

У Н И В Е Р С И Т Е Т С К А Я

Б И Б Л И О Т Е К А

А Л Е К С А Н Д Р А

П О Г О Р Е Л Ь С К О Г О



С Е Р И Я

Ф И Л О С О Ф И Я



ЛОГОС
1991 – 2005
ИЗБРАННОЕ
Том 2

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО»
2006

УДК 1/14 (08)

ББК 87

Л 69

СОСТАВИТЕЛИ СЕРИИ:

*В. В. Анашвили,
А. Л. Погорельский*

НАУЧНЫЙ СОВЕТ:

*В. Л. Глазьев, Л. Г. Ионин,
А. Ф. Филиппов, Р. З. Хестанов*

Л 69 **Логос 1991–2005.** Избранное: В 2 т. Т. 2. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского») – 816 с.

ISBN 5–91129–003–0

© Издательский дом
«Территория будущего», 2006

СОДЕРЖАНИЕ

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Виталий Куренной.</i> К вопросу о возникновении феноменологического движения	9
<i>Виктор Молчанов.</i> Предпосылка тождества и аналитика различий	47
<i>Генрих Ланц.</i> Интенциональные предметы	80
<i>Жан-Поль Сартр.</i> Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания	93
<i>Арон Гурвич.</i> Неэгологическая концепция сознания	135
<i>Евгений Борисов.</i> Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля	151

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Михаил Маяцкий.</i> Демократия как судьба	177
<i>Фрэнк Р. Анкерсмит.</i> Репрезентативная демократия. Эстетический подход к конфликту и компромиссу	192
<i>Фарид Закария.</i> Возникновение нелиберальных демократий	224
<i>Стейн Ринген.</i> Демократия: куда теперь?	244
<i>Ричард Рорти.</i> Постмодернистский буржуазный либерализм	260
<i>Владимир Никитаев.</i> Повестка дня для России: власть, политика, демократия	272

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Александр Доброхотов.</i> Мир как имя	301
<i>Александр Филиппов.</i> Социология пространства: общий замысел и классическая разработка проблемы	318
<i>Вадим Руднев.</i> Феноменология события	368
<i>Игорь Джохадзе.</i> Ното faber и будущее труда	382
<i>Алексей Левинсон.</i> Повсюду чем-то пахнет	401
<i>Владислав Софронов-Антони.</i> «Правовое бессознательное». Русская правовая картина мира	419

ГОРОД, РЕГИОН, СТРАНА

<i>Жан Бодрийяр.</i> Город и ненависть	437
<i>Ричард Сеннет.</i> Каждый — сам себе дьявол. Париж Умбера де Романа	449
<i>Александр Строев.</i> Россия глазами французов XVIII — начала XIX века	468
<i>Сергей Ромашко.</i> Монумент — сувенир — улика. Временная ось мегаполиса	508
<i>Александр Бикбов.</i> Москва/Париж: пространственные структуры и телесные схемы	521
<i>Ольга Эдельман.</i> Город чьей-то мечты	547
<i>Ярослав Шимов.</i> Прага: скромное обаяние «посторонней» столицы. Очерк психологии города	566
<i>Юрий Тюрин.</i> Датская картина мира в призме русского восприятия	577
<i>Юрий Лейдерман.</i> Синдром ван Левенгука	587
<i>Вячеслав Глазьев.</i> Ловушка регионального подхода	595

БЕСЕДЫ И ДИСКУССИИ

Беседа <i>Е. Ознобкиной</i> с <i>Н. В. Мотрошиловой</i>	623
Философия Мартина Хайдеггера (круглый стол)	636
Круглый стол «Теория и риторика»	692
<i>Виталий Куренной.</i> <Теория и риторика>	693
<i>Руслан Хестанов.</i> О теории непротиворечивой и нейтральной	703
<i>Виталий Куренной</i>	711
<i>Андрей Денежкин</i>	725
<i>Андрей Добрицын</i>	741
<i>Руслан Хестанов.</i> Теория и риторика как два проекта рациональности	745
<i>Николай Плотников.</i>	774

Философско-литературный журнал «Логос»

№№ 1–51 (1991–2005 гг.). Полная библиография	782
--	-----

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ

ВИТАЛИЙ КУРЕННОЙ

К ВОПРОСУ О ВОЗНИКНОВЕНИИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ¹

Погожим летним днем 1902 года в Геттинген на велосипеде въехал никому не известный здесь молодой человек. Он спросил господина Гуссерля — еще нового в университете экстраординарного профессора. Велосипедист явился к нему, даже не стяхнув с себя дорожную пыль. Кажется, встреча произошла в университете, откуда они направились в дом профессора. Оживленная беседа длилась несколько часов. Когда же она подошла к концу, Гуссерль позвонил своей супруге и представил ей своего

¹ В основу этой статьи положена часть доклада, прочитанного осенью 1999 года в Киеве на конференции «Феноменология и философский метод», организованной Украинским Феноменологическим Обществом. Статья написана при поддержке программы Российской Академии Наук по работе с молодежью (проект «История и основные проблемы феноменологической мысли первой трети XX века»).

Существует несколько вариантов описания этого события (ср. *Schuhmann*, 1977, 72; *Spiegelberg*, 1971, I, 171). Сведения, приводимые Г. Шпигельбергом, носят, по-видимому, более фантастический характер (он сообщает, в частности, что разговор между Даубертом и Гуссерлем длился 12 часов — с 3 часов дня до 3 часов ночи). Согласно тем источникам, на которые опирается К. Шуман, Дауберт прибыл в Геттинген из Брауншвейга, а разговор между Гуссерлем и Даубертом продолжался 1–2 часа. Фраза, сказанная Гуссерлем после разговора варьируется в разных источниках. По версии Шпигельберга Гуссерль отметил Дауберта как человека, который первым «действительно» прочитал его книгу. По версии Теодора Конрада, Гуссерль после разговора заметил, что это тот человек, который «полностью понял» «Логические исследования».

собеседника, сказав: «Вот тот, кто прочитал мои “Логические исследования”, — и понял их!».

Этим молодым человеком был 25-летний Йоханес Дауберт — один из старших учеников мюнхенского профессора философии Теодора Липпса².

1. Экспозиция проблемы

Легенда о посещении Даубертом Гуссерля в 1902 году, запечатленная в ряде свидетельств, повествует, по-видимому, не о заурядном факте жизни этих двух людей, интересном лишь с точки зрения их межличностных отношений: речь идет о первом значимом событии в истории *феноменологического движения* — к Гуссерлю явился далекий от его окружения человек, который выказал не просто осведомленность о «Логических исследованиях», но заинтересованность работой Гуссерля. Дальнейшие события показывают, что дело не ограничилось только личным энтузиазмом Дауберта, но что этот разговор в Геттингене положил начало активному взаимодействию между Гуссерлем в Геттингене и Мюнхеном, которое и отмечает первые годы становления феноменологии: не просто «философского направления», которое может ограничиваться одним-единственным его изобретателем, но движения в рамках академической философии. Вкратце обрисует ход этих событий.

«Прорыв феноменологии» как философского направления произошел в 1900–1901 гг. и был связан с публикацией двух томов «Логических исследований» Э. Гуссерля. В 1900 году были опубликованы еще две работы тех, кому предстояло сыграть значительную роль в дальнейшей истории феноменологического движения: «Феноменология воли» А. Пфендера и «Трансцендентальный и психологический метод» М. Шелера.³ В 1901 году

² Существует несколько вариантов описания этого события (ср. *Schuhmann, 1977, 72; Spiegelberg, 1971, I, 171*). Сведения, приводимые Г. Шпигельбергом, носят, по-видимому, более фантастический характер (он сообщает, в частности, что разговор между Даубертом и Гуссерлем длился 12 часов — с 3 часов дня до 3 часов ночи). Согласно тем источникам, на которые опирается К. Шуман, Дауберт прибыл в Геттинген из Брауншвейга, а разговор между Гуссерлем и Даубертом продолжался 1–2 часа. Фраза, сказанная Гуссерлем после разговора варьируется в разных источниках. По версии Шпигельберга Гуссерль отметил Дауберта как человека, который первым «действительно» прочитал его книгу. По версии Теодора Конрада, Гуссерль после разговора заметил, что это тот человек, который «полностью понял» «Логические исследования».

³ Ср. *Ингарден, 1999, 6*.

Э. Гуссерль, вопреки желанию факультета и по рекомендации В. Дильтея,⁴ получил от министерства должность экстраординарного профессора в Геттингене, куда он прибыл после того, как на протяжении 14 лет был приват-доцентом в Галле. По-видимому, не будет преувеличением сказать, что к более чем сорокалетнему возрасту Гуссерль проделал довольно незначительную карьеру, что определялось, с одной стороны, низкой оценкой его деятельности со стороны министерства образования⁵ (ситуацию здесь меняет лишь публикация обширных «Логических исследований») и, с другой стороны, незначительным авторитетом среди тогдашнего философского сообщества.⁶ В Геттингене он поначалу оказался в очень сложной ситуации. Его не принимали не только коллеги по факультету: и среди студентов то, чем он занимался не вызывало никакого интереса. Роман Ингарден, опираясь, по-видимому, на свидетельство самого Гуссерля, говорит, что на его лекциях в первые годы пребывания в Геттингене присутствовало лишь по несколько слушателей.⁷

Самым старшим учеником Гуссерля,⁸ оставившим свой след на поприще философии, принято считать Вильгельма Шаппа, который учился сперва у В. Дильтея в Берлине,⁹ а затем — с 1905 по 1909 год — у Гуссерля в Геттин-

⁴ Сведение, приводимое Р. Ингарденом: *Ингарден, 1999, 7*. В других источниках мы не встретили подтверждение этого обстоятельства. Представляется, однако, более вероятным, что Дильтей мог способствовать получению Гуссерлем должности ординарного профессора в 1906 году (ср. ниже, прим. 8).

⁵ Показательно в этом отношении письмо Гуссерля Ф. Brentano от 29. XII. 1892. Чиновник из министерства образования, с которым Гуссерль обсуждал вопрос, по-видимому, о получении места экстраординарного профессора, «любезно» дал ему несколько советов: «последовать за Штумпфом в Мюнхен <видимо, в качестве ассистента — В. К.> или вернуться в Австрию, или — выбрать другую профессию» (*BW, I, 9*).

⁶ По свидетельствам самого Гуссерля это особенно заметно уже в Геттингенский период (ср. письмо Ф. Brentano от 22. VIII. 1906). В 1906 году Гуссерль получил место ординарного профессора исключительно по решению министерства и вопреки единодушному мнению своих коллег по факультету, которые обосновывали свое решение незначительным «научным <sic> значением» работы Гуссерля (*BW, I, 42, Anm.*).

⁷ *Ингарден, 1999, 8*.

⁸ Приоритетность Шаппа определяется формальным образом — он первый среди представителей раннего феноменологического движения защитил диссертацию у Гуссерля.

⁹ То, что В. Шапп направился от Дильтея к Гуссерлю, скорее всего, не является результатом случайного стечения обстоятельств, поскольку именно

гене. Из тех, кто слушал лекции Гуссерля в первые годы его пребывания в Геттингене (а именно в 1902 году), до нас дошли также имена Дитриха Манке и Гуго Динглера.¹⁰ В 1905 году в Геттинген из Мюнхена прибыли Адольф Райнах и Йоханес Дауберт, в 1906 году – Мориц Гайгер, в 1907 – племянник Теодора Липпса Теодор Конрад (организовавший в Геттингене кружок наподобие того, что существовал в Мюнхене еще с конца прошлого века¹¹), в 1908 году – Дитрих фон Гильдебранд. Если некоторые из них оставались в Геттингене (подобно А. Райнаху, ставшему затем ассистентом Гуссерля), то другие проводили там по одному семестру (Мориц Гайгер). В это время между Геттингеном и Мюнхеном постоянно курсируют студенты и молодые докторанты. И только после 1909 года в Геттинген начинают прибывать ученики не только из Мюнхена, но также из различных уголков Европы (Александр Койре, Роман Ингарден, Эдит Штайн и другие). Макс Шелер, познакомившийся с Гуссерлем уже в 1901 году,¹² прибывает в Геттинген в качестве лектора «Геттингенского философского общества» только в 1911 году. До этого с 1907 года он действовал в таком же качестве в Мюнхенском обществе.¹³ Символической датой рождения феноменоло-

Дильтей был одним из первых популяризаторов феноменологии Гуссерля. В марте 1905 года Гуссерль, получив известие о том, что Дильтей разбирал на своих семинарах его «Логические исследования», немедленно посетил Берлин для встречи с ним (ср. письмо Гуссерля Д. Манке 26. XII. 1937 (*BW*, III, 459–460).

- ¹⁰ Ни один из этих двух мыслителей не рассматривается в контексте раннего феноменологического движения (по крайней мере, нам не попадались работы, в которых они бы к нему относились), но как с Манке, так и с Динглером Гуссерль вел многолетнюю и содержательную переписку, что выдает его чрезвычайную привязанность к первым ученикам. Возможно, полная публикация этой переписки в 1994 году изменит эту ситуацию. Летний семестр 1902 года у Гуссерля провел также американец В. Э. Хокинг, который во время своего обучения в Германии посетил также К. Фишера, В. Дильтея и В. Виндельбанда.
- ¹¹ В литературе нет единого мнения относительно даты основания «Академического психологического общества» в Мюнхене (датировка колеблется от 1895 до 1901 года).
- ¹² Встреча носила случайный характер (во всяком случае не имела каких-либо дальнейших последствий) и произошла на заседании Кантовского общества в Галле, организованного Г. Файхингером (главным редактором *Kantstudien* с момента появления этого журнала).
- ¹³ Это свидетельствует о том, что как мюнхенское, так и геттингенское философско-феноменологическое общество имели достаточно серьезный инсти-

гического движения иногда называют также май 1904 года,¹⁴ когда Гуссерль посетил Мюнхен, где встречался с Теодором Липпсом и «мюнхенскими феноменологами».¹⁵ Это инициировало как дальнейшие встречи между Гуссерлем и старшими учениками Теодора Липпса (например в 1905 году в Тироле), так и поездки мюнхенцев в Геттинген. Важным результатом этого общения и сотрудничества была организация и выход в 1913 году «Ежегодника по философии и феноменологическому исследованию», первый выпуск которого был издан Гуссерлем совместно с Морицом Гайгером, Александром Пфендером, Адольфом Райнахом и Максом Шелером. За исключением последнего все трое — ученики Теодора Липпса.

Выход в свет первого выпуска «Ежегодника» представляет собой определенный итог раннего феноменологического движения. Первая мировая война и последовавшее в 1916 году назначение Гуссерля во Фрайбург — это поворотные пункты для дальнейшего развития движения. Война опустошила ряды геттингенских учеников Гуссерля и унесла жизнь одного из наиболее талантливых представителей ранней генерации феноменологов — Адольфа Райнаха, который в Геттингене занимал то место «второго полюса», которое во Фрайбурге занял Хайдеггер (речь идет о непосредственном влиянии на студентов, от которого был весьма далек Гуссерль, что хорошо видно по воспоминаниям того же Ингардена). В то же время первый выпуск «Ежегодника» открывали «Идеи I» Гуссерля, публично обозначившие его переход на позиции трансцендентальной феноменологии, что и послужило в какой-то мере поводом для первой «схизмы» в истории феноменоло-

туциональный статус, имея возможность санкционировать предоставление рабочего места Шелеру, который испытывал в этом вопросе значительные затруднения.

¹⁴ Ср. *Avé-Lallemant*, 1988, 69.

¹⁵ Применительно и к этому событию существует приращение, согласно которому заседание «Психологического общества» в Мюнхене 27 мая 1904 года также длилось до трех часов пополуночи (ср. также выше, прим. 1). Как литературный факт такого рода описания бесед в период «феноменологической весны» отсылают к традиции романтизма, где жанр «ночных бдений» был развит достаточно широко, маркируя в то же время феноменологию как *философский образ жизни*. Эдит Штайн приводит, например, в своих воспоминаниях слова доктора Москевича, мотивировавшие ее к переезду из Бреслау, где она до этого училась, в Геттинген: «В Геттингене только и философствуют — днем и ночью, за трапезой, на улице, везде. Только о “феноменах” и говорят» (*Stein*, 1979, 5). Этот аспект ранней феноменологии открывает широкое поле для возможных интерпретаций.

гического движения (отходом мюнхенцев, в частности А.Пфендера, от феноменологии Гуссерля).¹⁶

Этот абрис внешних событий позволяет нам сформулировать ту проблему, которая послужит для нас руководящей нитью дальнейшего размышления. Уже первая встреча Гуссерля с Даубертом обнаруживает парадоксальное обстоятельство: работа, положившая начало феноменологии, была понята человеком, не входившим в число тех, кто непосредственно мог слушать Гуссерля и общаться с ним в Геттингене или Галле, а студентом из Мюнхена. В еще большей мере об этом свидетельствует последнее письмо, дошедшее до нас из переписки между Э.Гуссерлем и И.Даубертом (который в это время был уже фермером): «С тех пор, как Вы в 1902 году появились на моей летней лекции в качестве гостя и я усвоил, что никто <кроме Вас> не способен с таким пониманием проникнуть в глубочайшие глубины и бесконечную широту феноменологической философии и сопровождающее ее видение жизни и образ жизни, с тех пор, как я должен был заметить и то, что Вы понимаете меня и мою работу лучше, чем на это способен я сам, — с этого времени я не желал ничего так сильно, как только того, чтобы Вы жили и философствовали вместе со мной. Ради этого я бы с удовольствием принял назначение в Мюнхен».¹⁷ Возможно все дело в личном таланте Дауберта? Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что поначалу *все, кто приезжал из Мюнхена, понимали феноменологию лучше*, чем те, кто учился непосредственно у Гуссерля. Показателен в этом отношении фрагмент одного из писем В.Шаппа, относящегося к этому времени: «Мы использовали любую возможность, чтобы днем и ночью вести беседы с мюнхенцами. По нашему мнению они во всех отношениях были далеко впереди нас». Теодор Конрад, в свою очередь, называл мюнхенцев «выучившимися в Мюнхене гуссерлианцами». И если мы исключим предположение об особой одаренности всех тех, кто прибывал в Геттинген из Мюнхена, то мы окажемся перед следующим обстоятельством: зарождение феноменологии как движения происходит не среди непосредственных учеников Эдмунда Гуссерля, но среди мюнхенских учеников Теодора Липпса, присоединившихся к Гуссерлю после выхода «Логических исследований». Разумеется, здесь, как и во всякой истории, немало случайного. Неизвестно, как развивалась бы дальнейшая история феноменологического движения, не проделай Дауберт свой путь на велосипеде в 1902 году или не посети Гуссерль мюнхенский студенческий кружок в 1904 году. Однако всех этих событий явно недостаточно, чтобы

¹⁶ Ср. Spiegelberg, 1982, 3–4.

¹⁷ BW, II, 79.

понять возникновение феноменологии как движения. Поэтому следует поставить вопрос об *условиях возможности* того, что феноменология Гуссерля, манифестировавшая себя в «Логических исследованиях», найдет у мюнхенцев столь быстрый и благодарный отклик.

Итак, проблема, которой мы будем руководствоваться далее, может быть теперь сформулирована таким образом: почему возникновение феноменологии как движения связано с выходцами из Мюнхенского университета? Ответ на этот вопрос связан непосредственно со школой психологии Теодора Липпса (ординарный профессор философии в Мюнхенском университете с 1894 по 1909¹⁸). Здесь нас будет интересовать, в первую очередь, концепция самого Липпса¹⁹, с которой генетически связаны многие построения его учеников, обратившихся затем к феноменологии Гуссерля (мы ограничимся здесь, главным образом, работами Александра Пфендера, взгляды которого в значительной мере сложились до знакомства с феноменологией Гуссерля²⁰). Реконструкция некоторых ключевых моментов этих концепций обнаруживает определенную смысловую взаимосвязь, в контексте которой могут быть прояснены систематические условия возможности зарождения феноменологического движения на пересечении «мюнхенской феноменологии» и феноменологии Гуссерля. При этом мы постараемся обратить внимание также на те особенности, которые отличают феноменологию мюнхенцев от феноменологии Гуссерля также и после знакомства с последней и которые в какой-то мере могли очерчивать пределы следования мюнхенцев дальнейшей трансформации и радикализации феноменологии, развиваемой Гуссерлем.

Более общая постановка вопроса о возникновении феноменологического движения может соотноситься с различными уровнями и аспектами этого события. В дальнейшем мы предполагаем рассмотреть два из них. Первый охватывает как раннюю феноменологию Гуссерля, так и мюнхенскую феноменологию в качестве моментов единого парадигмального сдвига в области философии, захватывающего ряд смежных дисциплин в конце 19-го—начале 20-го века и нашедшим свое выражение в формировании такой квазидисциплины как «описательная пси-

¹⁸ Липпс прекратил академическую деятельность по состоянию здоровья.

¹⁹ Здесь нас будут интересовать только те его работы, которые были написаны без всякого влияния (или сколько-нибудь заметного влияния) феноменологии Гуссерля (до 1904 года), поскольку нас интересует лишь вопрос возникновения феноменологического движения, а не вопрос взаимовлияний.

²⁰ Материалы, касающиеся взаимоотношений Гуссерля и Пфендера, представлены в издании *Schuhmann 1973*.

хология». При этом в область нашего рассмотрения должна быть включена также «описательная психология» Вильгельма Дильтея. Второй аспект предполагает анализ этой ситуации с позиций социологии знания, поскольку феноменологическое движение — это фактически движение в рамках университетской философии (по крайней мере, в своей ранней фазе). Причины быстро возраставшей популярности феноменологии в академической среде, а также признания ее в широких университетских кругах (прежде всего, среди неокантианцев) могут быть достаточно конкретным образом поняты из той ситуации, которая складывалась вокруг философии как университетской дисциплины на рубеже 19-го и 20-го веков.

Таким образом, для понимания возникновения феноменологического движения мы предполагаем использовать комплексный методологический подход, соответствующий многоуровневому характеру самого события. Вопрос возникновения феноменологического движения не является сугубо антикварно-историческим. В конце концов, понимание истории есть лишь путь к пониманию настоящего. Пытаясь ответить на вопрос о том, «как была возможна феноменология», мы стараемся понять, как и в каком качестве она возможна — и возможна ли — сегодня. С другой стороны, актуализация исторического и смыслового контекста, в котором возникали соответствующие работы, раскрывает определенные смысловые оттенки, придававшие текстам живое звучание в проблемном горизонте своего времени. Способы употребления понятий «описание», «научность», «беспредпосылочность», «фундаментальность» и т. п., да и само выражение «феноменология», которые воспринимаются как само собой разумеющиеся, дистиллированные в рамках каких-то феноменологических текстов, не суть, тем не менее, выражения, чуждые совокупному «дискурсивному полю», анализ которого и позволяет, по выражению М. Фуко, «увидеть высказывание в узости и уникальности его употребления, ... определить условия его существования, более или менее точно обозначить его границы, установить связи с другими высказываниями, которые могли быть с ним связаны, ... показать механизм исключения других форм выражения».²¹ Едва ли нам посильна задача, о которой говорит М. Мерло-Понти: «Осмысление доктрины будет полным, если ему удастся соединиться с историей доктрины и внешними факторами, поместить источники и смысл доктрины в экзистенциальную структуру»,²² — поскольку экспликация «экзистенциальной структуры» только с большой долей условности может рассматри-

²¹ Фуко 1996, 29.

²² Мерло-Понти, 1999, 19.

К ВОПРОСУ О ВОЗНИКНОВЕНИИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

ваться как конечная задача, однако некоторые моменты этой структуры выделить все же возможно. В качестве первого шага здесь предполагается реконструкция того смыслового пространства, которое позволило мюнхенским феноменологам опознать феноменологию Гуссерля как вариант решения независимо сформулированных проблем, что и инициировало, на наш взгляд, рождение феноменологического движения. Однако, в то же время, эта смысловая взаимосвязь образует лишь условие возможности конституирования феноменологического движения (т.е. она сохраняла бы все свое значение и в том случае, если бы Дауберт и мюнхенцы в силу каких-то обстоятельств никогда не познакомились с феноменологией Гуссерля), которое лишь в сочетании с рядом каких-то «экзистенциальных» решений (сесть на велосипед и отправиться за 100 километров к незнакомому профессору) обрело свою действительность.

2. Мюнхенская феноменология²³

2.1. Терминологический аспект

Говорить о мюнхенской феноменологии как самостоятельно возникшем варианте феноменологии позволяют следующие соображения. Термины «феноменология» и «феноменологический» употреблялись как самим Теодором Липсом, так и его учениками *раньше*, чем вышел в свет второй том «Логических исследований» Э. Гуссерля (1901).²⁴ При этом термин «феноменология» является, как это было первоначально и у Гуссерля, синонимом термина «описательная психология». Наиболее известным примером этому является название диссертационной работы

²³ В настоящее время в исследовательской литературе более употребительным является термин «мюнхенско-геттингенская» феноменология (впервые это выражение было введено, по-видимому, Теодором Конрадом в его докладе «Сообщение о началах феноменологического движения» (1954)). Однако выражение «мюнхенская феноменология» возникает значительно раньше: уже в начале 30-х годов оно использовалось Гердой Вальтер. История этого термина скрупулезно изложена у Р. Смида (*Smid, 1982*). Эта работа на сегодняшний день является, по-видимому, наиболее информативным источником о школе Липса.

²⁴ В 1900 году вышел в свет первый том «Логических исследований» — «Прологомены к чистой логике». В первом издании «Прологомен» термин «феноменология» встречается, по-видимому, один раз в примечании к § 57 («описательная феноменология внутреннего опыта») (*Hua, XVIII, 215 (A 212)*).

Александра Пфендера «Феноменология воли», защищенной в Мюнхене в 1899 и вышедшей в свет в 1900 году.²⁵ Другим примером использования этих понятий является диссертация Макса Эттлингера «Основания эстетики ритма», вышедшая в 1899 году. Полемизируя здесь с понятием чувства у В. Вундта, он, в частности, пишет: «Сколь бы ни было затруднено при нынешнем состоянии психологии чувства более подробное исследование и изложение указанного особого рода чувств, следует по возможности полно попытаться сделать это там, где речь идет о чисто феноменологических констатациях. Теоретические разъяснения и толкования феноменов на основании процессов, лежащих в их основании, могут быть привязаны только к результатам этого <феноменологического. — В. К.> анализа. В противном случае велика опасность искать и только поэтому и находить среди фактов сознания элементы, которые невозможно открыть при анализе, теоретически не обремененном предрасудками».²⁶ Сам же Т. Липпс использует этот термин в своих публикациях, начиная с 1900 года. Так, в статье «Психические процессы и психическая каузальность», поступившей в издательство в 19.XII.1900 года, он пишет: «Это разделение психического и физического есть разделение изначальное, т. е. оно является чисто феноменологическим».²⁷ В работе 1903 года, которая, по видимому, не испытала влияния «Логических исследований» Э. Гуссерля, — «Руководство по психологии»,²⁸ — Теодор Липпс дает следующее определение психологии: «Психология есть учение о содержаниях или переживаниях сознания как таковых. Я разумею то же самое, когда говорю, что психология есть учение о явлениях или

²⁵ *Pfaender, 1963 (1901)*.

²⁶ *Ettlinger, 1899*, 13.

²⁷ *Lipps, 1901*, 161. Цит. по *Smid, 1982*, 116.

²⁸ Во всяком случае письмо Т. Липпса, которым он сопроводил «Руководство по психологии», посылая его Гуссерлю, (8. XII.1903) не дает оснований предполагать обратное. Гуссерль воспринимается Липпсом, скорее, как рецензент работ по логике в журнале «Архив систематической логики». От Липпса, однако, не ускользнул интерес к работе Гуссерля со стороны его учеников, в связи с чем он замечает: «Вообще мне кажется, что мы в существенных вопросах движемся совместно. Лишь с Вашей терминологией мне трудно иногда освоиться. Мне кажется, она могла бы быть и попроще. Иногда же она представляется мне слишком... психологической. Однажды я наполовину в шутку, наполовину всерьез сказал своим ученикам, которых я особенно выделяю и которые очень усердно штудируют Ваши логические исследования, что одному из них следовало бы как-нибудь написать сочинение против Вас под названием «Психологизм Гуссерля»» (*BW*, II, 121).

феноменах сознания».²⁹ «Феноменология» Гуссерля оказывается, таким образом, вписанной в уже сложившийся у мюнхенцев узус употребления этого термина, что, по-видимому, и вызвало первоначальный интерес к его работам в среде учеников Теодора Липпса.

2.2. Методологический аспект

2.2.1. Помимо этой чисто терминологической особенности следует особо подчеркнуть то обстоятельство, что *феноменология*, как у самого Т.Липпса, так и у его учеников *является основным методом* «психологии». Хотя терминология мюнхенцев является достаточно подвижной, однако за разнообразием наименований — иногда прямо противоположных — легко угадывается один и тот же смысл. Так в «Феноменологии воли» для характеристики метода исследования А.Пфендер использует наименование «субъективный метод», который характеризуется как «имманентная установка по отношению к рассматриваемому сознанию».³⁰ При этом «все так называемые объективные психологические методы предполагают применение так называемого субъективного метода».³¹ В своей работе 1904 года «Введение в психологию»³² А.Пфендер

²⁹ *Lunnc 1907 (1903)*, 5. Понятие «феномены сознания» встречается и в работе А.Пфендера «Феноменология воли» (*Pfaender, 1963 (1901)*, 10).

³⁰ *Pfaender, 1963 (1901)*, 27.

³¹ *Pfaender, 1963 (1901)*, 8. Развернутый анализ «Феноменологии воли» А.Пфендера см. *Schuhmann, 1982*.

³² Работа, о чем свидетельствует переписка Пфендера и Гуссерля, написана без влияния последнего. Так, в письме Гуссерлю от 25. VII.1904 он пишет: «Я лишен возможности много читать. Вашу работу, которая сразу после ее выхода уже при беглом знакомстве показалась мне весьма достойной чтения, я должен был отложить до более благоприятных времен. Когда в мае этого года я объявил о чтении курса лекций по логике в будущем зимнем семестре, я одновременно положил для себя, что в ближайшем будущем главным предметом своего изучения я сделаю второй том Вашей работы» (*BW, II, 131*). Однако уже в следующем письме (от 20. III.1905): «Если бы однажды должна была возникнуть необходимость во 2-м издании моего “Введения”, то я бы многое изменил и многое усовершенствовал, в значительной мере учитывая те требования, которые я почерпнул из Вашей книги. Пока же я прошу <...> извинить меня за то, что я уже прежде не изучил Ваши “Логические исследования”. Там, где мне представится возможность, я постараюсь содействовать признанию Ваших достижений, которое в конце концов не может не наступить» (*BW, II, 133*).

также выделяет «субъективный» метод психологии, противопоставляя его прочим «объективным» методам. Своеобразие этого метода определяется самой спецификой исследуемого предмета — «психической действительности», — важнейшей негативной особенностью которой является ее непространственный характер.³³ Однако в пределах «субъективного» метода А. Пфендер различает здесь две его разновидности — «интроспективный» и «ретроспективный» метод. Интроспекция связана со своего рода «расщеплением внимания», когда один луч внимания продолжает быть задействован в том процессе, который переживается, а другой направляется на сам этот процесс переживания.³⁴ Однако этот метод имеет существенные ограничения (и в этом Пфендер разделяет современную ему критику интроспективного метода в психологии, ассоциировавшегося с метафизической психологией первой половины 19-го века), поскольку многие переживания не могут существовать или же существуют в искаженном виде при синхронном интроспективном наблюдении. Другой метод — ретроспекция — связан с тем «счастливым фактом, что от имевших место переживаний остаются копии или образы воспоминания».³⁵ Только благодаря этому факту «возможно научное исследование психической действительности». «Тем самым, — резюмирует Пфендер, — мы нашли основной метод психологии. Все другие психологические методы должны обосновываться на этом последнем, так как *исключительно он* дает ключ к психическому миру».³⁶ В данном случае Пфендер воспроизводит — хотя и в иной терминологии — позицию Теодора Липпса: «... в психологии, как и повсюду, объективный метод — это тот, который возможно более непосредственно справляется с последним источником, с «объектами». Соответственно этому истинно-объективный метод психологии состоит в созерцании собственной сознательной жизни. Без такого метода всякий другой метод является субъективным, т. е. методом произвольного истолкования и утверждения предвзятых мнений».³⁷

2.2.2. Феноменология как *описание* противопоставляется в мюнхенской школе любому теоретическому конструированию, выполняющему функцию *объяснения*. В психологию Липпс включает, тем не менее, обе задачи — и описание феноменов сознания, и их объяснение: «Первая из них заключается в регистрации, анализе, сравнении, приведении

³³ Ср. Пфендер, 1914 (1904), 47–48.

³⁴ Там же, с. 113.

³⁵ Там же, с. 114.

³⁶ Там же, с. 115.

³⁷ Липпс 1907 (1903), 22.

в систематический порядок обнаруживаемых нами содержаний <сознания>, а также в открытии закономерности, которую можно непосредственно заметить в них. Другая задача состоит в установлении причинной связи между содержаниями сознания. Первая задача — феноменологическая или чисто описательная, вторая — объяснительная. Последняя задача сейчас же выводит психологию за пределы содержаний сознания».³⁸ В этом пункте, однако, заключается как существенное расхождение с феноменологией Гуссерля, так и значительная внутрисистемная трудность, присущая феноменологии Теодора Липпса, которая и определила обращение его учеников к феноменологии Гуссерля. Для того, чтобы прояснить характер этого затруднения, следует в общих чертах охарактеризовать то понимание структуры психической жизни в целом, которое было распространено среди мюнхенских феноменологов.

2.3. Систематический аспект

2.3.1. Специфицирующим для всей мюнхенской школы феноменологии (как для самого Т. Липпса, так и для его старших учеников — А. Пфендера, М. Гайгера, А. Райнаха) является особенность понимания психического. К области психического относится все, что сопряжено с «я» («я-центром» и т. п.), сопровождается «я-чувством» и т. п. (используется и ряд других наименований). Определяя психологию как науку о «феноменах», «содержаниях» или «переживаниях» сознания, Липпс (ср. выше, 2.1.) тут же уточняет: «Это переживание и есть как раз то, что я непосредственно открываю или открыл в себе; это — преподносящиеся мне содержания или образы, мое внутреннее обладание последним; это факт «ощущения» или «представления», т. е. оно заключается в *отнесении содержания к центральному пункту, называемому «Я»*; такое отнесение переживается или обнаруживается одновременно со всяким содержанием; оно известно каждому, но не может быть описано подробнее...».³⁹ Ему вторит Пфендер, вводя позитивное определение психического: «Все психические факты суть необходимо переживания, состояния или деятельность психических субъектов. Лишь отношение к психическим субъектам делает возможным совершенно ясное определение предмета психологии».⁴⁰ Значительно позднее, в 1921 году, М. Гайгер пишет: «Главное различие между психическим и материальным миром: психический мир имеет центр в Я, из которого исходят все лучи, к которому они все приво-

³⁸ Там же, с. 9–10.

³⁹ Липпс 1907 (1903), 5.

⁴⁰ Пфендер, 1914 (1904), 181–182.

дят, в то время как материальный мир состоит исключительно из взаимодействия отдельных, не центрированных событий».⁴¹ Сложнее отыскать след такого понимания у А. Райнаха (ввиду дистанцированности последнего от методологической проблематики психологии), однако в своем докладе «О феноменологии» (1914), говоря о сложности «видения» чего бы то ни было вообще — даже в области обычного визуального восприятия внешних вещей, он, в частности, замечает: «То, что верно в этом случае, в еще большей степени оказывается справедливым в отношении потока психических событий, в том случае, который мы называем переживанием и который как таковой не отстраненно противостоит нам, как чувственный мир, но с чем Я по своей сущности сопряжено, — в случае состояний, актов, функций Я».⁴²

Это своеобразие позиции мюнхенцев в определенной степени позволяет, на наш взгляд, понять неприятие ими дальнейшей трансформации феноменологии Гуссерля из «эйдетической» в «трансцендентальную». Причем переход Гуссерля на позиции последней (введение концепции феноменологической редукции и т. д.) мог рассматриваться как крайняя непоследовательность и отход от девиза «к самим вещам», в то время как Гуссерль, напротив, понимал эту трансформацию как вполне закономерное развитие тех оснований, что были заложены в «Логических исследованиях». Если придерживаться той интерпретации развития феноменологии Гуссерля, согласно которой она модифицируется по линии дальнейшей разработки *интенционального* анализа, то у мюнхенцев отсутствует то *conditio sine qua non*, без которого такого рода трансформация невозможна, а именно признание интенциональности наиболее существенной характеристикой сознания как такового. Изначально фундаментальной характеристикой «психического»⁴³ здесь выступает сопряженность с «я-центром», а не направленность акта сознания на предмет, не «сознание чего-либо». Феноменология Гуссерля была воспринята мюнхенцами в объеме *сущностного анализа* (Wesensanalyse), а не *интенционального анализа* (Intentionalanalyse), поэтому и те преобразования, которые были у Гуссерля мотивированы развитием последнего не могли сколько-нибудь органически восприниматься мюнхенцами, которые, по выражению Гуссерля, «застряли» на эйдетическом анализе.⁴⁴

⁴¹ Geiger, 1921, 8.

⁴² Райнах, 1999 (1914), 48.

⁴³ Мы опускаем в данном случае различие между «психическим» в смысле «дескриптивной психологии» и «сознанием» в смысле Гуссерля, как оно позднее проводилось последним.

⁴⁴ Waller, 1960, 201.

2.3.1.1. Феноменология Гуссерля — несмотря на ту критику, которой он подвергает попытку Brentano определить «психические феномены» через признак интенциональности,⁴⁵ — в вопросе о спецификации «сознания» остается существенным образом связанной с интенциональностью. Даже после того, как в порядке критики Brentano он наряду с «интенциональными психическими актами» признает и другой класс элементов психического, а именно «комплексы ощущений», которые, если последовательно придерживаться позиции Brentano, следовало бы отнести, скорее, к физическим феноменам,⁴⁶ он пишет: «Существо, которому недоставало бы таких переживаний, которое имело бы в себе,⁴⁷ например, содержания только такого рода, как переживания ощущений, не будучи в то же время в состоянии их предметно интерпретировать или как-нибудь иначе представить посредством их предметы — то есть было бы прямо неспособно относиться в последующих актах к предметам, выносить о них суждения и предположения, радоваться им и из-за них огорчаться, на них надеяться и их бояться, желать их и чувствовать к ним отвращение, — такое существо никто не стал бы больше называть психическим существом».⁴⁸ Относительно концепции «я» у Гуссерля можно отметить следующее.⁴⁹ Между первым и вторым изданием «Логических исследований» имеется существенное различие по этому вопросу: в первом издании Гуссерль

⁴⁵ Насколько такая интерпретация Гуссерлем позиции Brentano является адекватной — это другой вопрос, который мы здесь не затрагиваем.

⁴⁶ *Hua*, XIX/1, 378 (A 345): «Можно показать, что не все психические феномены в смысле возможного определения психологии являются таковыми именно в смысле Brentano, то есть суть психические акты, и, с другой стороны, под именем “физический феномен”, эквивокативно функционирующем у Brentano, значитесь значительная часть поистине психических феноменов».

⁴⁷ Мы не могли бы больше сказать: переживало бы. Первоначало понятия переживания лежит, конечно, в области «психического акта», и если его расширение привело нас к понятию переживания, которое включает и не-акты, то все же отношение к реальной (realen) взаимосвязи, которая подчиняет их актам или включает их в состав актов, короче, отношение к единству сознания остается настолько существенным, что там, где такого рода отношение отсутствует, мы не могли бы больше говорить о переживании. (Прим. Гуссерля. — В. К.)

⁴⁸ *Hua*, XIX/1, 378–379 (A 345).

⁴⁹ Этот вопрос является в какой-то мере дискуссионным, однако в рамках данной работы, не имея возможности развернуто аргументировать свою позицию, мы ограничиваемся ее констатацией.

критически относится к позиции, согласно которой любое психическое переживание может быть охарактеризовано через его отнесенность к «я-центру», «я» как «точке единства»⁵⁰ (объектом критики является позиция Наторпа): «Тут я должен, правда, сознаться в том, что решительно не способен обнаружить это примитивное Я в качестве необходимого центра отношений».⁵¹ При этом различие, которое может быть усмотрено между позицией Наторпа как кантианца и позицией Липпса (и в еще большей степени — его учеников) в данном случае несущественно ввиду того, что Гуссерль в общем виде отрицает наличие такой сопряженности каждого переживания с «я-центром» безотносительно к тому, как это «я» интерпретируется. В первом издании «Логических исследований» Гуссерль и употребляет понятие «я», однако использует его как собирательное наименование для «единства сознания» как «связки переживаний»,⁵² т.е. для «первого» понятия сознания.⁵³ В то же время концепция «я», представленная в «Идеях I» и определившая те исправления, которые были внесены во второе издание «Логических исследований», сразу минует ту позицию, которой придерживались мюнхенские феноменологи. В последнем случае «я» понимается как психическая индивидуальность, как данная конкретная личность, обладающая определенным характером и имеющая определенные психические диспозиции. Она может быть подвергнута рефлексивному («ретроспективному») изучению во всех своих прошлых моментах,⁵⁴ а ее активность выражается не в конституировании,

⁵⁰ *Hua*, XIX/1, 389–390 (A 355): «... кажется, что Я с необходимостью относится к предмету *посредством* этого акта переживания или *в* нем. В последнем случае склоняются даже к тому, чтобы вложить Я в каждый акт в качестве сущностной и повсюду тождественной точки единства. При этом мы бы вернулись к уже ранее отклоненному допущению чистого Я как центра отношений». Ср., в то же время, у Липпса: «В отнесение всех содержаний сознания к этому центральному пункту или же в их принадлежности к одному общему “я” сознания, и заключается *единство сознания*» (*Липпс 1907 (1903)*, 6).

⁵¹ *Hua*, XIX/1, 374 (A 342). Во втором издании здесь следует примечание Гуссерля: «Между тем, я научился находить его...» (B 361).

⁵² *Hua*, XIX/1, 390 (A 356).

⁵³ Ср. в первом издании «Логических исследований»: «1) Сознание как совокупный феноменологический состав духовного Я. (Сознание = *феноменологическое Я*, как “связка”, или переплетение, психических переживаний» (*Hua*, XIX/1, 356 (A 325)).

⁵⁴ Исключение составляет лишь «я», с которым сопряжен настоящий акт рефлексии. Причем подтверждением этого является не столько феноменологическая констатация, сколько спекулятивный аргумент: «... непосредственно

но лишь в апперцепировании предметов, перераспределении внимания и т.д. У Гуссерля, «научившегося» затем находить «я-центр», последний представляет собой трансцендентальное *его*, конституирующее предметный мир и принципиально не попадающее в поле зрения рефлексии. Оно нерефлексивно не потому, что здесь имеет место наша психическая неспособность *его* описать, но именно как «чистое» трансцендентальное *его*: «При таких специфических сплетенностях со “своими” переживаниями переживающее Я — тем не менее, вовсе не то, что могло бы быть взято *для себя* и обращено в *особый* объект изысканий. Если отвлечься от его “способов сопряжения” или “способов отношения”, то оно совершенно пусто — в нем нет никаких сущностных компонентов, нет никакого содержания, какое можно было бы эксплицировать, в себе и для себя оно не подлежит никакому описанию — чистое Я, и ничто более».⁵⁵

2.3.2. Общее понимание психического в мюнхенской феноменологии не устраняет, однако, последующих разногласий между Липпсом и его учениками, проявившимися еще до знакомства последних с «Логическими исследованиями» Гуссерля. Эти разногласия затрагивают понимание наиболее существенного элемента психики, а именно того «я-центра», сопряженность с которым только и выделяет, согласно мюнхенцам, область психического. Позиция Липпса в этом вопросе определяется его доктриной «реального я», которую мы охарактеризуем здесь более развернуто. «Реальное я» — это «то, что мы полагаем в основание непосредственно чувствуемого “я”. Это — сущность, которая проявляется или обнаруживает свое существование в психических явлениях. <...> Одним словом, это — душа».⁵⁶ Вместе с тем, понятие «феномена сознания» приобретает у Липпса свой точный смысл — это «реальное я» «лежит в основе переживаний сознания, которые и мыслятся как ее явления».⁵⁷ Понятие «души» выполняет в психологии функцию, аналогичную той, которую в физике выполняет понятие «материи». Нельзя сказать, что Липпс достаточно последовательно развивает свое понятие «реального я». С одной стороны, оно мыслится как необходимое дополнение к феноменам сознания и, следовательно, является гипотетической конструкцией,

переживаемое “я”, или наличное “я” сознания, *не* есть содержание сознания для моего *настоящего* сознания. Противное утверждение означало бы, что “я” является своим собственным содержанием или принадлежит самому себе, что для моего сознания оно относится к самому себе, а следовательно, что существуют два “я”» (Липпс 1907 (1903), 8).

⁵⁵ Гуссерль, 1999 (1913), 176 (§ 80, ср. также § 57).

⁵⁶ Липпс, 1910 (1901), 79.

⁵⁷ Липпс 1907 (1903), 11.

неизбежным злом научного примысливания: «Итак, мы вообще говорим о “душе” единственно и исключительно ради *явлений сознания*. В таком случае каждое отдельное *содержание* понятия о душе также должно быть заимствовано из этих явлений и только из них одних. Психология есть психология, а не метафизика». ⁵⁸ С другой стороны, «реальное я» имеет определенный онтологический приоритет, который Липпс поясняет аналогией с «реальным звуком», который изучает физик, и «феноменальным звуком», который составляет содержание моих слуховых ощущений: «реальный тон, а также реальное “я”, называется реальным, так как они оба *существуют* независимо от того, существуют ли они для моего *сознания* или, говоря точнее, независимо от того, являются ли они объектами мышления. Однако это не делает феноменальное “я” менее действительным. Более того, именно в качестве феноменального, оно, подобно феноменальному тону, является первичным фактом». ⁵⁹

Введение понятия «реального я» у Липпса может быть понято более содержательно ввиду следующего обстоятельства. Психология мыслится как *наука*. Это означает, что помимо функции *описания* она должна выполнять и функцию *объяснения* «фактов психической жизни» (ср. 2.2.2.). В то же время, в том течении психологии, к которому принадлежит Липпс, а именно «описательная психология» (к нему можно отнести Brentano и его школу, среди представителей которой нас инте-

⁵⁸ Липпс, 1910 (1901), 81.

⁵⁹ Липпс, 1910 (1901), 82. Говоря, далее, о попытках воздерживаться от введения «реального я», Липпс делает следующее любопытное замечание: «Воспрещение говорить о реальном “я” или о субстрате явлений сознания оказывается не столь безобидным, как оно может показаться сначала. Оно ввело в соблазн ставить нечто иное на место субстрата явлений сознания, а именно само “сознание”. Так как имелась нужда именно в некотором субстрате сознания, а между тем не хотели называть его душою или реальным “я”, ни также отождествлять его без данных околичностей с мозгом, то назвали его сознанием, т. е. сделали последнее субстратом самого себя; абстрактное “сознание” было *овеществлено*. Таким-то образом возникло сознание, которое воспроизводит содержания сознания, ощущает, мыслит, чувствует, хочет, сознание, обладающее природными или приобретенными способностями и т. д. Говорят о некоторого рода индивидуальном сознании, а имеют в виду *индивидуума, который* обладает *сознанием*; в конце концов даже строят из абстрактного собирательного понятия сознания вообще какое-то *всесознание*, являющееся в действительности не чем иным, как некоторой *вседушою* или *мировой душой*. Таким образом, стремясь избежать мнимой метафизики души, создали мифологию сознания» (здесь же).

ресует Гуссерль (первое издание «Логических исследований»), «Идеи к описательной и анализирующей психологии» В. Дильтея, в известном смысле даже В. Вундта и др.) имеет место дистанцированность как по отношению к позитивистски окрашенной ассоциативной психологии, так и психофизике или рефлексологии своего времени. Предполагается, что область психического является *совершенно особым регионом*, который обнаруживает свое не редуцируемое качественное своеобразие. (Ассоциативная психология хотя и признает наличие определенных, присущих психической жизни взаимосвязей (ассоциация, память и т. п.), однако воспроизводит ту же редукционистскую процедуру, сводя любое индивидуальное переживание к набору первоначальных элементов, связанных между собой ассоциативным образом.⁶⁰) Попытка сведения или атрибутирования психического физическому (психофизиология) квалифицируется как «метафизика», что является в известной мере использованием позитивистской аргументации (в частности, Дж. Стюарт Милль не придавал серьезного значения физиологии при изучении психической жизни). Однако для того, чтобы стать подлинной наукой, психология — согласно общенаучному стандарту — должна не только описывать, но и объяснить психические феномены. И здесь «описательная психология» сталкивается с серьезными затруднениями, что выражается в разнообразии позиций. Липс в данном случае *следует* общераспространенной в 19-м веке парадигме: наука — это то, что объясняет и при этом объясняет *каузальным образом*: «Каждая наука о действительности стремится упорядочить факты непосредственного опыта в некоторой причинной взаимосвязи или постичь их в их закономерности. Именно в этом состоит понимание. Психология также должна разделять это намерение».⁶¹ Гуссерль и Дильтей, напротив, *трансформируют* саму парадигму научности (правда, это одновременно приводит к тому, что эти варианты «описательной психологии» фактически выпадают из общего течения развивающейся психологической науки и регрессируют в область философских концепций⁶²): первый заменяет причинную взаимосвязь *сущностным* отношением (ср. 3), обосновывая тем самым самодостаточность дескрипции в противоположность объяснению, второй же само объяснение заменяет *пониманием*. Это предпочтение каузального объяснения проистекает, в свою очередь,

⁶⁰ Ср. *Apel, 1991, I, 79–86.*

⁶¹ *Lipps, 1995 (1896), 237.*

⁶² Это, разумеется, не исключает отдельных прецедентов использования этих философских концепций в науке (например в Вюрцбургской школе психологии), — речь идет лишь о сравнительном соотношении.

из представления о том, что наука как таковая занимается только *необходимыми* отношениями, в данном случае — необходимыми отношениями между фактами сознания. Каузальная же (а не диалектическая, например) взаимосвязь избирается потому, что это единственное необходимое отношение, обнаружившее свою эффективность в области естествознания, выполняющего в данном случае роль образца. Но поскольку, согласно Липпсу, в области феноменологического описания нам не даны такого рода необходимые причинные отношения, то для того, чтобы психология стала наукой, в нее и вводится понятие «реального я». Этот шаг позволяет сразу решить несколько проблем: «реальное я» оказывается носителем необходимых причинных отношений, которые мы не можем констатировать в ходе феноменологического описания (оно заполняет «пробелы», существующие в последовательности отдельных феноменов сознания, между которыми мы рефлексивно не усматриваем никакой необходимой связи); решается проблема психических предрасположенностей субъекта (проблема «диспозициональных предикатов»);⁶³ концепция «реального я» позволяет избежать некоторых затруднений, связанных с определением психического. В последнем случае речь идет о таких пограничных случаях как сновидение, когда мы не можем констатировать непосредственное соотнесение психических феноменов с сознательным я-центром, однако интуитивно не относим такого рода феномены в область физического.⁶⁴ Здесь возникает другая тема, связанная с мюнхенской феноменологией, — тема бессознательного (см. 2.3.3.).

Указанный выше парадокс — «реальное я» как чисто гипотетическая конструкция и, в то же время, как нечто онтологически самостоятельное — может быть определен пересечением, с одной стороны, общего антиметафизического настроения эпохи и, с другой стороны, антипозитивистской установкой мюнхенцев. Поскольку понятие «реальное я» служит объяснению феноменов сознания и вводится только в том объеме, в котором это требуется для целей объяснения, то в этом смысле оно, на первый взгляд, является чисто гипотетической конструкцией, устанавливающей отношения между «феноменами сознания» и выполняющее функцию, аналогичную той, которую выполняют гипотезы

⁶³ «... мы всегда предполагаем существование самого важного и неизменного наличного фактора — реального “я”, психического индивидуума с его свойствами, предрасположенностями, темпераментом, с его естественной организацией и характером, с его постоянными и переходящими состояниями, укладами и настроениями» (Lippс 1907 (1903), 63).

⁶⁴ Lippс, 1995 (1896), 241.

в естественных науках. По характеру этих гипотетически достраиваемых отношений «реальное я», представляющее собой, в то же время, «бессознательное», дублирует вполне «сознательные» отношения: «Так как бессознательные ощущения и представления по своему характеру суть такие же реальные процессы, как и сознательные, то первые подчинены той же самой закономерности, что и последние, и оказывают однородное же *действие*. С другой стороны, мы вправе говорить о бессознательных ощущениях и представлениях только в тех случаях, когда нас побуждают к этому психические *действия*, т. е., в конце концов, наличность, появление и течение переживаний сознания, а также свойства этих последних. Иначе говоря, допущение бессознательных ощущений и представлений, в конце концов, *означает* только то, что в общей связи психической жизни должны встречаться или быть допускаемыми действия, однородные с действиями сознательных ощущений и представлений, хотя мы и не открываем соответствующих им содержаний сознания. Одним словом, «бессознательные ощущения и представления» является вспомогательным, хотя и необходимым, понятием, допущением совершенно неопределенного в качественном отношении процесса, нужного для заполнения пробелов в причинной связи «психических явлений».⁶⁵ С другой стороны, как мы видели, бессознательное «реальное я» является не просто гипотетической конструкцией, но имеет определенное онтологическое преимущество (хотя Липпс тщательно избегает возможных метафизических интерпретаций⁶⁶), выражающееся в самом его понятии «феномена» как явления «реального я». Мы ограничимся здесь лишь констатацией этого обстоятельства, хотя возможным его основанием являются, по-видимому, определенные практические соображения.⁶⁷

2.3.3. Важнейшей особенностью «реального я» у Липпса является то, что оно *бессознательно*. В этом смысле Липпс является формально ближайшим предшественником Фрейда по линии немецкой филосо-

⁶⁵ Липпс 1907 (1903), 49–50.

⁶⁶ Что, разумеется, не могло усыпить бдительных неокантианцев. Так, например, Иван Лапшин, цитируя Липпса, пишет: «Для некоторых метафизиков гипотеза эта <гипотеза бессознательного. — В. К.> так важна, что им кажется, будто с нею связан для психологии вопрос самого ее существования» (Лапшин, 1999 (1922), 250).

⁶⁷ Липпс 1907 (1903), 18: «Логически возможна мысль о том, что единый Мир-“Я” распадается на отдельные “я”». Вопросам этики посвящена работа Липпса «Основные вопросы этики» (Липпс, 1905 (1899)), перевод которой вышел под редакцией П. Струве и Н. Лосского.

фии (что видно из включения его работ в соответствующие антологии по «глубинной философии»). Роль бессознательного, согласно Липпсу, настолько велика, что «нет никакого понятия психического и нет никакой возможности определить психологию без этого бессознательного психического». ⁶⁸ Мюнхенская описательная психология оказывается, таким образом, граничным образованием не только по отношению к феноменологии Гуссерля, но и к психоанализу, официальное рождение которого — как и феноменологии — датируется 1900 годом, когда вышло в свет «Толкование сновидений» Фрейда. На границе этих двух течений мюнхенская школа неизбежно оказывается неустойчивым образованием, распавшимся уже в начале 20-го века. Разумеется, по чисто институциональным основаниям от мюнхенцев едва ли можно было ожидать активного интереса к дисциплине, зародившейся в лоне врачебной практики. Однако достаточно раннюю реакцию на психоанализ и попытки его интерпретации можно обнаружить в работах именно мюнхенцев. Так в 1911 в сборнике, посвященном 60-летию Теодора Липпса, имеется статья одного из его учеников — Э. Воигтлендера — «О значении Фрейда в психологии», где психоанализ рассматривается с точки зрения того, каким образом он может быть «доступен феноменологическому пониманию психолога», ⁶⁹ причем феноменологическую интерпретацию получает механизм вытеснения. Работа Воигтлендера вышла за год до известной статьи К. Ясперса «Феноменологическое направление в психопатологии». ⁷⁰ В содержательном отношении «бессознательное» у Липпса довольно значительным образом отличается от «бессознательного» в психоанализе. Бессознательное у Липпса является по существу скрытым отражением фиксируемых и в области сознания отношений, а именно причинных отношений: «бессознательные побуждения, о которых мы здесь говорим, возникают в тех же условиях и действуют таким же образом (даже если не тождественным, то все же согласно своему роду), как и сознательные представления». ⁷¹ Используя выражение Фрейда, можно сказать, что это «бессознательное сознание». Фрейд же — и в этом, возможно, состояла значительная доля привлекательности его концепции — предложил именно иной, отличный от «сознания», принцип функционирования бессознатель-

⁶⁸ *Lipps, 1995 (1896)*, 234.

⁶⁹ *Voigtlaender, 1911*, 295.

⁷⁰ Другим, достаточно близким Теодору Липпсу исследователем в области психопатологии был Вильгельм Шпехт. Ср. его работу *Specht, 1914*. Некоторые дополнительные сведения об этих авторах можно найти у Смида.

⁷¹ *Lipps, 1995 (1896)*, 245.

ного⁷²: цензура, вытеснение, замещение и т. п., что, однако, привело к тому, что различные модели функционирования бессознательного после прецедента, созданного Фрейдом, множились как грибы после дождя. Позиция Липпса в данном вопросе противоположна позиции как Брентано, так и следовавшего ему Гуссерля, согласно которой бессознательное в области описательной психологии является бессмысленным понятием.⁷³ В нашу задачу не может здесь входить сколько-нибудь подробный анализ концепции бессознательного у Теодора Липпса, которая, кроме того, претерпевала со временем некоторые модификации. Однако в качестве важного момента следует отметить отход учеников Липпса, в частности Александра Пфендера, от позиции учителя еще до того, как он познакомился с феноменологией Гуссерля.

2.3.4. В работе «Введение в психологию»⁷⁴ Пфендер фактически отказывается не только от понятия «реальное я», но и от самой этой доктрины Т. Липпса, в которой это «реальное я», помимо функции гипотетического конструкта, вводимого с целью объяснить определенные феномены психической жизни, является также огромным и несравнимым с областью нашей сознательной жизни резервуаром психического бессознательного.⁷⁵ Пфендер, сохраняя понятие «я-центра», с которым сопрягаются любые проявления психического, вводит иное понятие — «Самость» (Selbst — «Само» в переводе И. Давыдова), которая представ-

⁷² «... как самый веский довод <против «бессознательного сознания». — В. К.> нужно принять во внимание установленный психоаналитическим исследованием факт, что часть этих латентных процессов обладает признаками и особенностями, кажущимися нам чуждыми и невероятными и прямо противоречащими известным нам свойствам сознания» (Фрейд, 1997, 156–157).

⁷³ У хорошего профессора философии, вообще говоря, нет бессознательного. Так, например, Иван Лапшин, разбирая предположение о бессознательном в области изобретения (и отрицая его), пишет: «Встречаются люди высокоинтеллектуальные, но со слабо развитой способностью самонаблюдения и отсутствием философской пытливости мысли, которые, обладая поразительным даром интуиции, сами post factum не могут дать себе отчет, что именно привело их к догадке...» (Лапшин, 1999 (1922), 253).

⁷⁴ Впрочем, этот отказ можно зафиксировать уже в «Феноменологии воли», хотя здесь он недостаточно артикулирован.

⁷⁵ «И не каким-то случайным дополнением, а всеобщим фундаментом психической жизни является это бессознательное. Психическая жизнь в определенный момент... подобна погруженным в море горам, лишь отдельные высочайшие вершины которых возвышаются над водной гладью» (Lipps, 1995 (1896), 246).

ляет собой «я» в модусе предметного сознания, достигаемого рефлексивными процедурами: «“Само”, которое есть предмет самосознания, представляет собой конденсированное многообразие, которое обнаруживает очень различные качества и с течением времени претерпевает большие изменения».⁷⁶ Вместе с тем и понятие «души»⁷⁷ приобретает несколько иное значение: «Тогда душа есть не нечто, лежащее за пределами психической действительности, не гипотетическое допущение, метафизическое существо, а реальный, живой центр психической действительности.... Эта душа нам знакома; эта душа не скрыта от нашего познания непроницаемой стеной. Когда психология познает психическую действительность в ее качествах и закономерности, она познает также жизнь и деятельность этой души. В психической жизни и деятельности находят себе вместе с тем выражение способности, склонности, стремления и привычки этой души. Индивидуальная душа есть тогда не что иное, как психический субъект, одаренный *определенными* задатками, способностями, склонностями, стремлениями и привычками».⁷⁸ Таким образом у Пфендера заметен явный отход от концепции бессознательного «реального я» Липпса, и смещение интереса в область чистого описания. Это означает, по сути, отказ от процедур каузального объяснения, замена которому была найдена только в концепции «сущностного усмотрения» Гуссерля (см. 3.). Ясное критическое отношение к концепции «реального я» Липпса ясно выражено поэтому только в работах, написанных после знакомства с феноменологией Гуссерля, в частности, в обширной работе Пфендера «К психологии чувств и настроений», первая часть которой вошла в первый выпуск «Ежегодника по философии и феноменологическому исследованию». Во второй части этой работы Пфендер различает «тотальную самость», в которую входит также тело человека, и собственно «психического субъек-

⁷⁶ Пфендер, 1914 (1904), 341.

⁷⁷ У Пфендера «душа» также лишена какого бы то ни было метафизического смысла. Использование этого понятия в работах как Липпса, так и Пфендера в позитивном ключе является лишь выражением антифеноменалистской и антипозитивистской тенденции. Известное выражение «психология без души» было введено А.Ф.Ланге («Also nur ruhig eine Psychologie ohne Seele angenommen!» (Lange F.A. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 2. Ausg., Leipzig 1873/75, S. 823)), так что это в известном смысле и тенденция, противостоящая неокантианству. Понятие «души» в психологии было реабилитировано также Вильгельмом Вундтом («Очерк психологии» (1896), §1).

⁷⁸ Пфендер, 1914 (1904), 322–323.

та», включающего точечный «я-центр» и «самость», которая «имеет объем» — область, в пределах которой может перемещаться «я-центр» или, как он выражается, набор «мест», которые он может занимать. При этом он совершенно определенно говорит, что «психический субъект», который здесь рассматривается, совершенно отличен и от «реального Я, или души», которую иногда отличают от «сознания Я» и рассматривают как его основу, понимая под этим не данную в опыте, непознаваемую в себе сущность, выводимую лишь на основе заключения.⁷⁹ Однако в связи с этим отказом от концепции бессознательного «реального я» вновь возникают именно те сложности, которые у Липпса разрешались ее введением. Важнейшая из них — это получение в психологии необходимых общезначимых результатов, которые соответствовали бы ее статусу науки. Отказ от конструктивизма, которым Липпс дополняет феноменологическое описание, приводит к тому, что стремление к большей достоверности результатов, которые обнаруживает феноменологический анализ сознания, оборачивается близкой позитивизму методологией «наблюдения» фактов сознания с целью индуктивного обобщения устанавливаемых в ходе такого наблюдения отношений.⁸⁰ В то же время Пфендер вводит в свою «субъективную психологию» аналог естественнонаучных процедур удостоверения полученных результатов, что можно интерпретировать как попытку придать результатам описательной методологии большую достоверность, чем то предполагает позитивистское обобщение. Таким аналогом оказывается «экспериментальный метод», под которым понимается «мысленное вторичное переживание» или «произвольное порождение переживания в целях психологического исследования»: «*Экспериментальный* метод несколько не противоречит, следовательно, субъективному методу: напротив, он представляет собой уже всегда применявшееся вспомогательное средство для субъективного метода. И опасения и заблуждения здесь также возможны, как и при “мысленных” экспериментах.... Ценность приобретенных таким путем

⁷⁹ Pfaender, 1916, 67–68.

⁸⁰ Так, один из ведущих представителей английской ассоциативной психологии 19-го века А. Бэн следующим образом характеризует метод формулирования законов психологии: «Большое число наблюдений относительно духовных явлений можно представить в виде производных законов из законов более общих... Строго говоря, и наиболее основные законы духа — законы относительности, запоминания, сходства и др. — суть эмпирические законы, только очень высокого порядка». Эмпирические законы — это, в свою очередь, «эмпирические обобщения», «которые в качестве таковых будут строго ограничены условиями времени, места и обстоятельства» (Бэн, 1998, 228–229)

результатов и здесь зависит прежде всего от способности наблюдателя отдаваться непосредственному переживанию, несмотря на свои психологические намерения».⁸¹ Разумеется, достоверность получаемых таким образом результатов должна представляться достаточно проблематичной по сравнению с теми, что получаются в области господствующей экспериментальной психологии, непосредственно увязанной с физиологией. Поэтому, по-видимому, неслучайно проблематика Пфендера все больше смещается в сторону изучения *мотивов и мотивации*,⁸² которые, согласно Липпсу, являются собственно психологическими отношениями⁸³ (т. е. не требуют введения дополнительных объясняющих конструкций, относимых в область «реального я»). Однако и при таком изменении проблематики вопрос *научности* (а это, как мы указывали выше, означало, в первую очередь, *необходимый характер* получаемых результатов — будь то свойства элементов или моментов психической жизни, или же отношения и законы), остается в значительной мере спорным. Можно сказать, что интуитивно схватываемая достоверность результатов феноменологического описания сознания не была поддержана разработанным методологическим обоснованием этих результатов. Причем уже у учеников Липпса можно видеть отход от использования модели «каузального объяснения» в психологии, что являлось по сути симптомом наметившегося парадигмального сдвига, направленного против натуралистического редукционизма в науке. Однако *обоснование* достоверности результатов феноменологической дескрипции сознания было осуществлено только Гуссерлем.

3. Мюнхенская феноменология и феноменология Э. Гуссерля

Таким образом, главное затруднение, с которым столкнулась мюнхенская феноменология в своем развитии, заключается в следующем. Методологический примат феноменологического метода описания в психологии входит здесь в противоречие с необходимостью введения дополнительных, не-феноменологических конструкций, несущих на себе функцию объяснения результатов феноменологического описания. При этом попытка отказа от такого рода конструирования, которую можно видеть уже у Пфендера, оборачивается не ростом достоверности полученных результатов, но фактическим сближением с позитивистскими процедурами обобщения полученных в рефлексивном

⁸¹ Пфендер, 1914 (1904), 120.

⁸² Ср. Pfaender, 1911, 163–195.

⁸³ Ср. Lunn 1907 (1903), 61.

опыте наблюдений. Это внутреннее противоречие особенно заметно, если учитывать то обстоятельство, что феноменология в мюнхенской школе претендует на особый статус основополагающей «науки о духе».⁸⁴ Заимствование и воспроизведение традиционных для «наук о природе» методик гипотетического конструирования и индуктивного обобщения фактически сводит на нет самостоятельность «описательной психологии». Это заимствование, в свою очередь, обусловлено потребностью в получении *необходимых общезначимых* результатов, которые, согласно Липпсу, могут иметь характер лишь причинных закономерностей. Пфендер, фактически отказываясь в своих первых работах от концепции бессознательного «реального я», не предлагает, в то же время, какой-либо серьезной альтернативы этой теории своего учителя, ограничиваясь указанием на верификационистское удостоверение полученных результатов («эксперимент»). В этом проблемно-смысловом контексте «Логические исследования» Гуссерля предлагали действенное разрешение этого методологического затруднения. Согласно Гуссерлю, производя феноменологическую дескрипцию феноменов сознания, мы получаем *сущностно необходимые и общезначимые результаты, имеющие предельно возможную степень достоверности*. Применительно к области описательной психологии это означает, что, рефлектируя феномены сознания и осуществляя процедуру *сущностного усмотрения*, мы достигаем сущности этих феноменов.⁸⁵ Причем отношения между сущностями являются отнюдь не причинным (по образцу естествознания), а сущностным отношением (*Wesenszusammenhang*), которые предписывают отдельным экземпляризациям этих отношений необходимые границы и связи (образцом здесь являются математика и геометрия как «эйдетические науки»). Одного взгляда на методологические соображения Пфендера к работе «Психология чувств и настроений» (1913) достаточно, чтобы оценить степень влияния феноменологии Гуссерля на методологический фундамент этого исследования: «Психологическое познание настроений необходимо начинается с феноменологии настроений. Феноменология психического приходит к прямому постижению самого психического и дает совершенно верное описание самих психических состояний. Она приходит к предельному основополагающему знанию психического. И лишь там, где это достигается в некоторой психической области, можно избе-

⁸⁴ Эта тема будет развернуто изложена нами в следующей части этой статьи.

⁸⁵ Выражение «сущность» применительно к феноменам сознания встречается и в ранних работах Пфендера (ср. *Pfaender, 1963 (1901), 8*), однако не получает какого-либо обоснованного методологического значения.

жать опасности смешения сущностно различных психических фактов».⁸⁶ Основную же часть работы составляют подробные и разветвленные описания различных видов настроений дружелюбности и враждебности и т. д., которые являются результатом последовательно применяемого метода «ретроспекции», никак не затронутого сколько-нибудь значительными отсылками к феноменологии Гуссерля.

Но если рождение феноменологического движения связано непосредственно с проблематикой феноменологии как дескриптивной психологии, то главное достижение последующего развития раннего феноменологического движения — это, скорее, выход за пределы дескриптивно-психологической проблематики и превращение феноменологии в универсальную философскую дисциплину («мюнхенско-геттингенская феноменология»). Эта тема, однако, выходит за пределы того вопроса, который мы здесь рассматриваем, поэтому мы ограничимся некоторыми общими замечаниями.

Ранее феноменологическое движение — это главным образом феноменология *что*,⁸⁷ а не феноменология *как*, она занята поиском *сущности* «самих вещей». Теоретическим основанием и санкцией является при этом разработанная Гуссерлем концепция категориального созерцания и, особенно, «всеобщего созерцания» (*allgemeine Anschauung*⁸⁸) или, иначе говоря, «сущностного усмотрения».⁸⁹ Исходя из созерцания единичного и частного, мы можем достигать усмотрения всеобщего (всеоб-

⁸⁶ *Pfaender, 1913, 329.*

⁸⁷ Так А. Райнах, характеризуя задачи феноменологии в области описательной психологии, пишет: «Дескриптивная психология должна не объяснять или *сводить* к чему-то другому, она стремится *прояснять* и *приводить*. Она стремится привести *Что* переживания, от которого мы сами по себе столь далеки, к окончательной наглядной данности, стремится определить его в самом себе, отличить и отделить его от всего другого». Задача постижения «сущностей» дополняется Райнахом задачей постижения «сущностных взаимосвязей» между этими сущностями: «Значимые для сущностей законы — это законы имеющие определенное своеобразие и достоинство, которые полностью отличаются от любых эмпирических взаимосвязей и эмпирических закономерностей. Чистое сущностное усмотрение есть средство постижения и адекватного схватывания этих законов» (Райнах, 1999 (1914), 51). Ср. также *Hua, XIX/2, 255 ff. (III. Unt., § 11–12).*

⁸⁸ Выражение, как замечает Гуссерль, «которое для некоторых звучит не лучше, чем деревянное железо» (*Hua, XIX/2, 690 (VI. Unt., § 52)*).

⁸⁹ Последняя формулировка входит в «манифест» раннего феноменологического движения — предисловие издателей к первому выпуску «Ежегодника

ших предметов, «видов» — *Spezies*), равно как и постигать те сущностные взаимосвязи, которые связывают эти эйдетические предметности. При этом особенно важным оказывается, по-видимому, шестое «Логическое исследование», в котором учение об «идеирующей абстракции» достигает своего феноменологического прояснения (и тем самым получает свое обоснование и ряд предшествующих исследований второго тома этой работы): «На основании первичных созерцаний осуществляется эта абстракция и вместе с тем обнаруживается новый категориальный акт-характер, в котором проявляется новый вид объективности, который, в свою очередь, может проявиться в качестве действительного или наглядного *<bildlich>* *только* в такого рода фундированных актах. Разумеется, и имею в виду здесь не абстракцию в смысле одного лишь выделения какого-нибудь несамостоятельного момента в некотором чувственном объекте, а идеирующую абстракцию, в которой достигает сознания, обретает *актуальную данность* его «идея», его всеобщее, а не этот несамостоятельный момент. Этот акт предполагает, что в противоположность многообразию отдельных моментов одного и того же вида нашему взору может открыться *сам этот вид, а именно в качестве одного и того же*».⁹⁰ Собственно «феноменологическими» в гуссерлевском смысле слова являются при этом описания *способа данности* этих всеобщих предметностей, в то время как, например, Пфендер в указанной выше работе ограничивается указанием на возможность «прямого постижения» сущности определенных психических переживаний. Феноменология Гуссерля и именно та ее часть, которая включает в себя учение о «всеобщем созерцании, по отношению к дальнейшей трансформации самостоятельно возникшей мюнхенской феноменологии в феноменологию эйдетическую»⁹¹ образует, таким образом, *ядро исследовательской программы* (в смысле Лакатоса), которая получает дальнейшую экс-

по философии и феноменологическому исследованию» (см. предисловие к публикации *Райнах, 1999 (1914)*).

⁹⁰ *Hua*, XIX/2, 690–692).

⁹¹ Термин «эйдос» вводится Гуссерлем, правда, только в «Идеях I», однако это лишь изменение наименования. В «Логических исследованиях» ему соответствует выражение «сущность»: «Потребность вполне четко отделить в высшей степени важное *кантовское понятие идеи* от всеобщего понятия (формальной или материальной) сущности тоже вынуждает меня изменить терминологию. Поэтому из заимствованных слов я пользуюсь терминологически незатертым словом *эйдос*, а в качестве слова немецкого, сопряженного с неопасными, хотя иной раз и огорчительными недоразумениями, словом “*Wesen*” — “сущность”» (*Гуссерль, 1999 (1913)*, 23–24).

тенсивную разработку в работах ранних феноменологов. Эйдетическая феноменология оказывается универсальным философским методом, не исчерпываемым ролью фундаментальной дисциплины в области «наук о духе» (замещаая в качестве описательной психологии психологию «объяснительную»), но расширяется до «науки всего» или, как выражается Г. Шпет, становится «*основой*», в которой происходит утверждение и оправдание «всего *во всех* его формах и видах». ⁹² Однако сам этот универсальный, фундаментально-философский характер феноменологии был далеко не сразу распознан и самим Гуссерлем. В ходе такого универсального расширения происходит буквально взрыв проблематики: различные разделы психологии, математические дисциплины, этика и право, логика и эстетика — все подвергается эйдетическому анализу. Оказалось, что философия, почти лишенная к этому времени какого-либо собственного предмета исследования, вновь обрела его в области «эйдетических дисциплин» (материальных и формальных онтологий), предполагаемых любой областью познания. При этом феноменология является строго *априорной философией* и имеет дело только с априорным познанием. Понятие «эйдос», согласно одному из разъяснений Гуссерля, «определяет тот единственный смысл многозначного выражения *arçoiç*, который мы признаем философским». ⁹³ Важнейшим здесь оказывается то, что речь идет о *синтетическом априорном* познании. Сущностный анализ является при этом лишь средством познания необходимых априорных синтетических положений дел, имеющих определенный онтологический статус. ⁹⁴

В то же время Гуссерль двигался, скорее, в направлении *интенсификации* и радикализации феноменологического метода, в результате чего достигнутый на первом этапе феноменологического движения консенсус разных вариантов феноменологии (мюнхенской феноменологии и феноменологии Гуссерля) оказался довольно неустойчивым, что выразалось, в частности, в последующих взаимных обвинениях. Так, в письме Р. Ингардену от 24. XII. 1921 Гуссерль пишет: «Сама феноменология Пфендера — это, в действительности, нечто существенно иное,

⁹² Шпет, 1914, 12.

⁹³ *Ниа*, XVII, 255, Anm. (§ 98). Ср. также А. Райнах, *О феноменологии*: «В действительности же область априори необозримо велика; что бы мы ни узнавали об объектах, все они имеют свое “что”, свою “сущность”, и для всех сущностей значимы сущностные законы» (*Райнах, 1999 (1914)*, 61).

⁹⁴ «Разумеется, необходимость играет роль в случае априори — но только это не необходимость мышления, а необходимость бытия» (*Райнах, 1999 (1914)*, 59).

чем моя, а поскольку конститутивные проблемы никогда ему полностью не открывались, то он — в остальном основательный и добротный — впадает в догматическую метафизику. Уже и Гайгер только на $\frac{1}{4}$ феноменолог». ⁹⁵ Позже Гуссерль еще более радикализует свое негативное отношение к мюнхенской феноменологии (главного представителя которой он видит в Пфендере). В 1935 году (письмо от 19. VI. 1935) наставляя Герберта Шпигельберга — одного из поздних учеников Пфендера — к обращению в трансцендентальную феноменологию, он вообще отождествляет последнюю с философией как таковой, отказывая, тем самым, работам мюнхенцев в какой бы то ни было философской значимости: «Любая добротная работа на основании предданного мира — то есть мирская научная (*weltwissenschaftliche*), “объективная” работа — является “трансцендентальным руководством” для собственно философской постановки вопроса, — такой, которая является постановкой вопроса абсолютно универсальной и радикальной науки интенциональности, в которой “трансцендентально конституируется” любая объективность, объективный универсум. Вы видите, что Вашу работу, ⁹⁶ как и все сочинения мюнхенской школы — школы Пфендера, — я не причисляю к философии, как физику или конкретные науки о духе <...>. Было бы замечательно, если бы в кругах, принадлежащих к мюнхенской школе, которая герметично изолировалась от бесконечной проблематики нового феноменологически-философского смысла, нашелся бы однажды человек, который бы с полной серьезностью углубился в предельное, непревосходимое по очевидности самоосмысление, обнаруживающееся в сочинениях, вышедших после Л<огических> и<сследований>, но и в них — правда еще в незрелом виде — игравшее свою роль. Абсолютизация онтологического, которую приписывают Л<огическим> и<сследованиям>, — это не смысл, а устранение смысла подлинной феноменологии». ⁹⁷ Нет, разумеется, недостатка в упреках и с противоположной стороны: идеализм кантианского толка — так можно резюмировать отношение к дальнейшей трансформации феноменологии Гуссерля. ⁹⁸ Ганс Бютнер попытался

⁹⁵ *BW*, III, 215.

⁹⁶ Речь идет о работе H. Spiegelberg, *Gesetz und Sittengesetz. Strukturanalytische und historische Vorstudien zu einer gesetzesfreien Ethik*, Zürich und Leipzig, 1935.

⁹⁷ *BW*, II, 252–253.

⁹⁸ Эдит Штайн, по-видимому, выражает общее настроение, когда пишет: «*Логические исследования* первоначально создали впечатление, что они представляют собой радикальный отход от критического идеализма кантианского и неокантианского толка. В них видели «новую схоластику», так как взгляд

выразить эти последующие взаимоотношения мюнхенских феноменологов и Гуссерля следующим образом: «Дело в том, что феноменология вовсе не является созданием одного Гуссерля, но она была соучреждена также в Мюнхене, среди учеников, окружавших Теодора Липпса, и сам Гуссерль признавал, что только при встрече с этим кружком ему стало совершенно ясно, что же новое он хотел собственно сказать».⁹⁹

В силу последующих расхождений с Гуссерлем мюнхенцы затем нередко вспоминают о собственном истоке феноменологии. Например А. Пфендер в предисловии к запланированной им в конце жизни книге «Введение в философию» пишет (1935): «“Феноменология” понимается сегодня различным образом. В ходе изложения мы будем опираться на определенное понятие феноменологии как на само собой разумеющееся основание философии. Эта феноменология, иногда называемая “мюнхенской феноменологией”, должна быть разъяснена, причем это изложение должно быть одновременно введением в феноменологию и ее оправданием».¹⁰⁰

В связи со всем вышесказанным можно отметить, что мюнхенские феноменологи имели не только самостоятельное происхождение, но и в значительной степени сохраняли свою самостоятельность и в дальнейшем (что сказывается и в приведенных суждениях Гуссерля). Есть, однако, иная точка зрения на взаимоотношения Гуссерля и учеников Теодора Липпса. В своих лекциях ее высказал М. Хайдеггер: «... в это время <между 1900 и 1910 гг.> произошло так называемое крушение школы Липпса, после чего некоторые из его бывших учеников переехали в Геттинген, где в кругу феноменологов включились в обсуждение фундаментальных вопросов и стали готовить свои позднейшие публикации. В тогдашних дискуссиях Гуссерль сделал достоянием гласности многие из самых свежих результатов своих исследований, и большая доля того, что затем было опубликовано под другими именами, является его достоянием. Что, впрочем, для самой феноменологической работы не суще-

был отведен от субъекта и направлен к вещам <...> Идеи же содержали определенные модификации, которые выглядели так, словно бы их автор стремился вернуться к идеализму. То, что он разъяснял нам устно, не могло успокоить наших сомнений» (Stein, 1965, 174). Примечательно, однако, то, что со стороны неокантианцев эта модификация феноменологии в трансцендентально-конститутивную все же не выглядела столь радикальной. Для Пауля Наторпа, например, трансцендентальная феноменология так и осталась «психологией».

⁹⁹ Buettner, 1935, 317.

¹⁰⁰ Spiegelberg, 1963, 52.

ственно: в конечном итоге безразлично, кто первым натолкнулся на ту или иную мысль».¹⁰¹ Несмотря на великодушный жест высшей справедливости, стирающей сказанное в начале фразы, следует все же заметить, что подобная оценка и указание на эпигонский характер ранней феноменологии представляется нам чрезвычайно тенденциозным отчасти и на основании изложенного выше.

В заключении следует заметить, что взаимодействие мюнхенских феноменологов с феноменологией Гуссерля не представляло собой односторонне-рецептивного отношения. В своей работе Гуссерль также опирался на различные разработки мюнхенцев. К таковым, в частности, принадлежит понятие «вчувствование» (*Einfuehlung*), которое особенно подробно разбиралось и анализировалось Теодором Липпсом, проблематика мотивов и мотивации, разбиравшаяся как Липпсом, так и А. Пфендером. Обращает на себя внимание также тот факт, что в § 79 «Идей I» Гуссерль принимает на свой счет скептические соображения Г. Ватта против возможности феноменологической рефлексии, обращенные к Т. Липпсу. Это обстоятельство также подтверждает существенное смысловое единство проблематики двух вариантов феноменологии, которое обеспечило мюнхенцам изначальное понимание феноменологии Гуссерля, послужившее для нас исходным и руководящим вопросом.

Приложение. Российские ученики Теодора Липпса¹⁰²

В Мюнхене в начале века под руководством Липпса и Пфендера подготовили и защитили диссертации по крайней мере два выходца из России: Алексей Воден и Павел Кананов. А. Воден — известный своими переводами философской литературы — в 1909 году защитил здесь диссертацию «К критике трансцендентальной психологии»; П. Кананов в 1910 году — работу «О чувстве деятельности». Краткая характеристика этих диссертационных работ известна нам, к сожалению, только из косвенных источников.¹⁰³ В своей диссертации А. Воден, согласно Смиду,

¹⁰¹ *Хайдеггер, 1998 (1925), 100.*

¹⁰² Вопрос взаимоотношений мюнхенской феноменологии и российской философской мысли является посторонним рассматриваемой здесь проблеме. Однако отсутствие, насколько нам известно, каких-либо сведений на этот счет в отечественной литературе делает, по-видимому, извинительным это отступление, ограничивающееся указанием на возможность данной темы.

¹⁰³ Ни ту, ни другую работу нам не удалось разыскать в московских библиотеках. Экземпляр диссертации П. Кананова (*Kananov, 1910*), значившийся в каталоге Фундаментальной библиотеки МГУ, видимо, утрачен. Работа A. Woden, Zur

критикует Г.Риккерта за «игнорирование феноменологического изменения»: «К сомнительным конструкциям, которые занимают у Риккерта место отсутствующих феноменологических анализов, я прежде всего причисляю попытку обосновать сверхэмпирическую общезначимость суждения не путем прояснения феноменологии суждения, апперцептивного анализа и синтеза <логических. – В. К.> требований, а путем своеобразной редукции ad absurdum противоположного тезиса. В своей критике Риккерта Воден опирается на понятие “требование” (Forderung) Липпса и гуссерлевскую идею “феноменологического прояснения”».¹⁰⁴

Ученик Пфендера и Липпса – П. Кананов – развивает в своей работе собственный феноменологический метод, который позволил бы описывать чувство деятельности. Для этого он различает четыре вида феноменологической постановки вопроса относительно чувства деятельности: 1) «Феноменология Где. Феноменальное положение чувства деятельности находится в субъекте»; 2) «Феноменология Что. Чувство деятельности есть переживание полноты, изобилия»; 3) «Феноменология Как. Виды чувства деятельности»; 4) «Феноменология формы. Различение чувства деятельности на материальное и формальное». «Феноменология формы» является, согласно Кананову, наиболее сложной. К материальным чувствам деятельности он причисляет чувства возбуждения, интенсивности и силы, к формальным – чувства активности, континуальности, напряжения и чувство решимости. Посредством этого метода Кананов стремится дать феноменологическое описание «живого переживания». Феноменология при этом не должна довольствоваться только анализом, но ее задачей является также синтез, который должен вести к целостному видению психического.¹⁰⁵

Кроме этого можно заметить, что творчество Теодора Липпса в России начала века вызывало значительный интерес, о чем свидетельствует число переводов его работ на русский язык. Всего за 13 лет (с 1901 по 1914 год) только отдельными изданиями вышло шесть его работ (не считая переизданий и статей, включенных в сборники). Н.Н.Ланге в своей работе «Психология», вышедшей в 1914 году, относит Липпса к «движению новой психологии, противопоставляющей себя окоченевшему в отвлеченных формулах и конструкциях ассоцианизму и сенсуализму». Характеризуя современных ему представителей этого «нового

Kritik der Transzendentalpsychologie не фигурирует даже в каталогах. В статье Р.Смида (Smid, 1982, 126–127, 139), на которую мы здесь опираемся, выходные данные этой публикации, видимо по ошибке, не указаны.

¹⁰⁴ Цит. по Smid, 1982, 139.

¹⁰⁵ Цит. по Smid, 1982, 126.

движения», он, в частности, пишет: «Наряду со Штумпфом должен быть поставлен Т. Липпс, обновляющее и реформирующее значение идей которого испытывает ныне каждый психолог, в какой бы области науки он ни работал». ¹⁰⁶ Ниже с концепцией Липпса он увязывает некоторые идеи Н. Лосского: «Т. Липпс в пределах самой психической жизни различает объективные содержания, то есть “данные мне” ощущения и представления, и субъективные переживания — “мои” акты, стремления, чувствования и действия, непосредственные переживания самого нашего Я. Это различие усвоил из русских психологов особенно Н. О. Лосский и построил на нем целую систему волюнтарной психологии». ¹⁰⁷ В нашу задачу не входит здесь выяснение взаимоотношения психологии Липпса и Лосского. Во всяком случае со стороны последнего имелся значительный интерес к творчеству Теодора Липпса: он выступал в качестве редактора перевода его работы по этике (*Lippsc, 1905 (1899)*) и курса логики Липпса (*Lippsc, 1902 (1893)*). ¹⁰⁸ На волне этого интереса к Липпсу в 1914 году возник, по-видимому, и перевод «Введения в психологию» А. Пфендера. Это, насколько нам известно, единственный перевод данной книги.

Литература

Бэн А.	1998	Психология // Основные направления психологии в классических трудах. Ассоциативная психология. М.
Гуссерль Э.	1999 (1913) ¹⁰⁹	Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. М.
Ингарден Р.	1999	Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М.
Лапшин И.	1999 (1922)	Философия изобретения и изобретение в философии. М.
Липпс Т.	1902 (1893)	Основы логики. СПб.
	1907 (1903)	Руководство по психологии. СПб.
	1905 (1899)	Основные вопросы этики. СПб.

¹⁰⁶ Ланге, 1996 (1914), 71. Здесь же он относит к этому течению и Гуссерля.

¹⁰⁷ Там же, с. 97.

¹⁰⁸ В сочинениях Н. Лосского имя Липпса упоминается довольно часто. Ср., например, его критические замечания относительно теории вчувствования в работе «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (*Лосский, 1995 (1938)*, 192–194).

¹⁰⁹ В скобках указан год первой публикации или прочтения доклада / лекции (там, где мы посчитали это необходимым).

ВИТАЛИЙ КУРЕННОЙ

	1910 (1901)	Самосознание ощущение и чувство. 2-е русское издание. СПб.
Лосский Н.	1995 (1938)	Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.
Мерло-Понти М.	1999	Феноменология восприятия. СПб.
Пфендер А.	1914 (1904)	Введение в психологию. Петроград
Пфендер А.	1914 (1904)	Введение в психологию. Петроград
Райнах А.	1999 (1914)	О феноменологии // Логос 1 (11), 1999
Фрейд З.	1997	Бессознательное // Собр. соч. Т. 7. СПб.
Фуко М.	1996	Археология знания. Киев
Хайдеггер М.	1998 (1925)	Прологомены к понятию времени. Томск
Шпет Г.	1914	Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.
Apel К.-О.	1991	Die beiden Phasen der Phaenomenologie in ihrer Auswirkung auf das philosophische Vorverstaendnis von Sprache und Dichtung in der Gegenwart // Transformation der Philosophie. Bd. I-II. 4. Aufl. Frankfurt am Mein
Avé-Lallemant E.	1975	Die Antithese Freiburg – München in der Geschichte der Phänomenologie // Die Münchner Phänomenologie. Vorträge des internationalen Kongresses in München 13.-18. April 1971. Hrsg. H. Köhn et al. Den Haag
	1988	Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick // Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild. Hrsg. von H. Sepp. 2. Aufl., Freiburg/München
Buettner H.	1935	Die phaenomenologische Psychologie Alexander Pfaenders // Archiv fuer die gesamte Psychologie, XCIV
Ettlinger M.	1899	Zur Grundlegung einer Aesthetik des Rhythmus. Leipzig
Geiger M.	1921	Fragment Ueber den Begriff des Unbewusstseins und die psychische Realitaet // Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenologische Forschung, Bd. 4.
Husserl E.	Hua	Husserliana
	XVII	Formale und transzendente Logik
	XVIII	Logische Untersuchungen. Bd. I: Prolegomena zu einer reinen Logik. Text der 1. und 2. Aufl.
	XIX/1	Logische Untersuchungen. Bd. II. 1. Teil. Untersuchungen zur Phaenomenologie und Theorie der Erkenntnis. Text der 1. und 2. Aufl. I-V. Unt.
	XIX/2	Logische Untersuchungen. Bd. II. 2. Teil. Untersuchungen zur Phaenomenologie und Theorie der Erkenntnis

К ВОПРОСУ О ВОЗНИКНОВЕНИИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

- Text der 1. und 2. Aufl. VI. Unt.
- BW E. Husserl, Briefwechsel. Hrsg. Von E. Schuhmann u. K. Schuhmann. Dordrecht/Boston/London, 1994.
- I Bd. I. Die Brentanoschule
- II Bd. II. Die Muenchner Phaenomenologen
- III Bd. III. Die Goettinger Schule
- BW E. Husserl, Briefwechsel. Hrsg. Von E. Schuhmann u. K. Schuhmann. Dordrecht/Boston/London, 1994.
- 1910 Ueber das Gefuehl der Taetigkeit. Diss. Muenchen
- 1995 (1896) Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie, in: Tiefenphilosophie//Texte zur Entdeckung des Unbewussten vor Freud. Hamburg
- 1901 Psychische Vorgaenge und psychische Causalitaet//Zeitschrift fuer Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, XXV
- 1963 (1900) Phaenomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse, 3. Aufl., Muenchen
- 1911 Motive und Motivation//Muenchner philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von frueheren Schuelern. Hrsg. A. Pfaender, Leipzig
- 1913 Zur Psychologie der Gesinnungen (1. Artikel)//Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenologische Forschung, Bd. 1.
- 1916 Zur Psychologie der Gesinnungen (2. Artikel)//Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenologische Forschung, Bd. 3.
- Schuhmann K. 1973 Die Dialektik der Phaenomenologie I (Husserl Ueber Pfaender). Den Haag
- 1977 Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. (Husserliana. Dokumente. Bd. I.) – Den Haag
- 1982 Bewusstseinsforschung und Bewusstsein in Pfaenders Phaenomenologie des Wollens//Pfaender-Studien. Hrsg. von H. Spiegelberg und E. Avé-Lallemant (Phaenomenologica, 84). The Hague/Boston/London
- 1982 «Muenchener Phaenomenologie» – zur Fruehgeschichte des Begriffs//Pfaender-Studien (Phaenomenologica, 84). The Hague/Boston/London
- Smid R. 1982 «Muenchener Phaenomenologie» – zur Fruehgeschichte des Begriffs//Pfaender-Studien (Phaenomenologica, 84). The Hague/Boston/London
- Specht W. 1914 Zur Phaenomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstaeuschungen//Zeitschrift fuer Pathopsychologie, II, S. 1–35, S. 121–143, S. 451–569.

ВИТАЛИЙ КУРЕННОЙ

- | | | |
|----------------|------|--|
| Spiegelberg H. | 1963 | Alexander Pfaenders Phaenomenologie nebst einem Anhang: Texte zur phaenomenologischen Philosophie aus den Nachlass. Den Haag |
| | 1971 | The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. 2 ed. Vol. I-II. The Hague |
| | 1982 | Epoche und Reduktion bei Pfaender und Husserl//Pfaender-Studien (Phaenomenologica, 84). The Hague/Boston/London |
| Stein E. | 1965 | Aus dem Leben einer juedischen Familie. Louvain/Freiburg |
| | 1979 | Mein erstes Goettinger Semester. Herolsberg bei Nuernberg |
| Walter G. | 1960 | Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum, Remagen |
| Voiglaender E. | 1911 | Ueber die Bedeutung Freud fuer die Psychologie//Muenchner philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von frueheren Schuelern. Hrsg. A. Pfaender, Leipzig |

ВИКТОР МОЛЧАНОВ

ПРЕДПОСЫЛКА ТОЖДЕСТВА И АНАЛИТИКА РАЗЛИЧИЙ¹

«Загадка сознания» (не ее разрешение, а именно сама загадка) состоит в том, что сознание кажется чем-то само собой разумеющимся, самопонятным и, в то же время, неуловимым и непостижимым. Мы воспринимаем, судим, радуемся или огорчаемся и т. д. Восприятие, суждение, радость или огорчение мы называем модусами сознания, или, если угодно, функциями сознания, проявлениями сознания. Однако стоит задать вопрос о «субстанции» сознания, о сущности сознания, о том «аргументе», некоторые из «функций» которого мы перечислили выше, — и то, что было операционально доступным, превращается в нечто неопределенное и почти недоступное. Аналогия Э. Кассирера имеет определенное основание: «кажется, что понятие сознания есть подлинный Протей философии. Оно выступает во всех ее многообразных проблемных сферах; однако ни в одной из них оно не обнаруживает тот же самый облик (Gestalt), но постигается в непрерывном изменении своего значения. Метафизика, как и теория познания, эмпирическая психология, как и чистая феноменология, используют его для себя”². Вопрос, однако, в том, достаточно ли усилий было приложено, чтобы постичь этого Протея в его подлинном облике, тем более что мифический Протей им обладал. Иначе говоря, вопрос в том, представляет ли собой сознание некоторый набор функций или все же возможно выявить первичный, «субстанциальный» опыт, который является первичным уровнем иерархии иных опытов, а также функций, ментальных состояний.

Несколько иначе дело обстоит с объектом или предметом. Во-первых, объект не есть непосредственно нам присущее и в этом смысле не есть само собой разумеющееся, а во-вторых, объект не есть нечто загадочное.

¹ Продолжение статьи «Предпосылки и беспредпосылочность феноменологической философии» (Логос # 10 (1999)).

² E. Cassirer «Philosophie der symbolischen Formen». Berlin, 1929. S. 57.

В сфере познания и действия объект, в самом широком смысле, можно отождествить с проблемой, в сфере чувств — с ценностной ориентацией. Проблемы бывают весьма трудными, при попытке их разрешить зачастую возникают недоумения, в определенной ситуации нечто может предстать перед нами загадочным, но в целом проблема не есть загадка. Если перед нами проблема, мы знаем хотя бы в общих чертах, как ее решать, проблематичное подразумевает, что мы уже вступили в его сферу.

Так обстоит дело, если перед нами определенный объект, т. е. определенная проблема или ценностная ориентация. Но если мы обратимся к понятию объекта, к абстракции «объект», если мы попытаемся дать дефиницию объекту, мы испытаем затруднение другого рода, чем при оперировании с определенным объектом. Здесь мы оказываемся если не перед загадкой, то, во всяком случае, перед проблемой преодоления тавтологии. Если объект понимать как то, что представлено субъекту, как то, что представляет субъект, то легко заметить, что это будет лишь разъяснением латинского слова. Объект — это то, что лежит перед субъектом, то, что субъект бросает перед собой, и т. д. Термин «представление», который сам нуждается в экспликации, не может служить в качестве объясняющего начала. В самом широком смысле, представить нечто — это означает иметь это нечто в качестве объекта. Тем самым круг в определении замкнулся.

Дело, однако, не только в трудности соотнесения значений слов «представление» и «объект». Вопрос в том, возможна ли вообще постановка проблемы сознания без постановки проблемы объекта, и наоборот, возможно ли поставить вопрос об объекте, не поставив вопрос о сознании?

При постановке этих вопросов мы различаем две противоположные философские позиции: 1) позицию, согласно которой существует радикальное различие между сознанием и объектом, и 2) позицию, согласно которой такого радикального различия не существует, различие между сознанием и объектом, или между субъективным и объективным, относительно и существует только в рамках определенного опыта. Первая позиция является исходным пунктом феноменологии, вторая позиция присуща прежде всего кантианству и неокантианству, а также целому ряду учений, школ и течений в философии XIX и XX вв., в которых представлено несубстанциалистское понимание объекта (Маркс, Ницше, прагматизм, эмпириокритицизм и др). Покажем это на примере неокантианства как непосредственного оппонента феноменологии.

Субъективное и объективное как функции знания

Э. Кассирер полагает в качестве основного признака метафизики противоположность между мышлением и бытием, между субъектом и объек-

том познания. Никакая диалектика не может, согласно Кассиреру, уничтожить это различие. Метафизике Кассирер противопоставляет как непосредственный опыт, которому, якобы, «совершенно чужда противоположность между «субъективным» и «объективным»», так и «систему опытного знания», которая «образует первоначальное единство» субъективного и объективного.

Анализ в каждом конкретном случае должен выявить, какие элементы опыта субъективны, а какие объективны. «... Вопрос уже больше не гласит: какое разделение в абсолютном лежит в основании противоположности между «внутренним» и «внешним», «представлением и предметом»? — пишет Кассирер, — а лишь гласит: исходя из каких точек зрения и вследствие какой необходимости *само знание* доходит до такого разделения?».³ Отсюда следует, что знание и познавательные акты будто бы не имеют никакого отношения к человеческой субъективности и не субъективность различает субъективное и объективное, но некоторая высшая инстанция — Кассирер называет ее «само знание» — разделяет и связывает в единое целое, в единую и, в то же время, подвижную систему сознание и объект. Тем самым сознание лишается важнейшего опыта различия сознания и не-сознания, это различие полагается прерогативой высшей инстанции. Основным свойством сознания полагается при этом синтез — схватывание объектов и *тем самым* отделение их друг от друга, вырезание объектов из «многообразного представлений».

Фактическая элиминация проблемы сознания посредством уничтожения границы между субъективным и объективным не воспрепятствовала, а видимо, даже способствовала постановке проблемы формирования и изменения объекта. Придание термину «опыт» весьма широкого смысла, включающего как объект так и сознание, позволило Кассиреру говорить о «градации степеней объективности», об объекте как члене ряда опытов.

Любой опыт, по Кассиреру, не имеет в себе самоценности, свою ценность он обретает лишь в связи с другими опытами, в связи с достижением новой, более широкой точки зрения. Остановки в этом постоянно возобновляющемся процессе, согласно Кассиреру, «дают в каждый данный момент определение понятия «объективности»»⁴.

Нет сомнений, что такое понимание объекта имеет определенные основания. Во всяком случае, эта интерпретация опыта и объекта, данного в опыте, предвосхищает попперовское понимание конвенционализма, когда *эксперты* решают, закончена ли проверка в эксперименте или нет.

³ Э. Кассирер. Познание и действительность. Спб., 1912, с. 350.

⁴ Там же, с. 358.

Однако остается вопрос, кто же совершает эту остановку, об остановке какого процесса идет речь — ведь понятие опыта, включающего в себя и субъективное и объективное, остается неопределенным. Отрицая самостоятельный характер субъективного, Кассирер не замечает, что в его размышлениях содержится как верное, так и весьма противоречивое. «Субъективное, — пишет Кассирер, — не есть данный, сам собой разумеющийся исходный пункт, отправляясь от которого мы должны в умозрительном *синтезе* достигнуть мира объектов и построить его; оно представляет собой только результат *анализа*, предполагающего определенный состав (Bestand) опыта, предполагающего, следовательно, прочные закономерные отношения между содержаниями вообще»⁵. Верно, конечно, что субъективное не есть всеобъемлющий синтез мира, верно, конечно, что следует анализировать состав опыта и связи его элементов, однако разве не субъективность анализирует и синтезирует? Не сам же опыт подвергает себя анализу? Это удивительное противоречие содержится и в вышеприведенных словах Кассирера о том, что само знание, исходя из *определенной точки зрения*, производит разделение субъекта и объекта.

В каком же «пространстве» совершается познавательный акт, как и благодаря чему возникает единство опыта, каким образом в этом единстве опыта возникают точки зрения и анализ? Вполне последовательным ответом на этот вопрос был бы следующий: единство опыта конституируется трансцендентальным субъектом, который у Кассирера, вслед за Г. Когеном, интерпретируется как «само знание», или процесс познания.

Неокантианцы, как, впрочем, и другие течения и школы философии XIX века осознанно или неосознанно, но весьма последовательно реализовали в различных проблемных сферах принципы кантовской философии. Лишь в XX веке, во многом благодаря Гуссерлю, кантовская философия стала интерпретироваться как философия субъективности. Эту видимость, видимость автономии субъективности, видимость поворота к субъективности порождает кантовское понятие трансцендентального субъекта.

Тем не менее, кантовская философия — это философия единства опыта, единства субъективного и объективного, единства, которое обретает свою основу в трансцендентальном субъекте. Кантовский трансцендентальный субъект создает как объект, так и опыт. По Канту, нам дано многообразное представлений (*das Mannigfaltige der Vorstellungen*) в чувственном созерцании, но связи многообразного не могут быть нами восприняты через чувства; связь есть действие рассудка, которое Кант называет синте-

⁵ Там же, с. 360. (Перевод уточнен: Bestand здесь не *существование*, но состав опыта, а точнее — более или менее стабильный его состав.)

зом. Эта связь и есть опыт. Кант дважды говорит о том, что рассудок создает опыт — так начинается введение в I издание «Критики чистого разума», это же повторяет Кант в параграфе 14, который не претерпел изменений во II издании: «... вполне вероятно, что рассудок с помощью этих понятий сам может быть творцом опыта».⁶

С другой стороны, в §1 «Трансцендентальной эстетики» Кант говорит о том, что нам даны *предметы*, даны посредством чувственности. Что же все-таки дано, позволено будет спросить, предмет или «многообразное представлений»? Последнее выражение весьма своеобразно, и чтобы каким-то образом сблизить оба вида данности, Н. Лосский добавляет в русском переводе слово «содержание». Образуется выражение, которое создает видимость предметности: «многообразное [содержание] представлений». На мой взгляд, следовало бы не сблизять, но разделять эти два вида данности, обращая при этом внимание на различие между терминами «предмет» и «объект» у Канта.

«Предмет» фиксирует у Канта исходную точку познания, неопределенное начало, констатацию того, что нечто аффицирует нашу чувственность. «Объект» — обозначает уже нечто сформированное нашим рассудком, связь представлений, идентифицированную как нечто устойчивое. «Объект» у Канта — это, по существу, познанный предмет. Такой переход от предмета к объекту можно было бы истолковать как частичное сохранение и как существенную трансформацию аристотелевско-схоластической традиции у Канта. Объект — это нечто представленное, это ментальный образ вещи, или предмета. Однако этот образ — связь представлений — мы создаем, по Канту сами. Тем самым Кант впервые обращает внимание на проблему формирования объекта, полагая, что в основе этого формирования — синтеза рассудка.

То, что «все наше познание начинается с опыта» (Кант), и то, что «опыт есть первый продукт, который производит наш рассудок» (Кант), не является противоречием. Скорее, мы можем говорить о соотносительности познавательного акта и предмета в единой сфере опыта. Однако в этой сфере — и в этом радикальное отличие кантианства от феноменологии — теряется различие сознания и предметности.

В трансцендентальном субъекте, согласно кантовскому ходу рассуждения, конституируется единство опыта, в котором мы лишь в рефлексии можем выделять субъективные и объективные элементы. У Канта субъективное фактически вытесняется из опыта и низводится до «условий его возможности», условий, которые, будучи взяты сами по себе, суть ничто. В основе трансцендентального субъекта у Канта — чистое воображение,

⁶ Кант И. Соч., т. 3, с. 188.

а не какой-либо реальный, т. е. соотношенный с миром и объектами мира опыт сознания – восприятие, суждение, память, сомнение, фантазия (как опыт среди других опытов) и т. д.

Это новое понимание субъективности, не воспринимающей, познающей или чувствующей, но прежде всего *деятельной* субъективности. Чем же иным может быть чистое воображение как не чистой деятельностью, первичной деятельностью, деятельностью как таковой, «материальные» воплощения которой не замедлили явиться в виде воли (Шопенгауэр), воли к власти, или воли к воле (Ницше), практики (Маркс), математического естествознания (Г. Коген), общества (М. Хоркхаймер), бесосновной основы (М. Хайдеггер) – основы как субъективного, так и объективного.

Основной проблемой философии деятельности становится проблема формирования объектов деятельности, которые мыслятся как продукты деятельности. Среди таких продуктов и человеческая субъективность, ставшая объектом изучения-воздействия экспериментальной психологии. Однако для того, чтобы истолковать сознание как продукт деятельности, не как руководство, а как «орган руководства» (Ницше), т. е. как проводник некой руководящей силы, необходимо было и сознание интерпретировать как деятельность. Между сознанием как продуктом первичной деятельности, как бы ее ни интерпретировать, и объектом как продуктом первичной деятельности уничтожается принципиальное различие.

Самотождественность предмета и тематизация сознания в феноменологии

В феноменологии – у Ф. Brentano и Э. Husserl – в определенном смысле противоположная ситуация: тематизация сознания проводится за счет забвения проблемы объекта. Самотождественность предмета, или объекта (в дальнейшем – синонимы), выступает одновременно и как явная, и как неявная предпосылка учений о сознании у Brentano и Husserl. Явная – там, где речь идет о различии значения и предмета, или о различии данности предмета (im Wie) и просто предмета. Неявная – там, где речь идет о тематизации сферы сознания в целом, о тематизации интенциональности как сущностного свойства сознания. Отделить психические феномены от физических (Brentano) или выделить сферу горизонтно функционирующей интенциональности, представить сознание как жизнь, как внутреннюю темпоральность и т. д. становится возможным только за счет «умерщвления» объекта, за счет превращения объекта в некий X, который, так же как «абстрактное сознание», не имеет своего собственного облика, но всегда выступает только в качестве определенной данности. В свою очередь, эта данность соответствует (коррелятив-

на) определенному модусу интенции. Феноменология, по Гуссерлю, должна рассматривать бытие только как коррелят сознания: как воспринимаемое, вспоминаемое, подвергающееся оценке, сомнению и т. д. и т. п.⁷ Сам объект (под бытием Гуссерль имеет здесь в виду, конечно, объект) остается лишь фоном, некой неуловимой основой, которая выступает то как воспринятое, то как вспомненное, то как воображаемое и т. д.

Ни Brentano, ни Гуссерль не анализировали сам способ рассуждения посредством которого вводится интенциональность сознания и сфера сознания отделяется от сферы физических феноменов или предметов. Тем не менее, этот способ рассуждения, остающийся в тени, достаточно прост. Речь идет о различии за счет тождества: если один и тот же предмет может быть представлен в представлении, если о нем можно нечто выказать, если его можно вообразить и т. д., то само представление, суждение (как акт), воображение и т. д. отличаются по своей сущности, а не только функционально от предмета. Они обладают внутренней жизнью, внутренней различенностью; их можно изучать, сопоставлять друг с другом, отстраняясь от «самого» предмета. Однако это уже заранее сделано, ибо превращение объекта в точку (центральную точку ядра ноэмы) есть не что иное, как отстранение от него или, лучше сказать, его отстранение. Допущение самотождественности предмета — это своего рода эпохе до эпохе. В основе своей, это совершенно обыденный взгляд на вещи, а именно, что на одну и ту же вещь можно взглянуть по-иному. Насколько это является само собой разумеющейся «истиной»?

У Brentano различие между актом представления и представленным, между актом суждения и обсуждаемым положением дел, между любовью и тем, что любит, возможно провести только тогда, когда предполагается *Нечто*, которое в любви любит, в суждении признается или отвергается, в представлении — представляется. Однако Нечто, как и X, не имеет собственного облика, но только «свои» модификации. Такое допущение, или, вернее, отсутствие анализа понятия объекта, ведет к немалым трудностям в учении о сознании.

Я приведу полностью слова Brentano, с которых, говоря без всякого преувеличения, начинается феноменологическая философия. Brentano пишет: «Каждый психический феномен характеризуется посредством того, что схоласты средневековья называли интенциональным (а также, пожалуй, ментальным) существованием в нем некоторого предмета (*intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes*), и что мы, хотя и не вполне избегая двусмысленности выражений, называли бы отноше-

⁷ См. Э. Гуссерль «Философия как строгая наука» // Эдмунд Гуссерль. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 139.

нием к содержанию, направленностью на объект (под которым не следует понимать некоторую реальность), или имманентной предметностью. Каждый [психический феномен] содержит в себе объект, хотя и не каждый одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто признается или отвергается, в любви — любит, в ненависти — ненавидится, в желании — желается и т. д.»⁸

Термин «intentionale (mentale) Inexistenz» предмета можно также перевести как «интенциональная (ментальная) присущность предмета». Перевод «Inexistenz» как «присущность» соответствует значению слова «Einwohnung», которое выбирает Brentano, характеризуя учения своих предшественников. «Уже Аристотель, — пишет Brentano, — говорил об этой психической присущности (Einwohnung). В своих книгах о душе он говорит, что ощущаемое как ощущаемое находится в ощущающем, чувство принимает в себя ощущаемое без материи, мыслимое находится в мыслящем рассудке»⁹.

Вполне допустим перевод Inexistenz как «внутреннее существование» (К. С. Бакрадзе¹⁰, В. В. Анашвили¹¹) или «внутренняя наличность» (Н. В. Мотрошилова¹²), хотя словосочетание «ментальное внутреннее» выглядит как плеоназм. Однако при всех вариантах необходимо иметь в виду следующее: речь идет не о том, что предмет находится внутри психического феномена так, как будто в этом феномене может находиться еще что-либо. Brentano, как мы видим, употребляет также выражение: «каждый психический феномен содержит в себе нечто как объект». Однако это не означает, что психический феномен содержит в себе нечто большее, чем объект, или имманентную предметность.

Почему же все-таки сам Brentano отмечает, что выражения, с помощью которых он описывает основной признак психических феноменов, не лишены двусмысленности? Обратим внимание прежде всего на то, что термины «предмет, содержание, объект, имманентная предметность» выступают как синонимы. Вопрос в том, направлен ли психический акт на реальный объект или на имманентный предмет? Brentano дает ответ на этот вопрос: под объектом не следует понимать нечто реальное, объект может

⁸ Brentano F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. I, Leipzig, 1924, S. 124–125.

⁹ *Idid*, S. 125.

¹⁰ Бакрадзе К. С. *Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии*. Тбилиси, 1960. С. 493.

¹¹ Франц Brentano «Избранные работы» / Пер. В. В. Анашвили. М., 1996. С. 33.

¹² Н. В. Мотрошилова «Феноменология» // *Современная буржуазная философия* М., 1972. С. 485.

и не существовать вне нашего сознания, но тем не менее — то, что мы представляем, то, что нам дано как нечто, это и есть объект. Означает ли это, что «имманентный предмет», или «имманентный объект» — это то же самое, что и «представленный объект»? Означает ли это, что психический феномен направлен на «представленный», или «мыслимый» объект?

Такое возражение выдвинул против Brentano A. Höfler: тот, кто представляет А, тот имеет в качестве объекта (предмета), или содержания, «представленное А», причем «объект», «предмет» употребляется как синоним «содержания». Ученик Brentano, издатель многих его произведений и его постоянный защитник Оскар Краус отрицает, что Brentano отождествлял объект с мыслимым объектом. Согласно Brentano, мы слышим тон, а не услышанный тон. И все же О. Краус вынужден признать, что в главном труде Brentano есть весьма неясные места по этому вопросу. Что касается синонимичности «содержания» и «интенционального объекта», то О. Краус считает это чисто терминологическим вопросом. Вслед за Brentano, он полагает, что лучше было бы не говорить об объекте представления как о содержании представления. Термин «содержание» следовало бы применять к другому классу психических феноменов — к суждению.¹³

Решается ли этот вопрос терминологически? В письме к своему ученику Антону Марти Brentano пишет: «Когда я говорил об «имманентном объекте», то я прибавлял выражение «имманентный», чтобы избежать недоразумения, так как некоторые называют объектом то, что находится вне духа. Я, напротив, говорил об объекте представления, который точно так же присущ представлению, когда ему ничего не соответствует вне духа.

Однако мое воззрение состояло не в том, что имманентный объект = «представленный объект». Представление имеет объектом (имманентным, так как лишь его, собственно, следует называть объектом) не «представленную вещь», но «вещь», таким образом, например, представление лошади [имеет объектом] не «представленную лошадь», но «лошадь».

Этот объект, однако, не существует. Представляющий имеет нечто объектом без того, чтобы он поэтому существовал»¹⁴.

Как мы видим, этот вопрос весьма труден и вряд ли разрешим чисто терминологически. Обратим внимание на два основных момента. Во-первых, Brentano утверждает, что некоторые называют объектом то, что находится вне духа. Однако в настоящее время такое понимание стало преобладающим. Во-вторых, Brentano утверждает, что объект представления

¹³ См. Brentano F. Wahrheit und Evidenz. Leipzig, Meiner, 1930. С. 192–193.

¹⁴ Ibid., S. 87–88; ср. русск. пер.: Антология мировой философии, т.3, М., 1971, с.645–646.

присущ представлению, когда ему ничего не соответствует вне духа. Затем Brentano утверждает, что этот объект не существует. Последнее утверждение может подтолкнуть к переводу *Inexistenz* как «несуществование». Конечно, так переводить не следует, но все же некоторый оттенок смысла следует иметь в виду: речь идет о различии реального существования и существования исключительно «в» духе. Последнее и есть *Inexistenz*.

В каком же смысле употребляет термин «объект» Brentano? Речь идет опять-таки о терминологии, воспринятой Brentano у схоластики. Только начиная с Нового времени, начиная с Декарта, термины субъект и объект стали употреблять в современном значении: субъект — это мыслящий человек (или же абсолютный разум — важно только, что субъект — это мыслящая инстанция); объект — это предмет, существующий независимо от субъекта, на который направлены познавательные усилия субъекта. Терминология схоластики соответствовала аристотелевскому воззрению: субъект — это то, что лежит в основе; по Аристотелю, это единичная вещь, объект — это ментальный образ вещи, ее смысл, как бы платоновская идея вещи внутри нашего духа. Именно здесь возникает проблема: что же представлено нам — предмет (лошадь, дерево и т. д.) или же ментальный образ вещи. Если это ментальный образ, то психический акт направлен на то, что представлено, т. е. на представленную вещь. Если же мы примем первый вариант — то, что, собственно, утверждает Brentano — и скажем: нам представлен предмет, то ментальный образ вещи, или «имманентная предметность» опять-таки будет ничем иным, как «представленным предметом».

Отсюда ясно, что критика А. Гёфлера не лишена оснований. Ибо в Brentановском определении психического феномена мы читаем: психический феномен направлен на объект, под которым не следует понимать некоторую реальность. Направленность на объект как «имманентную предметность», отношение к «содержанию» (т. е. не к реальному предмету, а к имманентному) есть как раз направленность к «представленному предмету».

Конечно, Brentano не имел в виду, что мы сначала представляем вещь, а затем направляем свое внимание на «представленную вещь». Однако двусмысленность выражений, отмеченная самим Brentano, не исключает такого толкования. Эта двусмысленность состоит, на мой взгляд, в столкновении двух существенно разных и даже противоположных способов описания в одном и том же контексте. Речь идет о «направленности к объекту», или «отношении к содержанию», с одной стороны, и о «ментальном существовании» или, можно сказать, о ментальном присутствии предмета, с другой. Иными словами, с одной стороны, психический феномен характеризуется как направленность на объект, а с другой, — как то, что

содержит в себе нечто как объект. «Быть направленным на» и «содержать в себе» — эти два вида описания противоречат друг другу; точнее говоря, «направленность на» ориентирует нас на реальный объект, а «содержимость» — на имманентный. Это легко показать на примере поля зрения: если мы говорим: «я вижу дерево», в смысле «я визуально направлен на него», тогда само поле зрения на втором плане; а на первом — предмет, который мы идентифицируем как дерево, если же речь идет о том, что в нашем поле зрения находится дерево, тогда предмет — на втором плане, а на первом — наша способность видеть и поле зрения.

Брентано имеет в виду следующее: наша направленность на объект доставляет ему интенциональное, или ментальное, существование. Однако речь ведь должна идти не об объекте, речь должна идти об акте сознания, о его сущностной характеристике. И эта сущностная характеристика есть не что иное, как ментальное существование объекта. Таким образом, как бы ни решался вопрос о природе объекта, акт сознания определяется через объект с прибавлением свойства «ментальный».

Понятие объекта заимствуется Брентано из схоластики и не подвергается анализу. Основное «свойство» этого объекта — самоидентичность, которая является необходимым допущением, для того чтобы, во-первых, дать отличительный признак психических феноменов и, во-вторых, поставить вопрос о независимости сознания (психических феноменов) от предметов реального мира.

Брентано подчеркивает, что объекту, т. е. имманентному объекту может ничего не соответствовать в реальности. Однако при этом данность, как ментальное присутствие, не исчезает. Сознание не определяется, таким образом, существованием или несуществованием реальных предметов, сознание содержит в себе предметно-смысловой образ, смысловой слепок предмета, но сам предмет может не существовать, он может быть иллюзорным. Этот аргумент, который неоднократно воспроизводит затем Гуссерль, является одним из важнейших моментов феноменологической постановки проблемы сознания. Второй аргумент, основанный на рассуждении обыденного опыта (повторим это еще раз), состоит в следующем: психические феномены, или, используя гуссерлевскую терминологию, модусы сознания, многообразны. (Ранее мы уже познакомились с перечислением Брентано.) Это многообразие или, по крайней мере, часть его может быть отнесена к одному и тому же объекту. Один и тот же объект можно представить, можно о нем высказать суждение, можно любить его, ненавидеть, сомневаться в его существовании и т. д. и т. п. Тем самым, становится возможным исследовать само это многообразие модусов сознания независимо от предмета и отделять объект, или предмет, от его данности. Между этими аргументами существует определенная связь, ибо несуществование

предмета — это тоже своеобразный вариант его самотождественности: то, что не существует, полагается как тождественно несуществующее.

Итак, два аргумента, позволяющие говорить о самостоятельности сферы сознания: 1) безразличие данности по отношению к существованию предмета и вытекающее отсюда различие предмета и содержания представления, суждения и т. д. и 2) возможная тождественность предмета в отличие от многообразия актов сознания. Мы не будем касаться здесь первого аргумента, а лишь выскажем сомнение относительно второго. Остается ли предмет действительно тем же самым, если на него направлены различные акты сознания? Когда мы говорим об одном и том же предмете, мы должны иметь в виду, что тождественность предмета — это тоже данность. Причем тождественность предмета как данность (иначе говоря, осознание того, что перед нами один и тот же предмет) формируется или принимается как уже сформированная. Не будет ли это наивной позицией — допускать тождественность предмета и не поставить вопрос о том, каким образом была сформирована данность этой тождественности. Иными словами, если мы признаем, что сущность сознания заключается в придании смысла, почему сама идентификация ускользает при этом от анализа?

Самотождественность предмета выступает в качестве неявной предпосылки другой важной характеристики психических феноменов. Brentano обращает внимание прежде всего на то, что, как бы ни различались психические феномены, мы можем констатировать, что ни один из них невозможен, если не опирается на представление. Именно представление лежит в основе всех актов сознания. Не только любое суждение или предположение, но и любое душевное переживание опирается на представление. Нельзя судить о чем-либо, не представив, о чем мы судим, невозможно радоваться или печалиться, не представляя хотя бы очень смутно или только косвенно предмет нашей радости или печали.

В то же время, это не означает, что все психические акты сводятся к представлениям и, соответственно, выводятся из них. Суждение и сомнение, надежда и отчаяние и т. д. обладают своеобразием, собственной интенцией, однако не могут иметь места без лежащего в основе представления.

Это утверждение о первичной роли представления кажется самоочевидным, однако все же требует критического анализа¹⁵. Прежде всего отметим, что это утверждение сыграло большую роль в становлении феноменологии в целом. Речь идет, в первую очередь о различии представления и суждения, иначе говоря, первичного опыта сознания и познающего сознания. Тем самым Brentano преодолевает тенденцию немецкого и,

¹⁵ Гуссерль предпринимает анализ Brentановского тезиса в V Логическом Исследовании, однако наш анализ — в другом аспекте.

прежде всего, гегелевского идеализма – считать сферу сознания как бы частью сферы познания. Это, в свою очередь, открывает возможность исследовать обширную сферу сознания, не соотнобразывая каждый раз опыт сознания гносеологическими структурами. Кроме того, выделение представления в качестве первичного акта сознания, лежащего в основе всех без исключения других актов познания, говорит о том, что сферу сознания Brentano мыслит всецело как сферу опыта, но не как сферу трансцендентальных структур, «схематизма чистого рассудка», «чистой апперцепции». Единство сознания для Brentano – это также факт опыта, но не формальное условие объединения представлений.

Тем не менее, это утверждение требует анализа. Дело в том, что в представлении, как мы видим, Brentano различает акт представления и то, что представлено, – представленное. Это одно из важнейших феноменологических различий, в котором как раз отделяется «само сознание» от того, что дано сознанию. Однако в утверждении о том, что представление лежит в основе всех других психических феноменов, как раз не различаются акт и предмет, или акт и содержание. (Пока мы не будем различать предмет и содержание.) Иными словами, Brentano не указывает на то, что же, собственно, лежит в основе других психических актов – акт представления или представленное. Конечно, мы можем рассуждать следующим образом: если нельзя судить о чем-либо, не представив это «что-либо», то наше суждение основано на представленном. Иными словами, акт суждения надстраивается над тем, что представлено, но не над актом представления. В свою очередь, представленное соотносено с актом представления, и акт суждения, а также все другие акты отнесены к фундирующему акту лишь посредством представленного. При этом фундирующая отнесенность акта представления к акту суждения, сомнения, радости и т. д. остается непроявленной. Из аргументации Brentano следует лишь то, что в основе любых актов сознания лежит то, что представлено в акте представления. Это, в свою очередь, подталкивает к тому, чтобы считать основой всех других актов сознания идентифицированный в представлении предмет.

В гуссерлевской феноменологии не только сохраняется предпосылка тождества предмета, но и вводится ещё одна предпосылка тождества. Эта предпосылка выявляется при рассмотрении гуссерлевской критики Brentano. Основная цель Гуссерля – сопоставить понятие психического феномена у Brentano и свое собственное понятие переживания. Основной расхождения между Гуссерлем и Brentano является вопрос об очевидности внутреннего восприятия; с точки зрения Гуссерля, в теоретико-познавательном отношении они имеют совершенно равный статус, т. е. оба могут быть ошибочными. Исходная точка расхождения Brentano и Гуссерля в этом вопросе – различное понимание восприятия. Соглас-

но Brentano, восприятие в собственном смысле — это внутреннее восприятие, которое как бы вбирает в себя, принимает в себя свой предмет; для Гуссерля восприятие в собственном смысле — это внешнее восприятие, это апперцепция, это предметное схватывание. Поэтому и данности внутреннего опыта Гуссерль интерпретирует как явления предметов, отличая их от являющихся предметов. «Явление вещи (переживание) не есть являющаяся вещь», — пишет Гуссерль¹⁶. Вещи являются, утверждает Гуссерль, но явления не являются, они переживаются¹⁷. Если учесть, что явление для Гуссерля — это переживание, как видно из вышеприведенной цитаты, то получается явная тавтология: переживания переживаются. Допустим, что это так называемая продуктивная тавтология. Тогда какую роль она выполняет? Очевидно — замены «психического феномена» на «интенциональное переживание». «Явление» — это своего рода переходный термин, по существу — это та же «имманентная предметность», для которой безразлично, существует ли являющаяся вещь или нет. «Явления», а затем «переживания» Гуссерль интерпретирует как определенные элементы внутреннего опыта и по аналогии с внешним опытом вводит различие между воспринимаемым и невоспринимаемым.

Основная мысль Гуссерля в данном контексте такова: не все во внутреннем опыте воспринимается, а значит — является. Переживание содержит в себе как акты, так и не-акты — ощущения, которые «оживляются» актами. Ощущения — это как бы невидимая сторона переживаний как актов, по аналогии с невидимой стороной вещи. Истолковав ощущения (не-акты) как содержание переживания — в отличие от его формы — акта, Гуссерль отождествляет затем таким образом понятое содержание и Brentano'sкое понимание содержания. Тем самым, то, что Brentano относил к физическому феномену, Гуссерль относит к сфере психического. Насколько правомерно такое отождествление? При всех противоречиях и двусмысленностях Brentano никогда не отождествил бы содержание, которое он всегда понимал как предметное содержание, и некий комплекс ощущений, который оживляется психическим актом. Выделение такого комплекса ощущений есть, по существу, метафизическая предпосылка Гуссерля, которая может быть описана только посредством тавтологии: части конкретного переживания — это то, что нами непосредственно переживается.

Другое направление гуссерлевской критики — это Brentano'sкое понятие физического феномена. Гуссерль полагает, что в понятии физического феномена Brentano смешивал содержание и внешний предмет. Для предметной стороны сознания, т. е. для феноменальных предметов,

¹⁶ Husserliana XIX, S. 359.

¹⁷ см. I buel, S. 360.

Гуссерль предлагает следующее деление: внутренние, имманентные предметы и внешние, трансцендентные предметы. Таким образом, по Гуссерлю, не все то, что Brentano относит к физическим феноменам, является таковым; «часть» этого относится к психическому. С другой стороны, акты сознания — это еще не все, что следует относить к психическому.

Благодаря такому переструктурированию сферы сознания Гуссерль достигает важного результата. Понятие интенциональности теряет ту двусмысленность, которой оно обладает у Brentano. Интенциональность — это направленность на предмет, но не на содержание сознания. Внутренний или внешний предмет, материальный или идеальный предмет, вымышленный или действительный предмет не может быть уже отождествлен с направленностью на предмет, направленность на предмет не содержит уже в себе предмет как часть.

Сама направленность на предмет интерпретируется Гуссерлем как значение предмета, которое никогда не совпадает с самим предметом. В свою очередь, формирование значения раскрывается Гуссерлем структурно. Наиболее общей структурой является здесь гносеологически переосмысленное аристотелевское отношение формы и материи, так называемое оживление данных чувственности актами сознания.

В то же время, такое понимание сознания не лишено внутренних проблем. Прежде всего, это касается уже выявленной нами предпосылки тождества. Наряду с предпосылкой тождественности предмета (эта предпосылка, как мы видели, является общей для Brentano и Гуссерля) Гуссерль вводит еще одну предпосылку тождества следующим образом. Комплекс ощущений мыслится им как тождественный при различных схватываниях, при различных актах сознания. Излюбленный пример Гуссерля при анализе проблемы заблуждения — «человек или манекен» (дама или восковая кукла) — интерпретируется следующим образом: мы имеем один и тот же комплекс ощущений, но один раз наш схватывающий акт интерпретирует этот комплекс как даму, а другой раз — как куклу. Можно сказать, что, несмотря на существенное различие между позициями Маха и Гуссерля, все же остается нечто общее. Гуссерль допускает, фактически, нейтральный комплекс ощущений, который затем по-разному может быть предметно интерпретирован. Эта в высшей степени сомнительная предпосылка противоречит собственным установкам Гуссерля: сфера сознания — это поток переживаний, их связей, сцеплений, конфигураций; в этом смысле здесь нет и не может быть чего-либо «нейтрального», самоотжественного, ожидающего своего предметного истолкования.

Вторая трудность касается различия значения и предмета и связана с первой предпосылкой, из которой Гуссерль, в отличие от Brentano, сделал последовательные выводы. Различая «просто предмет» и «пред-

мет как он дан», Гуссерль, по существу, приходит к кантианской позиции, полагая предмет в качестве некоего X, носителя всевозможных признаков. Но если предмет, на который направлено сознание, есть просто X, то под вопрос ставится сама предметность сознания. При этом предпосылка самотождественности оказывается действенной у Гуссерля не только по отношению к объекту, но, в отличие от Brentano, она становится действенной по отношению к самой интенциональности. И как раз здесь Гуссерль допускает непоследовательность. В отличие от Brentano, который считает представление основой всех других физических феноменов, не отрицая интенционального своеобразия последних, Гуссерль без всякой аргументации и дескрипции вводит понятие родовой сущности интенции, или интенции как родовой сущности акта. Рассматривая в *V Логическом Исследовании* значение Brentановского различия психических и физических феноменов, Гуссерль выделяет то, что как раз отсутствует у Brentано: некоторую общую интенцию, интенцию вообще, обозначая ее специальным термином *Aktcharakter*, который можно перевести как типологическое свойство акта. Гуссерль пишет: «Оценивать ли Brentановскую классификацию «психических феноменов» как соответствующую действительности или даже признавать за ней основополагающее значение для методов психологии в целом — значение, которое придавал этой классификации ее гениальный автор, — мы это не обсуждаем. Только одно мы принимаем в расчет как важное для нас: что существуют сущностные видовые различия интенционального отношения, или, короче, интенции (которая составляет дескриптивный родовой характер акта). Способ, каким «простое представление» некоторого положения дел полагает свой «предмет», иной, чем способ суждения, которое считает положение дел истинным или ложным. И опять-таки иным является способ предположения и сомнения, способ надежды или боязни, способ удовольствия и неудовольствия, устремления и отстранения, разрешения теоретического сомнения (решение относительно суждения) или практического сомнения (волевое решение в смысле взвешенного выбора), подтверждения теоретического полагания (осуществление интенции суждения) или полагания воли (осуществление интенции воли) и т. д. Конечно, если не все, то большинство актов суть комплексные переживания; весьма часто сами интенции при этом комплексные. Интенции душевной жизни выстраиваются на интенциях представления или суждения и т. п. Однако нет сомнения, что при разложении этих комплексов мы всегда достигаем первичных интенциональных характерных свойств, которые, по своей дескриптивной сущности, не позволяют редуцировать себя к каким-либо иным психическим переживаниям; и опять-таки нет сомнения в том, что единство дескриптивного рода «интенция» («типологическое свойство

акта») («Aktcharakter») обнаруживает видовые различия, которые основываются в чистой сущности этого рода и предшествуют как *Argiōtī* всей эмпирически психологической фактичности»¹⁸.

Здесь мы имеем дело с достаточно тонким различием между Brentano и Husserl. Из Brentano-ского определения: каждый психический феномен характеризуется ментальным присутствием в нем предмета, не вытекает, что существует психический феномен как таковой, который не был бы ни представлением, ни суждением, ни любовью или ненавистью. Напомним, что основному признаку физических феноменов у Brentano предшествует другой признак, а именно: психические феномены или сами являются представлениями, или, как представления, лежат в основе других психических феноменов. Из того, что существует многообразие интенций не следует, что существует интенция как таковая, если интенция обязана быть дескриптивным положением дел.

Husserl, в отличие от Brentano, ставит перед собой задачу определить сущность психического акта как такового, и поэтому он вынужден перейти к построению различных структурных моделей сознания. В частности, в *Логических Исследованиях* идет речь о качестве и материи акта как о структурных его компонентах. Примечательно, что в основе этих рассуждений Husserl также лежит предпосылка тождества, или, вернее, тождество выступает как необходимая предпосылка различия между материей и качеством. Сначала постулируется тождество качеств, для того чтобы выявить различную материю акта, а затем полагается тождество материй, для того чтобы показать различие качеств. В феноменологии Husserl сталкивается, таким образом, два стиля или два способа мышления. С одной стороны, Husserl проводит различия, которые не предполагают тождеств: таково различие между двумя смыслами термина «знак», таково различие между связями переживаний, между связями вещей и связями истин. С другой стороны, различия, которые существуют за счет тождеств, и в этом случае методология превалирует над дескрипцией.

Введя родовую сущность интенции, Husserl был вынужден, по существу, перейти к построению различных моделей сознания. Объявляя дескрипцию основой феноменологического метода, Husserl, в то же время, полагает в качестве «единицы» сознания то, что в принципе не поддается описанию — интенцию как таковую, или переживание как таковое и его части. Тем самым разработка региона «чистое сознание» становится возможным только как структурирование переживания, как структурная модель.

¹⁸ E. Husserl «Logische Untersuchungen». Husserliana XIX (1). Haag: Martinus Nijhoff, 1984. S. 380–381.

Важно отметить, что любые модели и структуры, при всех действительных достижениях феноменологии, не заменяют описания опыта и не отменяют вопроса о сущности сознания. Сознание предстает в феноменологии Гуссерля как некоторая общая структура опыта, но не как определенный опыт, и не последнюю роль играет в этом предпосылка самождественности объекта. Вопрос о сознании как направленности на объект, или предмет, предполагает, что мы уже ответили на вопрос о предмете. В то же время, понятие объекта само требует своего прояснения в свете определенного понимания сознания.

Структура и различие

Итак, мы можем сформулировать следующую дилемму: или тематизация сознания вытесняет проблему объекта — тождество объекта выступает как неявная предпосылка; или же постановка вопроса об объекте как функции, а не субстанции, вытесняет проблему сознания — субъективное понимается как нечто еще не ставшее объективным.

Прежде чем попытаться разрешить эту дилемму необходимо присмотреться, присуще ли этим двум тенденциям — феноменологической и кантовской — нечто общее в понимании сознания.

Различие между сознанием и объектом или тождество сознания и объекта еще не раскрывает исходного понимания сознания. Прежде всего, общим является подход к изучению сознания, а именно: структурный, если не сказать структуралистский. Познавательная способность раскрывается у Канта как система: основные элементы этой системы — априорные формы чувственности и рассудка образуют в своем соединении познание и опыт. Последние оказываются вторичными по отношению к системе априорных форм. В феноменологии также, как мы видели, господствует структурный метод: на вопрос, что есть сознание, Brentano отвечает: сознание (психический феномен) содержит в себе объект, сознание характеризуется направленностью на объект. Такой подход сохраняется и у Гуссерля, причем, то сознание определяется через интенциональность, то интенциональность — через сознание. В Идеях I, например, мы встречаемся со следующей формулировкой: «Мы понимаем под интенциональностью свойство переживаний “быть сознанием о чем-либо”»¹⁹.

Упрек Хайдеггера в целом справедлив: во всех этих формулировках не говорится, «структурой чего, собственно, должна быть интенциональность»²⁰. Согласно Хайдеггеру, бытие сознания остается нераскрытым.

¹⁹ Husserliana Bd. III. Dordrecht: Kluwer, 1995. S. 188.

²⁰ Gesamtausgabe Bd. 20, Frankfurt a/M: Klostermann, 1979, S. 62.

Осталось нераскрытым это бытие и в трудах Хайдеггера, ибо основная проблема Хайдеггера — это проблема бытия, а сама постановка проблемы сознания стала ассоциироваться у него с субъективизмом.

Структурному подходу к сознанию как в кантианстве, так и в феноменологии соответствует понимание сознания прежде всего как синтеза, объединяющего внутренние структуры сознания, синтеза, превращающего «многообразное представлений» в единство предметности. В феноменологии это в большей степени присуще Гуссерлю, нежели Brentano, хотя и у последнего основной характеристикой сознания остается «схватывание». Следует отметить, правда, что у Brentano была попытка выйти за пределы менталистских концепций сознания и представить сознание как нечто «подобное отношениям» (*Relativen Ähnliches*) или как «относительностное» (*Relativliches*), но это не было развито.²¹ И Brentano, и Гуссерль апеллируют к опыту сознания, но само сознание предстает как абстрактный феномен, модусами которого являются восприятие, память, суждение, радость и т. д. Хайдеггеровский вопрос можно было бы перефразировать так: модусами чего являются восприятие, суждение и т. д.? Если «субстанцией» этих модусов считать синтез, то мы приходим к парадоксальной ситуации: субстанция модусов опыта сознания сама опытом не является, ибо синтез не является опытом. *Предполагая синтез*, мы можем иметь в опыте *результаты* синтеза, но не само его осуществление. В таком случае сознание предстает как нечто, что доступно лишь косвенно, но его объективациями.

В целом, такой подход к проблеме сознания, когда сущность сознания выносится за пределы любого конкретного опыта, присущ не только кантианству и феноменологии. Сознание как опыт превращается в «понятие сознания», т. е. в абстракцию, что открывает путь к построению различных *моделей* сознания, т. е. открывает возможность структурного подхода к сознанию.

Возможен ли иной путь? Возможно ли истолковать сознание не как экстракт всех опытов, но как определенный опыт, который является субстанциальным опытом, опытом, пронизывающим все остальные виды опыта. Существует ли опыт — опыт *par excellence* — который лежит в основе всех других видов опыта и который мы могли бы назвать сознанием в собственном смысле? Если такой опыт существует, если направленность сознания на предмет — это только вторичный опыт сознания, относящийся, скорее, к сфере познания, возможно ли тогда задать вопрос о сущности предмета, исходя из этого опыта?

²¹ См. Brentano F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. II, Leipzig: Meiner, 1925. S. 134.

Ранее я попытался показать, что таким опытом является опыт различения²². Речь шла о том, чтобы понять различение как первичный опыт, на котором основано понимание любого предмета, состояния, любой ситуации, речь шла о том, чтобы различение представить как такой опыт, который пронизывает все остальные виды опыта, как опыт, о наличии которого можно убедиться на своем собственном опыте. Трактовка различения как первичного опыта ставит под сомнение, казалось бы, неоспоримое мнение, что на одну и ту же вещь можно взглянуть по иному. Иначе говоря, сомнению была подвергнута первичность идентификации по отношению к различению и даже их равнозначность. Усилия были сосредоточены на том, чтобы показать первичность различения по сравнению с идентификацией, однако аргументация была весьма расплывчатой. Тогда не был поставлен, во первых, вопрос о переходе от различия к идентификации, т. е. вопрос о происхождении тождества: если мы говорим о тождестве объекта, то необходимо феноменологически показать, как сознание достигает смысла его самотождественности. Во-вторых, не был поставлен вопрос и об объекте: если сознание приобрело свой «различающий» облик, то объект оставался безликим и неопределенным, «бесцветным». При постановке вопроса о сознании не было принято во внимание «понятие мира» как двустороннего коррелята: с одной стороны, коррелята сознания, а с другой, — коррелята предмета. Классификация различий была проведена, фактически, в соответствии с традиционным делением «познавательных способностей»: чувства, рассудок, разум. Не был учтен также опыт бихевиористской психологии, которая в лице Е. Толмэна и Е. Боринга отказалась от менталистской концепции сознания и впервые связала сознание и различение.²³

1927 год был урожайным на дифференции. Одновременно с онтологической дифференцией, т. е. одновременно с «Бытием и временем», появилась статья Е. Толмэна, в которой он впервые явно сблизил сознание и различение: «Сознание имеет место там, где организм в определенный момент раздражения переходит от готовности реагировать менее дифференцированно к готовности в той же ситуации реагировать более дифференцированно... Момент этого перехода есть момент сознания»²⁴. Позднее этот взгляд обобщил Е. Боринг: «Различение (discrimination) это

²² В. И. Молчанов. Парадигмы сознания и структуры опыта // Логос, № 3, 1992.

²³ На статью К.-Ф. Граумана (см. ниже), где представлены, в частности, попытки истолкования сознания как различения у Толмэна и Боринга, указал мне во время беседы в 1996 году проф. Б. Вальденфельс, за что я ему весьма благодарен.

²⁴ Е. С. Tolman «A behaviorist's definition of consciousness» // Psych. Review, vol. 34, 1927. P. 435.

физическая функция организма. Это критерий ума, сознания, знания. Животные, дети и взрослые, демонстрирующие безответственное поведение (*irresponsible adults*), признаются обладающими сознанием только в той степени, в какой они различают, т. е. в той степени, в какой они реагируют дифференцированно (разделяющим образом) на дифференцированную ситуацию»²⁵. Эта концепция не была далее развита, бихевиористы только указали на ведущую деятельность в установлении отношений, а именно на различающую активность.

Примечательно также, что К.-Ф. Грауман в своей статье «Сознание и осознанность»²⁶, рассматривая эту концепцию наряду с другими, критикует ее: «То, что сознание есть не что иное как способность различать, не представляется, очевидно, серьезным»²⁷. Грауман признает однако, что способность различать есть существенная функция сознания, которая допускает объективный анализ. При этом ясно, что Грауман возвращается к субстанциалистскому пониманию сознания: различение интерпретируется здесь как некоторая функция неизвестного нечто, названного «сознанием».

В отличие от феноменологии Гуссерля, теории сознания Толмэна и Боринга представляют собой попытку непосредственного доступа к сознанию: не через интенциональность как направленность на объект, не через структурирование сознания как региона бытия, но через непосредственную отсылку к опыту различения как к самому сознанию. Однако теории Толмэна и Боринга недостаточно радикальны, различение отождествляется в этих теориях с выбором. Способность различения интерпретируется как физическая функция организма и исключительно как реакция на уже дифференцированную ситуацию. Опыт бихевиористы понимают, с одной стороны, слишком узко: речь идет только о реакции на ситуацию, а с другой стороны, слишком широко: не проводится четкое различие между человеческим и не-человеческим опытом. Кроме того, Толмэн не преодолевает полностью субстанциалистскую модель: сознание понимается как момент перехода от менее тонких различий к более тонким. Сам этот переход следовало бы понимать как различие более высокого уровня, как различие различений, которое являются как раз основным признаком человеческого сознания. Это, в свою очередь,

²⁵ E. I. Boring «A psychological function is a relation of successive differentiation in organism» // *Psych. Review*, vol. 44, 1937. P. 450.

²⁶ C.-F. Graumann. *Bewußtsein und Bewußtheit. Probleme und Befunde der psychologischen Bewußtseinsforschung* // *Handbuch der Psychologie*, Bd. I. Göttingen, 1966. S. 92.

²⁷ *Ibid.*

ведет к постановке вопроса о смысле перехода в сфере сознания, иначе говоря, о переходе как таковом в сфере внутреннего опыта: чем обеспечивается такой переход? В то же время, идея перехода от менее дифференцированной к более дифференцированной реакции содержит в себе имплицитно идею иерархии, которая является одной из основных характеристик человеческого сознания.

Различение и иерархия

Опыт лежит в основе не только иерархии сознания и философского мышления, но и всех регионов человеческого бытия: ценностных ориентаций, эмоциональных состояний, познания, телесности, деятельности и др. Опыт — это первичная попытка и способность быть: сознающим, телесным, мыслящим, любящим или ненавидящим, действующим и т. д. Опыт — это выделение первичных ориентаций и предметностей этих регионов, своего рода их подпочва и в определённом смысле «общий знаменатель». Опыт как первичный доступ к тому, чтобы быть — сознающим, телесным, действующим и т. д., есть не что иное, как различение, умение различать: умение быть — это умение различать.

Различение опыта сознания, опыта мышления, опыта деятельности, эмоционального опыта (и многих других) не подразумевает какого-то нейтрального опыта, опыта как такового, модификациями которого являлись бы указанные опыты. Само различение этих опытов — это изначальный факт опыта сознания, факт, что такое различение имеет место. Опыт мышления, специфика которого состоит как раз в многоуровневом различении различений, типов различенностей и различенного есть экспликация этого факта. В самом деле, если любой опыт — это многообразие различений, то мышление, различающее опыты, — это различение различий. (Различие — это термин, обозначающий трехчленную структуру: различение, различенность, различенное.) Впрочем, различение различий присуще не только опыту мышления, но и любому другому опыту, ибо любому другому опыту присуща «рефлексия», как модификация этого опыта. Brentановскую идею о том, что представление сопровождается представлением этого представления, следовало бы понимать именно таким образом: первичное различение (как первичное многообразие различений) сопровождается различением различений, что ведет к выделению определенных различий и к очевидности такого выделения. Например, слышание звука, которое само является серией различений («этот» звук отделяется от другого, выделяется контекст — звук как сигнал, как мелодия и т. д.), сопровождается различением слышимого звука и слышания звука. Это и есть «внутреннее сознание», которое как раз не представля-

ет собой «внутреннего наблюдения» и которое является источником очевидности. Не слышание как таковое становится очевидным, ибо не может стать для нас объектом (если объект, следовательно, наблюдение), но различие между слышанием и слышимым.

Тем не менее, опыт мышления качественно отличается от всех других опытов именно тем, что иерархия различий в этом опыте принципиально открыта и никогда не может быть завершена.

Утверждение, что многообразие различий составляет любой опыт, что различие «пронизывает» любой опыт, не следует понимать так, как будто существует некое «чистое различие», аналогично кантовскому «чистому синтезу». Также не существует, разумеется, и «чистого опыта». Тождество различия и опыта означает, что любой опыт (как различие) имеет место в определенном регионе человеческого бытия или пересечении нескольких регионов, различие – это всегда различие в рамках определенного опыта.

В то же время, отрицая существование нейтрального опыта, – само это словосочетание противоречиво – мы все же полагаем в качестве «субстанции» всех опытов опыт сознания. Привилегированное положение опыта сознания состоит, прежде всего, в том, что многообразие различий сознания имеет своим коррелятом первично различное, тогда как все без исключения другие виды опыта ориентированы на воспроизводимое различное, на воспроизведение уже проведенных различий. Не столько сила воображения, сколько сила различия как опыт сознания лежит в основе творчества в любом виде опыта. При этом, однако, различие как опыт сознания не нужно понимать как «акт», «производящий» различия. Различие «производит» только «ничто», разделяющее различное.

Например, приступая к тому или иному виду деятельности, мы уже имеем различными хотя бы предмет и орудие деятельности. В опыт деятельности встроен опыт телесности (хотя опыт телесности имеет место и за пределами опыта деятельности) с его телесными Здесь и Теперь, с его различиями в специфическом пространстве деятельности, с его различиями уже дифференцированного в сфере физиологического и физического (гравитация, свет, звук и т. д.).

Напротив, опыт сознания не содержит в себе заданных различий, хотя благодаря этому опыту возможно различать уже заданные различия и впервые проведенные. Опыт сознания пронизывает любой другой опыт, ибо содержит в себе все многообразие возможных различий. В нашем примере: Здесь/Там, Позже/Раньше, свет/звук, гравитация/невесомость, предмет/другой предмет, орудие/другое орудие и т. д. и т. п.

Опыт сознания проникает в опыт телесности и деятельности как первичное пространство различий, пространство первичных ориентаций. Термин «пространство» понимается здесь не в смысле переноса физического понятия в сферу «гносеологии». Напротив, пространство как опыт сознания, точнее, как определенный уровень в иерархии сознания, понимается здесь в собственном и первичном смысле: это выделение многообразных типов ориентаций. Первичное различие отграничивает определенный опыт и, соответственно, регион бытия: жизненно важное пространство, архитектурное, художественное, сакральное, спортивное пространство, пространство инструментальной деятельности, пространство образования и познания, где, собственно, и выделяется физическое и геометрическое пространство, пространство массовой информации и т. д. вместе с соответствующими опорными точками (предметностями) ориентаций, как то: предметы обихода, музеи, театры, концертные залы, храмы и предметы культа, спортивные сооружения, библиотеки и лаборатории, компьютеры, радиоприемники, телевизоры и газеты.

Вторичные различия — внутри определенного опыта дают единичные, или индивидуальные предметы, скажем, определенное телесное движение или определенную информацию и т. д. Достигая индивидуального, т. е. неделимого, атомарного — все эти слова лишь перевод с одного языка на другой — предмета мы делаем приостановку различений; не различая далее, мы приостанавливаем опыт и входим в сферу возможных идентификаций и синтезов как сферу вне опыта, или не-опыта. Эта приостановка всегда относительна, ибо приводит к новым различиям и зачастую к новым видам опыта.

Единичные предметы как раз не даны изначально в опыте, но выделяются в опыте, если угодно, формируются в опыте. Вопрос не в том, как из созерцания единичного, или на основе созерцания единичного, постигается общее в «абстрактном» мышлении. Вопрос в том, как мы получаем доступ к единичному. Единичное, уже по своему смыслу, как единица, принадлежит определенному общему. Единичный предмет всегда существует в рамках какого-либо опыта (или пересечения опытов).

Весь вопрос в том, что принимается за точку отсчета: предмет или опыт. Если исходить из предмета и называть его при этом индивидуальным, неявно признавая его самоидентичность, то все попытки объяснить общее оказываются тщетными. Все теории абстракций терпят крах, как это показал Гуссерль во II Логическом Исследовании. В проблеме общего и единичного или индивидуального, т. е. неделимого, следует исходить из опыта как многообразия различений. При этом общее есть не что иное, как сам этот опыт, как некоторое многообразие различений, определяющее границы опыта, в котором даны те или иные предметно-

сти. Индивидуальный, т. е. неделимый далее предмет, образуется в результате той или иной приостановки различений. Любое понимание общего в качестве сущностей, форм, идей и т. д. есть не что иное, как гипостазирование единичного или индивидуального, которое само первоначально требует экспликации в качестве единичного. В этом смысле, идея это не «то, что видно в вещи» (А. Ф. Лосев), но то, что как раз лишает зрения «в чистом свете», когда вещи не видно.

В основе различения пространств лежит опыт сознания (приостановка различений – это переход к различиям другого типа), однако этот опыт обычно не принимается в расчет; почему он «забывается», «вытесняется» и т. п. – это вопрос особый. Различия фиксируются, но только социологически, культурологически и т. д. Только в феноменологической философии нащупывается корреляция между опытом сознания, или субъективностью (если пользоваться терминологией Гуссерля и Хайдеггера), и пространством.

Приступая к критике натурализма и натурализации сознания, Гуссерль указывает на его генезис: «Натурализм – это последствие открытия природы, природы в смысле единства пространственно-временного бытия, подчиняющегося точным законам природы»²⁸. Речь идет об открытии физического пространства и времени, при этом подразумевается, но не раскрывается форма субъективности, или опыт сознания, посредством которого осуществляется открытие единства пространственно-временного бытия. В этом неупоминании субъективности проявляется своеобразная наивность гуссерлевской феноменологии. Гуссерль пишет о натурализации сознания так, как будто эта натурализация осуществляется какими-то силами извне. Указывая на формы радикального и последовательного натурализма – популярный материализм, монизм ощущений, энергетизм, Гуссерль не принимает во внимание, что все эти формы исходят из определённым образом модифицированного и деформированного опыта сознания. Например, исходя из многообразия ощущений как непреложного факта в опыте сознания, эмпириомонизм превращает опыт сознания, т. е. в данном случае, различие ощущений в сферу сознания, состоящую из ощущений, как атомов или элементов. Эти элементы, как известно, и н т е р п р е т и р у ю т с я затем (ибо опыта такой трансформации не существует) как нейтральные элементы мира.

Хайдеггер, следуя в этом контексте Гуссерлю, пишет более определён-но, хотя и в форме вопроса: «А если, однако, объективность объективного

²⁸ E. Husserl. Philosophie als strenge Wissenschaft // Husserliana. Bd. 25, Haag, 1987, S. 8 (Ср. Гуссерль Эд. Философия как строгая наука // Эдмунд Гуссерль. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994, С. 133).

мирового пространства с неизбежностью остаётся коррелятом субъективности определённого сознания, которое было чуждо эпохам, предшествовавшим европейскому Новому времени?»²⁹

С одной стороны, Хайдеггер использует довольно-таки странное словосочетание «субъективность сознания», указывающее на одну из исходных точек субъективизма, с другой стороны, Хайдеггер возвращается к гуссерлевской мысли о корреляции смысла (смысл здесь: объективное мировое пространство и его объективность) и сознания. Если допустить, что Хайдеггер относит возможность корреляции сознания и определенного понимания пространства не только к эпохе субъективизма, то тогда само утверждение Хайдеггера, или, точнее, его риторический вопрос, следует также отнести к одному из проявлений субъективизма. В то же время, в попытке раскрыть художественное пространство скульптуры, Хайдеггер уже не говорит о скульптуре как корреляте сознания и вообще избегает термина «сознание». Иначе говоря, в рамках одной и той же статьи Хайдеггер ставит вопрос с позиции субъективизма, а затем пытается преодолеть эту позицию.

Этот парадокс возникает, однако, из-за объективистского описания, вернее, только именованная корреляция объективности объективного мирового пространства и субъективности сознания. Очевидно, что под субъективностью (сознания) Хайдеггер понимает то, что мы назвали не-опытом в сфере сознания, т. е. систему утверждений, тождеств, синтезов, в которых реализуется понятие о некотором объективном пространстве. Кроме того, Хайдеггер не различает открытие физического пространства, пространства классической механики, и превращение этого пространства во вместилище всех других пространств. «Значительный вклад» в это превращение внёс Кант, превратив ньютоновское пространство в априорное вместилище явлений.

Таким образом, речь должна идти не об одном, но, по крайней мере, о двух коррелятах «субъективности сознания», причём первому из них — физическому пространству — соответствует опыт познающего сознания, а второму — философски интерпретированному всеобъемлющему пространству — «внеопытная» сфера сознания как определённая система трансцендентальных утверждений. Собственно говоря, под «субъективностью сознания» Хайдеггер неявно понимает сознание как суждение, сознание как приговор предметности быть той или иной ячейкой мирового пространства. Если сознание трактовать, в первую очередь, как систему суждений, тогда справедливым, конечно, является противопоставле-

²⁹ Heidegger M. Kunst und Raum // Gesamtausgabe Bd. 13, Frankfurt a. M., 1983, S. 205.

ние объективного пространства как коррелята субъективности сознания и художественного пространства, которое не является, разумеется, коррелятом сознания как системы суждений. Тем не менее, различия замкнутых пространств скульптуры, о которых пишет Хайдеггер, различия мест и ориентаций, всё это коррелирует опыта сознания как различия.

То, что предметность понимается как коррелят сознания, не включает ещё в себе субъективизма. Субъективизм имеет место тогда, когда сфера сознания повернута к предметности своей «вне-опытной» поверхностью. Тем более что «субъективность сознания» не единственна: субъективизм принимает всё новые и новые формы. Вслед за открытием природы как единства пространственно-временного бытия, подчиняющегося точным законам природы (Галилей, Ньютон), произошло открытие природы как всеобщего предмета труда, подчиняющегося законам общественно-исторической практики (Маркс). Впрочем, второе открытие природы, так же как и первое, можно считать эпохальным — в том смысле, что в них «раскрылась эпоха», хотя, конечно, формулировки принадлежат авторам: Марксу, Галилею, Ньютону. Однако и опыт сознания пространства — это опыт не столько индивидуальный, сколько интерсубъективный. И за «субъективностью сознания» как двух разных систем утверждений, коррелятом которых являются указанные открытия природы, всегда стоит определённый опыт и переход этого опыта различений в сферу идентификаций.

Сегодня мы можем спросить, какова же «субъективность сознания», коррелятом которой является третье открытие природы как всеобщего объекта информации — научной, политической, промышленной, метеорологической, туристической и т.д.? Какова «субъективность сознания», коррелятом которой является особый вид информации — массовой информации, т. е. информации, манипулирующей и манипулируемой массами? Ответы на эти вопросы предполагают исследование определённого опыта сознания, выделяющего особое пространство информации, а также исследование перехода от этого опыта сознания к соответствующей внеопытной сфере, то есть к определённой субъективности сознания.

Оправданность термина «опыт сознания» состоит в том, как это уже ясно из вышеизложенного, что из различия опыта и не-опыта сознания, т. е. из различия в сфере сознания области различий и области идентификаций и синтезов, можно ставить вопрос о деформации опыта, о его «догматизации», об ошибках и несбалансированности этих областей.

«Сам по себе» опыт безошибочен, различия суть таковы, каковы они есть, различия и только различия суть первичные данности, суть источник очевидности, хотя это всегда очевидность в определённом опыте; ошибочными могут быть идентификации и синтезы, причём ошибка — это каждый раз ошибка в рамках определённого опыта.

Темпоральный опыт сознания сопряжен с пространственным опытом. Различие между пространством и временем (как опытами) — это изначальное различие между ориентацией и ритмом. Если опыт сознания даёт первичный простор, «открывает горизонты» для различного типа опытов, полагая в то же время их границы, то опыт времени выделяет различные опыты как различный ритм человеческого бытия. Если фундаментальным пространственным различием является «ближе/дальше» (здесь/там; досягаемость/недосягаемость и т. д.), то фундаментальным темпоральным различием является «раньше/позже», «применимое» уже к самим различиям любого опыта: серия различений в рамках любого опыта темпорально структурируется посредством «раньше/позже». Мы берём слово «применение» в кавычки, ибо речь идёт не о том, что имеет место некоторое чистое различие «раньше/позже» или «ближе/дальше», но об опыте сознания как различении различий, т. е. о различении различных «позже/раньше», равно как и «ближе/дальше». Так же, как в пространственном опыте нет чистого Здесь и чистого Там, ибо различие Здесь/Там — это приостановка различия ближайшее/отдалённое, так же и в темпоральном опыте нет чистого Теперь и чистого не-Теперь. Различие раньше/позже можно обозначить также как различие ещё-не-Теперь/уже-не-Теперь. Если мы приостанавливаем различие ещё-не-Теперь/уже-не-Теперь, мы получаем серию Теперь-точек (в терминологии Гуссерля), или настоящее время. Оно очевидным образом вторично, производно от опыта и «лежит» вне опыта. Как только мы обращаемся к опыту, настоящее исчезает, оно превращается в точку, в пустоту между «раньше» и «позже». В этом смысле следует различать время как опыт сознания, т. е. многообразие различений раньше/позже, разумеется, различений раньше/позже в рамках определённого опыта (телесности, деятельности и т. д.) и время вне опыта (но опять-таки в сфере сознания) как приостановку опыта, его фиксацию. Фиксация Теперь («удержание Теперь-точки») превращает настоящее в единственное подлинное время, объявляя прошлое тем, чего уже нет, а будущее — тем, чего ещё нет. Время как опыт замещается без-временьем структуры: прошлое-настоящее-будущее, где настоящее, поглощая различие раньше/позже, может постоянно раздвигать границы, например: наши дни — наша эпоха — наша эра — наша цивилизация.

Здесь и Теперь — это не различие, но различенное, это результат «одновременной» приостановки различений «в сферах» ориентаций и ритмов для идентификации объекта, ситуаций, положения дел и т. д. «Здесь и Теперь» в метафорическом смысле, как фиксация исходной точки феноменологической рефлексии, может обозначать только исходное различие, ибо если относить «Здесь и Теперь» к акту схватывания, то все же требуется выделить этот исходный акт, отличить его от других, что подразуме-

вает опять-таки осуществление ряда пространственных и темпоральных различий.

И всё же, несмотря на то, что различия — это всегда различия определённого опыта, опыт сознания выделен как осознание этого, т. е. как распределение различий по многообразию типов опыта, как различие различий. Кроме того, к опыту сознания относится не только различие опыта и не-опыта, т. е. различие различения и идентификации и различия различения и синтеза, но и опыт равновесия между опытом и не-опытом, т. е. различие таких идентификаций и синтезов, в которых воплощён недеформированный опыт. Последний опыт может быть назван регулятивным принципом, но принципом, в основе которого — опыт. Противоположностью равновесия в опыте является предпочтение — динамичный посредник между различием и идентификацией, опыт, провоцирующий каждый раз изменение конкретной иерархии идентификаций, а также других функций, ориентаций, состояний.

Очевидно, что сознание не есть нечто гомогенное, и поэтому недостаточно указать на различие как первичный опыт сознания. Скорее, сознание представляет собой сложную иерархию опыта, функций, ориентаций, ментальных состояний. При таком понимании сознания становится очевидным, что сформулированная выше дилемма: или сознание — ментальная субстанция, радикально отличная от самотождественных предметов мира, или же сознание это набор функций, зависящий от предметов как функций, вполне разрешима. Феноменологический принцип остается в силе: сознание предмета никогда не равно предмету сознания. Но в то же время объект нельзя понимать как некоторую самотождественную субстанцию. То, что нам первично дано, это не объект, или предмет, вещь или положение вещей, но контрасты, различия, дифференции. Не спонтанные иррациональные силы, но различия и только различия могут быть объективированы. Объективация различий есть не что иное, как различие между дальнейшими возможностями различий и достигнутым многообразием различий. Иначе говоря, объективация — это приостановка различий, а объект — это достигнутое в каждый конкретный момент и в каждой конкретной ситуации многообразие различий. Иными словами, то, что называется формированием объекта, есть не что иное, как приостановка различий.

Способ бытия различения — это само различие, оно обнаруживает себя как различие. Как сказал бы Хайдеггер: различие само себя в себе показывает — но в том-то и дело, что не только само себя. Здесь как раз более релевантен гуссерлевский образ горизонта: различие может указывать на другие различия. В этом смысле истинное различие ведет к другим различиям, но не останавливается на каком-либо достигнутом тождестве.

То, что в первичном опыте различения может быть названо «субъективным», — это само различение; то, что может быть названо «объективным», — это различенное. Различение между различением и различием опять-таки принадлежит к сфере опыта различения.

Понимание сознания как опыта различений, опыта, который пронизывает все другие виды опыта, приоткрывает доступ к новому типу онтологии — эмпирической, антиконструктивистской, открытой онтологии. Если объект, или сущее, это приостановленное различение, то мир предстает как гигантское многообразие различенностей-границ, относительно которых имеет смысл провести фундаментальное различие между нерукотворными и рукотворными. Различие трансцендентного и имманентного может быть теперь понято исходя из различия между различением (опытом сознания), различенностью сущего (миром) и различенным.

В качестве заключения представлен эскиз теории сознания, в котором учтены только некоторые из упомянутых вопросов, не говоря уже о том, что многие вопросы вообще еще не были упомянуты, а многие, видимо, еще просто неизвестны.

Сознание — многообразие различений, предпочтений и идентификаций, образующих подвижную иерархию, или серию иерархий, коррелятивную миру как иерархии контекстуальных границ, упорядочивающих многообразие различных типов опыта (повседневной жизни, познания, экономической и политической деятельности, эстетического восприятия, этического предпочтения и т. д.), ценностей и предметов.

Различие между различением и идентификацией составляет ключевой момент философской проблемы сознания. Как многообразие различений сознание — это непосредственный и первичный опыт человека, пронизывающий все другие виды опыта и обеспечивающий возможность перехода от одного опыта к другому; источник и граница человеческого бытия.

Сознание — смыслообразующее начало психической жизни. Если способность различать характеризует психическое вообще, то человеческому сознанию свойственна уникальная способность различать типы различий и их иерархии, что лежит в основе типологии смыслообразования.

Неизбежный переход от различений к идентификациям в процессе любого рода деятельности к коммуникации позволяет отнести термин «сознание» как к самому этому переходу (переход в сфере сознания — прерогатива предпочтения), так и к идентификации, которая, в свою очередь, есть исходный пункт сравнения и классификации. Сравнение (и классификация) предполагает тождество, различение — нет.

Различение нельзя определить через род и видовое отличие, ибо само различие между родом и видом — это одно из различий. Различение можно сопоставить с идентификацией, ассоциацией (синтезом), сравне-

нием и классификацией (иерархия функций сознания); с представлением, суждением, оценкой, предположением (иерархия модусов предметного отношения); с чувством и волей (иерархия ценностных ориентаций); с эмоциями (иерархия эмоциональных состояний); с пространством и временем (иерархия первичных ориентаций и ритмов), с этическим, эстетическим, познавательным и др. опытами (иерархия опытов), и наконец — с иерархией указанных иерархий только на «основе» самого различия. В этом смысле различие самореферентный (хотя и не замкнутый) опыт.

Различие — не вторично и не первично, но коррелятивно различенности, оно не активно (спонтанно) и не пассивно (рецептивно): в опыте различия в той же степени продуцируются, в какой воспринимаются различия. Различие между спонтанностью и рецептивностью — это одно из различий, определяющее конкретные виды опыта. Различие — не интуитивно (это не акт восприятия, но то, что подразумевается в любом акте) и его нельзя представить наглядно; различие непредметно и не определяется через предмет. Различие никогда не может быть единственным, вне иерархии или ряда: любое различие — это по существу различие различий. Например, различая два цвета, мы сразу же выделяем (различаем) контекст, в котором мы проводим это различие: красный и зеленый могут быть сигналами светофора, символами общественных движений, обозначением степени спелости определенных фруктов и овощей и т. д. Каждый из этих контекстов занимает определенный уровень в контекстуальной иерархии (встроен в другое контекстуальное различие) водитель/пешеход, избираемый/избиратель, продавец/покупатель и т. д.

Различие — это не образ, не знак, не предмет, но источник образа, знака, предмета (как различенного); различие — всегда сопряжено со значением образа, знака, предмета. Само значение — это не ментальный атом, способный к соединению с другими атомами, но отношение уровней контекстуального деления. В случае светофора значение цвета для нас — это знак запрета или разрешения движения. Значение быть знаком основано, однако, на значении внезапной природы: в данном случае, значение — это необходимость различия движения транспортных потоков или движения транспорта и пешеходов. Значение как различие определяет возможный набор знаков — носителей этого значения (сигнал с помощью цвета, жест регулировщика). Значение — это прежде всего свойство мира, а затем уже свойство предметов, образов или знаков.

Не сознание наделяет предмет значением, как бы испуская ментальный атом, который достигает предмета, но предмет становится значимым, когда он, коррелятивно различию, обнаруживает свои функции

на границе двух или нескольких опытов и контекстов. Различение ориентаций в мире — «работать», «обедать», «отдыхать» и т. д. — делает значимыми соответствующие объекты.

Дескрипция опыта различений, т. е. дескрипция первичного сознания, возможна только как воспроизведение определенных различений в рамках определенного опыта и контекста. Она всегда опирается на определенный уровень рефлексии, которая не есть нечто внешнее сознанию, но лишь определенный уровень различения различений.

Таким образом понятая рефлексия позволяет выделить четыре первичных различия, характеризующих сознание, во-первых, как опыт различений, во-вторых, как переход от различения к идентификации, в-третьих, как иерархию опыта, функций, ориентаций, ментальных состояний: 1. различие между различением, различенностью и различенным; 2. различие между передним планом и фоном. 3. различие между нормой и аномалией; 4. различие между игрой и тем, что игрой не является (речь, конечно, не о том, что игра есть нечто «несерьезное», речь о различиях типа: чувство голода/организация помощи голодающим или описание голода, например, у К. Гамсуна; болезнь/» искусство врачевания»; любовь/объяснение в любви; вера/» языковая игра» теологии и т. д.

Два первых различия можно назвать формальными, два последних — содержательными. Различие между этими различиями определяет, собственно, различие между формальным и содержательным. Два первых различия дополняют друг друга: с одной стороны, само выделение переднего плана и фона как первичной характеристики любого различия в целом, а не только различенного, т. е. предметного (передним планом может быть определенное различение), предполагает уже отделение различения от различенности и различенного. С другой стороны, второе различие неизбежно является исходным пунктом в описании и экспликации первого различия, в частности, в описании перехода от различения к идентификации. Акцент на различении (первичный из всех передних планов) выделяет опыт в собственном смысле, его самоотнесенность (любое различение — это различение различий), то, что традиционно называют самосознанием; акцент на различенности выявляет коррелят абсолютной дискретности различения, а именно: различие дискретности и непрерывности как основное свойство мира: речь идет о границах определенных опытов и контекстов и иерархии этих границ; акцент на различенном указывает на идентифицированный предмет, причем понятия трансцендентного и имманентного получают отчетливый дескриптивный смысл: различие различения и различенного характеризует трансцендентность предмета по отношению к опыту (различенное нельзя редуцировать к различению); различие между различенностью (опытов, контекстов) и пред-

метом (различным) характеризует имманентность предмета миру (предмет — всегда в определенном опыте и контексте).

Различие переднего плана и фона, их принципиальная «асимметрия» — источник такого опыта сознания, как предпочтение. В свою очередь, устойчивое предпочтение определенного переднего плана и забвение фона характеризует объективирующую функцию сознания, приостанавливающую дальнейшие контекстуальные различия и определяющую тем самым границы предмета. Смысл объективности предмета достигается приостановкой различий. Объективирующая функция — почва для трансформации сознания как опыта в сознание как идентификацию, рекогницию предмета, который трактуется при этом как «сформированный» или из комплексов ощущений, в которые вносится связь, или в результате практической деятельности, удовлетворяющей те или иные потребности. В таком случае, проблема трансцендентного и имманентного оказывается неразрешимой: сознание создает предмет, который должен затем предстать перед сознанием как независимый от него. Напротив, коррелятом сознания как различия оказывается предмет, который выделяется из мира как иерархии контекстов, но не привносится в него. Связи и отношения — в предметах, в сознании как первичном опыте — лишь различия; посредником между ним выступает мир как различие дискретности опытов и непрерывности контекстов.

ГЕНРИХ ЛАНЦ

ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЕ ПРЕДМЕТЫ¹

Учение об объектной направленности бытия психического акта является существенным элементом теории интенциональности. «Всякий психический феномен, — говорит Brentano, — в соответствие с этой теорией характеризуется тем, что средневековые схоласты называли интенциональным внутренним существованием предмета, и что сейчас мы предпочли бы назвать отношением к содержанию, направленностью на объект, ... имманентной предметностью». Здесь же Brentano замечает, что под объектом «не следует понимать ничего реального». Такое бытие в направленности на объект, или интенция, налицо в любом психическом переживании, и этот момент отличает психические феномены от всех прочих. Воля всегда нечто волит, суждение судит о чем-то и т.д. Таким образом, Brentano определяет психические акты как такие, которые интенционально содержат [в себе] свой предмет.

Учение Brentano об интенциональной природе психического было перенесено Husserlem из сферы психологии в логику; и этим он, с одной стороны, обеспечил возможность не психологического, но чисто логического различения акта от своего предмета, а с другой стороны, заручился правом применить теорию интенциональности к царству чистых истин. Этим он заложил основы учения об интенциональности высшего порядка, где полюса интенции более не являются психическим актом и его объектом, но становятся идеальной наукой и идеальным бытием.

Этот логический дуализм истины и ее предмета есть лишь следствие предполагаемого дуализма между сознанием и его объектом. Интенция второго порядка есть результат интенции первого порядка. Поэтому она возникает и исчезает вместе с последней. В отношении гуссерлевой теории интенциональности представляет определенный интерес одна параллель со взглядами Канта.

¹ Публикуемый текст представляет собой часть третьей главы («Трансцендентная школа») книги H. Lanz. *Das Problem der Gegenstandlichkeit in der modernen Logik*. Berlin, 1910. (Прим. перев.)

Предмет, по Канту, является продуктом синтеза разнообразного материала с формами созерцания и мышления: и здесь одинаково необходимы оба момента; пустое категориальное мышление еще не дает объекта; категория должна быть *схематизирована*, т.е. посредством схемы времени она должна направляться на все разнообразие чистого чувственного материала; только в этом случае для Канта выполняются все необходимые *формальные условия* возможности предмета; однако пока это дает лишь *возможный* предмет; объект должен находиться в связке с *материальными условиями* опыта; только тогда, по Канту, он может превратиться в *действительный* предмет. Чтобы стать значимым для нас в качестве *действительного*, предмет должен быть подан нам ощущением или, как выражается Коген, должен быть «обозначен» ощущением. Вне действительности и вне природы для Канта предметов не существует; *понятие предмета* взаимосвязано для него с *понятием действительного, реального объекта*; сама реальность, само время и т.п. никоим образом не могут стать предметами, поскольку они не могут быть мыслимы посредством категорий.

По-иному у Гуссерля. Он не обязательно понимает под предметом реальный объект; понятия «предмет» и «реальность» у него не совпадают; число «5» есть определенный предмет, отличающийся от нашего представления о «пяти»; всякое число можно суммировать, вычитать, логарифмировать, возводить в степень и т.д. Логарифмирование же нашего представления или понятия выглядит совершеннейшим абсурдом. Число есть математический, а не психологический предмет, следовательно оно не может быть реальным объектом. Гуссерль понимает под «предметом» всё, что мы *полагаем* в акте суждения, представления, ощущения; собственно предметом этого акта является всё, на что *направлен* наш акт, что он интендирует, — будь этот предмет реален или нереален, фиктивен или попросту абсурден², он никогда не является реальной составной частью самого акта; он всегда трансцендентен акту.³

Допустим, я представляю себе бога Юпитера; это означает, что я обладаю определенным интенциональным переживанием, которое характеризуется как представление; «это интенциональное переживание можно членить в дескриптивном анализе сколь угодно долго, но ничего напоминающего бога Юпитера в нем, естественно, найти не удастся; таким образом, “имманентный”, “ментальный” предмет не принадлежит к дескриптивному составу переживания»⁴. Юпитер, само собой разумеется, вообще не существует, тем более не существует в моем представлении. Я могу

² Husserl, E. Logische Untersuchungen. Bd. II. S. 353.

³ *Ib.* Bd. II. Kap. V, § 2, 14, 20.

⁴ *Ib.* Bd. II. S. 352.

снабдить Юпитера всевозможными качествами, например, всевластием, физической силой и т.п., но я не могу приписывать эти качества моему представлению как психической реальности.

Хотя предмет, который в этом случае я имею перед глазами, является чистой фикцией, он все же в корне отличен от моего акта; только благодаря интенции — и в самом акте — он является «присутствующим», но не является реальным. Вещь остается равной себе и в том случае, когда предмет моего интенционального акта не является фикцией; предмет всегда фундаментально разнится с самим актом: «Предметность, вообще говоря, трансцендентна акту»⁵. То, что я полагаю в моем представлении предмета, никоим образом не связано с «актом полагания» и не содержится в нем; я могу приписать предметам такие предикаты, которые, имея отношение к моему акту, уничтожают всякий смысл (S. 329). Прямая есть кратчайшее расстояние между двумя точками; однако утверждение, что мое представление прямой является кратчайшим расстоянием между двумя точками, будет жертвой бессмыслице; «субъективное переживание и то, что в нем интенционально дается, — не то же самое». Сам предмет не принадлежит переживанию; он лишь *воспринимается*, но не *переживается*; это означает, что он дан в акте переживания лишь в качестве интенционального предмета и не образует части самого акта. «Мир никогда не может стать переживанием мыслящего о нем. Переживание есть полагание мира, сам же мир является интендированным предметом».⁶

Предмет всегда трансцендентен акту. Однако трансценденция эта только логическая и никогда не метафизическая. Предмет отличается от акта не в качестве метафизической сущности, но в качестве логического субъекта возможных предикаций, в качестве точки пересечения определенных отношений. *Интенциональные* отношения не являются некоей разновидностью *реальных* отношений. О реальном отношении акта к предмету, об их реальном взаимодействии не может быть и речи: взаимодействие между моим представлением бога Юпитера и самим Юпитером, очевидно, абсолютно исключено, так как бог по имени Юпитер вообще не существует. Интенциональное отношение — это особый, радикально отличающийся от всех прочих, вид отношений; его нельзя свести ни к логическим, ни к каузальным либо математическим отношениям; оно, также, не поддается объяснению, поскольку объяснение состоит в сведении к более простым, уже понятным элементам; мы в состоянии лишь *указать* на интенциональное отношение и со ссылкой на наше собственное переживание описать его; но его нельзя свести к другому, лучше известному виду

⁵ Ib. Vd. II. S. 387.

⁶ Ib. Vd. II. S. 365.

отношений; оно известно нам непосредственно из нашего собственного переживания; все наши переживания обладают характерной особенностью быть в направленности на предмет, в то время как мы его полагаем; эта логическая проекция содержания нашего акта вовне — основополагающий факт нашей жизни и нашего познания; если мы вознамеримся его отрицать, то превратим самих себя в безжизненное и бесчувственное тело мертвой природы. «Если нас сейчас спросят, как следует понимать, что не-сущее, или трансцендентное, может в качестве интенционального предмета быть действительным в акте, в котором оно не есть, то на это нельзя ответить иначе, чем мы — вполне исчерпывающе — ответили выше: предмет интенционален, то есть, здесь имеет место акт с определенным образом охарактеризованной интенцией, которая в этой определенности как раз и составляет то, что мы называем интенцией на этот предмет. Отношение к предмету есть переживаемое качество, и переживание, которое его обнаруживает, называется (по определению) интенциональным переживанием или актом. Все различия в способах предметных отношений являются дескриптивными различиями соответствующих интенциональных переживаний.»⁷

Резюмируем сказанное. Как интенциональный объект возможных предикаций, предмет трансцендентен акту, реально не содержится в нем и ключевым образом от него отличается; отношение между ними ни в коем случае не может мыслиться как реальное, но только как интенциональное; предмет не «схватывается» актом, не переживается или осознается им: он лишь полагается, на него направлена наша интенция; это интенциональное отношение представляет собой отличающийся от всех других вид отношений, и его характер известен нам из наших переживаний.

Таким образом, предмет для Гуссерля является не чем-то реальным, но лишь чисто логическим, интенциональным единством; он рассматривается им только как субъект возможных предикаций. В этом логическом смысле предметом интенции в равной мере может быть как реальная, так и идеальная вещь, фикция или даже совершенно абсурдная, «невозможная» вещь. «В самом деле, при логическом рассмотрении семь пра-

⁷ Ib. Bd. II. S. 388. Подобным же образом описывает интенцию Мейнонг: Ueber Annahmen, S. 94 и далее: «И хотя это представляет собой нечто вполне самопонятное, в этом понимании действительности посредством нашего познания все же есть что-то, что, перефразируя известное выражение Шопенгауэра, вполне можно было бы назвать чудом в рамках теории познания, но лучше назвать основополагающими фактами нашего познания, для которых нет ни описания, ни объяснения, но для которых есть только склонность, от которой мы в конечном счете всегда зависим, находясь перед лицом последних данностей».

вильных тел суть семь предметов точно так же, как семь мудрецов; положение о параллелограмме сил есть так же предмет, как и город Париж».⁸ Как существует этот предмет и *существует ли* он вообще, с точки зрения феноменологической логики, абсолютно безразлично. Гуссерль совершенно не касается метафизического вопроса о сущности предмета, он рассматривает предмет исключительно логически, как интенционально присутствующий в акте субъект возможных предикаций: такой субъект вовсе не должен непременно быть действительным объектом, он может оказаться чисто идеальным единством, как, например, все математические объекты. Реальные предметы составляют лишь малую часть известных нам предметов; роковым научным предрассудком стало мнение, будто предметность можно отыскать только в сфере реального; множество предметов, как мы знаем, не реальны, но идеальны.

Царство идеальных предметом, в свою очередь, распадается на две области: 1. идеальные *единичные* предметы, как, например, математические числа, логические законы и т. д., и 2. идеальные *общие* предметы, как, например, число вообще, цвет вообще и т. д. Наш интенциональный акт может быть направлен или на единичную реальную вещь и на единичный идеальный предмет, как, например, в суждениях «Сократ человек» или «4 есть четное число», или же на общие предметы, как, например, в суждениях «человек смертен» или «все логические законы имеют априорный характер»; в последних примерах мы имеем дело не с отдельным человеком или отдельным логическим законом, но с их общим понятием — с «идеями».

Учение Гуссерля об общих предметах, или «идеях», составляет наиболее важную часть его «Логических исследований»⁹. Здесь он теснее всего соприкасается с Платоном. Можно даже сказать, что благодаря Гуссерлю логика Аристотеля вновь вернулась к принципам платонизма, и вернулась очищенной Гуссерлем от наивностей античного мышления и, так сказать, просеянной сквозь сито современной теории познания. Это единение современной теории познания с величайшей философской системой Античности, единение, которое равно продуктивно для всех — ведь первая освободилась от какого бы то ни было психологизма, а вторая от своего метафизического реализма, — есть, без сомнения, самый примечательный ход гуссерлевской логики.¹⁰

⁸ Husserl, E. Logische Untersuchungen. Bd. II. S. 101. (Пер. В. И. Молчанова).

⁹ *Ib.* Bd. II. S. 106–221.

¹⁰ Первым, кто предпринял движения в сторону этого продуктивного единения и проложил тем самым путь всему современному антипсихологизму, был Лотце со своей интерпретацией платоновского учения об идеях. То, что кратко отмечал Лотце, позднее развил Гуссерль.

Учение Гуссерля об общих предметах отличается от платоновского лишь своими акцентами в отношении идеального. Это, конечно же, основополагающее и возможно даже принципиальнейшее различие. Но даже оно не в силах лишить обе системы внутреннего родства в других, не менее важных пунктах. Их противостояние эмпирическим теориям абстракции, их взгляды на образование общих понятий, которые — обе утверждают согласно — возникают *исключительно на основании* эмпирических представлений, а не *из* них, их учение о трансценденции идей — все это настолько сближает их на почве противостояния другим учениям, что можно вести речь о сущностном родстве двух этих систем.

Метод, с помощью которого Гуссерль подходит к констатации трансцендентности и идеальности общих понятий, — это, если можно так выразиться, тот же интенциональный метод; т. е. Гуссерль рассматривает общее понятие как предмет интенционального акта и анализирует наше представление этого предмета не с точки зрения его реального содержания, являющегося объектом психологического анализа, а исходя из того, что полагается в этом акте, что им интендируется; его интересует не реальная конструкция нашего акта, но единственно его интенциональное отношение к предметам, которые реально никогда в нем не содержатся. Этот метод Гуссерль применяет также и в своем учении об идеях.

Предположим, что мы рассматриваем некий красный предмет. Направляя свое внимание исключительно на момент цвета, мы можем изъять цвет из ряда других качеств этого предмета и сделать его самостоятельным объектом интенционального акта, — самостоятельным в том смысле, что именно цвет мы делаем субъектом возможных предикаций, не принимая во внимание его отношения к другим моментам. Об этом моменте цвета мы можем вынести суждение *индивидуального и временного* характера; мы можем, например, утверждать, что под влиянием определенных химических процессов этот цвет исчезает, и на его месте появляется другой. То, что в этом случае мы удерживаем перед глазами, — это определенный, индивидуальный, наличный в известном месте и в известной временной точке момент; он относится к признакам, которые реально конституируют предмет, находящийся у нас перед глазами; он может возникать, длиться, может становиться другим.

Однако на основании восприятия того же предмета мы можем получить акт совершенно другого рода. Если мы имеем перед собой тот же самый предмет и наше внимание снова направлено на тот же цветовой момент, мы способны узреть не данный, здесь и теперь наличествующий момент красного цвета, но красный цвет вообще, *идею красного*, в отношении которой данный цветовой момент презентуется только как частный случай.

То, что мы полагали вначале, принципиально отличается от полагаемого сейчас; предмет первого акта, этот несамостоятельный, но реально данный тогда момент красного, существует — как и конкретное целое — в качестве чего-то индивидуального, возникающего одновременно с этим целым, являясь в различных объектах *подобным*, но не идентичным. А сама «краснота» (предмет второго акта) является идеальным, абсолютно самоидентифицируемым единством, вести речь о возникновении и исчезновении которого было бы само по себе *противоречивым*.¹¹ Существуют лишь конкретные предметы, индивидуальные вещи; общие предметы, напротив, не могут обладать реальным бытием — ни в предмете, ни вне предмета, ни в сознании, ни вне сознания. Конкретный предмет никоим образом не содержит в себе идею как свою составную часть. «Человек вообще» не содержится как реальная составная часть в данном конкретном человеке; в единичном человеке *всё* конкретно и *всё* индивидуально; все его реальные составные части *исчезают* вместе с ним; в нем всё преходяще, он не содержит ничего вечного, преображенного, ничего «всеобщего». «Человек вообще», как содержание общего понятия «человек», не может погибнуть вместе с гибелью отдельного человека, поэтому нельзя сказать, что «человек вообще» *является общей схемой человека* и совокупностью его существенных признаков, *насколько те присутствуют в единичном человеке*, причем именно поскольку они присутствуют в отдельном человеке, постольку они представляют собой нечто индивидуальное и преходящее; всеобщее же, напротив, является вечным и поэтому никогда не может реально содержаться в конкретных вещах. «Реальное гипостазирование всеобщего за пределы сознания абсолютно невозможно».¹²

Но в равной мере *невозможно и психологическое гипостазирование всеобщего внутри нашего сознания*, в форме наиболее общих образов, возникших на конкретном фундаменте благодаря сортировке и абстрагированию ряда признаков. Такой взгляд на всеобщее уже давно поставлен под сомнение Юмом и Беркли; он делает недоступным для нас понимание значительной части наших общих понятий; нельзя, например, представить себе треугольник вообще, ведь такой треугольник не может не быть ни остроугольным, ни тупоугольным, ни прямоугольным, ни большим, ни маленьким и т. п., то есть в качестве представления он абсолютно невозможен.¹³

В равной степени шаткой является и миллевская «теория абстракции при посредничестве внимания». В конечном счете она ведет к отрицанию

¹¹ Husserl, E. Logische Untersuchungen. Bd. I. S. 128.

¹² Husserl, E. Logische Untersuchungen. Bd. II. S. 121.

¹³ Основная ошибка этой теории состоит в смешении представления и понятия, или идеи.

«всеобщего». Если мы пойдем предложенным здесь путем, то вынуждены будем предположить, что понятие всеобщего возникает в нас, когда при помощи функции *внимания* мы извлекаем ряд признаков из данного предмета и делаем их объектом нашего пристального интереса; осуществляя эту процедуру, мы освобождаем этот комплекс признаков от индивидуализирующих связей с рядом других признаков и в результате получаем «всеобщее». Так ли это? Действительно ли всеобщее является результатом такого вычленения определенного момента или ряда моментов из некоего конкретного фундамента? Ничуть. Мы сколько угодно можем анализировать любой конкретный предмет или конкретное представление и извлекать из них любые моменты — мы не обнаружим в них ничего «всеобщего».¹⁴ Всякий признак, всякий выделенный из конкретной вещи момент всегда есть нечто индивидуальное, данное исключительно здесь и теперь, появляющееся и исчезающее вместе с этой вещью; его мнимое вычленение из конкретного фундамента, которое свершается в акте абстрагирующего внимания, не делает его содержанием общего понятия, непреходящей идеей, и не способно наградить его чертами безвременья, вечности.

Впредь остается только индивидуальный признак, и вынесенные о нем суждения носят исключительно временной, индивидуальный характер. «Единичный индивидуальный момент еще никоим образом не есть атрибут *in specie*». «Общее», «идея», как предметы интенционального акта, всегда в корне отличны от соответствующего «конкретного»; предикаты, которые мы можем приписать последним, теряют всякий смысл, если мы употребляем их по отношению ко всеобщему. «Высказывания, имеющие смысл и истину в отношении единичного, становятся ложными и положительно бессмысленными в отношении вида. Окраска имеет свое место и свое время, она имеет протяжение и интенсивность, она появляется и исчезает. Рассматривая цвет как вид, превращают этот предикат в чистую бессмыслицу. Если дом сгорел, сгорели все его части; вместе с ним перестали существовать индивидуальные формы и качества, вообще все конституирующие части и моменты. Неужели же сгорели соответствующие геометрические, качественные и все прочие виды (*Spezies*), и не полней ли абсурд говорить об этом?»¹⁵ Общее, таким образом, всегда отличается от конкретного и никогда не может быть сведено к последнему; вся теория абстракций разбивается одним этим фактом. Она пытается объяснить происхождение общего из единичного, понимая под первым полученный с помощью внимания продукт обобщающей силы абстракции; она полагает, что извлеченный благодаря этой силе из конкретной

¹⁴ Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Bd. II. S. 130, 140, 150 и др.

¹⁵ Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Bd. II. S. 154.

вещи и рассматриваемый исключительно сам по себе и для себя момент превращается таким образом во всеобщий атрибут; и при этом совершенно забывает, что индивидуальный момент всегда остается таковым, и что он не может превратиться в атрибут *in specie*. И следовательно, теория абстракций ведет к отрицанию того, что сама же пытается объяснить — она ведет к отрицанию общих понятий; в конечном счете она оказывается вынуждена заменить общие понятия чистыми словесными знаками. — Общее понятие, как акт (а не как идея), не является продуктом абстракции, поскольку последняя не в силах дать ему самого главного — признак «всеобщности»; результат абстракции — это всегда нечто индивидуальное, индивидуальный момент, полученный из конкретной вещи; из самого этого момента, например красной окраски, более ничего нельзя абстрагировать, так как он, в качестве особого единичного момента, является последним продуктом абстракции. И всё же мы можем относиться к нему, как к «наиболее общему», мы можем превратить его в идею; он может служить *основанием* для радикально нового акта, когда наша интенция направляется не на данный индивидуальный момент, который присутствует здесь и теперь и в известное время прекращает свое существование, а на тот же самый момент *in specie*. Последнее едва ли представимо — ни само по себе, ни по отношению к своему конкретному основанию; мы способны конкретно мыслить лишь отдельное проявление красного цвета, либо последовательность отдельных проявлений подобного рода, например, последовательность оттенков красного; мы не способны представить красный цвет вообще и не способны выделить его из реальной вещи, поскольку он реально в ней не содержится.

Новый, возникающий на том же самом реальном основании акт, акт «общего сознания», не является новым, обозначенным на заднем плане нашего воображения образованием; он выражает лишь новое «отношение нашего сознания» к этому основанию¹⁶, и такое отношение состоит в том, что мы имеем перед собой тот же предмет и, не создавая новых образов в своем воображении, полагаем уже теперь не этот находящийся здесь и теперь предмет, но тот же самый предмет *in specie*, в идее. Новый акт (субъективно) обозначает не новый материал нашего сознания, но только «*новую форму сознания*».¹⁷ Имея перед собой субъективно и реально (не интенционально) один и тот же материал, одно и то же конкретное представление, мы можем различно к нему относиться, т. е. надстраивать на его основании формально различные акты. «Как и все фундаментальные теоретико-познавательные различия, это различие также

¹⁶ Ib. Bd. II. S. 109.

¹⁷ Ebenda.

категориально». Оно относится к «форме сознания». Его происхождение заложено в «способах сознательной деятельности», а не в меняющейся «материи познания».¹⁸ Это положение может дать повод к недоразумениям. Различие между единичным и всеобщим «относится к форме сознания», его происхождение зиждется на сознании особого рода. Следовательно, общие предметы созданы этой формой сознания и обращаются без нее в ничто? Но тогда они перестают быть трансцендентными сознанию! Против такого истолкования приведенной выше цитаты мы должны выступить самым решительным образом. Ведь речь здесь идет не о самих единичных и общих предметах, а о нашем *акте полагания*; следует различать между «становлением в сознании всеобщего» и «становлением в сознании единичного» и понимать, что *это* различие носит категориальный характер. Под материей познавательного акта здесь подразумевается не интенциональное содержание акта, но реальная сторона его конкретной сущности, т.е. все те реальные, психические составляющие акта, которые конституируют его в его конкретном, реальном бытии, правда, только в том, что касается его содержания; материя в этом смысле может изменяться, при этом характер акта, т.е. форма отношения сознания к своему содержанию, остается неизменной; и наоборот, материя может оставаться неизменной, а характер акта меняться; именно эта, последняя из названных, возможность налицо в случае, который интересует нас сейчас.¹⁹ Материя обоих актов одинакова, оба имеют один и тот же конкретный фундамент и содержат только одно наглядное представление, которое обуславливает бытие нашего акта, направленное на определенный предмет; но вид нашего *отношения* к этой материи, к этому конкретному фундаменту в двух случаях различен; в одном случае мы держим перед глазами нечто индивидуальное, в другом — идею; и это различие в нашем отношении (а не в самом интенциональном предмете, который никогда не образует материи акта в обозначенном выше смысле) возникает не за счет материи, а за счет формы.

Итак, коротко сформулированный результат гуссерлевской критики теорий Локка и Милля звучит следующим образом: общие понятия не являются *продуктами абстракции*; теория абстракций не в состоянии объяснить характерную для них интенцию, направленную не на особенное, а на общее.

Но что из этого следует? Из другого, противоположного лагеря, могут возразить так: все приведенные доводы суть в равной мере аргументы и в пользу нашей теории. Да, мы совершенно сознательно отрицаем

¹⁸ Ebenda.

¹⁹ Ib. Bd. II, V. S. 20.

любые общие понятия; нам даны только индивидуальные вещи и индивидуальные признаки; только имена имеют значение в качестве общего; на основании подобия мы придаем разным вещам одни и те же имена, и настолько «привыкаем» ассоциировать с определенным именем определенный комплекс моментов представления, что это имя начинает играть для нас роль всеобщего. Всё — индивидуально; мистическое «всеобщее» должно быть отнесено к разряду пустых фикций и ненужной игры ума; «всеобщность» заключена в именах, поскольку мы «привыкли» при взгляде на одинаковые предметы ассоциировать их с одним и тем же именем; таким образом выражается лишь всеобщность психической функции; нам никогда не дан *идентичный* признак; *идентичной* остается только эта «*ассоциативная функция знаков*».

Этот *номинализм*, принципиально отрицающий «всеобщее», смешивает психологию и теорию познания. «К сфере *феноменологии* и, прежде всего, к сфере теории познания (как феноменологического прояснения идеального мыслительного, или познавательного, единства) принадлежит только то, что мы полагаем, когда высказываем нечто; то, что это полагание как таковое конституирует в соответствие со своим смыслом; то, как оно надстраивается над частными мнениями; какие сущностные формы и различия оно демонстрирует; и тому подобное. То, что интересует теорию познания, должно предъявляться исключительно в содержании *самих чувственных переживаний и переживаний значений*. Если наряду с этим очевидным предъявлением мы обнаруживаем также различие между общими и индивидуально-наглядными представлениями (что, безусловно, возможно), то и в этом случае никакие рассказы о *генетических* функциях и связях ничего не могут изменить, а могут лишь дать свое собственное толкование.»²⁰ Другими словами: теория познания имеет дело с нашими актами в интенциональном отношении к предметам, и когда мы обнаруживаем в характере интенции определенное различие, то никакая психология не может *сгладить* этого различия. Мы можем анализировать любой из этих актов, давать им любые толкования (например, считать общей или единичной интенцией), мы можем расценивать условия их реализации в нашем сознании как необходимые и как угодно объяснять их происхождение — установленное различие в их интенциональном *характере* остается неизменным и не может приписываться никаким психологическим *различиям в их происхождении*; отношение между интенциональным актом и его объектом является именно не *реальным* и лежит, следовательно, вне сферы психологических исследований. Когда психология познания принимает попытку *подменить* определенное отношение новым, психоло-

²⁰ Ы. Vd. II. S. 114.

гическим отношением, то она хочет невозможного: хотя она и в состоянии обнаружить новые сущностные отношения между теми же самыми актами, но она не способна что-либо изменить в их интенциональном характере и заменить различие их интенций каким-либо иным, реальным различием. Отличие *единичных понятий* от общих дано непосредственно, его нельзя вывести из мира: всё общее вечно, всё индивидуальное — преходяще.

Но что, собственно, такое — это всеобщее?

Ни в реальном мире, ни в нашем сознании нет ничего, что соответствовало бы содержанию общего понятия. Чем же тогда является сущность общих понятий? Они не могут существовать *реально* — ни вне наших интенциональных актов, ни в них самих; реализм и концептуализм равно невозможны. Но ведь не пустые же фикции эти общие предметы? Что они не являются таковыми, видно уже хотя бы по тому, что в отношении них возможны *истинные* суждения *объективного* характера; нельзя рассматривать как фикции такие понятия, как величина, причинность, количество, качество и т.д.; высказанные о них суждения — например, «всякая экстенсивная величина может быть определена», или «любое изменение в природе подчинено закону причинности» — это абсолютные и априорные истины. В нашем интенциональном акте всякий вид (*Species*) является предметом в полном смысле слова²¹. Как и всякий предмет интенционального акта, вид отличается от самого акта, и не только потому, что любой предмет отличен от акта, но и в силу аргументов, направленных против концептуализма. Идея трансцендентна нашему сознанию²²; она дана вне сознания как определенное идеальное единство, она — вне времени и пространства в царстве «идеальных предметов», безвременной вечности; предикации становления и уничтожения к ней абсолютно неприменимы; весь человеческий род, все мыслящие существа могут исчезнуть с лица земли, — а это более чем вероятно, поскольку, как учит современная физика, температура Вселенной стремится к нулю, и значит, сознание обречено на исчезновение, — но царство вечных истин будет пребывать в своей неизменности, вне потока каких бы то ни было изменений. Все события мира, как прошлые, так и будущие, отражены в качестве вечных образцов в этом царстве идей, будто в неподвижном зеркале, а *propter* содержащем в себе всё развитие мироздания от начала до конца. Пропущенный сквозь призму времени, мир как бы уже загодя передал свою копию в идеальные сферы, хотя сами они, как трансцендентные идеи, лежат вне мира реальности.

Здесь — главное, в чем Гуссерль сходится с Платоном. Для обоих философов мир идей вечен и неизменен, он — абсолютно неподвижная область

²¹ Ib. Bd. II. S. 123, 124.

²² Ib. Bd. II. S. 101, 132–136, 140, 387 и др.

общих понятий, идеальное единство, простирающееся вне мира явлений и сознания.

Однако схожесть результатов не препятствует тому, что два этих философа существенно расходятся во взглядах на природу идей. Для Платона слово «идея» является символом *абсолютной «реальности»*; идеальное бытие есть высшая ступень бытия, абсолютное бытие. Совершенно иначе понимает природу идеи Гуссерль, а до него – Лотце. Идея вообще нигде не существует, она *реально* не дана ни в мире, ни в нашем сознании, она вообще не реальна, она обладает исключительно идеальным (в самом радикальном смысле этого слова) *вневременным* бытием, она имеет место только как чистая значимость, только как логический субъект возможных предикаций, только как *предмет имеющей к ним отношение истины*. Конечно, «кто привык под бытием понимать только “реальное” бытие, под предметами – только реальные предметы, тому покажется речь об общих предметах и их бытии в основе своей ложной; напротив, не найдет здесь никакого препятствия тот, кто поймет эту речь прежде всего в качестве признака значимости определенных суждений, а именно, таких, в которых судят о числах, положениях, геометрических структурах и т. п., и кто себя спросит, не следует ли здесь, как обычно, в качестве коррелята значимости суждения приписать с очевидностью тому, о чем здесь судят, имя “истинно существующий предмет”». ²³

Перевод с немецкого Валерия Анашвили

²³ Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Bd. II. S. 101. (Пер. В. И. Молчанова).

ЖАН-ПОЛЬ САРТР

ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ ЭГО

НАБРОСОК

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО

ОПИСАНИЯ¹

По мнению большинства философов Эго «обитает» в сознании. Одни настаивают на том, что оно формально присутствует внутри «Erlebnisse» [переживаний <нем.>] в качестве самого по себе лишённого содержания принципа унификации. Другие — по большей части психологи — полагают, что в каждый момент нашей психической жизни можно обнаружить его материальное присутствие в качестве центра желания и активности. Я же хочу здесь показать, что Эго ни в формальном, ни в материальном отношении не есть *внутри* сознания: оно — *снаружи*, оно — *в мире*; это — некоторое мирское бытие, как и Эго другого.

I. Я [Je] и Я [Moi]²

А) Теория формального присутствия Я (Je)

Следует согласиться с Кантом в том, что «Я мыслю» должно иметь возможность сопровождать все наши представления³. Но следует ли делать из этого тот вывод, что некое Я [Je] фактически присутствует во всех состояниях сознания и реально осуществляет верховный синтез нашего опыта? Похоже, что такой вывод был бы насилием над кантовской мыслью. Представляя проблему критики как своего рода формально-право-

¹ Работа впервые опубликована в 1936 году в «Recherches philosophiques». Перевод выполнен по книге: Sartre Jean-Paul. La Transcendance de l'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique. Paris, 1996. *Здесь и далее — кроме специально отмеченных примечаний, сделанных Сартром — следуют примечания переводчика. Включенные непосредственно в текст немногочисленные пометки в квадратных скобках также сделаны переводчиком.*

вую [de droit] проблему, Кант ничего не утверждает о фактическом существовании акта «Я мыслю». Напротив, он, кажется, прекрасно видит, что существуют такие моменты сознания, где Я [Je] отсутствует, ибо он ведь говорит: «должно иметь возможность сопровождать». Здесь на самом деле речь идет об определении условий возможности опыта. Одно из этих условий состоит в том, чтобы я всегда мог рассматривать мое восприятие или мою мысль как *moi*: вот и все. Но в современной философии существует одна опасная тенденция — следы которой можно найти в неокантианстве, эмпириокритицизме и интеллектуализме, скажем, Брошара, — которая состоит в попытках представить в качестве *реальных* условия возможности, определяемые критикой. Эта тенденция, например, приводит некоторых авторов к тому, что они начинают задаваться вопросом о том, чем же может *быть* «трансцендентальное сознание». Но тот, кто формулирует вопрос в таких терминах, естественно, вынужден понимать это сознание — которое конституирует наше эмпирическое сознание — как нечто бессознательное. Однако Бутру в своих лекциях по философии Канта⁴ уже достаточно убедительно показал несостоятельность подобного рода интерпретаций. Кант никогда не занимался выяснением того, каким образом *фактически* конституируется эмпирическое сознание, он отнюдь не пытался вывести его, на манер процесса в духе неоплатонизма, из какого-то высшего сознания, из некоего конституирующего сверхсоз-

² В русском языке нет двух слов, позволяющих непосредственно передать различие между французским «Je» и «Moi». Обобщая, можно было бы сказать, что под «Je» Сартр подразумевает активный аспект личностного начала (Я как субъект действия, что формально подчеркивается грамматической функцией местоимения *je*, всегда связанного во французском языке с личным глаголом), а под «Moi» — конкретную «психофизическую» тотальность («единство состояний и качеств») личности. Далее: «Je» и «Moi» выступают две стороны единой реальности, которую Сартр называет «Эго». Желая, однако, предоставить читателю возможность самому судить о том, как, в каком направлении и насколько последовательно проводится в данной работе различие между этими двумя терминами, переводчик счел целесообразным в обоих случаях использовать русское слово «Я», указывая непосредственно за ним в квадратных скобках соответствующий французский эквивалент (при этом передано также различие в написании с прописной или строчной буквы).

³ (См. с. 280) *Кант И.*, Критика чистого разума, 2-е изд., «Трансцендентальная аналитика», кн. 1, гл. 2, разд. 2, § 16: «О первоначальном синтетическом единстве апперцепции». Ср. также §§ 17–18.

⁴ *Boutroux E.*: La philosophie de Kant (курс, читанный в Сорбонне в 1896–1897 гг.). Paris (Vrin), 1926.

нения. Трансцендентальное сознание для него — это лишь совокупность необходимых условий существования эмпирического сознания. Поэтому придавать трансцендентальному Я [Je] статус *реальности*, делать из него неотделимого спутника всякого нашего [акта] «сознания»⁵ — значит говорить о *факте*, а не о формально-правовой стороне дела, т. е. принимать точку зрения, радикально отличающуюся от кантовской. И те, кто при этом все же считают для себя позволительным сослаться на рассуждения Канта о необходимом единстве опыта, совершают ту же самую ошибку, что и те, кто превращают трансцендентальное сознание в некое доэмпирическое бессознательное.

Поэтому если принять кантовскую *формально-правовую* постановку вопроса, то все же проблема фактичности останется неразрешенной. Однако здесь было бы уместным поставить ее открыто: «Я мыслю» должно мочь сопровождать все наши представления, однако сопровождает ли оно их фактически? Если мы предположим далее, что некоторое представление А из состояния, где оно не сопровождается актом «Я мыслю», переходит в состояние, где «Я мыслю» его сопровождает, то спрашивается: сопровождается ли этот переход модификацией его структуры, или же оно в своей основе остается неизменным? Этот второй вопрос приводит нас к третьему: «Я мыслю» должно мочь сопровождать все наши представления; но следует ли подразумевать под этим то, что единство наших представлений реализуется, прямо или косвенно, посредством акта «Я мыслю», — или же это надо понимать так, что представления некоторого сознания должны быть объединены и артикулированы таким образом, чтобы относительно них всегда был возможен некий констатирующий акт «Я мыслю»? Создается впечатление что этот третий вопрос формулируется на почве права и покидает сферу кантианской ортодоксии, оставаясь на этой почве. Однако на самом деле здесь речь идет о проблеме фактичности, которую можно сформулировать так: является ли синтетическое единство наших представлений условием возможности того Я, которое мы встречаем в нашем сознании, или же это именно оно фактически объединяет представления между собой?

⁵ Я буду использовать термин «сознание» в качестве эквивалента немецкого слова «Bewußtsein», обозначающего как тотальное сознание, монаду, так и каждый момент этого сознания. Выражение «состояние сознания» мне представляется неточным, так как в нем сознанию фактически приписывается момент пассивности. — *Прим. Сартра.* [Имея в виду упомянутые «моменты» сознания, Сартр употребляет форму множественного числа, говоря о «сознаниях» (причем здесь совершенно не обязательно имеются в виду сознания *различных субъектов*), что в дальнейшем иногда будет переводиться и как «акты сознания». — *Прим. переводчика.*]

Если мы, оставляя в стороне все в той или иной степени насильственные интерпретации акта «Я мыслю», данные посткантианцами, все же хотим приблизиться к решению проблемы *фактического* существования Я [Je] в сознании, то мы встречаемся на нашем пути с феноменологией Гуссерля. Феноменология есть научное исследование, а не критика сознания. Ее сущностный метод — это интуиция. Интуиция, по Гуссерлю, ставит нас перед присутствием *вещи*. Поэтому надо уяснить, что феноменология есть наука о *фактах* и что те проблемы, которые она ставит, суть проблемы *фактов*⁶, как, впрочем, ее можно понять еще и приняв во внимание то обстоятельство, что Гуссерль называет ее *дескриптивной* наукой. Таким образом, проблемы отношения Я [Je] к сознанию суть проблемы экзистенциальные. Гуссерль снова обнаруживает кантовское трансцендентальное сознание, схватывая его посредством метода феноменологической редукции (ἐποχή). Однако здесь это сознание уже не есть совокупность логических условий: это — некий абсолютный факт. Оно также не есть некий результат гипостазирования права, некое бессознательное, парящее между реальным и идеальным. Это — реальное сознание, доступное для каждого из нас, как только мы осуществим «редукцию». Во всяком случае именно оно конституирует наше эмпирическое сознание, это «сознание в мире», сознание, включающее психическое и психофизическое «я» [«moi»]. Мы, со своей стороны, охотно верим в существование некоторого конституирующего сознания. Мы следуем за Гуссерлем во всех его замечательных описаниях, где он показывает, как трансцендентальное сознание конституирует мир, заточая себя в сферу эмпирического сознания. Мы, как и он, убеждены в том, что наше психическое и психофизическое «я» [moi] есть некий трансцендентный объект, который должен быть отсечен посредством ἐποχή. Но мы задаем себе следующий вопрос: не достаточно ли только этого психического и психофизического «я» [moi]? Надо ли дублировать его, вводя некое трансцендентальное Я [Je], структуру абсолютного сознания? Посмотрим на последствия ответа на этот вопрос. Из негативного ответа вытекает следующее:

- 1) трансцендентальная сфера становится имперсональной, или, если угодно, «предперсональной», она оказывается существующей *без* Я [Je];
- 2) Я [Je] появляется только на уровне человека и есть не что иное, как лицо Я [Moi], а именно — его активное лицо;
- 3) «Я мыслю» может сопровождать наши представления потому, что оно возникает на основе единства, в создании которого оно не участвовало,

⁶ Гуссерль сказал бы: наука о сущностях. Но для той точки зрения, которую мы здесь представляем, это сводится к одному и тому же. — *Прим. Сартра.*

и именно это предварительное единство, напротив, делает возможным его возникновение;

- 4) было бы позволительно спросить себя о том, в самом ли деле личность (и даже такая абстрактная личность, как Я [Je]) есть момент, с необходимостью сопровождающий всякое сознание, и нельзя ли представить себе сознания абсолютно безличные.

Гуссерль дал свой ответ на этот вопрос. Полагая сначала, что Я [Moi] есть синтетический и трансцендентный продукт сознания (в «Логических исследованиях»), он возвращается, в своих «Идеях», к классическому представлению о трансцендентальном Я [Je], которое как бы присутствует на заднем плане всякого сознания, будучи его необходимой структурой, так что его лучи (Ichstrahlen) падают на любой феномен, попадающий в сферу внимания. Таким образом трансцендентальное сознание приобретает строго личностный характер. Была ли необходимой такая концепция? Совместима ли она с той дефиницией сознания, которую дает Гуссерль?

Обычно полагают, что существование трансцендентального Я оправдывается необходимостью обеспечения единства и индивидуальности сознания. Мое сознание едино именно потому, что все мои восприятия и все мои мысли втягиваются в этот постоянно собирающий их фокус; различные сознания отличаются друг от друга именно потому, что я могу говорить о *моем* сознании, а Пьер и Поль — о *своих* сознаниях. Я [Je] есть творец внутренней данности [intériorité]. Так вот, можно с уверенностью утверждать, что феноменология не нуждается в обращении к этому унифицирующему и индивидуализирующему Я [Je]. В самом деле, сознание определяется интенциональностью. Посредством интенциональности оно трансцендирует самого себя, и оно консолидирует свое единство, ускользая от самого себя. Единство множества актов сознания, посредством которого я для того, чтобы получить четыре, складывал, складываю и буду складывать два и два, — это трансцендентный объект «два плюс два равно четырем». Без постоянства этой вечной истины было бы невозможно помыслить реальное единство, и тогда было бы столько случаев осуществления несводимых ни к какому единству операций, сколько существует [отдельных] оперирующих сознаний. Вполне возможно, что те, кто принимают [объект] «2 и 2 равно 4» за *содержание* моего изложения, будут обязаны обратиться к некому трансцендентальному и субъективному принципу унификации, которым тогда и окажется Я [Je]. Но как раз Гуссерль в этом принципе отнюдь не нуждается. Объект трансцендентен по отношению к схватывающим его сознаниям, и именно в нем заключается принцип их единства. Могут сказать, что все же необходим

некоторый принцип единства *в длительности*, для того чтобы непрерывный поток сознания мог помещать трансцендентные объекты вне самого себя. Необходимо, чтобы [акты] сознания были постоянным синтезом прошлых и настоящих актов сознания. Все это именно так. Однако весьма показательно, что Гуссерль, подробно рассмотрев в своих лекциях о «внутреннем сознании времени» этот процесс субъективной унификации сознания, *так никогда и не обратился за помощью* к синтетической силе Я [Je]. Сознание само придает себе единство, что в конкретной форме происходит посредством игры «пересекающихся» интенциональностей, представляющих собой конкретные и реальные удержания прошлых сознаний. Таким образом сознание постоянно отсылает к себе самому, как бы утверждая, что «некоторое сознание» [= единичный акт сознания] означает также и все сознание и что эта особенность единичности принадлежит самому сознанию, каковы бы ни были его отношения с Я [Je]. Похоже, что Гуссерль в своих «Картезианских размышлениях» полностью сохранил эту концепцию сознания, консолидирующего свое единство во времени. Однако вместе с тем индивидуальность сознания очевидно проистекает из природы сознания. Сознание (как и субстанция Спинозы) может ограничиваться только самим собой. Оно, таким образом, конституирует некоторую синтетическую и индивидуальную тотальность, полностью изолированную от других тотальностей того же типа, а Я [Je], по видимому, может быть только *выражением* (и отнюдь не условием) этой некоммуникабельности и внутренней замкнутости сознания. Поэтому мы без колебаний можем утверждать: для феноменологической концепции сознания предположение о единящей и индивидуализирующей функции Я [Je] оказывается совершенно излишним. Напротив, именно сознание делает возможными единство и личностный характер моего Я [Je]. Следовательно, трансцендентальное Я [Je] не имеет разумных оснований для своего существования.

Мало того: это Я [Je] было бы не только излишним, бесполезным, но и даже вредным. Если бы оно существовало, то оно отнимало бы сознание у него самого, оно раскалывало бы его, оно вонзалось бы в каждое сознание непроницаемым для взора лезвием. Трансцендентальное Я [Je] — это смерть сознания. В самом деле, существование сознания есть нечто абсолютное именно потому, что сознание есть сознание самого себя. Иначе говоря: способ существования сознания — это быть сознанием самого себя, т. е. самосознанием. И оно осознает себя самого именно *постольку, поскольку оно есть сознание некоторого трансцендентного объекта*. В сознании все ясно и прозрачно: объект находится перед ним в своей характерной непрозрачности, однако что касается самого сознания, то оно есть просто-напросто сознание того, что оно есть сознание этого объекта, и это закон его

существования. Здесь надо добавить, что это сознание сознания — помимо случаев рефлексированного сознания, на которых мы тотчас же будем настаивать — не является *позициональным*⁷, т. е. что оно не есть в свою очередь свой объект. Его объект по своей природе находится вне его, и именно поэтому оно в едином акте *полагает* и *схватывает* его. Самого же себя оно знает исключительно как абсолютно внутреннюю реальность. Назовем такое сознание так: сознание первой степени, или *нерефлектированное* сознание. Вопрос: есть ли в таком сознании место для некоего Я [Je]? Ответ ясен: разумеется нет. В самом деле, это Я [Je] не есть ни объект (ибо оно, как было предположено, есть нечто внутреннее), ни некий *момент сознания*, ибо оно есть нечто существующее *для* сознания, ни некое просвечивающее качество сознания, а некоторым образом его обитатель. Ведь Я [Je] со своей личностью, каким бы формальным, каким бы абстрактным мы его ни представляли, есть нечто вроде центра непрозрачности. Именно в конкретном и психофизическом «я» [moi] точка обладает тремя измерениями: она и есть некоторое Я [Moi] как бесконечно сжатое. Так вот, если ввести эту непрозрачность в сознание, то тем самым окажется разрушенной та столь плодотворная дефиниция, которую мы только что сформулировали, сознание предстанет как нечто застывшее, замутненное, это уже не будет спонтанность, оно словно само будет нести в себе источник темноты, непрозрачности. Кроме того, мы в таком случае будем вынуждены покинуть ту оригинальную и глубокую точку зрения, согласно которой сознание есть некоторый абсолют, *свободный от субстанциальности*. Чистое сознание есть абсолют просто потому, что оно есть сознание самого себя. Оно, таким образом, остается некоторым «феноменом», но в весьма особом смысле: а именно, таким феноменом, где «быть» и «являть себя» — это совершенно одно и то же. Оно — сама легкость, сама прозрачность. Именно в этом аспекте Cogito Гуссерля столь радикально отличается от Cogito Декарта. Но если допустить, что Я [Je] есть необходимая структура сознания, то это непрозрачное Я [Je] тем самым немедленно оказывается возведенным в ранг абсолюта. И тогда перед нами не что иное, как монада. К несчастью, именно такова новая ориентация мысли Гуссерля (представленная в «Картезианских размышлениях»). Здесь сознание отяжелело, оно потеряло тот свой характер, благодаря которому оно было сущим, абсолютным *в силу своего небытия*. Оно стало инертным и *весомым*. Все резуль-

⁷ Под *позициональной* (positionnelle) установкой сознания Сартр по всей видимости имеет в виду интенциональную установку: направленность сознания на определенное содержание, установленное в качестве его предмета (объекта). Соответственно, под *непозициональным* сознанием сознания здесь подразумевается то, что можно было бы назвать неинтенциональным самосознанием.

таты, достигнутые феноменологией, грозят пойти насмарку, если только не согласиться с тем, что Я [Je], так же, как и мир, есть некоторое относительное сущее, а именно — некоторый объект *для* сознания.

В) *COGITO как рефлексивное сознание*

Кантовское «Я мыслю» есть некоторое условие возможности. Cogito Декарта и Гуссерля есть констатация факта. Говорилось о «фактической необходимости», содержащейся в Cogito, и это выражение мне представляется вполне оправданным. Так вот, нельзя отрицать, что Cogito имеет личностный характер. В [акте] «Я [Je] мыслю» присутствует некоторое Я [Je], которое мыслит. Здесь мы достигаем Я [Je] в его чистоте, и именно с Cogito должна начинаться всякая «эгология». Итак, тот факт, который здесь может служить отправным пунктом, состоит в следующем: всякий раз, когда мы схватываем некоторую нашу мысль, будь то силой непосредственной интуиции или же интуиции, опирающейся на память, мы схватываем [также] некоторое Я [Je], которое есть Я [Je] [, присутствующее в] схваченной мысли и которое, сверх того, выступает как трансцендирующее эту мысль, а также все остальные возможные мысли. Если, например, я хочу припомнить пейзаж, который я вчера видел в поезде, то я могу воспроизвести в памяти его в качестве такового, но могу также вспомнить и о том, что это именно я [je] видел этот пейзаж. Именно это Гуссерль в своих лекциях о «внутреннем сознании времени» называет возможностью «рефлектировать в воспоминаниях». Иначе говоря, я всегда имею возможность реализовать акт воспоминания в личностном модусе, и когда я это делаю, то тотчас же появляется Я [Je]. Такова *фактическая* гарантия, подкрепляющая кантовское *формально-правовое* утверждение. Таким образом возникает впечатление, что нет ни одного такого акта моего сознания, который бы я ухватывал так, чтобы в нем вдобавок не присутствовало Я [Je].

Однако надо вспомнить о том, что все авторы, дававшие описание Cogito, представляли его в качестве рефлексивной операции, т. е. в качестве операции второй степени. Это Cogito реализуется сознанием, *направленным на сознание* и осознающим сознание как объект. Давайте договоримся: достоверность Cogito есть абсолютная достоверность потому, что, как говорит Гуссерль, здесь имеет место неразрывное единство сознания рефлектирующего и сознания рефлектируемого (это единство настолько фундаментально, что рефлектирующее сознание не могло бы существовать без рефлектируемого сознания). Здесь перед нами не что иное, как синтез двух сознаний, в котором одно сознание есть сознание *другого* сознания. Тем самым фундаментальный принцип феноменологии, согласно которому «всякое сознание есть сознание *чего-то*», остается в силе. Итак: когда я реализую акт *Cogito*, мое рефлектирующее сознание еще отнюдь не вос-

принимает самого себя в качестве объекта. То, что оно утверждает, касается рефлексированного сознания. В той мере, в какой мое рефлекслирующее сознание есть сознание самого себя, оно есть *непозициональное* сознание. Позициональным оно становится только в том случае, когда оно направляется на рефлекслируемое сознание, которое, со своей стороны, не было позициональным сознанием самого себя до того, как оно стало рефлекслируемым. Таким образом, то сознание, которое говорит «Я мыслю», не есть в точности то же самое сознание, которое осуществляет акт мышления. Или, скорее, так: та мысль, которую оно устанавливает этим актом полагания⁸, не есть *его* мысль. Поэтому мы имеем право спросить себя: является ли то Я [Je], которое реализует акт мышления, общим для этих двух налагающихся друг на друга сознаний, или же оно, скорее, есть Я рефлекслируемого сознания? Ведь в самом деле, всякое рефлекслирующее сознание само по себе еще не рефлекслировано, и для его полагания [как рефлекслированного] требуется новый акт, а именно — акт третьей степени. Впрочем, здесь мы вовсе не впадаем в [дурную] бесконечность, ибо сознание для того, чтобы осознать само себя, совершенно не нуждается в рефлекслирующем сознании. Просто дело в том, что оно отнюдь не устанавливает себя перед самим собой в качестве своего объекта.

Но может быть, как раз рефлексивный акт и дает рождение Я [Moi] в рефлекслируемом сознании? Тем самым то обстоятельство, что всякая интуитивно схватываемая мысль обладает Я [Je], можно было бы объяснить, избегая тех трудностей, на которые было указано в предыдущей главе. Гуссерль первый признает, что нерелфлекслируемая мысль претерпевает радикальную модификацию, когда она становится рефлекслируемой. Но следует ли ограничивать эту модификацию одной лишь потерей «наивности»? Может быть, самое главное в этом изменении — именно появление Я [Je]? Очевидно, необходимо обращение к конкретному опыту, но именно этот последний в данном случае может показаться невозможным, потому что такого рода опыт по определению является рефлексивным, т. е. в нем уже присутствует Я [Je]. Но всякое нерелфлекслированное сознание, будучи не-тематизирующим сознанием самого себя⁹, оставляет за собой некоторое нетематизированное¹⁰ воспоминание, к которо-

⁸ Под актом полагания (*acte thétique*) имеется в виду интенциональный акт: *полагание* (установление, тематизирование) некоторого содержания в качестве предмета (объекта), на который направляется сознание.

⁹ «Conscience non-thétique d'elle-même»: можно перевести также как «неинтенциональное сознание самого себя».

¹⁰ «Un souvenir non-thétique»: воспоминание, которое не было положено (тематизировано) в качестве предметного содержания интенционального отношения.

му можно обращаться за консультацией. Для этого достаточно попытаться полностью реконструировать тот момент, в который появилось это неререфлектированное сознание (что, по определению, всегда возможно). Например, я только что был погружен в чтение. Я постараюсь вспомнить обстоятельства моего чтения, мое положение, те строки, которые я читал. Я также постараюсь воскресить в своей памяти не только эти внешние детали, но и определенную интенсивность неререфлектированного сознания, ибо те объекты, о которых идет речь, могли быть восприняты только *силой* этого сознания и остаются относительными ему. Так вот это сознание мне не требуется устанавливать в качестве объекта моей рефлексии, напротив, мне надо направить мое внимание на восстановленные в памяти объекты, но так, чтобы я при этом *не терял из виду этого своего сознания*, сохраняя своего рода общность с ним и непозициональным образом инвентаризируя его содержание. Результат окажется вполне определенным: пока я читал, существовало сознание *книжки, героя* романа, но в этом сознании отнюдь не обитало Я [*Je*], это сознание было только сознанием объекта и вместе с тем непозициональным сознанием самого себя. Постигнув эти результаты без того, чтобы тематизировать их, я теперь могу сделать из них объект определенного тезиса и заявить: в неререфлектированном сознании не было никакого Я [*Je*]. Не следует считать эту операцию искусственной, подчиненной надуманной задаче: очевидно, что именно благодаря этой операции Титченер в своем «Учебнике психологии» мог утверждать, что весьма часто Я [*Moi*] в его сознании отсутствовало. Впрочем, он не пытался продвинуться дальше в этом направлении и, скажем, дать классификацию лишенных Я [*Moi*] состояний сознания.

Здесь, без сомнения, может показаться соблазнительным следующее возражение: эта операция, это неререфлективное схватывание одного сознания другим сознанием, очевидно, не может осуществляться иначе, как через воспоминание, и она хотя бы уже поэтому лишена той абсолютной достоверности, которая присуща рефлексивному акту. В результате такой операции мы ведь получим, *с одной стороны*, некоторый достоверный акт, позволяющий мне констатировать присутствие Я [*Je*] в рефлектируемом сознании, а *с другой стороны* — некоторое сомнительное воспоминание, которое имеет тенденцию к тому, чтобы заставить меня думать, что в неререфлектируемом сознании Я [*Je*] отсутствует. Но ведь мы, по-видимому, не имеем права противопоставлять одно другому. Однако я бы просил принять во внимание то, что воспоминание о неререфлектированном сознании отнюдь не противопоставляется данным рефлексивного сознания. Никто не собирается отрицать тот факт, что Я [*Je*] в рефлектируемом сознании и в самом деле появляется. Речь просто идет о противопоставлении рефлексивного воспоминания о моем чтении («я читал»),

которое [воспоминание] также имеет сомнительную природу, воспоминанию неререфлектированному. Право в настоящий момент реализующейся рефлексии на самом деле не простирается за пределы схватываемого в настоящий момент сознания. И рефлексивное воспоминание, к которому мы вынуждены обращаться для того, чтобы воссоздать протекшие [акты] сознания, помимо своего сомнительного характера, которым оно обязано своей природе как природе воспоминания, остается подозрительным еще и потому, что, как признает и сам Гуссерль, рефлексия *модифицирует* спонтанное сознание. Поэтому поскольку все неререфлективные воспоминания о неререфлектированном сознании показывают мне некоторое сознание *без меня самого*, поскольку, далее, теоретические соображения, базирующиеся на интуиции сущности сознания, заставили нас признать, что Я [Je] не могло входить во внутреннюю структуру «переживаний» [«Erlebnisse»], то мы должны сделать такой вывод: на неререфлектированном уровне никакого Я [Je] не существует. Когда я бегу за трамваем, когда я смотрю на часы, когда я погружаюсь в созерцание портрета — никакого Я [Je] не существует. Существует лишь сознание *того, что трамвай надо догнать*, и т. д. плюс непозициональное сознание сознания. Я тогда на самом деле оказываюсь погруженным в мир объектов, и это именно они конституируют единство моих актов сознания, выступают как носители ценностей, привлекательных и отталкивающих качеств, тогда как сам я здесь — исчез, обратился в ничто. На этом уровне нет места для *меня*, и эта ситуация отнюдь не случайна, она не есть следствие некоего сиюминутного выключения внимания, а входит в саму структуру сознания.

Описание *сogito* делает нас еще более чувствительными в этом отношении. Можно ли в самом деле сказать, что рефлексивным актом в одинаковой степени и одинаковым образом схватываются как Я [Je], так и мыслящее сознание? Гуссерль настаивает на том факте, что достоверность рефлексивного акта проистекает из того, что здесь мы улавливаем сознание без граней, без профилей, целиком (без «Abschattungen» [оттенков <нем.>]). Факт этот очевиден. Пространственно-временной же объект, напротив, всегда предстает перед нами сквозь призму бесконечного множества аспектов, и в сущности он есть не что иное, как идеальное единство этого бесконечного множества. Что же касается смыслов, вечных истин, то они утверждают свою трансцендентность тем, что стоит им только появиться, как они сразу представляются в качестве независимых от времени, тогда как то сознание, которое их схватывает, напротив, строго индивидуализировано во времени. Итак, спросим себя: когда рефлексивное сознание постигает акт «Я мыслю», то ухватывает ли оно тем самым некоторое полное и конкретное сознание, сконцентрированное в определенном реальном моменте конкретной длительности? Ответ ясен: Я [Je]

не выступает в качестве некоторого конкретного момента, в качестве некоторой преходящей структуры моего актуального сознания; напротив, оно утверждает свое постоянство по ту сторону этого сознания и всех сознаний [= актов сознания], и — хотя, разумеется, оно совершенно не похоже на математическую истину — его тип существования гораздо больше приближается к типу существования вечных истин, нежели к типу существования сознания. Более того, вполне очевидно, что Декарт перешел от Cogito к идее мыслящей субстанции именно потому, что полагал, что Я [Je] и мысль обладают одинаковым статусом. Мы только что видели, что установка Гуссерля, хотя она и имеет более утонченную форму, в сущности подпадает под тот же упрек. Вполне понятно, что он приписывает Я [Je] некую особую трансцендентность, которая не тождественна трансцендентности объекта и которую можно было бы назвать трансцендентностью, «лежащей на поверхности». Но по какому праву? И можно ли оправдать это обращение с Я [Je] как с некой привилегированной реальностью, не вдаваясь в метафизические или критические изыскания, не имеющие ничего общего с феноменологией? Давайте же будем более радикальными и смело заявим, что посредством ἐποχή должна быть отсечена *всякая трансцендентность*; это, возможно, избавит нас от необходимости сочинения весьма запутанных текстов, подобных тем, с какими мы сталкиваемся в параграфе 61 гуссерлевских «Идей». Так как Я [Je] в [акте] «Я мыслю» утверждает само себя как трансцендентное, оно имеет природу, отличающуюся от природы трансцендентального сознания.

Заметим также, что оно не показывает себя рефлексии в качестве рефлектируемого сознания: оно проступает *сквозь* рефлектируемое сознание. Разумеется, оно ухватывается интуицией и является объектом некоторой очевидности. Но ведь мы знаем о той услуге, которую Гуссерль оказал философии, установив различие между видами очевидности. Так вот, совершенно ясно, что Я (Je) акта «Я мыслю» не есть объект ни аподиктической, ни адекватной очевидности. Его очевидность не обладает аподиктическим характером, потому что говоря «Я» [Je], мы высказываем гораздо больше, чем знаем. Она не обладает характером адекватности, так как Я [Je] предстает в качестве некой непрозрачной реальности, чье содержание подлежит раскрытию. Конечно, Я [Je] заявляет о себе как об источнике сознания, но уже само это должно было бы заставить нас призадуматься: в самом деле, оно тем самым предстает в завуалированной форме, так что его трудно ясно и отчетливо разглядеть сквозь сознание, как камень на дне озера, — и поэтому оказывается, что оно сразу же обманывает нас, ибо мы знаем, что источником сознания не может быть ничто, кроме сознания. К тому же если предположить, что Я [Je] есть момент сознания, то тогда мы получим *два* Я [Je]: Я [Je] рефлексивного сознания и Я [Je]

сознания рефлектируемого. Финк¹¹, ученик Гуссерля, знает даже о третьем сознании, а именно — трансцендентальном сознании, освобожденном посредством ἐλοχί. Отсюда проистекает проблема соотношения трех сознаний, о трудностях которой он охотно распространяется. Мы же можем заявить, что эта проблема попросту неразрешима, так как невозможно допустить ни того, что между Я [Je] рефлексивным и Я [Je] рефлектируемым — если они суть реальные элементы сознания — устанавливается некая коммуникация, ни тем более того, что они в конечном счете совпадают в некоем единственном Я [Je].

В заключение этого анализа можно, как мне кажется, сделать следующие выводы:

- 1) Я [Je] есть нечто *существующее*. Оно обладает некоторым конкретным типом существования, который, без сомнения, отличается от типов существования математических истин, смыслов или пространственно-временных вещей, однако также является реальным. Это Я [Je] само подает себя как трансцендентное.
- 2) Оно доступно для интуиции особого вида, которая ухватывает его на заднем плане рефлектируемого сознания, причем всегда неадекватным образом.
- 3) Оно никогда не появляется иначе, кроме как по поводу [a l'occasion]¹² определенного рефлексивного акта. В этом случае комплексная структура сознания такова. Имеет место нерелефлексивный акт рефлексии без Я [Je], направленный на рефлектируемое сознание. Это последнее становится объектом рефлектирующего сознания, не переставая все же при этом утверждать свой собственный объект (напр., стул, некоторая математическая истина и проч.). В то же самое время возникает некоторый новый объект, появление которого окказионально связано с утверждением рефлексивного сознания [в качестве рефлектируемого содержания] и который, следовательно, не относится ни к уровню нерелефлексивного сознания (так как это последнее есть некоторый абсолют, не нуждающийся для своего существования в рефлексивном сознании), ни к уровню объекта нерелефлексивного сознания (стул и т.д.). Этот трансцендентный объект рефлексивного акта и есть Я [Je].
- 4) Трансцендентное Я [Je] должно быть вынесено за скобки посредством феноменологической редукции. Cogito утверждает слишком многое. Дос-

¹¹ *Fink*. Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik// Kantstudien. 1933.

¹² Сартр намекает на то, что связь между рефлексивным актом и появлением Я носит окказиональный характер: рефлексивный акт сопровождается «появлением» Я, однако он не есть причина этого появления.

товерное содержание псевдо-«Cogito» — это не «я *имею* сознание этого стула», а всего лишь: «*имеется* сознание этого стула». Этого содержания вполне достаточно для конституирования бесконечного и абсолютного поля для феноменологических исследований.

С) *Теория МАТЕРИАЛЬНОГО ПРИСУТСТВИЯ Я [Moi]*

Как для Канта, так и для Гуссерля Я [Je] есть некоторая формальная структура сознания. Мы постарались показать, что Я [Je] никогда не является чисто формальным, что оно всегда, даже постигаемое абстрактно, есть некоторое бесконечное сжатие материального Я [Moi]. Но прежде чем двинуться дальше, мы должны устранить со своего пути одну чисто психологическую теорию, которая — из психологических соображений — утверждает, что Я [Moi] материальным образом присутствует во всех наших сознаниях [= актах сознания]. Это — теория моралистов о «себялюбии». С их точки зрения любовь к себе — и, следовательно, Я [Moi] — якобы скрывается во всех чувствах, принимая множество различных форм. Если говорить очень обобщенно, то, согласно этой теории, Я [Moi] в силу той любви, которую оно питает к самому себе, желает все те объекты, которые оно желает, именно *для себя самого*. Сущностная структура каждого моего действия — это *напоминание обо мне [a moi]*. «Возвращение к себе [a moi]» оказывается конститутивным моментом всякого сознания.

Если мы здесь возразим, что это возвращение к себе отнюдь не присутствует в сознании — например, в ситуации, когда я хочу пить и вижу стакан воды, который кажется мне желанным, — то такое возражение не смутит сторонников упомянутой теории: они охотно в этом с нами согласятся. Ларошфуко одним из первых обратился к понятию бессознательного, хотя и не называл его: с его точки зрения любовь к себе *скрывается* за самыми различными формами. Прежде чем уловить ее, надо напасть на ее след. Перейдя в дальнейшем к более общей точке зрения, здесь пришли к допущению о том, что если Я [Moi] не присутствует в сознании явным образом, то оно как бы прячется позади него, и что оно есть полюс притяжения всех наших представлений и всех наших желаний. Таким образом, Я [Moi] стремится раздобыть себе объект для удовлетворения своего желания. Иначе говоря, именно желание (или, если угодно, желающее Я [Moi]) дано в качестве цели, а объект желания есть лишь средство.

Так вот, эта позиция нам представляется интересной тем, что в ней довольно выпукло представлено одно весьма часто встречающееся заблуждение психологов: оно состоит в смешении сущностной структуры реф-

лексивных актов с сущностной структурой неререфлектированных актов. Здесь игнорируется то, что для сознания всегда имеются две возможные формы существования; и всякий раз, когда наблюдаемые акты сознания выступают в качестве неререфлектируемых, на них накладывают рефлексивную структуру, от которой по недомыслию хотят, чтобы она оставалась бессознательной.

Мне жаль Пьера, и я помогаю ему. Для моего сознания в этот момент существует лишь одно: долженствующий-получить-помощь-Пьер. Это качество: «долженствующий-получить-помощь» — находится в самом Пьере. Оно воздействует на меня как некая сила. Аристотель говорил: именно желаемое движет желающим. На этом уровне желание дано сознанию как центробежное (оно трансцендирует самого себя, оно есть тематизирующее [thétique] сознание «долженствования», а также не тематизирующее [non-thétique] сознание самого себя) и безличностное. (Здесь отсутствует Я [Moi]: передо мной стоит беда Пьера, подобно тому как передо мной стоит цвет чернил, которыми я сейчас пишу. Существует некий объективный мир вещей и действий, совершенных или тех, которые следует или предстоит совершить, и эти действия как качества накладываются на вещи, требующие этих действий.) Итак, этот первый момент желания теоретики себялюбия не считают моментом полным и автономным — если, конечно, предположить, что он не полностью ускользает из их поля зрения. Они воображают, что позади него существует еще некоторое состояние, которое остается в тени: например, я помогаю Пьеру, чтобы положить конец тому неприятному состоянию, в котором я оказываюсь, видя его страдания. Но это неприятное состояние может быть распознано в качестве такового и стать объектом попытки устранения не иначе, как в результате определенного акта рефлексии. В самом деле, неудовольствие на неререфлектированном уровне трансцендирует самого себя таким же точно образом, как это делает неререфлектированное сознание жалости. Это — интуитивное схватывание некоторого неприятного качества объекта. И в той мере, в какой оно может сопровождаться желанием, это желание направлено не на устранение неприятного состояния *как такового*, а на устранение неприятного объекта. Попытка предположить за неререфлектированным сознанием жалости существование некоторого неприятного состояния, делая это последнее глубинной причиной акта жалости, ничего не дает: если это сознание неудовольствия не обратится на самого себя, чтобы самому установить себя в качестве неприятного состояния, мы все равно так и будем бесконечно оставаться в сфере безличностного и неререфлектированного. Тем самым теоретики себялюбия, даже не отдавая себе в этом отчета, на самом деле исходят из предположения о том, что рефлектированное имеет первичный, изначальный

характер и скрывается в бессознательном. Едва ли есть надобность специально показывать абсурдность этой гипотезы. Даже если бессознательное и существует, кого можно заставить поверить в то, что оно скрывает в себе ту самопроизвольность, которая характерна для рефлексированной формы? Разве рефлексированное не есть то, что по своему определению должно полагаться сознанием? И к тому же как можно думать, что рефлексированное первично по отношению к нерефлексированному? Без сомнения, можно себе представить, что сознание — в некоторых случаях — сразу же являет себя как рефлексированное. Но даже тогда неререфлексированное обладает онтологическим приоритетом по отношению к рефлексированному, так как оно для своего существования совершенно не нуждается в том, чтобы быть рефлексированным, а рефлексия предполагает включение сознания второй степени.

Итак, мы приходим к следующему выводу: неререфлексированное сознание следует считать автономным. Это — тотальность, которая совершенно не нуждается в каких-либо дополнениях, и мы во всяком случае должны признать, что качество неререфлексированного желания состоит в том, чтобы трансцендировать, выходить за пределы самого себя, улавливая в объекте такое качество, как «быть желаемым». Все происходит так, как если бы мы жили в мире, где объекты помимо таких своих качеств, как, скажем, теплота, запах, форма и проч., обладали такими качествами, как отвратительность, привлекательность, очаровательность, полезность и т. д., и как если бы эти качества были силами, определенным образом воздействующими на нас. В случае рефлексии, и только в этом случае, аффективность положена для самой себя — в качестве желания, страха и проч., и только в случае рефлексии я могу думать так: «Я ненавижу Пьера», «Мне жаль Поля» и т. д. Вопреки некоторым утверждениям, именно на этом уровне локализуется эгоистическая жизнь, и именно на уровне неререфлексированном локализуется жизнь безличностная (разумеется, этим я не хочу сказать ни того, что всякая рефлексивная жизнь неизбежно является эгоистической, ни того, что всякая неререфлексированная жизнь неизбежно является альтруистической). Рефлексия «отравляет» желание. На неререфлексированном уровне я помогаю Пьеру потому, что Пьер есть «долженствующий-получить-помощь». Но если мое состояние вдруг трансформируется в рефлексированное, то вот уже я занят тем, что наблюдаю свои действия — в том смысле, в каком о ком-нибудь говорят, что он, говоря, слушает самого себя. И теперь меня привлекает уже не сам Пьер: теперь именно *мое* сознание оказания помощи является для меня тем, что должно быть сохранено. Даже если я думаю только о том, что я должен продолжать свое действие потому, что «это хорошо», то это качество — «быть хорошим» — уже относится именно к *моему* соз-

нению, к *моей* жалости и т. д. И здесь опять кажется уместной психология Ларошфуко. И все же она *не права*: это не моя вина, если моя рефлексивная жизнь «по существу» отравляет мою спонтанную жизнь, и к тому же жизнь рефлексивная в принципе предполагает жизнь спонтанную. Прежде чем стать «отравленными», мои желания были чисты; именно моя точка зрения на них, которую принял, есть то, что их отравило. Психология Ларошфуко верна только в отношении тех отдельных чувств, которые коренятся в рефлексивной жизни, т. е. таких чувств, которые с самого начала представляются как *мои чувства*, а не таких, которые сначала трансцендируют самих себя, направляясь к некоторому объекту.

Таким образом, чисто психологическое изучение «внутримирового» сознания приводит нас к тем же самым заключениям, что и наше феноменологическое исследование: не надо искать «я» [moi] ни в состояниях нерелефлексивного сознания, ни *позади* них. Я [Moi] появляется только вместе с рефлексивным актом: в качестве нозматического коррелята рефлексивной интенции. Мы начинаем понимать, что Я [Je] и Я [Moi] представляют собой одну и ту же реальность. Мы постараемся показать, что это Эго, ликами — и не более чем ликами — которого являются Я [Je] и Я [Moi], конституирует идеальное (нозматическое) и опосредованное единство бесконечной серии наших рефлектированных актов сознания.

Я [Je] — это Эго как единство актов. Я [Moi] — это Эго как единство состояний и качеств. Различение, устанавливаемое между двумя этими аспектами одной и той же реальности, носит, как нам кажется, всего лишь функциональный, если не сказать «грамматический», характер.

II. Конституция Эго

Эго не есть непосредственным образом единство рефлектированных актов сознания. Существует *имманентное* единство этих актов сознания: это поток Сознания, конституирующий сам себя как свое собственное единство¹³, — и единство *трансцендентное*: это состояния и акты как таковые. Эго есть единство состояний и актов, а также — факультативным образом — единство качеств. Оно есть единство трансцендентных единств, и оно само трансцендентно. Это — трансцендентный полюс синтетического единства как полюс-объект нерелефлексивной установки. Однако этот полюс являет себя только в мире рефлексии. Мы рассмотрим по порядку конституцию *состояний, актов и качеств*, а также появление Я [Moi] в качестве полюса этих трансцендентностей.

¹³ Ср. «Zeitbewußtsein», passim. — Прим. Сапфа [см.: Husserl Ed. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Halle, 1928].

А) СОСТОЯНИЯ как трансцендентные единства сознания

Состояние является рефлексивному сознанию. Оно подает себя ему и образует объект некоторой конкретной интуиции. Если я, например, ненавижу Пьера, то эта моя ненависть к Пьеру есть некоторое состояние, которое я могу уловить посредством рефлексии. Это состояние *присутствует* перед взглядом рефлексивного сознания, и это состояние *реально*. Следует ли из этого делать тот вывод, что оно имманентно и достоверно? Разумеется, нет. Мы не должны ни превращать рефлексию в некую таинственную и непогрешимую силу, ни полагать, что все, достигаемое рефлексией, есть нечто несомненное именно *потому, что* оно достигнуто рефлексией. Рефлексия имеет свои формальные [de droit] и фактические границы. Именно сознание полагает сознание. Все, что оно утверждает относительно этого сознания, достоверно и адекватно. Но если сквозь это сознание ему являются другие объекты, то нет никаких оснований утверждать, что они причастны к характеристикам сознания. Рассмотрим один рефлексивный опыт ненависти. Я смотрю на Пьера, и при его виде я чувствую что-то вроде глубокого возмущения, выражающегося в отвращении и гневе (здесь я уже нахожусь на уровне рефлексии): это возмущение есть определенный [сиюминутный] акт сознания. Я не могу обманываться, когда говорю: в настоящий момент я испытываю сильнейшее отвращение к Пьеру. Но можно ли назвать этот опыт отвращения ненавистью? Очевидно, нет. Впрочем, он и не показывает себя таковым. В самом деле, я ненавижу Пьера уже давно и думаю, что буду ненавидеть его всегда. Следовательно, сиюминутное сознание отвращения не может быть тем, что я называю своей ненавистью. И если бы я ограничил эту ненависть тем, как она здесь предстает, а именно — сиюминутностью, то на самом деле я даже не смог бы больше говорить о ненависти. Я бы тогда сказал: «*В настоящий момент* я чувствую отвращение к Пьеру», — и таким образом я бы не связывал себя утверждениями о своем будущем отношении к нему. Но именно этим отказом от ангажированности на будущее я бы устранил и саму свою ненависть.

Итак, моя ненависть является мне в то же самое время как опыт моего переживания отвращения. Но она проявляется *сквозь* этот опыт. Она представляет себя мне именно в качестве такой реальности, которая не ограничивается этим опытом. Она выражает себя *в* каждом импульсе отвращения, неприятия и гнева и *посредством* их, но вместе с тем она *не есть* ни одно из этих чувств, она ускользает из каждого из них, утверждая свое постоянство. Она говорит мне, что она появлялась уже раньше, тогда, когда вчера я думал о Пьере с такой злостью, и что она появится и завтра. Более того, она сама устанавливает дистинкцию между «*быть*» и «*являть*»

ся», ибо она подает себя как непрерывно *существующую* даже тогда, когда я поглощен другими занятиями и никакой акт сознания ее не обнаруживает. Этого, как мне кажется, достаточно для того, чтобы можно было утверждать, что ненависть есть нечто *не из области* сознания. Она выходит за пределы сиюминутности сознания и не подчиняется его абсолютному закону, для которого дистинкция между явлением и бытием невозможна. Следовательно, ненависть есть трансцендентный объект. Каждое «переживание» [«Erlebnis»] есть ее полное откровение, но вместе с тем оно представляет собой лишь какую-то одну ее грань, одну проекцию (один «оттенок»: «Abschattung»). Ненависть — это вера в бесконечность актов сознания, связанных с гневом или отвращением, — бесконечность, простирающаяся как в прошлое, так и в будущее. Она есть трансцендентное единство этой бесконечности актов сознания. Точно так же сказать «я ненавижу» или «я люблю» по случаю некоторого единичного акта сознания, связанного с чувством отвращения или влечения, — это значит сделать настоящий скачок к бесконечному, аналогичный тому, который мы делаем, когда [думаем, что] воспринимаем *некоторую одну* чернильницу или голубизну *как таковую* этого бювара.

Сказанного достаточно для того, чтобы понять, что права рефлексии весьма ограничены: является достоверным, что Пьер вызывает у меня отвращение, однако сомнительно и всегда будет сомнительным то, что я его ненавижу. Это последнее утверждение и в самом деле бесконечно превышает полномочия рефлексии. Разумеется, из этого не надо делать тот вывод, что ненависть — это всего лишь гипотеза, некоторое пустое понятие. Это действительно некоторый реальный объект, который я улавливаю сквозь свое «переживание» [«Erlebnis»], однако этот объект находится вне сознания, и сама природа его существования говорит о его «сомнительном характере». Поэтому рефлексия имеет в себе сферу достоверного и сферу сомнительного, сферу адекватных очевидностей и сферу очевидностей неадекватных. Чистая рефлексия (которая, однако, вовсе не обязательно есть рефлексия феноменологическая) придерживается данности, не выставляя претензий, направленных на будущее. Это — то самое, что можно наблюдать, например, когда кто-то, сказав в гневе: «Я тебя ненавижу», — спохватывается и говорит: «Нет, это неправда, я тебя не ненавижу, эти слова вырвались у меня сгоряча». Здесь налицо две рефлексии: одна, лишенная чистоты и непредвзятости, тут же пере скакивает к бесконечному и сквозь «переживание» [«Erlebnis»] начинает вдруг усматривать ненависть, конституируя ее в качестве своего трансцендентного объекта, — другая же, чистая, просто дескриптивная рефлексия, очищает само нерелефлексированное сознание, возвращая его к его сиюминутности. Эти две рефлексии улавливают одни и те же достоверные дан-

ные, но одна из них утверждает *больше* того, что она знает, и направляется *сквозь* рефлексированное сознание на некий объект, устанавливаемый по ту сторону сознания.

Как только мы покидаем сферу чистой или же замутненной рефлексии и начинаем размышлять над полученными результатами, у нас возникает соблазн смешения трансцендентного смысла «переживания» [«Erlebnis»] с его имманентным нюансом. Это смешение ведет психолога к заблуждениям двух типов: во-первых, случается, что из того обстоятельства, что я часто заблуждаюсь в своих чувствах, из того, например, что со мной бывает так, что я верю в то, что люблю, хотя в данный момент я ненавижу, я делаю вывод о том, что интроспекция обманчива; в этом случае я решительно отделяю свое *состояние* от его явлений; я думаю, что для того, чтобы определить чувство, необходима символическая интерпретация всех явлений (рассматриваемых именно в качестве символов), и предполагаю, что между чувством и его проявлениями существует отношение причинности: и вот вам бессознательное, представляющее перед нами в своих проявлениях, — во-вторых, в силу того, что я, напротив, полагаю, будто моя интроспекция верна и будто я поэтому не могу сомневаться в своем сознании отвращения, коль скоро я его имею, я считаю для себя возможным перенести эту уверенность на само чувство и делаю вывод, что моя ненависть может замыкаться в сфере имманентности и адекватности определенного сиюминутного акта сознания.

Ненависть есть некоторое *состояние*. Этим словом я пытаюсь указать на характер пассивности, играющий здесь конститутивную роль. Разумеется, можно сказать, что ненависть — это некоторая сила, непреодолимый импульс и т. д. Однако электрический ток или водопад также суть силы, и притом весьма грозные: но разве этим хоть в какой-то мере отменяется тот факт, что их природа имеет пассивный и инертный характер, или тот факт, что они получают свою энергию *извне*? Пассивность пространственно-временной вещи конституируется вместе с ее экзистенциальной относительностью. Относительное бытие может быть только пассивным, ибо малейшая активность освободила бы его от относительности и придала бы ему абсолютность. Так же и ненависть как некоторое бытие, относительное рефлексивному сознанию, *инертна*. Естественно, говоря об инертности ненависти, мы хотим сказать только то, что она *является* в таком качестве сознанию. В самом деле, разве не говорят: «Моя ненависть была пробуждена», «Его ненависть была преодолена бурным желанием...» и проч.? Борьба ненависти с моралью, цензурой и т. д., — разве не изображается она в форме конфликтов *физических* сил, причем дело доходит и до того, что Бальзак и большинство романистов (а иногда и сам Пруст) распространяют принцип независимости сил на душевные состоя-

ния? Вся психология состояний (и вообще нефеноменологическая психология) есть психология инертного.

Состояние дано как нечто такое, что занимает промежуточное место между телом (непосредственная «вещь») и «переживанием» [«Erlebnis»]. Однако оно отнюдь не дано как действующее одинаковым способом как в отношении тела, так и в отношении сознания. По отношению к телу его действие носит явно причинный характер. Оно есть причина моей мимики, причина моих жестов: «Почему вы были так нелюбезны с Пьером?» — «*Потому что я его терпеть не могу*». Но состояние не могло бы таким же точно образом влиять и на сознание (это представляется возможным лишь в *априорно* сконструированных теориях, оперирующих пустыми понятиями, например, во фрейдизме). В самом деле, рефлексия ни в каких случаях не может обманываться относительно спонтанности рефлектированного сознания: это — сфера достоверности рефлексии. Поэтому отношение между ненавистью и сиюминутным сознанием отвращения конструируется таким образом, что здесь одновременно обслуживаются требования как ненависти (быть первичной, быть *первопричиной*), так и достоверных данностей рефлексии (спонтанность): сознание отвращения предстает перед рефлексией в качестве спонтанной эманации ненависти. Здесь мы впервые встречаемся с понятием *эманации*, которое оказывается столь важным всякий раз, когда речь идет о том, чтобы как-то связать инертные психические состояния со спонтанными актами сознания. Отвращение преподносит себя так, что оно так или иначе само продуцирует себя *по случаю* [существования] ненависти и *за счет* [энергии] ненависти. Ненависть являет себя сквозь него в качестве изначальной реальности, из которой оно эманурует. Мы охотно признаем, что отношение [состояния] ненависти к частному «переживанию» [«Erlebnis»] отвращения не есть логическое отношение. Это, конечно, некоторая магическая связь. Мы лишь хотели дать описание этого отношения, причем читатель скоро убедится в том, что об отношении «я» [moi] к сознанию следует говорить исключительно в магических терминах.

В) Конституция ДЕЙСТВИЙ

Мы не будем пытаться установить дистинкцию между *активным* сознанием и сознанием просто спонтанным. Впрочем, нам кажется, что это одна из наиболее трудных проблем, стоящих перед феноменологией. Мы бы хотели всего лишь обратить внимание на то, что координированное действие является прежде всего (какова бы ни была природа активного сознания) чем-то трансцендентным. Это очевидно в отношении таких действий, как «играть на фортепиано», «вести автомобиль», «писать», потому что эти действия «включены» в мир вещей. Но и чисто

психические действия, например, такие, как «сомневаться», «рассуждать», «медитировать», «выдвигать гипотезы», должны также быть поняты как трансцендентные акты [des transcendances]. Что здесь вводит в заблуждение, так это то, что действие есть не только ноэватическое единство потока сознания: это также и некоторая конкретная реализация. Однако не надо забывать о том, что действие для своего осуществления требует времени. Оно внутренне артикулировано на определенные моменты. Этим моментам соответствуют конкретные акты сознания, и рефлексия, направляющаяся на них, воспринимает тотальное действие посредством некоторой интуиции, которая представляет его в качестве трансцендентного единства актов сознания. В этом смысле можно сказать, что спонтанное сомнение, охватывающее меня, когда я в потемках смутно различаю некоторый объект, есть некоторое *сознание*, однако методическое сомнение Декарта есть определенное действие, т. е. некоторый трансцендентный объект рефлексивного сознания. Здесь заключена определенная опасность: когда Декарт говорит: «Я сомневаюсь, следовательно, я существую», — то спрашивается, идет здесь речь о спонтанном сомнении, улавливаемом в своей сиюминутности рефлексивным сознанием, или же именно об *акции* [entreprise] сомнения? Мы, собственно, уже видели, что подобная двусмысленность может быть источником серьезных заблуждений.

С) Качества как факультативные единства состояний

Это, как мы сейчас увидим, есть непосредственное трансцендентное единство состояний и действий. Однако между теми и другими может существовать и некоторый промежуточный момент: это качество. Испытав по отношению к различным лицам неоднократные вспышки чувств, обобщаемых такими словами, как «ненависть», «злопамятное недоброжелательство» или «длительные приступы гнева», мы объединяем эти различные явления [в контексте определенной интенциональной установки], имея в виду [en intentionnant] определенную психическую диспозицию, их порождающую. Эта психическая диспозиция («я очень злопамятен», «я способен сильно ненавидеть», «я раздражителен») уже, разумеется, есть нечто большее и нечто иное, нежели просто какая-то средняя величина. Это — трансцендентный объект. Она представляет собой субстрат состояний, подобно тому как состояния представляют собой субстрат «переживаний» [«Erlebnisse»]. Однако ее отношение к чувствам не есть отношение эманации. В форме эманации представляется только взаимоотношение актов сознания и пассивных психических состояний. Отношение же качества к состоянию (или действию) есть отношение актуализации. Качество дано как некоторая потенциальность, виртуальность, которая под влиянием различных факторов может перейти в актуальность. Актуальность каче-

ства как раз и есть состояние (или действие). Очевидно, что между качеством и состоянием есть существенная разница. Состояние есть ноэматическое единство спонтанных актов, а качество есть единство пассивных объективных состояний. Ненависть представляется как существующая актуально даже в отсутствие всякого сознания ненависти. Напротив того, когда отсутствует всякое чувство недоброжелательства, соответствующее качество остается некоторой потенциальностью. Правда, потенциальность — это не простая возможность: она представляется как нечто такое, что существует реально, но чей модус существования состоит именно в том, чтобы быть в потенции. К этому типу существования можно, разумеется, отнести различные недостатки, добродетели, вкусы, таланты, установки, инстинкты и т. д. Такие унификации всегда возможны. Здесь решающую роль играют заранее усвоенные идеи и социальные факторы. Но эти унификации никогда не бывают необходимы, так как состояния и действия могут находить требуемое ими единство непосредственно в Эго.

Д) Конституция Эго как полюса действий, состояний и качеств

Мы только что научились выделять «психическую составляющую» сознания. Психика есть трансцендентный объект рефлексивного сознания¹⁴, и это также предмет науки, называемой психологией. Эго является рефлексии в качестве трансцендентного объекта, реализующего постоянный синтез психического. Эго находится на *стороне* психического. Заметим, что Эго, которое мы здесь рассматриваем, это Эго психическое, а не психофизическое. Мы разделяем эти два аспекта Эго отнюдь не путем абстракции. Психофизическое Я [Moi] есть синтетическое обогащение психического Эго, которое вполне (и безо всяких ограничений) может существовать в свободном состоянии. Ясно, например, что когда кто-то говорит: «Я нерешительный», — то он при этом непосредственно не указывает на психофизическое Я [Moi].

Было бы соблазнительно представить Эго на «полюсе субъекта» как тот «полюс объекта», который Гуссерль делает центром ноэматического ядра. Этот полюс-объект есть некий X, поддерживающий акты детерминации.

«Предикаты суть предикаты *«чего-то»*, это «нечто» также принадлежит тому ядру, о котором идет речь, и вполне очевидно, что оно не может быть

¹⁴ Этот объект, однако, может также определяться и затрагиваться через посредство наблюдения за поведением. Мы надеемся высказаться в другом месте относительно принципиального единства *всех* психологических методов. — *Прим. Сартра*. [Несколько позднее, в 1937-1938 гг., Сартр написал работу под названием «La Psyché» («Душа», или «Психика»). В 1939 году был опубликован отрывок из нее: «L'Esquisse d'une théorie des émotions» («Эскиз теории эмоций».)]

отделено от него; это «ничто» есть точка центрального единства, о которой мы говорили выше. Это — точка привязки предикатов, их опора; однако оно отнюдь не есть единство предикатов, понимаемое как некий комплекс, как некоторая связь предикатов. Его необходимо отличать от них, хотя его нельзя ни поставить рядом с ними, ни отделить от них. Точно так же надо сказать, что это *его* предикаты: они немислимы без него, но все же их следует отличать от него»¹⁵.

Тем самым Гуссерль хочет дать понять, что он рассматривает вещи как синтезы, которые по крайней мере поддаются идеальному анализу. Без сомнения, это дерево, этот стол суть синтетические комплексы, и [в них] каждое качество связано с каждым другим. Но каждое качество связано с другими качествами *постольку, поскольку оно принадлежит тому же самому объекту X*. Логически первичны здесь именно те односторонние отношения, в соответствии с которыми каждое качество принадлежит (прямо или опосредованно) этому самому X, как предикат — субъекту. Из этого следует, что анализ в данном случае всегда возможен. Концепция эта весьма спорна. Но здесь не место для ее исследования. Для нас сейчас важно то, что такая синтетическая тотальность, которая была бы неразложимой и которая опиралась бы на саму себя, абсолютно не нуждалась бы в некоей опоре X, разумеется, при условии, что эта тотальность и в самом деле не поддается конкретному анализу. Совершенно бесполезно, например, если речь идет о некоторой мелодии, предполагать существование некоего X, который служил бы носителем для различных нот. Здесь единство происходит от абсолютной нераздельности элементов, которые могут быть представлены в качестве разделенных только в абстракции. Субъектом предиката здесь будет некоторая конкретная тотальность, а предикатом — некоторое выделенное через абстракцию качество этой тотальности, обретающее, однако, свой смысл только в том случае, если мы воссоединим его с тотальностью¹⁶.

По тем же самым соображениям мы отказываемся считать Эго неким своеобразным полюсом X, который был бы носителем психических феноменов. Такой X по определению был бы индифферентен по отношению к тем психическим качествам, носителем которых он выступает. Однако Эго, как мы увидим, никогда не индифферентно по отношению к своим состояниям, оно как бы «скомпрометировано» ими. Точнее говоря, носи-

¹⁵ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Buch. Halle, 1913. § 131.

¹⁶ Гуссерлю, впрочем, хорошо знаком этот тип синтетической тотальности, которому он посвятил один свой замечательный этюд: L. U. [Logische Untersuchungen] II, Untersuchung III. — Прим. Сартра.

тель может быть таким образом скомпрометирован тем, носителем чего он выступает, только в том случае, если он сам есть некоторая конкретная тотальность, содержащая в себе свои собственные качества и несущая их. По ту сторону конкретной тотальности состояний и действий, носителем которых выступает Эго, оно есть ничто. Эго, без сомнения, трансцендентно по отношению ко всем объединяемым им состояниям, однако не так, как некий абстрактный *X*, чья функция состоит исключительно в объединении: здесь мы, скорее, имеем дело именно с такой бесконечной тотальностью состояний и действий, которая никогда не позволяет свести себя к какому-то *одному* действию или *одному* состоянию. Если мы захотим найти для нерелефированного сознания аналог тому, чем выступает Эго для сознания второй степени, то, скорее, решим, что здесь следовало бы подумать о *Мире*, понятом как бесконечная синтетическая тотальность всех вещей. И в самом деле, бывает так, что по ту сторону нашего непосредственного окружения мы улавливаем Мир как некое обширное конкретное существование. В этом случае те вещи, которые нас окружают, воспринимаются нами всего лишь как передний край этого Мира, выходящего за их пределы и охватывающего их. По отношению к психическим объектам Эго есть то же, что Мир по отношению к вещам. Однако появление Мира на заднем плане вещей — случай довольно редкий; нужны специальные обстоятельства (весьма удачно описанные Хайдеггером в «Бытии и времени») для того, чтобы Мир сошел с себя свой покров. Эго же, напротив, всегда являет себя на горизонте состояний. Всякое состояние, всякое действие представляет себя таким образом, что оно не может быть отделено от Эго иначе, как только путем абстракции. И если в суждении Я [Je] отделяется от своего состояния (как, например, в высказывании: «Я влюблен»), то это может происходить лишь для того, чтобы они тотчас же снова были воссоединены; операция отделения вела бы лишь к некоторому пустому и ложному обозначению, если бы только она сама не демонстрировала свою ущербность и не дополняла себя операцией синтеза.

Эта трансцендентная тотальность есть один из моментов, в силу которых всякая трансцендентность носит сомнительный характер; иначе говоря, все, что поставляют нам наши интуиции Эго, всегда может столкнуться с опровержением со стороны последующих интуиций и именно таковым себя и демонстрирует на самом деле. Например, я с очевидностью могу убеждаться в том, что я раздражителен, завистлив и проч., и все же я могу заблуждаться на этот счет. Иначе говоря, я могу обманываться, думая, что обладаю именно *таким Я [Moi]*. Эта ошибка, впрочем, совершается не на уровне суждения, но уже на уровне очевидности, предшествующей суждению. Этот сомнительный характер моего Эго — или даже ошибка интуиции, которую я совершаю — означает не то, что у меня

есть некоторое *подлинное* Я [Moi], которое я игнорирую, а всего лишь то, что это интенционально подразумеваемое [intentionné] Эго несет в себе самом характер сомнительности (а в некоторых случаях и ложности). Не исключается и та метафизическая гипотеза, согласно которой сила «Лукавого» столь велика, что Эго вовсе не складывается из элементов, существовавших в действительности (десять лет или секунду назад), но конституируется исключительно из ложных воспоминаний.

Но если в самой природе Эго заключается то, чтобы быть *сомнительным* объектом, то из этого еще не следует, что оно носит *гипотетический* характер. В самом деле, Эго есть спонтанное трансцендентное единство наших состояний и действий. Уже в силу этого утверждение о его существовании не есть некая гипотеза. Я не говорю себе: «Возможно, у меня есть некоторое Эго», — в отличие от того, как я могу сказать: «Возможно, я ненавижу Пьера». Я не ищу здесь некоторого *смысла*, объединяющего мои состояния. Когда я объединяю мои акты сознания под рубрикой «Ненависть», я присоединяю к ним некоторый определенный смысл, я их квалифицирую. Но когда я инкорпорирую мои состояния в конкретную тотальность Я [Moi], я не присоединяю к ним ничего. Дело в том, что отношение Эго к качествам, состояниям и действиям не есть ни отношение эманации (в отличие от отношения сознания к чувству), ни отношение актуализации (в отличие от отношения качества к состоянию). Это — отношение поэтического творчества (в смысле греческого *poiein* [сочинять, собств. — изготовлять, создавать]), или, если угодно, творения.

Каждый, обращаясь к результатам своей интуиции, может констатировать, что Эго дано как продуцирующее свои состояния. Мы попытаемся здесь описать это трансцендентное Эго таким, каким оно открывает себя для интуиции. Мы, таким образом, будем исходить из следующего неоспоримого факта: всякое новое состояние непосредственно (или опосредованно через качество) связано с Эго как со своим источником. Этот вид творения есть, разумеется, творение ex nihilo [из ничего <лат.>], в том смысле, что состояние не дано в качестве уже существовавшего прежде в Я [Moi]. Даже если ненависть представляется в качестве актуализации определенной потенции недоброжелательства или ненависти, все же и тогда в ней сохраняется некоторая новизна по отношению к той потенции, которую она актуализирует. Получается, что объединяющий акт рефлексии весьма специфическим образом связывает всякое новое состояние с той конкретной тотальностью, которую мы называем Я [Moi]. Здесь рефлексия не ограничивается тем, чтобы ухватить его как присоединяющееся к этой тотальности, как основывающееся на ней: она интенционально ориентируется на такое отношение, которое как бы выворачивает время наизнанку и представляет Я [Moi] в качестве источника состояния. Есте-

ственно, точно так же дело обстоит и с отношением Я [Je] к действиям. Что же касается качеств, то хотя они и *квалифицируют* Я [Moi], но все же не выступают как нечто такое, благодаря чему оно существует (в отличие от того, как это имеет место, например, в случае агрегата: каждый камень, каждый кирпич существует сам по себе, а их агрегат существует благодаря каждому из них). Однако Эго, напротив, поддерживает существование своих качеств посредством настоящего непрерывного творчества. Тем не менее мы не улавливаем Эго как в конечном счете существующее в качестве чистого творческого источника по эту сторону качеств. Нам, далее, вовсе не кажется, что мы могли бы обнаружить некий скелетоподобный полюс, если бы мы убрали одно за другим все качества. Если допустить, что Эго появляется как сущее по ту сторону каждого качества или даже по ту сторону всех качеств, то это значит, что оно в качестве объекта есть нечто непрозрачное: нам пришлось бы заняться бесконечным совлечением его покровов, чтобы устранить все его потенции. И в результате этого совлечения покровов в конце концов больше не осталось бы ничего: Эго просто бы рассеялось [, как бы «потеряв сознание» (se serait évaporé)]. Эго есть творец своих состояний, и оно поддерживает существование своих качеств посредством своего рода сохраняющей спонтанности. Не следовало бы смешивать эту творческую или сохраняющую спонтанность с Ответственностью, которая представляет собой специальный случай творческого порождения, исходящего из Эго. Было бы небезынтересно изучить различные типы взаимоотношений Эго со своими состояниями. По большей части речь идет о взаимоотношениях магических. В других случаях они могут быть рациональными (например, в случае рефлексированной воли). Однако здесь всегда сохраняется момент непостижимости [inintelligibilité], смысл которого мы постараемся сейчас разъяснить. В различных формах сознания (дологических, инфантильных, шизофренических, логических и т. д.) нюансы творческого процесса варьируются, однако он всегда остается процессом поэтического творчества. Весьма специальным случаем, представляющим серьезный интерес, является психоз влияния. Что хочет сказать больной словами: «Мне *внушают* скверные мысли»? Мы попытаемся разобраться с этим в другой работе¹⁷. Пока что обратим внимание лишь на то, что спонтанность Эго здесь на самом деле не отрицается: она как бы *подвергается воздействию неких чар*, но при этом продолжает существовать.

Однако эту спонтанность не следует смешивать со спонтанностью сознания. В самом деле, Эго, будучи объектом, *пассивно*. Поэтому здесь речь идет некой мнимой спонтанности, подходящий символ для которой

¹⁷ Речь, по-видимому, опять идет о «La Psyché».

можно было бы усмотреть в фонтанировании источника или гейзера. Это значит, что здесь мы имеем дело только с некоторой видимостью. Настоящая спонтанность должна быть совершенно ясной и прозрачной: она *есть* то, что она продуцирует, и не может быть ничем другим. Если бы она была синтетически связана с некоторой иной, нежели она сама, вещью, то она и в самом деле заключала бы в себе нечто темное и даже — определенную пассивность в трансформации. Тогда и вправду надо было бы допустить существование перехода от *самости* [*soi-même*] к *другой вещи*, который бы предполагал то, что спонтанность ускользает от самой себя. Спонтанность Эго ускользает от самой себя потому, что, скажем, ненависть Эго, хотя она и не может существовать сама по себе, несмотря ни на что обладает определенной независимостью по отношению к Эго. Таким образом, Эго всегда опережается тем, что им производится, хотя, с другой точки зрения, Эго *есть* то, что оно производит. Отсюда классические случаи удивления: «И это я [*moi*], я [*je*] мог это сделать!», «И это я [*moi*], я [*je*] могу ненавидеть моего отца!» и т. д. и т. п. Здесь, очевидно, конкретная совокупность Я [*Moi*], до сих пор остающаяся объектом интенциональной установки, отягощает собой это творящее Я [*Je*] и удерживает его немного позади того, что оно только что сотворило. Связь Эго со своими состояниями остается, таким образом, некоей непостижимой спонтанностью. Описание именно этой спонтанности дает Бергсон в своей работе «Опыт о непосредственных данных сознания», именно эту спонтанность он принимает за свободу, не отдавая себе отчета в том, что он описывает некоторый *объект*, а не сознание, и что связь, которую он устанавливает, носит совершенно иррациональный характер, так как здесь производящее начало пассивно по отношению к производимой вещи. Однако иррациональность этой связи ни в малейшей степени не отменяет того обстоятельства, что это именно та самая связь, наличие которой мы констатируем в интуиции Эго. И мы улавливаем смысл этого: Эго есть некоторый схватываемый объект, однако вместе с тем этот объект *конституируется* рефлексивным знанием. Это — виртуальный фокус единства, и сознание конституирует его в направлении, *обратном* тому направлению, по которому идет реальное продуцирование: *реально* первичны именно [акты] сознания, через которые конституируются состояния, а далее, через эти последние, конституируется Эго. Однако поскольку сознание, заточающее себя в Мире, как бы для того, чтобы убежать от самого себя, переворачивает этот порядок, то получается так, что [акты] сознания даны как эманлирующие из состояний, а состояния — как продуцированные Эго. Из этого следует, что сознание проецирует свою собственную спонтанность на объект под названием «Эго», придавая ему творческую силу, для него абсолютно необходимую. Однако эта спонтанность, *репрезенти-*

рованная и гипостазированная в некотором объекте, становится спонтанностью, лишенной чистоты, неподлинной и деградированной: спонтанностью, которая магическим образом сохраняет свою творческую потенцию, несмотря на то, что она здесь приобретает пассивный характер. Отсюда глубинная иррациональность понятия Эго. Мы знаем и другие аспекты деградации сознательной спонтанности. Укажу лишь на один из них: экспрессивная и тонкая мимика может передать нам «переживание» [«Erlebnis»] собеседника во всех его смыслах, во всех его нюансах и во всей его свежести. Но она передает нам его в *деградированном*, т. е. *пассивном* виде. Так мы оказываемся окруженными магическими объектами, сохраняющими как воспоминание кое-что от спонтанности сознания, не переставая при этом быть объектами, принадлежащими миру. Вот почему человек для другого человека всегда есть чародей. В самом деле, эта поэтическая связь двух пассивностей, из которых одна спонтанно творит другую, есть сама почва чародейства и глубочайший смысл «причастности». Вот почему всякий раз, когда мы начинаем рассматривать наше Я [Moi], мы и сами оказываемся заклинателями самих себя.

В силу этой пассивности Эго способно *подвергаться воздействиям*. На сознание ничто не может воздействовать, ибо оно есть причина самого себя. Однако продуцирующее Эго, напротив, претерпевает обратное воздействие со стороны того, что оно продуцирует. Оно как бы «компрометируется» тем, что оно создает. Здесь налицо инверсия отношения: действия или состояния обращаются на Эго и тем самым квалифицируют его. Это снова приводит нас к отношению причастности. Каждое новое состояние, продуцированное Эго, определенным образом окрашивает и нюансирует его в тот самый момент, когда Эго его продуцирует. Эго как бы оказывается под властью чар этого действия, оно соучаствует в нем. Вовсе не преступление, совершенное Раскольниковым, есть то, что внедряется в его Эго. Или, скорее, если быть точными, это все то же преступление, но в некоей превращенной, сконденсированной форме, а именно — в форме душевной травмы [meurtrissure]. Так все, что продуцируется Эго, затрагивает его, производит на него впечатление; и надо добавить: его затрагивает *только* то, что оно производит. Можно было бы возразить, что Я [Moi] может подвергаться трансформации под воздействием внешних событий (разорение, тяжелая утрата, разочарование, изменение социального окружения и т. д.). Но это происходит лишь постольку, поскольку эти события выступают для него в качестве поводов для определенных состояний или действий. Все происходит так, как если бы Эго благодаря своей фантомной спонтанности было гарантировано от всякого прямого контакта с внешним окружением, как если бы оно могло контактировать с Миром только через посредство состояний и действий. Можно видеть смысл

этой изолированности: дело просто в том, что Эго есть такой объект, который являет себя только для рефлексии и который поэтому радикально отрезан от Мира. Жизнь его протекает в ином измерении.

Подобно тому как Эго есть иррациональный синтез активности и пассивности, точно так же оно есть синтез имманентности и трансцендентности. В некотором смысле оно есть для сознания нечто более «внутреннее», нежели состояния. Это, строго говоря, не что иное, как внутренность рефлектируемого сознания, созерцаемая рефлектирующим сознанием. Однако нетрудно понять, что рефлексия, *созерцая* эту внутренность, превращает ее в некоторый объект, полагаемый перед ней. В самом деле, что мы понимаем под внутренностью? Просто тот факт, что для сознания быть и знать себя — это одно и то же. То же самое можно выразить по-разному: я могу, например, сказать так: сознание устроено таким образом, что его явление есть абсолют, поскольку оно [само] есть явление [для себя], — или так: сознание есть такое бытие, сущность которого имплицитно его существование. Эти различные формулировки позволяют нам утверждать следующее: мы *переживаем и проживаем* внутренность («существуем в ней»), но отнюдь не созерцаем ее, ибо она сама как условие созерцания находится по ту сторону созерцания. Было бы слабым возражением утверждать, что рефлексия полагает рефлектируемое сознание, а тем самым и его внутренность. Здесь случай особый: как хорошо показал Гуссерль, здесь рефлексия и рефлектируемое суть одно и то же и внутренность одной сливается с внутренностью другого. Но ставить внутренность перед собой значит неизбежно отягощать ее, превращая ее в объект. Здесь дело обстоит так, как если бы она замкнулась в себе и предлагала нам лишь свою внешнюю сторону; как будто бы нам, чтобы понять ее, надо было «обойти ее сзади». Именно так Эго представляет себя рефлексии: в качестве внутренности, замкнутой на саму себя. Оно есть внутреннее *для себя*, а не *для сознания*. Разумеется, здесь опять речь идет о некоем противоречивом комплексе: в самом деле, абсолютная внутренность никогда не имеет внешней стороны. Она может быть постигнута только через саму же себя, и именно поэтому мы не можем уловить сознания других людей (исключительно поэтому, а вовсе не потому, что нас разделяют наши тела). Эту внутренность как деградированную и иррациональную можно проанализировать, выделив две весьма своеобразные структуры: *интимность* и *неотчетливость*. По отношению к сознанию Эго выступает как нечто интимное. Все выглядит так, как будто бы Эго *принадлежит* сознанию, если только не обращать внимания на один существенный момент, указывающий на отличие Эго от сознания: оно непрозрачно для сознания. Так вот, эта непрозрачность воспринимается как *неотчетливость*. Неотчетливость, о которой так часто и по-разному говорят в философии, — это не что иное,

как внутренность, рассматриваемая снаружи, или, если угодно, деградировавшая проекция внутренности. Именно с этой неотчетливостью мы имеем дело, например, в знаменитой «множественности взаимопроникновения» Бергсона. Это также та самая предшествующая спецификациям сотворенной природы неотчетливость, которую многие мистики находят у Бога. Ее можно понять либо как первичную недифференцированность всех качеств, либо как чистую форму бытия, предшествующую всем качествам. Эти две формы неотчетливости принадлежат Эго, в зависимости от того, как его рассматривать. Например, в ситуации ожидания (или же в том, как дело представлено у Марселя Арлана, который утверждает, что для того, чтобы открылось подлинное Я [Moi], необходимо какое-нибудь экстраординарное событие), Эго выступает как чистая потенция, которой предстоит получить конкретизацию и обрести застывшую форму при контакте с событиями¹⁸. После же осуществления действия, напротив, похоже, что Эго погружает совершенный акт в пространство множественности взаимопроникновения. В этих двух случаях речь идет о конкретной тотальности, однако тотальный синтез осуществляется с различными интенциями. Пожалуй, мы можем позволить себе утверждать следующее: Эго с точки зрения прошлого есть множественность во взаимопроникновении, а с точки зрения будущего — чистая потенция. Однако здесь надо остерегаться чрезмерной схематизации.

Как таковое Я [Moi] остается для нас неизвестным. И это легко понять: ведь оно подает себя в качестве объекта. Следовательно, единственный метод, позволяющий познакомиться с ним, это наблюдение, приближение, ожидание, опыт. Однако все эти процедуры, прекрасно подходящие в отношении всякого трансцендентного, *не имеющего интимного характера*, здесь оказываются неподходящими в силу самой интимности Я [Moi]. Его присутствие слишком близко, чтобы мы могли встать на действительно внешнюю по отношению к нему точку зрения. Когда мы отступаем назад, чтобы попытаться занять по отношению к нему некоторую дистанцию, то оно все равно сопровождает нас в этом отступлении. Оно — бесконечно близко, и я не могу ни отойти от него, ни обойти его вокруг. Ленив я или трудолюбив? Без сомнения, я могу решить для себя этот вопрос, обратившись к тем, кто меня знает, и услышав их мнение. Или же я могу собрать касающиеся меня факты и попытаться проинтерпретировать их *с той же степенью объективности, как и в том случае, если бы речь шла о другом человеке*. Однако попытка обратиться к Я [Moi] напрямую и воспользоваться его

¹⁸ Как в том случае, когда человек, одержимой страстью, желая указать на то, что он не знает, как далеко его заведет его страсть, говорит: «Я боюсь себя». — Прим. Сартра.

интимным характером для того, чтобы узнать его, оказалась бы безрезультатной. Ибо здесь именно сама его интимность и есть то, что преграждает нам путь. Поэтому «хорошо знать себя» — это фатальным образом значит смотреть на себя с точки зрения другого, т. е. с точки зрения неизбежно ложной. Каждый, кто пытался познать самого себя, согласится с тем, что эта попытка интроспекции с самого начала предстает как попытка из разрозненных частей, из изолированных фрагментов реконструировать то, что изначально дано *сразу* и как нечто единое. Поэтому интуиция Эго есть некий мираж, который постоянно обманывает нас, ибо она дает нам все и вместе с тем — ничего. Впрочем, иначе и быть не может, так как Эго не есть реальная тотальность сознаний (эта тотальность носила бы противоречивый характер, как и всякое актуально бесконечное), а *идеальное* единство всех состояний и действий. Будучи идеальным, это единство, естественно, может охватывать бесконечное множество состояний. Но вполне понятно, что то, что воспринимается полной и конкретной интуицией, представляет собой это единство лишь *постольку, поскольку* оно включает в себя нынешнее состояние. Исходя из этого конкретного ядра, различные более или менее многочисленные пустые интенции (формальная бесконечность) направляются на прошлое и на будущее, обозначая состояния и действия, которые не даны нам непосредственно сейчас. Каждый, кто хоть сколько-нибудь знаком с феноменологией, без труда поймет, что Эго есть сразу и некоторое идеальное единство состояний, большинство которых [в настоящий момент] отсутствуют, и некоторая конкретная тотальность, целиком отдающая себя интуиции: это просто означает, что Эго есть единство ноэматическое, а не ноэтическое. «Дерево» или «стул» существуют не иначе, как именно таким образом. Разумеется, пустые интенции всегда могут быть заполнены, и любое состояние, любое действие всегда может снова явиться сознанию в качестве того, что продуцируется или же было продуцировано Эго.

И наконец, что радикально препятствует приобретению реального знания об Эго, так это тот совершенно особый способ, каким оно представляет себя рефлексивному сознанию. В самом деле, Эго являет себя лишь тогда, когда мы на него не смотрим. Надо, чтобы рефлектирующий взгляд остановился на «переживании» [«Erlebnis»], улавливая его в том виде, в каком оно эманурует из состояния. И тогда, позади состояния, на горизонте, являет себя Эго. Оно, таким образом, видится только на периферии зрения, как бы «краем глаза». Как только я направляю свой взгляд [прямо] на него и как только я хочу добраться до него [непосредственно], не проходя через «переживание» [«Erlebnis»] и состояние, Эго улетучивается. Дело в том, что пытаясь уловить Эго как таковое и к тому же как непосредственный объект моего сознания, я снова опус-

каюсь на неререфлектированный уровень, а Эго исчезает вместе с прекращением акта рефлексии. Отсюда это впечатление раздражающего и дразнящего отсутствия достоверности, которое побуждает многих философов помещать Я [Je] по эту сторону [en deçà]¹⁹ состояния сознания и утверждать, что сознание должно обратиться на самого себя, чтобы увидеть Я [Je], располагающееся позади него. Но все это не то: дело в том, что Эго *по своей природе* есть нечто ускользающее.

Однако можно считать достоверным фактом то, что на неререфлектированном уровне Эго все-таки появляется. Когда меня спрашивают: «Что Вы делаете?» — и я, полностью поглощенный своим занятием, отвечаю: «Я пытаюсь повесить картину» или «Я чиню заднее колесо», — то эти фразы отнюдь не переносят меня на уровень рефлексии, я произношу их, не прерывая своей работы, не переставая обращать внимание исключительно на действия, поскольку они совершены, совершаются или должны совершиться, а не поскольку их совершаю я. Однако то «Я» [«Je»], о котором здесь идет речь, здесь не есть всего лишь синтаксическая форма. Оно имеет некоторый смысл; это — некоторое пустое понятие, которое и должно оставаться пустым. Подобно тому как я могу помыслить стул с помощью одного лишь понятия и при отсутствии всяких стульев, точно так же я могу помыслить Я [Je] при отсутствии Я [Je]. Именно этот момент делает очевидным то, что имеется в виду в таких фразах, как: «Что вы делаете сегодня вечером?», «Я иду в контору» или «Я встретил моего друга Пьера» или «Я должен ему написать» и т. д. и т. п. Однако Я [Je], опускаясь с рефлектированного уровня на уровень неререфлектированный, не просто опустошается. Оно деградирует: оно теряет свою *интимность*. Это понятие никогда не могло бы получить наполнение посредством данных интуиции, ибо оно теперь направлено не на то, на что направлена эта интуиция. То Я [Je], которое мы здесь находим, есть нечто вроде носителя тех действий, которые (я) [(je)] совершаю или должен совершить в мире и которые рассматриваются с точки зрения того, что они суть некие мирские качества, а не с точки зрения того, что они суть единства сознания. Например: дрова *должны* быть поколоты на мелкие куски, для того чтобы огонь мог разгореться. Они *должны* претерпеть это дейст-

¹⁹ «По эту сторону» состояния сознания здесь не означает имманентности сознанию. Здесь скорее всего имеется в виду следующее соображение: для того, чтобы уловить Я, сознание должно направиться не «вперед», т. е. на некий посторонний объект или за его пределы, а внутрь самого себя, на самого себя. Однако и тогда Я окажется не в сознании, а «позади» сознания, т. е. на самом деле (в логическом смысле) опять-таки не по «эту», а «по ту сторону» сознания.

вие: здесь имеется в виду некоторое качество дров и некоторое объективное отношение дров к огню, который *должен* быть зажжен. В настоящий момент я [*je*] колю дрова, что означает: в мире реализуется данное действие, а в роли объективного и пустого носителя этого действия выступает *Я-концепт*. Вот почему тело и образы тела могут завершать процесс тотальной деградации, идущий от конкретного Я [Je] рефлексии до Я-концепта, выступая для последнего в качестве иллюзорного заполнителя. Я говорю, что «Я» [«Je»] колю дрова, и вижу, ощущаю объект «тело», который включен в выполнение этого действия. В таком случае тело служит видимым и осязаемым символом для Я [Je]. Таким образом, здесь можно наблюдать серию определенных преломлений и ступеней деградации, изучением которых и должна была бы заниматься «эгология».

Рефлектированный уровень	Рефлектированное сознание – имманентность – внутренность Эго интуиции – трансцендентность – интимность (сфера психического)
Нерефлектированный уровень	Я-концепт (факультативный) – пустота, трансцендентность – лишенность «интимности». Тело как иллюзорный заполнитель Я-концепта (сфера психофизического)

Е) Я [*Je*] и сознание в *COGITO*

Можно спросить: почему *Cogito* выступает поводом для появления Я [Je], так как ведь операция *cogito*, если она проведена корректно, есть улавливание чистого сознания, без конституирования состояний или действий. По правде сказать, здесь нет необходимости в Я [Je], ибо оно никогда не есть непосредственное единство актов сознания. Можно даже предположить существование сознания, осуществляющего такой чистый рефлексивный акт, которым это сознание преподносит бы себя самому себе в качестве безличностной спонтанности. Надо только иметь в виду, что феноменологическая редукция никогда не бывает совершенной. Здесь примешиваются весьма многочисленные психологические мотивации. Когда Декарт осуществляет свое *Cogito*, то у него это делается в связи с методическим сомнением, со стремлением «продвинуть вперед науку» и проч., а ведь все это – *действия* и *состояния*. Поэтому картезианский метод, его сомнение и проч., по природе своей предстает как комплекс операций, производимых неким Я [*Je*]. Вполне естественно, что осуществляя *Cogito*, которое реализуется в контексте этих операций

и которое предстает как логически связанное с методическим сомнением, мы видим, как на его горизонте появляется некое Я [Je]. Это Я [Je] есть некоторая идеальная форма связи, способ утверждать, что Cogito включено в ту же самую форму, что и сомнение. Одним словом, Cogito лишено чистоты, это, без сомнения, некоторое спонтанное сознание, однако такое, которое остается синтетически связанным с актами сознания состояний и действий. Доказательством тому может служить то обстоятельство, что Cogito предстает сразу и как логический результат сомнения и как то, что кладет конец этому сомнению. Рефлексивное схватывание спонтанного сознания в качестве безличностной спонтанности должно было бы осуществляться *безо всякой* предшествующей *мотивации*. Формально [en droit] оно всегда возможно, однако оно остается весьма маловероятным или, по крайней мере, весьма редким событием в наших человеческих условиях. Во всяком случае, как мы уже говорили выше, то Я [Je], которое появляется на горизонте [акта] «Я мыслю», не выступает в качестве начала, творящего сознательную спонтанность. Сознание продуцирует себя перед лицом этого Я, направляется на его и стремится воссоединиться с ним. Это — все, что здесь можно сказать.

Заключение

В заключение мы хотели бы сделать лишь три следующих замечания:

1. Предлагаемая нами концепция Эго, на наш взгляд, высвобождает трансцендентальную Сферу и вместе с тем очищает ее.

Трансцендентальная Сфера, очищенная от всяких эгологических структур, восстанавливает свою изначальную прозрачность. В некотором смысле это — *ничто*, так как все физические, психофизические и психические объекты, все истины, все ценности находятся вне ее, так как и само мое Я [Moi] прекратило свое участие в ней. Но вместе с тем это ничто есть *все*, ибо оно есть *сознание всех этих объектов*. Эта сфера уже не есть «внутренняя жизнь» — в том смысле, в каком Брюнстик противопоставляет «внутреннюю жизнь» и «духовную жизнь», потому что она уже не есть нечто такое, что было бы *объектом* и что могло бы в то же время принадлежать интимной сфере сознания. Сомнения, угрызания совести, так называемые «кризисы сознания» и проч., короче говоря — все то, что составляет материал изданий, где описывается интимная жизнь сознания, превращается в простые *репрезентации*. Возможно, отсюда можно было бы извлечь некоторые полезные выводы в отношении моральной скромности. Но вместе с тем надо заметить, что — с описываемой точки зрения — мои чувства, мои состояния и даже само мое Эго перестают быть моей эксклюзивной собственностью. Сделаем уточнение: до сих пор про-

водилось радикальное различие между объективностью пространственно-временной вещи или вечной истины и субъективностью психических «состояний». Казалось, что субъект обладает привилегированным положением по отношению к своим собственным состояниям. Согласно этой концепции, когда два человека говорят, например, об одном и том же стуле, то они и в самом деле говорят об *одной и той же* вещи, тот стул, который один из них берет и приподнимает, есть *тот же самый* стул, который видит другой, здесь имеется не просто соответствие образов, но именно один-единственный объект. При этом, однако, считалось, что когда, скажем, Поль пытается понять какое-то психическое состояние Пьера, то он на самом деле никак не может *добраться* до этого состояния, *достичь* его, а привилегия интуитивного схватывания этого состояния принадлежит одному лишь Пьеру. Полю не остается ничего иного, кроме как иметь перед собой некий эквивалент, созданный из пустых понятий, тщетно направляемых на достижение той реальности, которая по самой своей сущности недоступна для интуиции. Психологическое понимание осуществлялось по аналогии. И вот появляется феноменология, которая учит нас тому, что *состояния* — это объекты, что чувство как таковое (например, любовь или ненависть) есть трансцендентный объект и что оно не может быть втиснуто во внутреннее единство некоторого «сознания». Следовательно, если Пьер и Поль оба говорят, например, о любви Пьера, то уже нельзя утверждать, что один из них говорит вслепую и по аналогии о том, что другой полностью схватывает [своей интуицией]. Они говорят об одной и той же вещи; они, без сомнения, улавливают ее различными способами, однако эти способы могут носить в равной степени интуитивный характер. И чувство Пьера отнюдь не более *достоверно* для Пьера, чем для Поля. Как для одного, так и для другого, оно принадлежит категории объекта, который можно поставить под сомнение. Однако вся эта новая и глубокая концепция остается без последовательной реализации, если [настаивать на том, что] Я [Moi] Пьера, то Я [Moi], которое ненавидит или любит, остается некоторой существенной структурой сознания. Чувство и в самом деле остается привязанным к Я [Moi]. Оно как бы «прилеплено» к Я [Moi]. Когда мы втягиваем Я [Moi] в сознание, мы вместе с ним втягиваем в него и это чувство. Но нам, напротив, представлялось, что Я [Moi] есть некоторый трансцендентный объект, так же как и *состояние*, и что поэтому оно доступно для интуиции двух видов: это интуитивное схватывание тем сознанием, к которому это Я [Moi] относится, и интуитивное схватывание другими сознаниями, менее ясное, но от этого отнюдь не в меньшей степени обладающее интуитивным характером. Одним словом, Я [Moi] Пьера доступно не только для его собственной, но и для моей интуиции, и в обоих случаях оно есть объект

некоторой неадекватной очевидности. Раз это так, то у Пьера не остается больше ничего «непроницаемого», если только не иметь в виду само его сознание. Но это последнее непроницаемо *самым радикальным образом*. Мы хотим сказать, что оно недоступно не только для интуиции, но и для мышления. Я не могу *постичь* сознание Пьера, не делая из него объекта (ибо я не постигаю его как то, что было бы *моим сознанием*). Я не могу его постичь именно потому, что здесь надо было бы мыслить его *сразу* и как чистую внутренность и как трансцендентность, что невозможно. Сознание не может постичь никаких других сознаний: оно постигает только одно сознание, а именно — само себя. Так благодаря нашей концепции Я [Moi] мы можем различать сферу, доступную для психологии, где метод внешнего наблюдения и интроспективный метод обладают одинаковыми правами и могут помогать друг другу, — и чистую трансцендентальную сферу, доступную одной лишь феноменологии.

Эта трансцендентальная сфера есть сфера *абсолютного* существования, т. е. сфера чистых спонтанностей, которые никогда не становятся объектами и которые сами определяют себя к существованию. Коль скоро Я [Moi] выступает как объект, то очевидно, что я никогда не смогу сказать: *моё* сознание, т. е. сознание моего Я [Moi] (разве что в чисто указательном смысле, как, например, в том случае, когда я говорю: день *моего* крещения). Эго не есть собственник сознания, оно есть всего лишь его объект. Разумеется, мы спонтанно конституируем наши состояния и наши действия в качестве продуктов Эго. Однако наши состояния и наши действия также суть объекты. Мы никогда не обладаем непосредственной интуицией, которая преподносит бы нам спонтанность некоторого сиюминутного сознания в качестве продуцированной Эго. Такое было бы невозможно. Подобное продуцирование мы можем представлять себе только на уровне обозначений и психологических гипотез, — и это заблуждение возможно лишь потому, что на этом уровне Эго и сознание пребывают *пустыми*. В соответствии с этим если мы понимаем [акт] «Я мыслю» таким образом, что делаем из мысли продукт Я [Je], то мы тем самым фактически уже конституировали мысль в модусе пассивности и модусе состояния, т. е. в модусе объекта; мы покинули уровень чистой рефлексии, где Эго появляется с исключительной достоверностью, но *на горизонте* спонтанности. Рефлексивная установка вполне корректно выражена в знаменитой фразе Рембо (из письма «ясновидца»): «Я — это *кто-то другой*». Контекст показывает, что он просто хотел сказать, что спонтанность состояний сознания не может эманировать из Я [Je]: она *идет в направлении к Я [Je]*, она соединяется с ним, она позволяет мельком увидеть его сквозь предельную густоту его ясности, но прежде всего она представляется как спонтанность *неделимая и безличностная*. Ставший общепринятым тезис, согласно кото-

рому наши мысли проистекают из некоего безличностного бессознательного начала и «персонализируются», становясь сознательными, представляется нам грубой и притом материалистической интерпретацией одной верной интуиции. Эта интерпретация получила поддержку среди психологов, которые прекрасно поняли, что сознание «не выходит» из Я [Je], но не смогли принять идею спонтанности, продуцирующей саму себя. Эти психологи, таким образом, наивно вообразили, что спонтанные акты сознания «выходят» из бессознательного, в котором они якобы уже существуют заранее, не замечая того, что они тем самым лишь отодвигают назад решение проблемы существования, с которой следует покончить, сформулировав ее, и к тому же затемняют ее, так как предшествующее существование спонтанностей в недрах предсознательного с необходимостью было бы существованием *пассивным*.

Мы, таким образом, можем сформулировать наш тезис: трансцендентальное сознание есть безличностная спонтанность. Оно определяет себя к существованию каждое мгновение, причем так, что мы не можем помыслить или представить себе что-либо *до него*. Так в каждом мгновении нашей сознательной жизни открывается нам творение *ex nihilo*. Причем речь идет не о каком-то новом *устроении*, а именно о новом существовании. Каждый из нас чувствует какую-то необычную тревогу, когда улавливает на деле это непрерывное творение существования, творцы которого — *не мы*. На этом уровне у человека возникает впечатление того, что он постоянно ускользает от самого себя, выходит за свои границы, оказываясь как бы застигнутым врасплох неким всегда неожиданным богатством, причем он все еще возлагает на бессознательное ответственность за то обстоятельство, что это сознание есть такая реальность, которая всегда опережает Я [Moi]. Я [Moi] и в самом деле абсолютно не властно над этой спонтанностью, ибо *воля есть такой объект, который конституируется самой этой спонтанностью и для нее*. Воля направляется на состояния, чувства или вещи, но она никогда не обращается на сознание. Мы вполне отчетливо отдаем себе в этом отчет в тех случаях, когда пытаемся *желать* некоторое определенное сознание (я *хочу* уснуть, я не *хочу* больше думать о чем-то и проч.). В этих многообразных случаях *по существу* оказывается необходимым то, чтобы воля поддерживалась и сохранялась *сознанием, радикально противоположным* тому, которое она хочет заставить возникнуть (если я *хочу* уснуть, то я остаюсь бодрствующим, — если я не *хочу* думать о том или ином событии, то я *как раз поэтому* продолжаю думать именно о нем). Нам представляется, что эта жуткая спонтанность лежит в основе возникновения многочисленных психастенических состояний. Сознание страшится своей собственной спонтанности, потому что оно чувствует, что она находится *по ту сторону* свободы. Именно это можно

ясно видеть на одном примере, который приводит Жане. Одна новобрачная, когда муж оставлял ее одну, с ужасом начинала думать о том, что она может подойти к окну и начать окликать прохожих, подобно тому как это делают проститутки. Ничто ни в ее воспитании, ни в ее прошлом, ни в ее характере не могло послужить объяснением подобных страхов. Нам же просто представляется, что какое-нибудь незначительное событие (нечто прочитанное, случайная беседа и т. п.) послужило здесь импульсом для возникновения состояния, которое можно было бы назвать головокружением от возможности. Она начинала чувствовать себя свободной, свободной до ужаса, и *поводом* [*occasion*] для того, чтобы перед ней открылась головокружительная бездна этой свободы, было именно то действие, которое она так боялась совершить. Однако это «умопомрачение» можно понять лишь предположив следующее: сознание вдруг является себе самому как реальность, бесконечно превосходящая по своим возможностям Я [Je], которое обычно выполняет для него функцию единства.

Возможно, и в самом деле функция Эго носит по существу не столько теоретический, сколько практический характер. Мы и вправду уже отмечали, что Эго не выполняет функцию обеспечения единства феноменов, что оно ограничивается тем, чтобы отражать некоторое *идеальное* единство, тогда как конкретное и реальное единство уже давно реализовано. Но может быть, его существенная роль состоит в том, чтобы скрывать от сознания его собственную спонтанность? Феноменологическое описание спонтанности могло бы и в самом деле показать, что спонтанность делает невозможными какое бы то ни было различие между действием и страданием и какую бы то ни было концепцию автономии воли. Эти понятия имеют значение лишь на том уровне, где всякая активность представляется как эманулирующая из пассивности, которую она трансцендирует, короче говоря — на том уровне, где человек рассматривает себя сразу и как субъект, и как объект. Однако необходимость, проистекающая из самого существа дела, делает невозможным различие между спонтанностью произвольной и спонтанностью непроизвольной.

Все поэтому происходит так, как если бы Эго конституировалось сознанием в качестве некоторого ложного представления о самом себе, как если бы оно гипнотизировало себя этим Эго, которое оно конституировало, растворяясь в нем, и как если бы сознание делало Эго своим хранителем и своим законом: именно благодаря Эго и в самом деле только и может осуществляться различие между возможным и действительным, видимостью и бытием, желаемым и претерпеваемым.

Однако может случаться и так, что сознание вдруг продуцирует самого себя на уровне чистой рефлексии. Возможно, это происходит и не без участия Эго, однако это происходит так, что сознание со всех сторон усколь-

зает от Эго, доминирует над ним и удерживает его вне самого себя посредством непрерывного творения. На этом уровне больше не существует дистинкции между возможным и действительным, так как здесь явление есть сам абсолют. Нет больше барьеров, нет границ, нет ничего такого, что скрывало бы сознание от него самого. И тогда сознание, замечая то, что можно было бы назвать фатальностью спонтанности, вдруг наполняется страхом: именно этот страх, абсолютный и неистребимый, этот страх перед самим собой представляется нам конститутивным моментом чистого сознания, и именно он дает ключ к пониманию тех психастенических расстройств, о которых мы говорили. Если Я [Je] акта «Я мыслю» есть изначальная структура сознания, то тогда такой страх невозможен. Если же, напротив, принять предлагаемую нами точку зрения, то тогда налицо не только последовательное объяснение этого рода расстройств, но еще и постоянно действующий мотив для выполнения феноменологической редукции. Как известно, Финк в своей статье, помещенной в «Kantstudien», не без сожаления признает, что пока мы остаемся в рамках «естественной» установки, у нас нет ни *разумного основания*, ни мотива для осуществления феноменологического *ἐποχή*. В самом деле, эта естественная установка представляется совершенно неуязвимой, и в ней невозможно обнаружить тех противоречий, которые, по Платону, приводят философствующего к тому, что он осуществляет известное философское обращение сознания. Таким образом, *ἐποχή* выступает в философии Гуссерля как некое чудо. Гуссерль и сам в «Картезианских размышлениях» весьма туманно намекает на некоторые психологические мотивы, как будто бы подталкивающие к осуществлению феноменологической редукции. Однако эти мотивы все же не представляются достаточными, а главное состоит в том, что редукция, похоже, может выполняться лишь на основе определенных длительных исследований; она, следовательно, выступает в качестве некой *ученой* процедуры, а это придает ей своеобразный налет праздности. Если же, напротив, «естественная установка» полностью представит как определенное усилие, которое сознание делает для того, чтобы ускользнуть от самого себя, проецируя себя в Я [Je] и растворяясь в нем, и если это усилие никогда не бывает полностью успешным, если достаточно одного лишь акта простой рефлексии, для того чтобы сознательная спонтанность вдруг резко оторвалась от Я [Je] и выступила как независимая, то тогда *ἐποχή* уже не чудо, оно уже не некий умозрительный метод, некая ученая процедура: это именно упомянутый страх, овладевающий нами так, что мы не можем его избежать, это сразу и событие, имеющее чисто трансцендентальное происхождение, и происшествие в нашей повседневной жизни, которое может случиться с нами всегда.

2. Эта концепция Эго представляется нам единственно возможным опровержением солипсизма. То опровержение, которое дает Гуссерль в «Формальной и трансцендентальной логике» и «Картезианских размышлениях», не может, по нашему мнению, быть эффективным в отношении солипсизма последовательного и продуманного. До тех пор, пока Я [Je] будет оставаться структурой сознания, всегда будет сохраняться возможность противопоставления сознания с его Я [Je] всем остальным существованиям. В конечном счете и вправду оказывается, что именно Я [Moi] продуцирует мир. И даже если определенные слои этого мира по самой своей природе требуют отношения к иному, то это мало меняет существо дела. Подобное отношение может быть просто качеством мира, который я сотворил, и оно отнюдь не обязывает меня принять допущение о реальном существовании других Я [Je].

Но если Я [Je] становится трансцендентной реальностью, то тогда оно участвует во всех мировых перипетиях. Оно не есть некий абсолют, оно вовсе не творило универсум, и оно подобно всем другим существованиям подпадает под операцию *ἐποχή*; и как только Я [Je] лишается привилегированной позиции, солипсизм становится невыносимым. В самом деле, вместо того, чтобы говорить: «Я один существую как абсолют», — придется выражаться иначе: «Только абсолютное сознание существует как абсолют», — что, очевидно, уже является трюизмом. Мое Я [Je] и правда *не более достоверно для сознания, чем Я [Je] других людей*. Оно лишь носит для меня более интимный характер.

3. Крайне левые теоретики иногда упрекали феноменологию в том, что она представляет собой одну из форм идеализма и топит реальность в потоке идей. Но если идеализм — это такая легко обходящая проблему зла философия, какую мы имеем у г-на Брюнсвика, если это такая философия, где усилие духовной ассимиляции никогда не встречается со случаями сопротивления извне, где такие беды, как страдание, голод, война, растворяются в неторопливом процессе унификации идей, — то нет ничего более несправедливого, как называть феноменологов идеалистами. Напротив, уже многие столетия в философии не было столь реалистического течения. Феноменология снова погрузила человека в мир, восстановила значимость его страхов и страданий, а также и его возмущений. К несчастью, пока Я [Je] будет считаться структурой абсолютного сознания, все еще можно будет обвинять феноменологию в том, что она является некой «доктриной-убежищем», что она изымает из мира еще какую-то часть человека и отвлекает внимание от действительных проблем. Нам представляется, что основания для такого упрека устраняются в том случае, когда мы понимаем Я [Moi] в качестве такого сущего, которое строго современно миру и существование которого обладает теми же самыми

сущностными характеристиками, что и мир. Я всегда считал, что такая плодотворная рабочая гипотеза, как исторический материализм, отнюдь не нуждается для своего обоснования в такой несуразности, как материализм метафизический. В самом деле, для устранения духовных псевдоценностей и возвращения морали на реальную почву совершенно нет необходимости в том, чтобы *объект* предшествовал *субъекту*. Достаточно того, чтобы Я [Je] было современно миру и чтобы дуализм субъекта и объекта, носящий чисто логический характер, окончательно исчез из философского обихода. Неверно, что Мир сотворил Я [Moi], и неверно, что Я [Moi] сотворило Мир: это лишь два объекта для абсолютного, безличностного сознания, и именно посредством этого сознания они оказываются связанными друг с другом. Это абсолютное сознание, когда оно очищено от Я [Je], уже больше не имеет в себе ничего от *субъекта*, но это также уже и не некое собрание представлений: оно просто есть изначальное условие и абсолютный источник существования. И то отношение взаимозависимости, которое оно устанавливает между Я [Moi] и Миром, достаточно для того, чтобы Я [Moi] представало как «находящееся в опасности» перед лицом Мира и чтобы оно (косвенно, через посредство состояний) черпало из мира все свое содержание. Для философского обоснования совершенно позитивной морали и совершенно позитивной политики на самом деле не требуется ничего большего.

Перевод с французского Андрея Кричевского

АРОН ГУРВИЧ

НЕЭГОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СОЗНАНИЯ¹

В первом издании *Логических исследований* Гуссерль не допускал возможность существования эго, отличного от эмпирического эго, и, следовательно, отрицал все теории, согласно которым акты сознания исходят из центра сознательной жизни. В высшей степени важный класс фактов сознания — интенциоанльные акты — обладает особым свойством противопоставления воспринимающего сознания (*experiencing mind*) и объекта, но зависимость от эго не является существенной характеристикой этих актов². Разумеется, может возникнуть идея или представление эго; такая идея может возникнуть даже очень легко, или, иначе говоря, может существовать особая диспозиция или готовность для ее появления. Но только в случае ее действительного появления упомянутый акт может восприниматься как связанный или имеющий отношение к эго. Однако подобный вариант вовсе не является общим правилом. Напротив, когда субъект обращает все больше внимания на объект, представляемый ему переживаемым актом, он становится все более поглощенным восприятием объекта, и чем более субъект «забывает» самого себя, тем меньше шансов на то, что представление эго эго вмешается в деятельность и работу эго сознания. Несмотря на то, что субъект, разумеется, осознает в подобной ситуации свое восприятие объекта, он, тем не менее, не квалифицирует эго как проявление своей личной жизни или как нечто, возникающее из предполагаемого центра эго жизни. Чтобы удостовериться в том, что акт, который переживает субъект, является эго актом, ему необходимо сначала принять рефлексивную установку, и только после этого он может установить связь между схваченным подобным образом актом и своим эго. Последнее, однако, является ничем иным как комплексом или единством

¹ Данная статья была впервые опубликована в *Philosophy and Phenomenological Research*, I (сентябрь, 1940 — июнь, 1941).

² Husserl, *Logische Untersuchungen* (Halle, 1900–1901), II, v, §§ 4, 8, lab.

ментальных фактов. Независимо от того, рассматриваем ли мы «феноменальное эго» — т. е. комплекс ментальных фактов, осознаваемых субъектом в действительный момент времени и в любом модусе их осознания — или «физическое эго», которое содержит «феноменальное эго» как свою часть и выходит за его пределы, также как материальная вещь содержит и выходит за пределы той своей части, которая наблюдается в конкретном опыте, нас в любом случае интересуют только акты, реальные события сознания, ментальные факты и формируемый ими комплекс. Если они и объединены в комплексы, то только вследствие своего сосуществования и последовательности, а также вследствие отношения, которое факты сознания налаживают друг на друга, но никак не по причине какой-либо особой сущности, отличной от фактов сознания, которая бы их обуславливала и устанавливала между ними единство. То, что подразумевается под эго неразрывно связано с этим единым комплексом. Оно обретает собственное единство и внутреннюю согласованность от актов, которые в него входят и его конституируют; и оно является ничем иным как организованной совокупностью этих актов. Таким образом, рефлексия субъекта относительно переживаемого им акта, его удостоверение в том, что этот акт является его актом — все это означает что, упомянутый акт является частью комплекса и занимает определенное место внутри этого единого и организованного целого. Очевидно, что в этой теории нет места для центра или полюса в жизни сознания, из которого акты могли бы исходить или появляться.

Позднее Гуссерль изменил свои взгляды и поддержал теорию Наторпа, которую в первом издании *Логических исследований* подверг недвусмысленной критике. В *Идеях* мы действительно обнаруживаем явную эгологическую концепцию сознания. Здесь Гуссерль утверждает «чистое эго», как отличное от эмпирического эго, т. е. как отличное не только от психофизического эго, но даже и от психического³. В отличие от последнего «чистое эго» не подвергается влиянию феноменологической редукции; оно не претерпевает трансформацию в феномен, представляющий себя сознанию и конституированный в то, чем он является для нас в определенных переживаниях. Феноменологическая редукция оставляет нам поле трансцендентально очищенных переживаний. Каждое такое переживание — поскольку оно является интенциональным актом — должно сразу же характеризоваться как «направленное на» и «исходящее из». Таким образом, при строго феноменологическом наблюдении интенциональный акт представляет

³ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Halle, 1913), Vol. I, §§ 54, 57, 80. (Здесь и далее: *Ideu*. Номера страниц указаны по первому изданию, соответствуют номерам страниц на полях в издании Louvain под редакцией В. Бимеля [*Husserliana*, Vol. III, The Hague, 1950].)

ся в качестве луча, направленного на объект и исходящего из центра или источника излучения. Направление луча может измениться на противоположное так, чтобы он воспринимался как направленный на эго, а не исходящий из него, и тогда эго воспринимается как обладающее некоторыми свойствами объекта. Так или иначе, феноменологический анализ представляет акты эманлирующими из источника, называемого «чистым эго».

Последний существует «внутри» своих актов, которые являются «эго модусами существования, такими как свободный выход (going out) из сознания (oneself) или свободный в него возврат, спонтанное действие, переживание присущих объекту свойств, переживание чувства страдания и т. д.»⁴ «В каждом бодрствующем *cogito* «скользящий» луч, исходящий из чистого эго, направлен на «объект» коррелята сознания... вещь, факт и т. д.»⁵ Акт в силу самой своей структуры с необходимостью связан с источником своего происхождения. Однако «чистое эго» не прикреплено к какому-либо отдельному акту, ибо не только сам этот акт, но и все другие акты исходят из него; все они появляются из одного и того же «чистого эго». Таким образом, «чистое эго», которое очевидно не является ноэмой, также не может определяться как действительная часть, элемент или момент, присущие ноэзису, ибо оно остается неизменным относительно всех ноэзисов, принадлежащих одному потоку восприятия. Поэтому после проведения феноменологической редукции остается не только поле ноэзисов с их ноэматическими коррелятами, но также и особая не выносимая за скобки сущность, полностью находящаяся внутри области трансцендентально очищенного сознания и к тому же являющаяся трансцендентной относительно любого отдельного акта, принадлежащего этому сознанию. Поэтому Гуссерль характеризует «чистое эго» как «неконституированную трансцендентность — *трансцендентность в имманентности*». В данной концепции сознание рассматривается как поляризованное; в *Картезианских медитациях* Гуссерль действительно говорит о двойной поляризации актов сознания: с одной стороны относительно объекта, с другой — относительно неизменного перманентного эго⁶.

Сартр снова поднимает обсуждение этого вопроса и в результате приходит к полной поддержке доктрины Гуссерля, изложенной в первом издании *Логических исследований*; согласно Сартру теория эго, изложенная в *Идеях*, несовместима с феноменологической концепцией сознания⁷.

⁴ Ibid., p. 270.

⁵ Ibid., p. 243.

⁶ Husserl, *Cartesian Meditations*, перев. D. Cairns (The Hague, 1960), § 31.

⁷ Jean-Paul Sartre, «La transcendance de l'ego,» *Recherches Philosophiques*, VI (1936–1937), pp. 85–123. (Английский перевод: Forrest Williams and Robert Kirkpatrick, New York, 1957.)

Если акты рассматриваются так, как они переживаются или переживались, то чистое или трансцендентальное эго не может быть найдено в качестве данного до тех пор, пока не будет принята установка рефлексии. Например, я только что прочитал рассказ и теперь вспоминаю процесс чтения в попытке дать себе отчет об этом переживании. Имело место существо, которое было в сознании относительно книги, героя, излагаемых событий, относительно всего рассказа в его развитии; более того, также имело место внутреннее сознание того, что я все это осознавал. Однако ни вышеописанное сознание относительно чего-либо, ни внутреннее осознание всего этого не воспринималось мной как относящееся к моему эго. Последнее вообще не появлялось. Эго не появляется ни в какой форме данности, пока акт воспринимается, или мы следуем за воспринимаемым актом в его протекании, обращая внимание скорее на объекты, представляющие себя в этом акте, а не на факт переживания самого акта (т. е. мы не объективируем сам акт, не схватываем его как физическое событие в жизни нашего сознания, как нечто, принадлежащее потоку сознания). Ни один теоретический или практический акт, противопоставляющий воспринимающее сознание и объект, отличный от другого акта, который подобно исходному акту принадлежит к этому же потоку сознания, не отсылает к эго воспринимающего субъекта. Все эти акты являются безличными в том смысле, что субъект в своем восприятии объекта, а также в своем осознании этого восприятия, все равно не осознает свое эго или его вмешательство в процесс восприятия. Даже так называемые простые эмоциональные реакции могут быть безличными в этом смысле. Я вижу, что у моего друга неприятности, и я помогаю ему. Здесь моей данностью является «нуждающийся в помощи мой друг». Эта «потребность в помощи» является свойством, присущим явлению моего друга, или точнее присущим, так сказать, моему другу такому, каким он стоит перед моим сознанием (mind) в данной конкретной ситуации. Мир, в котором мы живем и функционируем, наполнен предметами, обладающими не только цветами, теплотой, запахами, формами и т. д., но также и такими качествами как привлекательность, отвратительность, приемлемость, несоответствие, красота, годность для тех или иных целей и т. п. В этом мире имеют место осуществляемые действия или действие, которые только предстоит осуществить, и эти действия отражаются в вещах, с которыми они связаны, в виде качеств. Все качества упомянутого вида принадлежат вещам, в которых они проявляются; они вносят свой вклад в создание образа, в котором нам даны или для нас существуют вещи, с которыми мы имеем дело в обыденной жизни. Эти качества являются частью вещей и в этом смысле они объективны⁸. Таким образом, воспри-

⁸ Представители гештальт-психологии именуют эти качества «характеристика-

ятие или реакция на подобное качество по существу не отличаются от акта восприятия красного или зеленого цвета. Помогая нуждающемуся в помощи другу, я в своем поведении учитываю определенные объективные свойства, которые как силы воздействуют на мое сознание (*mind*). Ввиду того, что мое поведение находится в зависимости от объективного факта и ему соответствует, принимаемая мной установка является нереплексивной. По сути, я осознаю то, что мой друг нуждается в помощи, определенные беспокоящие его обстоятельства, действия, которые я могу сделать, чтобы помочь ему. Но я здесь никак не сталкиваюсь ни со своим эго, ни с неприятным состоянием, вызванным в нем наблюдением неприятностей, происходящих с моим другом, так чтобы можно было подумать, что я помогаю ему только для того, чтобы избавиться от неприятного состояния, упраздня породившую его причину. Поэтому до тех пор, пока эмоциональные акты воспринимаются в нереплексивной установке, т. е. не зависят от собственных ментальных состояний воспринимающего субъекта, их следует рассматривать без всякой отсылки к эго воспринимающего субъекта.

В корпусе феноменологических доктрин нет места для чистого или трансцендентального эго, поскольку не существует функции, которую оно могло бы выполнять. В обыденном понимании функцией, приписываемой эго, является установление единства между разрозненными ментальными фактами. Феноменология допускает два вида единства жизни сознания. Во-первых, существует единство между теми временно отделенными друг от друга ментальными фактами, через которые один и тот же объект представляет себя, например, между всеми операциями, имеющими место при сложении двух и двух и получении четырех. Это единство существует только относительно одного и того же объекта, от которого зависит каждый отдельный акт из всех упомянутых актов, так что все они должны характеризоваться как сознание *этого объекта*; но данное единство существует только в этом конкретном отношении, поскольку во всех других отношениях эти акты могут быть разделены любым возможным способом. Поэто-

ми потребности» («demand characters»), «физиогномическими характеристиками» («physiognomic characters») и «функциональными характеристиками» («functional characters») и считают, что они принадлежат вещам и являются свойствами определенных объектов. Несмотря на то, что объяснить эти характеристики в психофизических терминах можно лишь через динамическое взаимодействие между силами эго и силами окружающей среды, тем не менее они не принадлежат эго, а находятся в самих вещах (см. К. Кoffka, *Principles of Gestalt Psychology* [New York, 1935], pp. 356–61, 391–93). В настоящем обсуждении нас интересует не объяснительная теория, а только описательное утверждение; в этом смысле между Сартром и гештальт психологией нет никаких расхождений.

му здесь нет подлинного единства. Оно зависит от интенциональности сознания. Поскольку сознание определяется через интенциональность, то нет необходимости в установлении подобного единства с помощью эго⁹. Единство второго вида является подлинным: это единство актов в их протекании, объединение актов-моментов в длящиеся акты и объединение актов, относящихся к настоящему, и актов, относящихся к прошлому, так, что жизнь сознания приобретает характер потока. Сартр указывает, что в высшей степени значимым является то, что, рассматривая это единство в *Лекциях по феноменологии внутреннего сознания-времени*, Гуссерль ни разу не прибегает к помощи объединяющей и синтезирующей силы эго. Единство сознания ни при каких обстоятельствах не зависит от эго; скорее наоборот, последнее обуславливается первым. Выходит, что гипотеза трансцендентального эго оказывается вполне бесполезной. Она даже является пагубной. Гуссерль настаивает на различии между эмпирическим и трансцендентальными эго. Последнее ни в коем случае нельзя спутывать с личностью, а следует считать чисто формальным принципом. Несмотря на всю его формальность и предполагаемое отсутствие в нем содержания, Сартр, тем не менее, считает, что оно обретает форму того, что называется личностью, хотя и в бесконечно сжатом виде. Поскольку в эгологической концепции сознания предполагается, что акты эманцируют из эго, то субстанциализируется само сознание и превращается в нечто, похожее на монаду. Следовательно, эгологическая концепция сознания открыта для критики, которую Гуссерль использовал против взглядов Декарта.

Как теоретические рассуждения, так и дескриптивный анализ, приводят к одному и тому же выводу: эго не появляется до тех пор, пока мы не принимаем рефлексивную установку. На нерефлексивном уровне эго вообще не существует. Свободный от рефлексии акт сознания не имеет никакого отношения к эго и никак с ним не связан. Это справедливо как для психологии, так и для трансцендентальной феноменологии.

Под рефлексией подразумевается схватывание акта А актом В, с целью сделать первый объектом последнего. Однако, акт В в свою очередь не схватывается каким-либо третьим актом и не становится его объектом. Сам схватывающий акт переживается в нерефлексивной установке, точно также как это происходит в случае с актом направленным на определенный объект, не являющийся ментальным фактом, принадлежащим тому же потоку сознания. Несмотря на то, что рефлексия осуществляет-

⁹ У. Джеймс, *Principles of Psychology* (London, 1908), I, p. 459, также считает, что «ощущение идентичности познаваемого объекта» не зависит от «ощущения идентичности познающего субъекта», т. е. от «сознания собственной идентичности». См. также I, pp. 277–78.

ся посредством схватывания одним актом другого акта, она не распространяется на акт В. Этот акт не подвержен рефлексии до тех пор, пока не переживается акт С, который в свою очередь схватывает акт В. (В данном случае все, что утверждалось относительно акта В, распространяется и на акт С.) Ввиду того, что схватывающий акт В рассматривается как пережитое ментальное состояние независимо от его объекта, то все, что было сказано относительно актов, переживаемых на нерелективном уровне, также относится и к нему. Таким образом, если схватывающий акт В направлен на эго, то эта направленность имеет место не по причине того, что этот акт является актом сознания, а из-за наличия определенного объекта, к которому он относится. Следовательно, связь акта с эго не является необходимой, или, вернее, она является не более обязательной, чем связь этого акта с любым другим объектом¹⁰. Поскольку акты рефлексии являются такими же актами, как и акты, направленные на объекты, отличные от ментальных состояний воспринимающего субъекта, то, как первые, так и последние совершенно не обязательно должны быть связаны с эго. Сознание не имеет эгологической структуры; эго им не обладает; эго акты не исходят из источника или центра, называемого эго¹¹. Сознание определяется через интенциональность. Здесь с одной стороны имеет место сознание объекта, а с другой – внутреннее сознание самого себя. Столкнувшись с объектом, я одновременно сознаю этот объект и осознаю свое сознание этого объекта. Это осознание ни в коем случае не является рефлексией: чтобы узнать о том, что я воспринимаю объект, который я, например, созерцаю, мне не нужно переживать второй акт, направленный непосредственно на мое восприятие и делающий его своим объектом. В обыденном восприятии объекта, я осознаю это самое восприятие. В этом заключается особый модус существования, присущий сознанию, для которого являться значит совершенно то же самое, что и быть, и в этом смысле в сознании присутствует абсолютность. После проведения феноменологической редукции у нас остается трансцендентальное сознание как личностное и как до-личностное поле. Эго, как и все другие объекты, подпадает под феноменологическую редукцию, поэтому, как утверждает Сартр, корректно говорить, что «имеет место сознание этого стула», а не «я сознаю этот стул».

¹⁰ См. *ibid.*, I, pp. 274–75.

¹¹ Рассматривая проблему внимания, автор также пришел к неэгологической концепции сознания. (См. Aron Gurwitsch, «Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich», *Psychologische Forschung*, XII [1939]. См. выше «Phenomenology of Thematics and the Pure Ego: Studies of the Relation between Gestalt Theory and Phenomenology», chap. II, 7, chap. III, 19, chap. IV, 4.)

В данной концепции сознания нет места для эго, отличного от физического или психофизического эго, иными словами, здесь нет иного эго, кроме эмпирического¹². Последнее может быть рассмотрено только как объект и как трансцендентная сущность. В этом заключается истинная позиция Сартра. Следовательно, встает вопрос относительно актов, посредством которых мы сознаем этот объект, и относительно его конституирования для сознания.

На основании всего вышеуказанного мы можем предположить, что представление эго себя самому себе каким-то образом связано с рефлексией. Рассмотрим все, что происходит во время рефлексии. Я вспоминаю недавно проделанную экскурсию и, делая это, я снова вижу ландшафт, который я пересек. Что в данном случае является объектом моей мысли? Им является представленный мне ландшафт, который, разумеется, представляется мне не как данный, а как бывший когда-то данным. Поскольку этот акт переживается в нереплексивной установке, в нем нет какой-либо связи с эго. А теперь попробуем рефлексировать относительно этого акта. Когда мы это делаем, ландшафт из вида не исчезает. Однако объектом нашей мысли теперь является не просто ландшафт; скорее мы начинаем осознавать тот факт, что переживались определенные акты, направленные на ландшафт, и что это происходило в определенный момент осознаваемого времени, и что эти акты занимали определенное место внутри потока сознания. Именно это подразумевается в выражении «я видел ландшафт», тогда как адекватным выражением первой мысли было бы описание самого ландшафта, т. е. определенное утверждение о нем. Будучи схваченным в акте рефлексии, схваченный акт обретает собственную структуру и отношение к эго, которого у него раньше не было. *Рефлексия обуславливает появление нового объекта — эго —* который появляется только при условии принятия данной установки. Поскольку схватывающий акт сам не является схваченным, то в нем отсутствует эгологическая структура. Он находится в отношении с *эго* только как с *объектом*; и он обнару-

¹² Таким образом, мы избавляемся от этой парадоксальной и противоречивой сущности, которой является «чистое эго», не являющееся ни ноэтическим, ни ноэматическим; ни объектом, ни фактом сознания. И вместе с ней мы также избавляемся от назойливой и, на мой взгляд, надуманной проблемы «идентичности трех эго»: эмпирического и мирского эго; трансцендентального эго, в сознательной жизни которого конституируется весь мир, включая эмпирическое эго; и эго-наблюдателя, осуществляющего феноменологическую редукцию и созерцающего проведенное конституирование. См. E. Fink, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik,» *Kantstudien*, XXXVIII (1933), pp. 355–57, 383.

живает связь этого объекта со своим собственным объектом, а именно со схваченным актом, на который он направлен. Следовательно, рассматриваемое эго является таковым относительно схваченного, а не схватывающего акта.

Это утверждение все еще оставляет несколько вопросов. Рефлексия влечет за собой модификацию актов, относительно которых она проводится¹³. Будучи схваченным, акт в некоторой степени лишается своей спонтанности. Если в обыденной установке акт просто переживается, то, будучи схваченным, он объективируется; он становится конечной целью направленного на него акта. Наряду с модификацией самого акта в его полноте, также модифицируются все его ноэтические и ноэматические элементы, составные части, структуры¹⁴. Теперь предстают с полной очевидностью компоненты и структуры, задействованные при создании самого акта и его ноэматического коррелята, (т. е. делающие их такими, какими они предстают сознанию (*mind*) воспринимающего субъекта), но которые не были даны в явной форме, поскольку сам акт только переживался. Именно их представляет рефлексия. Она позволяет переживающему субъекту наблюдать его собственные переживания, выявлять и обнаруживать все, что связано с этими переживаниями, и тем самым делает возможным знание субъекта о присущем ему осознании и о том, что он осознает. Поэтому рефлексия является неотъемлемым методологическим условием для любого аналитического исследования сознания. С другой стороны, в том, что было сказано об изменении, которое привносит рефлексия в рассматриваемые ей акты, уже заложено указание на рамки, которыми это изменение (*alteration*) ограничено. Это изменение возникает из функции рефлексии, которая заключается в рассмотрении схваченного акта и в проявлении его содержания¹⁵. Следовательно, рефлексия не всегда значит полную модификацию соответствующих актов¹⁶. Акт не начинает существовать, благодаря тому, что становится схваченным; наоборот, он предстает в качестве уже существовавшего ранее, т. е. как пережитый до того, как стал схваченным¹⁷. Это также относится ко всем ноэтическим и ноэматическим компонентам и структурам акта. Если до схватывания акт был определенным сознанием определенного объекта, то он продолжает таковым являться и после схватывания. При рефлексии все компоненты и структуры акта лишь проявляются и становятся очевидными;

¹³ См. Husserl, *Ideen*, I, § 78.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 286–87.

¹⁵ См. Husserl, *Cartesian Meditations*, pp. 33f.

¹⁶ Husserl, *Ideen*, I, § 79.

¹⁷ *Ibid.*, § 77.

ни один из них не порождается рефлексией¹⁸. Рефлексия обнаруживает, а не порождает: изменение (*alteration*), вносимое ей в акт, связано лишь с модусом, в котором этот акт переживается; оно связано именно с модусом, а не с содержанием осознания. Согласно теории Сартра, которую, как мне кажется, следует признать верной, акт обретает отношение к эго, будучи схваченным. Но вопреки неэгологической концепции сознания Сартра, здесь не имеется в виду выявление структуры, которая существовала до того, как акт был схвачен. Напротив, вышесказанное сводится к утверждению о том, что устанавливается отношение между актом и объектом, который не возникал до того, как акт был схвачен. Иными словами, рефлексия, согласно Сартру, вводит новый объект, а также является чем-то большим, чем просто необходимым условием для конституирования и существования этого объекта, т. е. эго. Но каким образом рефлексия, в том виде, в каком она здесь описана, может обуславливать появление нового объекта? Какова природа такого объекта? В каком виде этот объект представляет себя при упомянутых условиях? Здесь я ограничусь лишь постановкой этих вопросов, указывая на то, что, как мне кажется, является пробелом в аргументации Сартра.

Когда схваченный акт появляется как связанный с эго, последнее представляется как превосходящее этот акт. В действительности эго предстает как связанное не только с актом, пережитым и схваченным в настоящий момент, но также и с другими актами, количество которых может быть неопределенным. Оно представляется в качестве неизменной сущности, продолжающей существовать за пределами схваченного акта, который, подобно всем ментальным состояниям, по своей сути является временным. Таким образом, эго проявляется скорее *через* схваченный акт, а не *в* схваченном акте. Причем все вышесказанное сочетается с тем, что эго является трансцендентной сущностью. В таком случае нам следует исследовать его конституирование. Однако оно не конституируется непосредственно (*in a direct way*). Первыми конституируемыми синтетическими единствами являются диспозиции (*états*), действия и качества. Прежде чем исследовать конституирование эго, нам необходимо рассмотреть конституирование этих трансцендентных физических объектов.

Если я испытываю к кому-либо отвращение, то говорю: «Я ненавижу этого человека». Отвращение является действительным чувством, которое я схватываю в акте рефлексии, и относительно реальности этого чувства не может быть никаких сомнений. Однако выражение «я ненавижу этого человека» содержит нечто большее, чем просто утверждение о действительном чувстве. Я хочу сказать, что обладаю неизменной дис-

¹⁸ См. *ibid.*, §§ 106, 108.

позицией ненависти по отношению к этому человеку, что эта диспозиция не возникает лишь в момент появления во мне чувства отвращения, и что она не пропадет с исчезновением действительного чувства. Напротив, я уже давно ненавижу этого человека и буду ненавидеть его всегда. Та же самая ненависть, которая проявляется в моем действительном чувстве, проявилась вчера в отвращении, которое я почувствовал, когда увидел этого человека, и ее проявление в сходных чувствах можно ожидать в будущем, когда мне придется снова увидеть этого человека и т. д. Предполагается, что эта диспозиция сохраняется, даже никак себя не выражая, когда, например, я не вижу этого человека, или когда я слишком чем-то занят, чтобы думать о нем. Относительно этой диспозиции допускается различие между существованием и явлением, ибо она является постоянной. Из этого мы можем заключить, что она является не фактом сознания, а трансцендентным психическим объектом, конституированным на основании фактов сознания, данных в модусе рефлексии. Ненависть, будучи идентичной с конституированным синтетическим единством, противопоставляется множественным чувствам отвращения, антипатии, омерзения и т. д., через которые она проявляется. Ненависть проявляется во всей своей полноте через любое из этих чувств, подобно тому, как материальная вещь представляет себя во всей полноте через любую вариацию перспективы. И также как материальная вещь отличается от каждой вариации перспективы или модуса явленности, ненависть не сводится к отдельному чувству, через которое она о себе заявляет. Будучи связанными друг с другом, различные чувства объединяются и поляризуются относительно некоторого трансцендентного единства, постоянной диспозиции; как следствие, можно предвидеть, что другие сходные чувства, которые появятся в будущем, будут также связаны с прошлыми и настоящими чувствами и будут поляризованы относительно того же самого единства, имеющего отношение к этим чувствам. Однако в сознании (*mind*) наивного наблюдателя ненависть представляется в виде источника, из которого исходит чувство отвращения; кажется, что диспозиция, как источник и первопричина, должна существовать раньше того, что из нее исходит; это обстоятельство, охарактеризованное Сартром как «волшебство» (*magic*), мы рассмотрим подробнее позже. Данная концепция психических диспозиций, как трансцендентных объектов и конституированных синтетических единств, имеет два важных следствия.

Подобно всем сходным сущностям, психические диспозиции подвержены неопределенности и сомнению. Каждое основанное на действительном опыте суждение касательно подобной диспозиции может быть опровергнуто более поздним опытом. Будучи убежденным в своей ненависти к определенному человеку, я могу ошибаться не только в том смыс-

ле, что моя диспозиция по отношению к нему может измениться, но даже в самый момент, когда я чувствую к нему отвращение и интерпретирую это чувство как выражение ненависти, я могу впасть в ошибку относительно своей истинной диспозиции. Это очевидно в тех случаях, когда в запале гнева я говорю человеку: «Я тебя ненавижу», но через некоторое время я отказываюсь от своего заявления и говорю: «Нет, это не так, я сказал это в гневе». Именно мое чувство отвращения, как действительно переживаемое ментальное состояние, обнаруживается рефлексией и не является подверженным сомнению. Но рефлексия не идет дальше этого. Абсолютная достоверность утверждения рефлексии не превосходит действительное чувство, как факт сознания, и не распространяется на объективное и объективированное единство, конституируемое этим фактом сознания, и о котором этот факт свидетельствует. В своем отношении к фактам сознания рефлексия не подвергается сомнению, чего нельзя сказать о рефлексии в отношении трансцендентных единств, конституируемых на основе этих фактов. В данном случае ситуация ничем не отличается от ситуации восприятия материальных вещей. Таким образом, мы можем рассмотреть возможность ошибки в собственных чувствах в свете существования постоянных диспозиций без отсылки к гипотезе о бессознательном сознании (unconsciousness).

Другое следствие связано с постижением сознания (mind) других людей. Когда я обсуждаю со своим другом его любовь, то подразумеваю тот же самый объект, что и он, а именно конституированное психическое единство, отличное от множественных актов сознания, через которые оно проявляется. Данный объект, т.е. его любовь, в равной степени подвержен сомнению, как для меня, так и для моего друга. Несомненно, что акты, посредством которых мой друг осознает, что влюблен, не совпадают с актами, через которые я узнаю о его любви. Тем не менее, чувство объективности заключается именно в том обстоятельстве, что объект, оставаясь неизменным, представляет себя через акты, которые отличаются друг от друга не только по своему количеству, но и по своему типу. Мое эго и мои психические акты, в противоположность актам сознания, перестают являться исключительно моей собственностью, поскольку они становятся доступными другим людям, тогда как ничего подобного не происходит с моим сознанием; оно остается закрытым и недоступным для всех кроме меня самого. Таким образом, проблема постижения сознания (mind) других людей упрощается и должна быть сформулирована по-новому. Однако условием этого упрощения является неэгологическая концепция сознания. По существу такие психические диспозиции как любовь, ненависть и проч. связаны с эго особым способом, который мы рассмотрим ниже. Если бы эго являлось существенной структурой сознания, то непроницаемость

и недоступность сознания распространялись бы на психические факты, а также на само эго, поскольку оно конституируется на основе этих фактов. В таком случае я действительно мог бы понять своего друга как по аналогии. И это ни в коем случае не являлось бы пониманием. Все представления по аналогии, как бы далеко я в них не зашел, никогда не предоставят мне тот же объект, что дан моему другу, и о котором он говорит.

Кроме диспозиций существует еще два вида конституированных психических объектов. Во-первых, мы отличаем *действия*, направленные на внешние объекты, например, письмо, вождение автомобиля и проч., от чисто психических действий, таких как мышление, умозаключение, сомнение, исследование, продвижение вперед науки и знания и т. д. Все эти действия могут планироваться, выполняться, обсуждаться, припоминаться и т. д. Их выполнение требует времени, проходит через фазы, выражается в языке, обладает различными моментами так, что эти действия являются ноэmaticкими единствами в противоположность многочисленным актам и системам актов, которые на них направлены и обуславливают их конституирование. Во-вторых, у нас есть такие *качества*, как быть вспыльчивым, испытывать ненависть, враждебность и т. д., которые рассматриваются как потенциальные и виртуальные состояния (*potentialities and virtualities*) действий, которые предстоит выполнить, и диспозиций, которые предстоит принять. К этому классу психических объектов относятся все добродетели, недостатки, вкусы, способности, склонности и т. д.

Эго в таком случае — это синтетическое единство этих психических объектов, которые по преимуществу являются диспозициями и действиями, иными словами, оно оказывается трансцендентным единством трансцендентных единств. Все эти объекты находят основание в эго, которое осуществляет их постоянный синтез. Однако это основание не отличается от того, для чего оно таковым является; ситуация здесь отличается от примера обычного центра, относительно которого организованы различные материалы, и который только конституирует единство между этими материалами и сам к ним не принадлежит. Такое основание было бы в известной степени независимым от того, что оно поддерживает. Если бы эго являлось основанием подобного рода, то оно не было бы связано с актами и диспозициями. В действительности же оно с ними связано. Производимые мной действия, в широком смысле слова, влияют на меня, как непосредственно, так и косвенно. Основание, которое зависит от того, что происходит с материалами, для которых оно таковым является, вероятно, может являться только конкретной организованной совокупностью этих материалов. Именно это имеет место в случае с эго: оно является ничем иным как конкретной совокупностью диспозиций и актов, для которых оно является основанием, и оно не может быть найдено нигде, кроме как

внутри этих психических единств. Для психических объектов эго является тем же, чем вселенная является для материальных вещей: как первое, так и последнее следует рассматривать как бесконечные синтетические совокупности. По причине своего сосуществования психические объекты группируются в организованное единство; именно этим единством является эго. Следовательно, оно никогда не может восприниматься непосредственно. Эго можно постичь только в рефлексии, схватывающей акт сознания в его отношении к определенной диспозиции; после этого *на горизонте*, за диспозицией *появляется эго*. Все это происходит в соответствии с тем фактом, что эго является всеобъемлющей совокупностью диспозиций. Следовательно, относительно отдельной диспозиции оно *является* горизонтом или рамкой, в которую вставляется данная диспозиция.

Для наивного, т.е. неаналитического, сознания (mind) наблюдателя — а все мы в определенной мере являемся таким наблюдателями — вещи представляются в несколько ином свете. Для людей эго является чем-то гораздо большим, чем всеобъемлющей совокупностью диспозиций, и им не нравилась идея о том, что новая, только что появившаяся диспозиция, присоединяясь к старым диспозициям, тем самым проникает в эго. Им кажется, что скорее эго производит диспозиции, из которых акты сознания, например, чувства, эманируют описанным выше образом. Феноменология учит нас рассматривать диспозиции как объективированные единства, конституированные посредством фактов сознания, и воспринимать эго как организованную совокупность этих диспозиций, иными словами, как совокупность, конституируемую на основе этих диспозиций. Однако для обычного наблюдателя все предстает в обратном порядке. Эго становится источником или началом, а то, что в действительности является первыми доступными данными, т.е. акты сознания, становятся конечными продуктами. Если мы допускаем подобный наивный взгляд, мы приходим к тому, что «действительная происхождение» (real production) проходит в порядке, обратном порядку конституирования. Таким образом, эго наделяется характеристиками, принадлежащими исключительно сознанию, такими как, например, спонтанность. Отсюда происходит и весь набор парадоксов, связанных с эго. Появление диспозиций из эго становится иррациональным, не умопостигаемым и, в конечном счете, по мнению Сартра, не может даже быть рассмотрено, кроме как в виде «волшебства».

Как мне кажется, Сартр зашел слишком далеко в допущении неаналитического, наивного взгляда. Рассматриваемая тема в действительности является настолько же уникальной, насколько кажется таковой. В течение многих веков считалось, что материальные вещи содержали внутреннюю суть или ядро. Предполагалось, что эта субстанция или сущность не только обуславливала качества вещи, но также и порождала их; считалось, что

она являлась своего рода источником, из которого исходят влияние, которое одна вещь оказывает на другую вещь; наконец, предполагалось, что она оставалась неизменной, когда вещь подвергалась изменениям. Благодаря критической и аналитической рефлексии выяснилось, что подобного ядра не существовало, тем более не существовало неизменной субстанции, противостоящей всем модификациям вещи¹⁹. Материальные вещи, а также воспринимаемые вещи, данные в обыденном опыте, являются лишь организованными единствами своих качеств и атрибутов, несмотря на то, что структура этих единств и их организация еще до конца не прояснены. Предполагается, что с эго дела будут обстоять сходным образом. В отношении материальных вещей на смену рассмотрению их в терминах субстанциальности пришло рассмотрение в терминах функций и отношений; я утверждаю, что подобный переход должен осуществиться и во всех других сферах опыта.

Общий итог исследования, проделанного Сартром, может быть сформулирован следующим образом: эго не существует ни *в* актах сознания, ни *за* этими актами. Оно тесно связано с сознанием и стоит *перед* ним (It stands to consciousness and *before* consciousness). Оно существует в мире как мирская трансцендентная сущность (existent). Это истинно как относительно моего эго, так и относительно эго других людей. Таким образом, трансцендентная сущность может рассматриваться только как идеальное ноэматическое единство. Именно это имеет место в случае с эго; оно является ноэматическим коррелятом актов рефлексии. Эго проявляется во всей своей полноте в каждом подобном акте, но оно представляет себя в особом аспекте, а именно до тех пор, пока диспозиция является включенной в эго, к которому относится схваченный акт. В качестве совокупности диспозиций и действий эго может проявиться только в той или иной диспозиции или действии; эго само-презентация с необходимостью является односторонней. Каждая попытка постигнуть эго связана с пустыми значениями и интенциями, направленными на диспозиции и акты, которые в этот момент не являются данными, т. е. не даны в соответствующем схваченном рефлексией факте сознания; эти пустые значения и смыслы могут стать наполненными в более поздних попытках постижения. Следовательно, выходит, что не одно свидетельство относительно эго не является аподиктическим, поскольку в каждом постижении эго мы видим больше, чем дано на самом деле. И всякое свидетельство, которое можно будет получить, не будет более адекватным, поскольку то, что мы усматриваем относительно эго, вследствие пустых значений и смыслов,

¹⁹ См. обсуждение данного вопроса в G. F. Stout «The Common-Sense Conception of a Material Thing», *Proceedings of the Aristotelian Society*, I (1901), New Series.

АРОН ГУРВИЧ

присутствующих в текущем постижении, может быть опровергнуто более поздними постижениями. Поэтому эго остается подверженным сомнению. Это не значит, что мы можем испытывать сомнения относительно того, обладаем ли мы эго, или что эго, в конечном счете, может оказаться гипотезой. Здесь имеется в виду одно простое обстоятельство: неважно, что мы знаем или думаем, что знаем, об эго — нашем собственном или принадлежащем другим людям — и неважно, основано ли это наше знание на одном постижении или на нескольких попытках постижения, независимо от их числа, это знание постоянно нуждается в подтверждении дальнейшими постижениями и является обоснованным, только если эти дальнейшие постижения эго подкрепляют. В этом смысле существованию эго всегда сопутствует определенная условность. Само эго также причастно этой сомнительности или, точнее, относительности, которая является основополагающим и экзистенциальным условием всех трансцендентных сущностей.

Перевод с английского Петра Куслия

ЕВГЕНИЙ БОРИСОВ

ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ¹

Проблемность понятия интерсубъективности в феноменологии Гуссерля связана с тем, что *alter ego* для меня — один из феноменов, конституируемых моими актами, но в то же время это и трансцендентальный субъект, в свою очередь конституирующий мир, в котором я сам являюсь для него одним из конституируемых феноменов. При этом переживания *alter ego* никогда не даны мне непосредственно, «в оригинале»: я могу лишь гипотетически реконструировать их содержание по их внешним (телесным) проявлениям, таким как мимика, жесты, произносимые слова и пр. В этом смысле *alter ego* представляет собой трансценденцию по отношению к моему Я.

Но как возможен *трансцендентный феномен*? Само это словосочетание представляется противоречивым, поскольку феномен по определению есть интенциональный коррелят моих переживаний, *данность сознанию*. И как возможно, чтобы феномен, конституированная ноэма, сам был трансцендентальным, конституирующим субъектом? Наконец, как возможно, чтобы трансцендентальный субъект сам был феноменом по отношению к другому субъекту?

Нетрудно видеть, что эти вопросы порождены, с одной стороны, картезианским принципом, «трансцендентально-солипсистской установкой»², лежащей в основе феноменологии Гуссерля, и, с другой стороны, феноменологически очевидной симметрией, если можно так выразиться,

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 98-03-04002).

² «Бытие других не есть бытие в абсолютном смысле.» (I, 238) — Здесь и далее ссылки на произведения Гуссерля даются по изданию: E. Husserl. *Gesammelte Werke* (Husserliana). Римской цифрой будет обозначаться номер тома, арабской — страница.

«трансцендентальным равноправием» ego и alter ego. Проблема, таким образом, носит принципиальный характер, и если даже она не вынуждает к отказу от одного из терминов указанного противоречия в пользу другого, то, по меньшей мере, демонстрирует необходимость обстоятельной ревизии оснований феноменологии. Данная работа имеет целью показать, что трудности, связанные с этим противоречием, инициировали ряд принципиальных новаций как доктринального, так и методического характера в феноменологии «позднего» Гуссерля (имеются в виду работы конца двадцатых и тридцатых годов).

I. Генезис феномена alter ego и проблема позициональности

Как известно, в наиболее разработанном виде гуссерлевская теория интересубъективности представлена в «Картезианских размышлениях», где вполне отчетливо проявляются и трудности «неокартезианского» подхода к этому феномену. Кроме того, мы будем опираться на XIII – XV тома «Гуссерлианы», в которых опубликованы архивные тексты по этой теме. Следуя логике рассуждений Гуссерля, мы в первую очередь рассмотрим вопрос о трансцендентальном генезисе alter ego. Каким же образом я конституирую другое Я как феномен?

Чтобы ответить на этот вопрос, Гуссерль прибегает к уже испытанной процедуре редукции: подобно тому, как это делалось в случае трансцендентной «внешней» реальности, я «закрываю в скобки» трансценденцию alter ego, т. е. не принимаю его во внимание как *наличную данность*, что дает мне возможность рассмотреть и описать процесс *формирования* этого феномена в моем сознании. Гуссерль выделяет три класса интенциональных импликаций другого Я как наличной трансценденции: 1) данность другого Я (субъективности человека или животного) в живом присутствии: в общении, наблюдении и т. п.; 2) интенциональные отсылки к другому Я в предметах культуры: отсылки к субъективности автора или персонажей книги, к традиции; «следы» человеческой деятельности в предметах материальной культуры и пр.; 3) объективность вообще, которую Гуссерль определяет как коррелят интересубъективности: какой-либо предмет приобретает статус объекта постольку, поскольку он может быть предметом не только для меня, но и для другого Я. Редуцируя эти три класса интенциональных импликаций другого Я посредством специальной, так называемой *примордиальной* редукции, я получаю в итоге *примордиальный мир*: универсум предметов в их корреляции одним только моим переживаниям; в этом мире люди и животные предстают исключительно только в их телесности (так что их тела качественно ничем не отличаются от неодушевленных вещей), предметы культуры – в качестве «просто» природных предметов, и все предметы вообще

совершенно лишены характера объективности, т. е. я «не допускаю мысли», что какой-либо предмет может увидеть (услышать и т. п.) кто-либо еще.

Далее в редуцированном таким образом сознании конституируется феномен *alter ego*. Механизм этого конституирования Гуссерль называет «аналогизирующим переносом». Основные звенья этого процесса таковы: 1) В моем примордиальном мире я обнаруживаю один специфический предмет, который опосредует все мои отношения к прочим предметам, — это мое тело. Например, зрительное восприятие предметов требует определенного движения глаз, перемещение предметов требует мышечного усилия и т. п. Кроме того, мое тело опосредует мою ориентацию в пространстве, — в этом смысле оно представляет собой универсальную точку отсчета, как бы начало координат, или, как говорит Гуссерль, «нулевой объект». 2) Я замечаю определенную корреляцию между моими переживаниями и движениями моего тела — жестами, мимикой и пр. 3) Я обнаруживаю определенное сходство между моим телом и некоторым другим предметом — сходство в форме, движениях и пр. Этот акт Гуссерль называет «синтезом сочетания» моего тела и этого предмета. 4) И наконец, я дополняю синтез сочетания актом «вчувствования», который заключается в том, что «за» качествами и движениями этого внешнего предмета я — на основе корреляции качеств и движений моего тела и моих переживаний — полагаю душевную жизнь, аналогичную моей: «как если бы я был там» (I, 147), как если бы этот предмет был моим телом, а его движения были проявлениями моих переживаний. Таким образом я как бы переношу свою душевную жизнь в некоторую первоначально неодушевленную вещь, превращая ее тем самым в одушевленное тело (в дальнейшем мы будем называть неодушевленное тело просто вещью, что будет соответствовать немецкому «Körper», а одушевленное тело — немецкое «Leib» — просто телом) и тем самым конституируя феномен *alter ego*. Разумеется, я переношу мою душевную жизнь не во всем ее конкретном многообразии, но только в сущностных чертах, как то: интенциональная структура переживаний, их центрированность в Я-полюсе, их горизонтная организация и т. д. (в противном случае другое Я оказалось бы не трансценденцией, но дубликатом моего Я).

Теория аналогизирующего переноса вызвала бурную полемику в интерпретативной литературе. Мы приведем здесь наиболее, на наш взгляд, существенное возражение, которое выдвинул против нее К. Хельд. Это возражение заключается в том, что феномен *alter ego*, конституированный посредством такого переноса, не может иметь позиционального характера³, хотя позициональность этого феномена постулируется Гуссерлем

³ Гуссерль различает позициональные (тетические) и нейтральные (квази-позициональные) акты. В позициональных актах полагается действительное суще-

с самого начала (точнее, просто фиксируется как феноменологическая очевидность). Действительно, формула «как если бы я был там» означает, очевидно, определенную разновидность фантазии, т.е. нейтрального акта: ведь в этом акте я вполне осознаю, что в действительности я нахожусь здесь, и тот внешний предмет не является моим телом, но лишь подобен ему (впрочем, достаточно обратить внимание на сослагательное наклонение: «wie wenn ich dort wäre»). Поэтому аналогизирующий перенос *моей* душевной жизни в некоторую вещь может иметь следствием только «квази-дубликацию моего Я», но не «позициональное сознание другого субъекта»⁴. Разумеется, alter ego, будучи *в своих сущностных чертах* таким же трансцендентальным субъектом, как и я сам, всегда дано мне как некоторый возможный вариант моего Я, и в этом смысле аналогизирующий перенос оказывается необходимой *герменевтической* предпосылкой моего отношения к другому, но никак не может обеспечить позициональность этого отношения: «... фантазийные модификации моего Я до и после позиционального опыта другого имеют разное значение. До этого опыта они суть чисто примординальные модификации моего Я, после же они оказываются необходимым, но не достаточным условием фактической опытной данности других субъектов. Хотя мыслимая тотальность моих фантазийных модификаций и задает пространство возможностей для понимания другого – пространство, за пределы которого я никогда не выхожу, – однако она не может мотивировать переход к позициональности»⁵. По выражению Хельда, формула «как если бы...» представляет собой «контаминацию», смешение топически-нейтрального значения союза «wie» (я *предполагаю*, что в данный момент я мог бы быть там, совершать вот эти движения и иметь соответствующие им переживания, т.е. быть *иначе*, другим) и темпорально-позиционального значения союза «wenn» (я могу *вполне положительно* думать о том времени, когда я *действительно* буду или был там, но на этот раз я думаю о себе, очевидно, не как о другом)⁶.

ствование соответствующих предметов (например, позициональны внешнее восприятие, рефлексия, идеация и пр.); в нейтральных актах я осознаю, что соответствующих предметов в действительности может и не быть (фантазия, предположение и пр.).

⁴ Held K. Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer Transzendentalphilosophie. In: Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung, Den Haag, 1972, S. 42.

⁵ Ibid., S. 43.

⁶ Ibid., S. 35. (Феноменологическую релевантность этой критики Хельд доказывает, приводя высказывание самого Гуссерля: «... из чистой фантазии нет пути в действительность.» – XV, 251, подстр. прим.)

Возражая против этой критики, А.Агирре выдвигает следующие два аргумента в защиту тезиса о позиционном характере феномена *alter ego*, конституированного посредством аналогизирующего переноса: 1) Аналогизирующий перенос *мотивирован вполне позициональным актом*, — синтезом сочетания моего тела и того предмета, в который я «переношу» мою душевную жизнь, — стало быть, этот акт не может быть произвольной «выдумкой»: я *связан* в нем законами мотивации. «В определенной степени мотивация является границей способности воображения»⁷. 2) Результат аналогизирующего переноса *подтверждается* в моей антиципации телесно выраженных (а значит, данных в позиционном восприятии) действий другого Я: в той или иной ситуации оно «ведет себя» так же, как мог бы повести себя я, в соответствии с моими мотивами. Приведем одно из высказываний Гуссерля, на которые опирается Агирре:

Я, мыслимое так, как если бы вместо этого действительного тела здесь я имел другое тело там, а вместо моего действительного живого настоящего я переживал бы соответствующее настоящее там, причем как если бы это имело место *сейчас*, — такое Я может быть произвольным и вполне допустимым представлением, фиктивным преобразованием (*Umfiktion*) собственного Я в созерцании. Однако если это представление мотивировано телом, находящимся сейчас там и аналогичным моему телу, и если тем самым это представление раскрывает горизонт антиципации..., то такая модификация моего Я в представлении является опытной достоверностью...» (XIV, 501f.)

Из этого Агирре делает вывод, что формула «как если бы я был там» выражает «реальную возможность», а не «чистую фантазию», т.е. то, что действительно может быть. При этом мотивированность «реальной возможности» позициональными данностями, отличающая ее от «чистой фантазии», вполне доказывает, по мнению Агирре, ее позициональный характер: «... ирреальность этого «квази» (этого «как если бы» — *Е.Б.*) представляет собой не ирреальность фикции, но ирреальность неосуществленного в данный момент акта — акта, который может или мог бы быть осуществленным, который, стало быть, относится к сфере реальных возможностей».⁸

Однако эти возражения представляются нам неубедительными. В самом деле:

1) Если принять в соображение, что *alter ego* есть трансценденция в феноменологическом смысле, т.е. в том смысле, что его переживания

⁷ Aguirre A. Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik. Darmstadt, 1982. S. 159.

⁸ Ibid., S. 161.

в принципе не могут быть даны мне «в оригинале», — то становится ясно, что аналогизирующий перенос в его мотивированности синтезом сочетания есть не что иное, как *индуктивное предположение*: в синтезе сочетания мне достоверно дан ряд общих свойств моего и другого тела, кроме того, я достоверно знаю, что свойства моего тела сопряжены с моими переживаниями, — и на этом основании я *предполагаю* такую сопряженность (одушевленность) также в том другом теле⁹. Но мотивированность такого предположения данными достоверного опыта не может гарантировать его собственной достоверности и не позволяет рассматривать его как опытную данность. Если мотивация ограничивает способность воображения (с этим трудно не согласиться), то аналогизирующий перенос остается все же по эту сторону границы, стало быть, по ту сторону позиционного опыта: в этом акте я *воображаю* душевную жизнь *в* другое тело. (В скобках можно заметить, что и «чистая фантазия», будучи варьированием действительности, в определенной мере мотивирована действительным опытом.)

2) Мои антиципации в отношении к субъективности другого Я могут быть подтверждены в действительном опыте только ее телесными проявлениями, но очевидно, что такое подтверждение означает не более, чем расширение мотивационных оснований аналогизирующего переноса как акта индукции, следовательно, ни в коей мере не придает этому акту позиционного характера. Кроме того, *alter ego* может вести себя вразрез с моими ожиданиями — не так, как повел бы себя в этой же ситуации я сам, при этом отнюдь не утрачивая в моих глазах статуса другого *субъекта* (самые контрастные примеры: акробатический номер, чужие обычаи, асоциальное поведение и пр.). Более того, можно предположить, что *alter ego* как *трансценденция* первоначально дано мне в своей *инаковости*, так что априорная *аналогия* между моим и другим Я на уровне сущностных черт лишь обеспечивает возможность первоначального опыта *различия* конкретного содержания их душевной жизни.

3) Наконец, что касается понятия «реальной возможности», то, как явствует из приведенной цитаты, реальная возможность есть возможность моего собственного пребывания «там» в прошлом или в будущем, — но *alter ego* всегда дано как сосуществующее с моим Я в данный момент и в данный момент осуществляющее свои акты, словом, как иная актуальная *действительность*.

Сам Гуссерль обосновывает правомочность перехода от квази-позиционных модификаций моего Я по типу «как если бы я был там» к позиционному опыту другого, проводя «поучительную аналогию» между

⁹ В «Первой философии» Гуссерль сам говорит об аналогизирующем переносе как «индукции на «чужую» душевную жизнь». (VIII, 142)

актами вчувствования и воспоминания. Приведем соответствующие фрагменты из текста, специально посвященного этому вопросу:

В то время, как я в данный момент переживаю оригинальное (первично оригинальное) настоящее моей жизни, которое как первично оригинальное протекает так, что я всегда могу обратить на него непосредственно (schlicht) схватывающий взгляд, — в это же время и в единстве с этим в моем сознании возникает (tritt auf) настоящее воспоминание бывшего настоящего жизни. Очевидно, при этом настоящее и бывшее Я совпадают, суть нечто себе тождественное (dasselbe), в котором вообще «действительное» настоящее и представляемое бывшее настоящее синтетически совпадают в своем различии, что и позволяет говорить об идентичном, одном и том же Я. (XV, 641; текст написан в 1934 г. и называется «Вчувствование и воспоминание (как третичная и вторичная оригинальность). Совпадение в различии. Модификация моей центрированности».)

То, что дано мне в воспоминании, — бывшие актуальные переживания — не будучи актуальным настоящим в данный момент, сами по себе не обладают статусом оригинальной, а вместе с тем и позициональной данности, и получают его лишь благодаря особому синтетическому акту, в результате которого мы имеем «совпадение в различии» бывшего (а также будущего, поскольку сказанное справедливо не только для воспоминания, но и для предвосхищения, ожидания и т. п.) и настоящего Я: этот синтез включает в себя своего рода «экстраполяцию» характера оригинальности и позициональности с настоящего на прошлое (будущее). Поэтому актуально протекающее переживание Гуссерль называет первичной оригинальностью, переживание же, представляемое в воспоминании (предвосхищении) — вторичной. И аналогичным образом получает статус оригинальной данности также феномен alter ego — третичная оригинальность:

...третичная потому, что теперь как моему настоящему, так, с другой стороны, и тому, что я представляю себе в качестве другого, следует приписать все, что имеет характер воспоминания (Erinnerungsmässige) — собственно воспоминание, совместное воспоминание (Miterinnerung), предвосхищение. Здесь мы опять имеем синтез оригинального настоящего (в более широком смысле) и того, что я представляю себе в акте вчувствования, совпадение в различии.» (XV, 641f)

Но и эта аналогия представляется не вполне корректной в силу принципиального различия способов данности мне моего прошлого и переживаний alter ego: мои переживания, о которых я вспоминаю, даны мне во всей конкретности их содержания, тогда как о содержании переживаний другого Гуссерль говорит:

Если бы особое содержание субъективности другого было доступно непосредственным (*direkter*) образом, то оно было бы не более, чем моментом моей субъективности, и в конечном счете я сам и он сам оказались бы одним и тем же. (I, 139)

Собственно говоря, изначально — в примординальной сфере — переживаний, «особого содержания субъективности» другого, просто-напросто нет: оно «продуцируется» в моем сознании посредством акта вчувствования, причем — как модификация (возможность) моей собственной субъективности. Но если так, то такой синтез в данном случае может иметь лишь одно следствие уже названное выше: квази-дубликацию моего Я, но не позиционный опыт другого Я как трансценденции.

Кроме того, уже в первых своих «трансценденталистских» работах Гуссерль говорит об «идее потока переживаний в целом» как об одном из фундаментальных априори чистого сознания, так или иначе присутствующем во всяком переживании (разумеется, не в качестве ноэмагического момента, но именно в качестве конститутивного априори¹⁰), — и о горизонтности как одном из универсальных сущностных законов чистого сознания, в частности — о горизонте «трансцендентального времени», вне которого ни одно переживание, в том числе и переживание настоящего, невозможно помыслить¹¹. Очевидно, именно эти априори делают возможным синтез идентификации первого рода, т.е. синтез идентификации моего настоящего и бывшего Я. Но при этом, теряет смысл определение модусов данности настоящего и прошлого как первичной и вторичной оригинальности, поскольку настоящее также не может быть дано без прошлого, как и прошлое без настоящего: в «идее» потока переживаний как целого и в горизонте его имманентного времени все временные модальности конститутивно «симметричны», равнозначальны. Из этого следует, далее, что в пределах моего собственного потока переживаний невозможна редукция, аналогичная примординальной: редукция всякого прошлого (и, соответственно, будущего) в пользу конститутивно первичного настоящего, — во всяком случае, Гуссерль нигде не ставит вопроса о ее возможности, — это еще раз подтверждает, что отношение *ego* и *alter ego* принципиально отлично от «интертемпорального» отношения внутри одного и того же потока переживаний, и что аналогия между этими отношениями проведена некорректно.

Или же следует предположить, что аналогия как раз таки вполне корректна, но в гуссерлевской трактовке интерсубъективности недостает одно-

¹⁰ III, параграф 83.

¹¹ III, параграф 82.

го элемента – априорного единства моего и другого Я, подобного идее потока переживаний в целом, единства, в рамках которого мое и другое Я соотносились бы так же, как соотносятся временные модальности одного и того же сознания? Тогда пришлось бы признать некорректность примординальной редукции и всей теории примординального генезиса феномена alter ego, как это делает К. Хельд: «Неудача гуссерлевской теории аналогизирующей апперцепции другого субъекта подводит к простой интуиции о несводимости друг к другу, т. е. о равнозначности трех видов представления: квази-позиционального примординального представления фантазийных модификаций моего Я, каким оно могло бы быть в данный момент, позиционального примординального представления модификаций моего актуального настоящего в бывшее или будущее настоящее и выходящего за рамки примординальной сферы позиционального представления как модификации действующего (fungierenden) настоящего в компрезентативно данное действующее настоящее другого субъекта (Mitfungieren). Именно последний вид представления не проясняется в теории оригинальной апперцепции другого, но остается в ней скрытой предпосылкой»¹².

В следующем разделе статьи мы покажем, что в поздних текстах Гуссерля действительно намечены возможности построения теории intersubjektivität, в которой intersubjektivität отношение вполне аналогично отношению временных модальностей в рамках одного сознания, т. е. ego и alter ego рассматриваются как конститутивно симметричные и равным образом фундированные в общем для них априорном единстве. Но прежде рассмотрим один весьма интересный момент теории аналогизирующего переноса, связанный с телесным эквивалентом жизни Я. А именно мы попытаемся показать, что уже первый из названных К. Хельдом видов представления – квази-позициональное представление иных возможностей моего бытия в данный момент – выходит за рамки примординальной сферы, что, следовательно, примординальная редукция «не срабатывает» не только в акте аналогизирующего переноса, но уже на уровне синтеза сочетания.

II. Синтез сочетания и примординальная редукция

Рассмотрим подробнее первое звено генезиса феномена alter ego – синтез сочетания двух предметов моего примординального мира, один из которых представляет собой одушевленное тело, другой же – всего лишь «вещь», которая, однако, приобретает статус одушевленного тела в результате вчувствования. Как было показано выше, этот синтез заключается в том, что в восприятии этой вещи – обозначим ее для простоты X – я обнаруживаю

¹² Idem. Das Problem der Intersubjektivität..., S. 44.

ее сходство с моим телом, т. е. замечаю ряд качеств, присущих как моему телу, так и вещи X. Следует обратить внимание на то, что ни одно из этих качеств не имплицитно «свойство» одушевленности, т. е. ни одно из них существенным образом не связано с жизнью сознания и может быть представлено (помыслено) как качество совершенно неодушевленной вещи. Это следует из того, что одушевленность как характеристика какого бы то ни было другого (не моего) тела является *результатом* акта вчувствования, но синтез сочетания, будучи мотивом этого акта, *предшествует* ему. И поскольку некоторые из таких качеств присущи моему телу, мы можем различить в феноменологической данности мне моего тела два региона: 1) совокупность качеств, не связанных с моей душевной жизнью (и субъективностью вообще), по крайней мере, не связанных с нею внутренне, т. е. мыслимых в отрыве от нее; 2) совокупность качеств, неотделимых от моей душевной жизни, стало быть, первоначально (после проведения примординальной редукции) не присущих ни одной «внешней» вещи моего примординального мира. Очевидно, аналогизирующий перенос представляет собой расширение сходства, фиксируемого мною (в акте «синтеза сочетания») в рамках первого региона, за счет содержания второго.

Мы уже рассмотрели проблематичность такого расширения в связи с гуссерлевским постулатом о позициональном характере феномена *alter ego*; теперь рассмотрим чрезвычайно интересный момент, связанный с его мотивацией. Чем мотивирован переход от синтеза сочетания к вчувствованию? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо прежде всего выяснить, какова специфика второго региона. Специфическая данность моего тела как одушевленного связана, по Гуссерлю, с *кинэстетическим* характером всех переживаний, т. е. с тем обстоятельством, что всякое мое переживание имеет телесный эквивалент или, точнее, телесную составляющую (например, движения головы и глаз при зрительном восприятии внешней вещи или — в более общей формулировке — «окуломоторная» составляющая любого зрительного представления).

«Собственные» кинэстезы, акты, непосредственно осуществляемые «моим» Я, обуславливают процессы восприятия предметов «моей» примординальной сферы, лежат в основе данной мне природы. (XV, 580)

Итак, кинэстезы неотделимы от моего Я, поскольку осуществляются им *непосредственно*, поскольку входят в сферу Я-активности не как один из возможных ее предметов, но как момент внутреннего содержания актов Я. Кроме того, кинэстетическая (телесная) компонента Я-активности *универсальна*: она обуславливает любую данность в примординальной сфере, в том числе и данность мне моего собственного тела.

Даже когда само мое тело становится предметом, когда какая-либо его часть, в других случаях функционирующая как орган, теперь восприни-

мается как предмет, — такому восприятию тоже предшествуют кинэстезы, в свою очередь локализованные телесно, осуществляемые тем или иным живым органом. (XV, 643)

Но поскольку кинэстезы предшествуют моему восприятию собственного тела и обуславливают его, они первоначально должны осуществляться «анонимно», оставаясь вне пределов предметно данного, стало быть, мое восприятие тела или какого-либо отдельного органа предполагает «опредмечивание» их функций, т. е. такую модификацию отношений Я и тела, при которой кинэстезы как телесные функции из актов, *непосредственно осуществляемых* моим Я, превращаются в *предмет* для моего Я, из внутреннего содержания сознания — в его внешнее выражение. Нетрудно видеть, что именно эта модификация обуславливает возникновение первого из указанных выше регионов данности мне моего тела — региона качеств, внешних по отношению к сознанию (те же движения глаз и т. п. могут быть восприняты «просто» как движения определенных частей неодушевленной вещи). И именно эту модификацию следует, видимо, считать мотивационным основанием «вчувствования». Действительно, перцепция тех или иных качеств моего тела в рамках первого региона представляет собой восприятие модифицированных — опредмеченных — кинэстез, которые первоначально составляют содержание второго региона, и если я это осознаю, то *перцепция* тем самым превращается в *апперцепцию*: теперь качества и движения моего тела я воспринимаю как выражение чего-то существенно отличного от них — душевной жизни. И эта же мотивационная связь имеет место в случае восприятия вещи X, которая тем самым превращается для меня в другое (одушевленное) тело. Вчувствование представляет собой, таким образом, как бы нейтрализацию описанной модификации кинэстез, их «распредмечивание»¹³.

Апперцепция вещи, находящейся там, в качестве другого одушевленного тела, или, что то же, в качестве тела другого Я, есть апперцепция выражения... (XV, 651)

Для нас существенно, что это положение относится не только к другому одушевленному телу, но и к моему собственному, ведь если бы я не воспринимал мое тело как «внешнюю вещь», в которой выражаются для меня мои переживания, то не был бы возможен и «синтез сочетания». И здесь мы обнаруживаем весьма интересный момент. «Результат вчувствования, — говорит Гуссерль, — можно назвать самоотчуждением.» (XV, 634.) Действи-

¹³ Правомерность рассмотрения самой этой модификации обеспечена тем, что опредмечивание кинэстез имеет отчетливо выраженный рефлексивный характер, а рефлексивность сознания составляет, как известно, одну из базовых феноменологических интуиций.

тельно, в этом акте я переношу («отчуждаю») мою душевную жизнь (как уже говорилось, не во всем ее конкретном многообразии, но лишь в существенных чертах, к которым теперь можно добавить кинэстетический характер переживаний) в некоторую внешнюю вещь, тем самым приобретающую статус одушевленного тела. Однако, как мы теперь видим, этому всегда предшествует самоотчуждение другого рода – интенциональная модификация, делающая возможной апперцепцию моего тела как выражения вовне (точнее, извне для меня) моих переживаний. Если можно так выразиться, самоотчуждению в другое тело предшествует – в качестве условия его возможности – самоотчуждение в своем теле, т. е. восприятие собственных кинэстез, *опосредованное* моим телом как одной из «просто» вещей. Причем качества этой вещи – те качества, «за» которыми я усматриваю мои переживания, – для нее не специфичны, но могут принадлежать какой угодно другой вещи. Если так, то какой-либо другой вещи может быть присуще, например, движение, идентичное движению моего тела, которое я «интерпретирую» как взгляд на некий предмет; тогда в силу описанной модификации я и это движение другой вещи начинаю воспринимать как взгляд – *другой взгляд* на тот же самый предмет. Но возможность другого взгляда на тот же самый предмет есть не что иное как *объективность* в гуссерлевском определении, стало быть, один из трех моментов, подпадающих под действие примординальной редукции.

Таким образом, мы оказываемся в ситуации «порочного круга»: уже в примординальном мире, до всякого вчувствования, Я находится – назовем это так – в пространстве альтернативности: взгляда, восприятия, в конце концов – переживания вообще. Т. е. для всякого моего переживания, поскольку оно выражено в чисто вещном и неспецифическом для моего тела качестве (или движении, положении и т. п.), возможно альтернативное – *не мое* – переживание, выраженное для меня идентичным качеством какой-либо внешней вещи. Поскольку же «ни одно конкретное переживание нельзя рассматривать как самостоятельное в полном смысле» (III, 208), т. е. в отрыве от других, мотивационно связанных с ним переживаний, в отрыве от Я и от потока переживаний в целом, то всякое альтернативное переживание имплицитно также и *альтернативное сознание*, т. е. именно-таки alter ego, по меньшей мере как возможность.

Следует ли отсюда сделать вывод, что примординальная редукция проведена не до конца? Если так, то, очевидно, синтез сочетания в гуссерлевской трактовке осуществляется не в примординальном, но уже в интересубъективно-объективном мире, следовательно, не является первым звеном генезиса alter ego, и этот генезис фундирован в каких-то более глубоких конститутивных процессах. Или же наш анализ показал неудачу примординальной редукции как таковой, т. е. показал, что интересубъ-

ективность является в принципе нередуцируемым моментом душевной жизни, так что процесс конституирования alter ego (alter ego в любом случае остается феноменом, следовательно, в любом случае остается в силе и вопрос о его конституции) имеет «транс-примординальные» основания? Заметки по «феноменологии интересубъективности», а также некоторые места в «Кризисе европейских наук» и ряд других работ этого периода показывают, что Гуссерль вполне осознавал эти вопросы и опробовал оба названных варианта дальнейшего исследования, не сделав, впрочем, окончательного выбора. В следующей части мы рассмотрим гуссерлевскую апробацию второго варианта – его попытку построить феноменологию интересубъективности как изначальной и нередуцируемой детерминанты душевной жизни.

III. Учение о перво-Я

В этом разделе мы будем опираться главным образом на пятнадцатый том «Гуссерлианы», в котором собраны небольшие (чаще всего на пять-десять страниц) тексты Гуссерля, написанные уже после завершения «Картезианских размышлений» и посвященные проблеме интересубъективности. Сразу следует оговорить, что это тексты из рукописного наследия, не предназначавшиеся для публикации, и их нужно рассматривать не как окончательный результат исследований автора, но как отдельные мысли по ходу исследования, «письменные медитации» (И. Керн): многие из них носят характер черновых набросков, пробных ходов мысли, зачастую противоположных или даже противоречащих друг другу. Однако, по нашему мнению, в этих текстах довольно отчетливо проявляется тенденция мысли «позднего» Гуссерля, которую мы уже назвали: тенденция, связанная с поиском транс-примординальных оснований конституции alter ego и, соответственно, интересубъективных отношений.

Это направление поиска заслуживает самого пристального изучения, поскольку оно предполагает фундаментальную трансформацию как доктринальных, так и методических оснований феноменологии в целом. Действительно, в этом случае феноменология уже теряет характер «эгологии», «трансцендентального солипсизма» и т. п. – уже потому, что по меньшей мере один феномен, а именно феномен alter ego, не является продуктом конститутивной активности моего (примординального) Я. Но разумеется, эта трансформация не может ограничиться только теорией интересубъективности: так или иначе она должна сказаться и при рассмотрении конституции любого объекта (в гуссерлевском определении) и объективного мира в целом. Но как возможно феноменологически помыслить транс-примординальное конституирование? И как соотно-

сится с транс-примордиальной сферой мое, примордиальное Я? Ведь я практически постоянно вступаю в те или иные отношения к другим Я — непосредственные (в «живом» общении, в усвоении предметностей культуры и т.д.) или опосредованные интендированием объекта как такового, т.е. как возможного предмета альтернативных когитаций, — в этом смысле практически все мои переживания протекают в транс-примордиальном горизонте. Но может быть, они и немислимы вне такого горизонта? Иначе говоря, не является ли и само мое Я продуктом транс-примордиального конституирования? И если да, то в каком смысле?

Обратимся к текстам Гуссерля. В заметке, озаглавленной «Ночной разговор: Редукция к абсолютному Я первоначального течения потока, которое содержит в себе бытие собственного и другого Я. Бесконечность первоначальных ego. Монадология» и датированной 22-м июня 1933 г. Гуссерль пишет:

Но говоря о текущем моменте, о прошлом — о модальностях времени, — я еще не достигаю последнего трансцендентального уровня, который уже нельзя охарактеризовать как текущий момент живого настоящего. (XV, 583–584)

И несколько ниже:

Да, жизнь — это активная жизнь, однако последний шаг в преодолении наивности заключается в рефлексивном взгляде на течение потока и в ингибиции всякой активности, которая имеет свою тему, свои повторные идентификации и пр., а значит, за которой остается определенная жизненная среда, в рамках самой этой активности предметно не представленная. Акты относятся к первоначальной жизни первоначального Я, которое на всех ступенях временной конституции (Zeitigung) и самого темпорально конституированного субъекта остается одним и тем же, просто Я, т.к. представляет собой Я сферы первоначального, первоначальной жизни, в рамках которой протекает любое временное конституирование. Метод преодоления наивности: последняя редукция, направляющая взгляд на абсолютно изначальную жизнь, на первоначальное Я-есть, на течение, на изначально-пассивное течение потока, а также на действия, идентификации и другие акты моего Я, но как протекающие в этом течении, — и уже отсюда взгляд направляется на идентичное, на «образования» всех уровней, которые рассматриваются как имплицитно содержащиеся в течении потока возможности идентифицирующего действия и пр. (XV, 585)

Итак, «последний трансцендентальный уровень» или «первоначальное течение потока» представляет собой сферу трансцендентальной активности, в которой конституируются временные модальности прошлого,

настоящего и будущего, и которая сама, следовательно, не может быть охарактеризована в понятиях времени. В самом деле, временные модальности суть вполне определенные характеристики феноменов, имеющие себе тождественное содержание, что позволяет многократно идентифицировать то или иное событие, например, как прошлое. Но любое идентичное содержание является продуктом соответствующих конститутивных процессов, стало быть, всякой идентичности должна предшествовать сфера «чистого течения» (конститутивных переживаний), которая, будучи условием возможности актов идентификации, не может быть их предметом, т.е. не может быть представлено как нечто идентичное. (Подобным же образом и чистое Я оказывается ноэматически пустотным, поскольку всякая ноэма есть продукт определенных конститутивных актов, тогда как чистое Я представляет собой условие возможности любого переживания.)

Если иметь в виду аналогию, которую Гуссерль проводит между отношениями «примординальное ego – alter ego» и «оригинальная данность – воспоминание (соотв. предвосхищение)», то становится ясно, что «последняя редукция», о которой говорилось в приведенной цитате, раскрывает более глубокий уровень интенциональной жизни, чем редукция примординальная, тем более, что как ego, так и alter ego суть себе тождественные, легко идентифицируемые «образования» – так же, как и временные модальности переживаний. Приведем еще одну большую цитату:

Первоначальное Я первоначальной жизни содержит в себе свое собственное бытие в качестве ego, в противоположность всем alteri, а значит, и данное посредством вчувствования бытие других, оно содержит это бытие не как нечто собственное (поскольку другие Я отличны от собственного Я, каждое имеет свою отдельную сферу собственного), но в абсолютном бытии, т.е. бытии Я первоначальной данности. И если в начале феноменологии ego cogito принимается как выражение Я, выявляемого посредством редукции, то это оказывается эquivoкацией: феноменология начинается с абсолютно необходимой эquivoкации¹⁴. Ибо лишь впоследствии становится ясно, что Я первоначального течения потока представляет собой абсолютное Я, которое несет в себе Я как собственное

¹⁴ Такого рода эquivoкацией оказывается, очевидно, и аналогизирующий перенос, как он определяется в «Картезианских размышлениях», поскольку любой смысловой перенос есть «апперцепция одного сообразно смыслу другого» (I, 142) – формулировка, которую можно считать общим определением эquivoкации. Как было показано в первом разделе, аналогизирующий перенос есть апперцепция квази-позиционального «дубликата» моего Я сообразно бытийному (позициональному) смыслу оригинала.

Я и другие Я как интенциональные модификации собственного — подобно тому, как бывшие Я суть интенциональные модификации собственного Я в данный момент. Абсолютное Я, которое всегда и с необходимостью предшествует всему сущему и «конкретность» которого предшествует всякой конкретности, Я, содержащее в себе любое сущее, какое только можно помыслить, — это Я есть первое ego редукции, ego, которое на самом деле не должно так называться, поскольку для него не имеет смысла *alter ego*». ¹⁵ (XV, 586)

Теперь мы можем зафиксировать две принципиальные новации в феноменологии «позднего» Гуссерля. 1) На уровне доктрины это понятие перво-Я (первоначального течения потока, первоначальной жизни и т. п.; в некоторых местах Гуссерль называет его также первомонадой), главная сущностная черта которого заключается в том, что оно первично по отношению к любым идентичным (и, соответственно, идентифицируемым) интенциональным образованиям, в частности — по отношению к ego и *alter ego*. Это некое до-примординальное единство, в рамках которого впервые возникают и могут быть различены ego и *alter ego*, каждое со своей особой «сферой собственного». 2) На уровне метода это «последняя редукция», заключающаяся в ингибции всякой активности, направленной на предмет в его идентичности. Но, как показывает Э. Штрекер, «идентификация всякого объекта уже предполагает по меньшей мере неактуальное осознание идентичности самого идентифицирующего субъекта». ¹⁶ Следовательно, такая редукция уже выходит за рамки идентифицирующего самосознания, а значит, и за рамки эгологической (картезианского типа) рефлексии вообще. И более того: редукция к перво-Я противоположна редукции к чистому сознанию, как она описывается, например, в «Идеях...», поскольку эта последняя имеет целью тематизацию моего Я, определяемого как принцип *активности* и как *идентичный* полюс переживаний. В этом смысле редукция к перво-Я оказывается действительно «последней» редукцией: она она раскрывает изначально-пассивный уровень интенциональной

¹⁵ Ср. в «Кризисе европейских наук»: «То Я, которое я полагаю в результате эпохэ, ... называется «Я», собственно, лишь в силу экивокации, хотя это существенная экивокация.» (VI, 188) Далее Гуссерль говорит, что в «Идеях...» был некорректен методический момент, связанный с непосредственным обращением к интерсубъективности, «минуя перво-Я моего эпохэ, перво-Я, от которого неотделима единичность и которое несклоняемо по лицам.» (там же) Склоняемость по лицам, т. е. возможность различить Я, Ты и пр., есть результат вторичной «интенциональной модификации» перво-Я.

¹⁶ Stroeker E. Husserls transzendente Phänomenologie. Frankfurt/M., 1987. S. 130.

жизни — уровень конститутивных переживаний, в которых мое Я не участвует не столько по определению пассивности (пассивный генезис есть генезис, протекающий без участия моего Я), сколько в силу того обстоятельства, что на этом уровне моего Я как такового еще нет. Иначе говоря, в этой редукции фиксируется *предел феноменологической рефлексии*¹⁷ — конечно, это не внешний предел в смысле «дальше некуда», но предел, полагаемый в рамках самой феноменологии как условие возможности ее рефлексии. (В скобках отметим, что в самом общем виде эти новации были обозначены уже в «Идеях I»: «Сфера трансцендентально «абсолютного», которую мы выявили с помощью редукций, в действительности не является первоначальной сферой: она сама конституируется в некоем глубинном и совершенно своеобразном смысле, и она имеет своим истоком область изначально и подлинно абсолютного.» — III, 204).

Говоря о перво-Я, следует иметь в виду, что ни в «Заметках по феноменологии intersубъективности», ни в других работах Гуссерль не дает конкретной экспликации этого понятия: дело ограничивается лишь указанием на то, что перво-Я есть единство, охватывающее бытие ego и alter ego и конститутивно первичное по отношению к ним. Но тот факт, что это понятие вводится Гуссерлем в связи с проблемой intersубъективности, свидетельствует о том, что Гуссерль вполне осознавал неудовлетворительность «неокартезианского решения этой проблемы и необходимость выхода за рамки «трансцендентально-солипсистского» подхода к ее решению. Вводя это понятие (и коррелятивное ему понятие «последней редукции»), Гуссерль тем самым раскрывает горизонт для более широкой трактовки конституции ego, alter ego и intersубъективности — трактовки, которая уже не должна сводить эти феномены к примордиальной сфере как единственному их основанию. Конечно, абстрактность этого понятия не позволяет говорить в связи с ним о новой «теории» intersубъективности, но по меньшей мере следующее мы можем утверждать с полной уверенностью: «поздний» Гуссерль допускал возможность параллельного конституирования моего и другого Я в рамках монадного сообщества, возможность того, что мое Я, равно как и другое Я, в принципе не может существовать вне горизонта intersубъективности, причем так, что этот горизонт не конституирован мною, но сам является *конститутивным априори* по отношению ко всякому Я. В этом смысле всякое Я называется *феноменом* — конституированным образованием. И теперь ста-

¹⁷ Ср. у Л. Ландгребе: ««Глубинное измерение» конститутивного процесса (речь идет именно о пассивном генезисе) недостижимо посредством феноменологической рефлексии.» — Landgrebe L. Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundlagen der Phänomenologie. Hamburg, 1982. S. 73.

новится понятным положение о трансцендентности феномена alter ego: оно трансцендентно по отношению к моему Я в том смысле, что конституировано *не мною*: как и само мое Я, оно конституировано на другом (неэгологическом, точнее, до-эгологическом, стало быть, до-рефлексивном) уровне субъективности¹⁸. Различение Я и перво-Я снимает отмеченное в начале статьи противоречие в понятии «трансцендентный феномен»: в «Картезианских размышлениях» Гуссерль еще не проводит это различение и потому неявно отождествляет понятия «феномен» («конституированное») и «феномен для меня» («конституированное мною»).

Но отдельные Я суть феномены, очевидно, не только для перво-Я, но и друг для друга. Как же теперь следует понимать их отношение друг к другу? Иначе говоря: в какой мере ego и alter ego взаимно конституируют друг друга и каков смысл этого конституирования?

IV. Смысл взаимного конституирования и пассивный генезис

Чтобы понять смысл интересубъективных отношений, нужно иметь в виду два момента: 1) я конституирую alter ego как ego, конституирующее меня самого, стало быть, интересубъективное отношение есть частный случай самоконституирования; 2) я и другое Я – мы совместно конституируем *наш*, объективный мир. Рассмотрим эти моменты подробнее.

Самоконституирование трансцендентального Я есть определение им самим его собственной конституции. По своей конституции Я представляет собой фактор активности по отношению к потоку переживаний: Я «исполняет» переживания, они суть «его» акты. Тогда конкретное содержание конституции Я можно определить как горизонтную организацию потока переживаний: их мотивационные взаимосвязи, связь перцепции и апперцепции, аффицирования и осмысления и т. п. На ноэматическом уровне такой организации потока переживаний соответствуют основные структуры мира данного Я: смысловые взаимосвязи реальных предметов (причинно-следственные, генетические, функциональные и пр.), логические взаимосвязи в эйдетической сфере и отношения «субсумпции» (подпадения реального предмета под соответствующий эйдос). В таком пони-

¹⁸ Х. Ирибарне, говоря о гуссерлевской трактовке феномена интересубъективности как целостной теории, различает два основных ее уровня: рефлексивный, включающий в себя статический анализ эйдоса alter ego и его генезис в качестве феномена для меня, и до-рефлексивный – уровень тематизации «трансцендентального рождения» и социализации Я как процесса, фундирующего саму возможность индивидуального самосознания и рефлексии Я. – Iribarne J. V. Husserls Theorie der Intersubjektivität. Freiburg in Br. – München, 1994. S. 178ff.

мании конституция трансцендентального Я определяет конкретное ноэтическое и ноэматическое содержание всякой когитации. Если так, то смысл моего отношения к другому Я как к трансцендентному заключается прежде всего в раскрытии для меня горизонта иных возможных способов направленности на..., а вместе с тем и иной возможной организации потока переживаний, т. е. иных форм конститутивной деятельности. Но конститутивная деятельность является самой существенной характеристикой бытия трансцендентального субъекта как такового, следовательно, мое отношение к alter ego в конечном счете означает для меня раскрытие горизонта альтернативных возможностей быть субъектом.

Действительно, в самом начале статьи мы отметили, что в гуссерлевском понимании alter ego — ни в коем случае не дубликат моего Я, но трансценденция по отношению к последнему; «в оригинале» конкретное содержание его переживаний (конститутивной активности, субъектного бытия) мне никогда не дано. Однако я осознаю, что alter ego — тоже трансцендентальный субъект, оно тоже конституирует предметы, в том числе и предметы моего мира, поэтому данность мне феномена alter ego оказывается данностью *чистой возможности*, открытого горизонта субъектного бытия. В интересубъективном отношении я конституирую свое собственное бытие как одну из возможностей наряду с другими. (Очевидно, такой модус самоконституирования немислим в чисто примордиальной сфере, как она трактуется в «Картезианских размышлениях».)

Универсум *моих* возможностей иного бытия в то же время «совпадает» с универсумом возможностей Я вообще. (XIV, 154)

На ноэматическом уровне такому самоконституированию соответствует открытый горизонт возможных интерпретаций любого предмета и мира в целом — осознание мною того обстоятельства, что данный предмет или данная «констелляция» предметов всегда могут быть рассмотрены с другой точки зрения, причем таких точек зрения в принципе может быть сколь угодно много.

«Сама» вещь есть нечто, чего в действительности никто, собственно, не видел; напротив, она все время в движении, в каждый момент она, как коррелят сознания, причем всякого сознания, представляет собой единство бесконечного открытого многообразия опыта, чередующегося моего и чужого опыта, и данных в опыте вещей. При этом сами другие субъекты (Mitsubjekte) этого опыта суть для меня и друг для друга бесконечный открытый горизонт виртуально (moeglicherweise) данных и вступающих в актуальные отношения со мной и друг с другом людей. (VI, 167)

Но интересубъективное отношение — это не только раскрытие альтернативных *возможностей* субъектного бытия, но и *действительное* общение, т. е. обмен такими возможностями, их рецепция и реализация («испол-

нение») в собственном бытии, что и составляет смысл процедуры «вчувствования». Результатом общения является, очевидно, усвоение взгляда на вещи, в более общем плане — мировидения других субъектов, т. е. вхождение в «конститутивную традицию», в конечном счете — раскрытие исторического горизонта собственной интенциональной жизни. Причем такое вхождение в традицию включает в себя не только чисто рецептивное усвоение ее содержания, но и мою собственную активность в ней: входя в традицию, я вношу в нее собственный интенциональный «габитус», тем самым в той или иной степени трансформируя ее. И более того, я могу сознательно ставить перед собой цель такой трансформации: традиция может быть для меня неприемлемой; в наиболее общей формулировке для меня может быть неприемлем мир, сконституированный другими, в целом. Таков, по мнению Гуссерля, современный мир — «иррациональный мир, мир, против которого восстает человек, созревший для автономного существования, мир, который он не может и не хочет принять таким, каким он предстает, каков он есть и как он развивается.» (XXVII, 106)

Видимо, понятие перво-Я можно интерпретировать в качестве единого смыслового пространства intersубъективных отношений, т. е. пространства, в котором протекает описанный процесс мета-эгологического, транс-индивидуального конституирования индивидуального субъектного бытия каждого его — процесс формирования конкретно-содержательных перспектив интенциональной жизни каждого Я, а также их обмена, рецепции, трансформации и т. д. И видимо, именно в этом смысле следует понимать *конститутивную* первичность перво-Я, его значение конститутивного априори по отношению к эгологической сфере вообще и ко всем отдельным Я. Говоря проще, перво-Я есть пространство взаимоконституирования его и alter ego как равнозначальных, «несводимых» друг к другу конститутивных центров.

Если так, то в рамках моего собственного сознания, для меня самого, должны каким-то образом манифестировать себя другие Я в их конститутивной первичности по отношению к моему Я. В связи с этим нам нужно обратиться к гуссерлевскому понятию пассивного генезиса, поскольку в самом общем виде пассивность понимается им как не-задействованность Я, как характеристика переживаний (конститутивных процессов), в исполнении которых мое Я не участвует, но которые *фундируют* всякую Я-активность в качестве аффицирующего и мотивирующего фактора. (Строго говоря, пассивность как предикат скорее следовало бы приписать не самому процессу «пассивного» генезиса, но именно трансцендентальному Я в его отношении к этому процессу.)

Всякий actus по своей природе порождается Я-полюсом: не пассивно проистекает из него, но порождается им в специфическом для каждого

переживания (*einzigartigen*) модусе активности. Но всякое такое *ego cogito* имеет в качестве необходимой предпосылки, что предмет, аффицирующий Я-полус и побуждающий его к акту, предварительно уже конституирован в сфере пассивной интенциональности, на которую еще не распространилась активность Я (*in der das Ich noch nicht waltet*). (IX, 209)

Итак, главным признаком пассивности является ее чуждость по отношению к Я. (Уточним: пассивный генезис следует отличать от инактивированных, или седиментированных содержаний сознания. Последние представляют собой продукт конститутивной активности Я, неактуальный в данный момент, т. е. не являющийся предметом актуальных переживаний, тогда как первый, как было сказано выше, *первичен* по отношению к Я-активности — как актуальной, так и седиментированной.) Поэтому на первый взгляд пассивный генезис представляется аналогом естественной установки: в самом деле, в обоих случаях Я имеет дело с предметами, им самим не конституированными и выступающими в качестве аффицирующего начала (различие лишь в том, что пассивный генезис ограничен активным, аффицирование сосуществует с конституированием, тогда как в естественной установке вообще конститутивная активность сознания вообще не тематизируется). Однако пассивная конституция принадлежит тем не менее к сфере субъективности — это значит, что ее содержание может быть полностью раскрыто в рефлексии, причем не как нечто внешнее по отношению к рефльтирующему Я, но именно как *переживание*, стало быть, как нечто *по своей сущности* имманентное Я и чуждое ему лишь *по исполнению*.

Нетрудно видеть, что данность мне *alter ego* и перво-Я в их конститутивной первичности по отношению к моему Я подпадает под это определение пассивного генезиса, — именно поэтому «последняя редукция», посредством которой тематизируется процесс конституирования моего Я, заключается в «ингибции всякой активности». Это позволяет рассматривать пассивный генезис как форму манифестации для меня процесса intersубъективного конституирования моего Я¹⁹, стало быть, как форму при-

¹⁹ «Мое трансцендентальное рождение. Врожденные инстинкты — пробуждающиеся инстинкты в течении «пассивного», «внеположного моему Я» (*Ich-losen*) временного становления (*Zeitigung*), конституирующего первооснову (*Urboden*). Они «поочередно» пробуждаются, что означает: от единств, конституирующихся в первооснове, исходят аффекции, направленные на Я-полус.» (Архивный манускрипт E III 9, 4a (1933), цит. по: Yamaguchi I. *Passive Synthesis und Intersubjektivitaet bei Edmund Husserl*. Den Haag, 1982. S. 56f.) Гуссерлевское различие активности и пассивности коррелятивно различию разума и инстинкта (или интенциональности влечения, *Triebintentionalitaet*). Очевидно, «первоосновой» моей интенциональной жизни, в которой

сутствия в моем собственном сознании alter ego в качестве со-исполнителя моих интенциональных актов. (Тогда примординальную сферу можно было бы определить как сферу чистой активности, которая, однако, будет в таком определении не более, чем «идеализацией», поскольку ни один actus немислим в отрыве от фундирующего его «аффективного единства», как и индивидуальное Я немислимо вне интересубъективного горизонта.)

При этом важно иметь в виду, что не существует однозначно фиксированной границы между активностью и пассивностью. Мы уже отметили, что пассивный генезис отличается от трансценденции, данной в естественной установке, тем, что для всякого «аффективного единства» в силу его субъективной природы всегда возможна реактивация процесса его конституирования, т. е., собственно, пассивного генезиса, в моем сознании, моим Я.

...их (интерсубъективных отношений) внешний эквивалент (Index) в пассивном аспекте представляет собой природу, в активном же аспекте — конститутивную деятельность, в которой одно Я через посредство полагания природы воздействует на другое Я и наоборот, усваивает акты другого Я, тем самым становясь носителем чужеродных духовных функций. (VIII, 506)

Реактивируя ту или иную пассивную данность — усваивая ту или иную «чужеродную духовную функцию» — я тем самым сдвигаю границу между регионами активности и пассивности, расширяя первый за счет второго. В результате этого аффективные единства, конечно, утрачивают характер «готовых» и внешних (по отношению к моей Я-активности) данностей, каковыми они *являются* мне в моих аффективных переживаниях, — и раскрываются в качестве имманентного продукта субъективных актов. Этим двум видам данности предмета — изначально-пассивной и реактивированной — соответствуют две основных формы феноменологического исследования: статический анализ, раскрывающий конституцию предмета как завершеного результата соответствующего конститутивного процесса, в отвлечении от самого этого процесса, — и анализ генетический, направленный на ход становления этого предмета в субъективных актах. Ясно, что статический анализ какой-либо пассивной данности мотивирует постановку вопроса о генезисе этой данности (уже потому, что в рефлексивной установке, после проведения трансцендентальной редукции, для субъекта невозможна аффектация внесубъектного происхождения), стало быть, переход к генетическому анализу. И наоборот: коль скоро всякий actus фундирован соответствующей пассивной данностью, то и раскры-

конституируются направленные на Я аффекции, может быть только процесс монадизации, а само «трансцендентальное рождение» является результатом этого процесса.

тие актуального генезиса какого-либо предмета включает в себя раскрытие новой — более глубинной (в смысле мотивации) — пассивной данности, которая становится предметом нового статического анализа. Японский исследователь И. Ямагухи показывает, что «продвижение всех (гуссерлевских — Е. Б.) исследований по пассивному синтезу после двадцатых годов представляет собой такого рода зигзагообразное углубление».²⁰

Подведем итог. Основные черты трансцендентальной феноменологии, как она представлена в «Идеях I», заданы следующими постулатами:

Первичным онтологическим феноменом — основой предметного бытия вообще — является интенциональное переживание. Иначе говоря, всякий предмет существует лишь постольку, поскольку является коррелятом соответствующих актов сознания.

Все акты сознания — как в отдельности, так и в их горизонтной взаимосвязи — представляют собой конститутивный процесс: строение предмета задается способом его данности в переживании (или в ряду переживаний), т. е. формой соответствующего опыта.

Поэтому истинное познание предмета — познание предмета, *как он есть*, т. е. в его корреляции сознанию, — означает рефлексивное раскрытие той последовательности переживаний, в которой он был конституирован. При этом переживания чистого сознания абсолютно прозрачны для рефлексии.

Все акты сознания исполняются «чистым Я», поэтому «чистое Я» оказывается интенциональным коррелятом и основой существования всего предметного универсума в целом. Это значит, в частности, что вместе со всяким предметом мне потенциально дан и его конститутивный генезис, актуальное раскрытие которого обеспечивается рефлексивным обращением взгляда.

Из этих постулатов первые три остались в силе во всех последующих работах Гуссерля; последний же был подвергнут существенной трансформации, которую можно представить в следующих пунктах:

Конститутивный процесс вообще возможен только в горизонте intersубъективности, т. е. осуществляется многими субъектами *совместно*.

Конститутивный процесс представляет собой *историческую традицию*.

²⁰ Yamaguchi I. Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl. Den Haag, 1982. S. 14.

«Воздействие,» которое в рамках этой традиции оказывает на меня другое Я, манифестируется для меня в форме «пассивного генезиса», т. е. как данность предмета, конституирование которого осуществлено другими.

Универсальность пассивного генезиса означает, что моя «приватная» конститутивная деятельность никогда не начинается «на пустом месте», но всегда базируется на пассивных данностях: отдельное Я никогда не начинает конститутивный процесс, но всегда только продолжает его. Иначе говоря, конститутивная деятельность Я определяется его локализацией в той или иной традиции.

Поэтому полное раскрытие конституции предмета всегда предполагает «усвоение» его «интенциональной истории» — тех самых «чужеродных духовных функций», которые представлены в моем сознании в качестве «пассивной интенциональности».

Исторический характер конститутивного процесса определяет в качестве исторического и само предметное бытие, а значит, и познание: познать какой бы то ни было предмет — значит раскрыть его становление в соответствующей исторической традиции. По сути дела, речь идет о своеобразной *трансцендентальной герменевтике*, которая, по замыслу Гуссерля, должна стать необходимым элементом всякого познания, в том числе и естественнонаучного. Герменевтический аспект феноменологического исследования реализуется в чередовании статического и генетического анализа.

Всякая пассивная данность может быть реактивирована, иначе говоря, любая «чужеродная духовная функция» может быть усвоена. Но усвоение, как снятие «чужеродности», означает и снятие онтологической границы между *ego* и *alter ego*.

Граница между *ego* и *alter ego* задает локализацию отдельного Я в традиции, тем самым определяя существование отдельного Я как *индивидуальное*, т. е. — в данном контексте — исторически ограниченное. Стало быть, снятие этой границы в то же время означает снятие исторической определенности индивидуального сознания. Поскольку же возможность реактивации в принципе не ограничена, индивидуальное сознание имеет в качестве идеального предела сознание абсолютное, т. е. лишенное исторических границ.

В заключение подчеркнем еще раз, что отмеченные новации предстают в поздних текстах Гуссерля не в качестве итога завершенных исследований, но как «пробный ход», мысленный эксперимент, результат которого еще не получил окончательной оценки. Все сказанное о «мнениях» «позднего Гуссерля» нужно понимать с этой ограничительной поправкой.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ

МИХАИЛ МАЯЦКИЙ

ДЕМОКРАТИЯ КАК СУДЬБА

Мир обречен на демократию. Это наше общее светлое будущее, наша общая судьба. Некоторые идут к ней сами, кого-то приходится вести, а кого-то и тащить, в зависимости от сообразительности и покладистости. Некоторых особо упёртых тащить придется еще долго. Объяснить такое упрямство можно только их дикостью и тупостью: ведь достоинства демократии очевидны. Кстати, Запад всегда эти достоинства понимал, отсюда его преуспевание. Запад это и есть демократия, а демократия — Запад.

Такова, коротко, догма или докса, которая гласно или негласно сопровождает большинство речей о демократии из уст политиков и обывателей. Было бы невероятным самомнением полагать, что всегда свободны от нее и размышления интеллектуалов: политологов, социологов, философов, историков. Что хуже. Потому что они (т. е. мы) должны стремиться понять немножко больше, чем это полагается тенденциозному политику или затурканному обывателю. Потому что они/мы должны яснее их видеть, что на практике с демократией далеко не все в порядке. Потому что они/мы должны лучше помнить т. наз. «уроки истории», в том числе недавней.

Если философия смогла только благодаря многократной смене вех и парадигм забыть свой давний солипсистский скандал, то наука о политике и, в частности, теория демократии, как мне кажется, полагает, что ей удастся безо всяких усилий переморгать недавнюю, прошлого века, серию скандалов.

Сначала наиболее демократические страны мира демократично или при явной поддержке своих народов пошли друг на друга абсолютно бессмысленной войной. Потом в одной из наименее демократических стран совершили революцию, установили диктатуру одного, и не самого многочисленного, класса и объявили ее наивысшей из имеющихся форм демократии. Затем в другой довольно демократической стране избиратели совершенно демократично выбрали рейхсканцлером человека, который вскоре начал еще более кровавую мировую войну. После чего самая демократичная страна в мире почему-то сбросила на два мирных горо-

да по атомной бомбе и принялась систематически поддерживать разные режимы и организации, предпочитая почему-то самые, с точки зрения демократии, подозрительные, и вести и раздувать локальные войны, даже не утруждая себя поисками более правдоподобного объяснения, чем то, что, преследуя свои интересы, она автоматически и непосредственно защищает демократический порядок в мире.

Но правомочно ли судить о демократии по ее эмпирическим результатам или следует рассматривать ее как своего рода политический регулятив, кантианская чистота которого не должна ставиться в зависимость от возможной и неизбежной грязи ее реальных воплощений?

Скандалом в философии было собственно не существование солипсистской позиции, а ее непроверяемость. Теория демократии мало чего стоит, если после — перечисленных и иных, прошлых и будущих — скандалов будет упорно делать вид, что в понятии демократии нет иных проблем, кроме как отсутствие доброй (= демократической) воли у народов или правительств.

В этой заметке мне хотелось — полу-обывательски, но и полу-философски — поразмышлять над демократией, отталкиваясь от того, что с ней делали интеллектуалы и что делала с интеллектуалами она — в ее минуты роковые: в Германии перед приходом нацистов к власти и во Франции перед оккупацией¹.

Можно ли было избежать гитлеровской диктатуры и второй мировой войны? Этот вопрос не выходит и еще долго не выйдет из фокуса исторического сознания — не только сильных задним умом любителей истории, на досуге перекраивающих прошлое по прихоти своих вкусов, но и историков-профессионалов, причем далеко за рамками «Virtual History». Вопрос может звучать и иначе: можно ли было спасти демократию?

В самой Веймарской республике у демократии было крайне мало шансов. Это известно так же хорошо, как и то, что пятнадцатилетие 1918–1933 гг. явило собой время необыкновенно богатого расцвета немецкой культуры. Два этих глобальных обстоятельства совпали неслучайно.

¹ Я использовал в основном, по Германии: Gay, P., *Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur der Weimarer Zeit 1918–1933*, 1970, Gusy, Ch. (Hg.), *Demokratisches Denken in der Weimarer Republik*, 2000, Kolb, E., *Die Weimarer Republik*, 6, 2002, Möller, H., *Die Weimarer Republik. Eine unvollendete Demokratie*, 7, 2004, Sontheimer, K., *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, 1962; по Франции: *Le Collège de Sociologie. Textes présentés par D. Hollier*, 1979, Roche, A. & Tarding, Ch. (éds), *Des années trente: groupes et ruptures*, 1985, Winnock, M., *La France politique. XIX^e – XX^e siècle*, 2, 2003, Winnock, M., *Le siècle des intellectuels*, 2, 1997.

Юный, робкий и хрупкий демократический строй сразу с момента рождения превратился в предмет осмысления и многоплановой критики, как чисто политической, так и культурно-интеллектуальной, и справа и слева. Он стал оселком, на котором оттачивались лучшие перья нации, стал естественным и непосредственно доступным объектом анализа для многих общественных наук, которые — несомненно, благодаря этому, — именно в этот период родились, возродились или революционизировались².

Одни интеллектуалы критиковали республику справа (за развал монархии, например), другие — слева (за сворачивание системы советов, за нерешительность и непоследовательность революционных реформ); одни отвергали демократию в принципе, как идею, другие — осуждали Веймар (как конституцию или как реальный режим) за несоответствие идее демократии. И здесь было где разгуляться: республика была половинчатой, переходной, вся в родимых пятнах старого режима, с которыми никак не хотела расстаться. Все — и националисты (подавляющее большинство), и интернационалисты (меньшинство), — конечно, желали добра своей стране, и поэтому честно и от души выполняли свою критическую миссию; как им и положено, они, подобно оводу-Сократу, не давали демократии *застояться*. Кто виноват в том, что под непосильным грузом проблем и под ударами критики демократия не смогла и — *состояться*?

Сам факт, что демократический строй предоставлял им возможность для выражения и критики, до самого 1933 г. никем даже и не замечался, казался само собой разумеющимся, отнюдь не — хоть и скромным, но все же — преимуществом строя (например, перед монархией Гогенцоллернов), а тем *минимумом*, который всяко причитается интеллектуалам. Демократия и стала первой и привилегированной темой ею установленной свободы слова. Как это часто бывает, на того, кто разрешил открыть рот, и обрушилось давно наболевшее. Ибо за века наболело, а последние травмы были свежи.

Если в целом для Европы и верно, что первая мировая война была главным травматизмом эпохи, то по отношению к Германии этот тезис

² Достаточно упомянуть Макса Вебера и школу, впоследствии названную Франкфуртской. Мысль, что обществоведы можно заниматься не только средневековым Китаем или глобальными историософскими схемами, но и анализом современности, была еще диковинкой, например, во Франции. Важным информантом-переводчиком выступил здесь Рэмон Арон со своей книгой 1936 г. «Современная немецкая социология». С этим радикальным обращением к современности как-то связан и поворот от чистого познания к существованию-экзистенции. Он тоже, как известно, вскоре стал крайне важным и для французской философии.

нужно уточнить. Конечно, — увы, не столь уж многочисленные — пацифисты и просто миролюбивые граждане были потрясены и тем, что войну не удалось предотвратить, и — все без исключения, включая ура-патриотов и оголтелых милитаристов — ее неслыханной по ту пору бесчеловечностью. Но национальной немецкой трагедией стала отнюдь не война, а поражение в ней. Именно с последствиями, в том числе и социо-психологическими, этого поражения столкнулась Веймарская республика в лице своих, иногда клипоподобно сменявшихся правительств. И именно с этим травматическим поражением и стал ассоциироваться Веймар у большинства немцев. Для многих демократический строй непосредственно предстал предательством по отношению к принесенным жертвам. Реакция обывателя на невиданное политическое действие была простой: не для того вчера погибали наши дети, чтобы сегодня толстопузые заседали в парламенте. Впрочем, для чего же именно погибали немецкие и другие дети, оставалось неясным.

Другой, непосредственно вытекающей из первой, травмой стал Версальский договор. Поскольку вопрос о немецкой вине в развязывании мировой войны не был в массовом сознании даже поставлен, то всё общество справа налево и сверху донизу восприняло Версаль как бесстыдный и унижительный грабеж. Который был, опять же, признан и, выходит, одобрен Веймарским режимом. Наиболее романтически настроенные интеллектуалы увидели в этой навязанной Германии иностранными либералами и демократами сделке не просто корыстную и незаконную дипломатическую акцию, но вмешательство в саму немецкую судьбу. Симптоматичен афоризм Фридриха Вольгаста, одного из столпов и политического идеолога круга Штефана Георге: «Лучше судьбоносное [schicksalhafte] поражение, чем несудьбоносное перемирие». Ибо отнюдь не все и не всегда считали демократию нашей общей европейской и общечеловеческой судьбой. Скорее, даже наоборот: некоторые западноевропейцы видели в демократии отрицание своей национальной судьбы и — хуже того — приход мира, где судьба станет пустым звуком, приравняется к жребию, а один жребий — к другому в духе равенства перед законом и случаем.

Неудивительно поэтому, что массы восприняли конец монархии и установление республиканского строя как какое-то несуразно чрезмерное требование победившего врага: произвести в Германии чуть ли не Французскую революцию. Существовала, конечно, и собственная немецкая либеральная, гумбольдтовская, традиция, но теперь демократический строй, рыночное хозяйство, впавшая в маразм церковь и царство машины, вся эта «каналья» (Дерлет уже в 1904/5 гг.) приобрела отчетливую франко-британскую окраску и вызвала ожесточенное сопротивление. Германское достоинство унижено; ценности растоптаны и механически заменены чужими; при слове

«Версаль» у патриота закипает кровь; Германия вернулась оттуда в шутовском колпаке – вот лейтмотив многих речей и статей того времени.

От избранного в рейхспрезиденты в 1925 г. после социал-демократа Эберта маршала Гинденбурга было бы так же странно ждать усилий по демократическому обновлению страны, как от пришедшего за Андроповым Черненко – радикальных реформ социалистического общества. Председатель фракции немецких националистов Куно Вестарп так прокомментировал выборы Гинденбурга: «Те 14,6 миллиона, которые 26 апреля последовали за призывом нашей партии, выразили тем самым свое кредо, свою приверженность идее вождя [der Führerpersönlichkeit], приверженность своему прошлому, остановленному 1918-м годом. [...] Воля, победившая в голосовании 26 апреля, ознаменовала отвержение республиканско-демократической парламентской системы, чуждой немецкой сущности и привнесенной нам иностранными врагами. Выбор народа ясно показывает, что эта система не пустила реальных корней в нашем народе» (речь в рейхстаге 19 мая 1925 г.). «Консервативный революционер»³ Артур Мёллер ван ден Брукс в вышедшей в 1923 г. «Третьей Империи» (Das Dritte Reich) задавался риторическим вопросом, не совсем незнакомо звучащим для русского уха: что это за немецкое безумие, насаждать у нас, в Германии, всё, что приходит с Запада?!

Ибо Запад – он был Западом и для Германии. Германия тоже – как многие с тех пор – оправдывала свою неспособность или нежелание стать «современным» государством своим особым, чрезвычайным, межеумочным геоисторическим положением, в данном случае между молотом славянского и наковальней романского мира⁴, а теперь – между большевиками и либералами. А тут и пятая колонна: свои коммунисты, которые кинжальным ударом (легенда о Dolchstoß) в спину принудили непобедимое отечество к поражению, да родные либералы, которые потом распродали за три пфеннига Германию в Версале.

Особенно была распространена *моральная* критика либерализма. Он осуждался как безнравственное оправдание и даже поощрение поворота граждан к своим частным интересам, тогда как подлинное (а значит, сильное) государство имеет право и должно быть выше частных интересов. Ослабленному либерализмом государству только и остается, что

³ Вероятно, он, а не Армин Молер (Mohler), первый послевоенный, хотя и симпатизирующий, но все же *исследователь* феномена, был автором этого понятия.

⁴ В книге «Социализм и внешняя политика» 1922 г. того же Мёллера ван ден Брукса не без изумления читаем: «У немцев нет своего дома. Они рассеяны по миру; судьба хочет, однако, чтобы они служили земле. Но им нужно место, откуда отправиться и куда вернуться. Им нужна своя земля.»

быть посредником между индивидуальными (читай: индивидуалистскими) интересами, беспринципно и цинично искать между ними *компромисс*. «Компромисс» — ругательное слово эпохи, маркер аморализма, лицемерия, релятивизма, оппортунизма, сделки, рынка. Юдофобские коннотации — вовсе не бывшие монополией одних только национал-социалистов — прямо или косвенно намекались этим рядом.

Там, где частные интересы выходят на авансцену, а государство ослаблено, возникает вакуум политической идеи, который заполняется идеями экономическими. Карл Шмитт, еще не главный, но уже видный юрист, осуждал либерализм за «неискренность» и считал пределом падения *оптимистическое* пророчество Вальтера Ратенау⁵, что следующий век будет экономическим. Эта логика предлагала видеть в Другом партнера по обмену, словесному или торговому, тогда как здорово-природное отношение состоит в подразделении Других на друзей и врагов. С друзьями как у Шмитта, так и у Германии было непросто. В теории Шмитта они остаются конструктом, бледно-схематичным противовесом врагам для симметричности схемы. Зато англо-большевистский враг пишется смачными мазками, он зрим и наличен. Так и в реальной политике: кроме нескольких временных и условных партнеров, весь мир предстал враждебным, и особенно то, что, вселяя ужас, притягивало, как, например, советская диктатура или американский джаз. Немцы воображали себя народом-одиночкой, — один среди враждебного окружения на земле, один как перст перед богом.

Легкой мишенью была республика и для критики слева. Коммунисты видели спасение от этого в лучшем случае буржуазного, а на самом деле облепленного аристократически-помещичьими атавизмами режима, в пролетариате и его диктатуре. Русский пример был примером для всех — как для восхищенных, так и для устрешенных. Национал-большевики не находили особого противоречия между диктатурой пролетариата и национальной идеей, как, впрочем, все меньше находили его теперь и в Москве: диктатура (национального) пролетариата — разве это не единственная форма современного государства, если оно хочет быть государством (т. е. *сильным*)? Слухи о большевистской теории отмирания государства у наиболее догадливых вызвала одобрение: ловкое изобретение, чтобы за его ширмой построить государство невиданной силы. Ибо *сила* было ключевым словом веймарской шарады: на слабость демократии роптали равно монархисты, нацисты, «народники», социал-демократы и коммунисты. Как это ни ужасало правых и левых, их риторика часто смыкалась. Позже, в 1930–1933 годах, взаимопереход членов (не говоря

⁵ Министр иностранных дел, видный политический деятель и мыслитель, еврей.

Убит в 1922 г. членами группы «Консул».

уже об избирателях) между компартией и национал-социалистами был явлением если не массовым, то весьма распространенным.

Одним словом, Веймарской демократии не на кого было опереться. Уже с 1921 г. большинство парламента (рейхстага) было против парламентской системы! Демократически избранное парламентское большинство не было по духу демократическим: парламент был недоволен своей слабостью, нерешительностью, дефицитом «децизионизма», чувствовал себя не на высоте национальной «судьбы», т. е. прошлой славы и грядущей великой задачи; он бессознательно сопротивлялся принципу, по которому все 40 миллионов бюллетеней должны рассматриваться как *равные*, наконец, он не мог и не хотел подавлять или хотя порицать тех депутатов, кто продолжал называть революцию, поставившую их у руля, «ноябрьским предательством» и призывал к пересмотру самой демократической системы, поскольку таких-то и было большинство!

Потом пришел 1933 год. Из уже сказанного понятна упрощенность схемы, представляющая сценарий веймарского пятнадцатилетия перевернуто-телеологически, т. е. из знания о том, чем дело кончилось. По этой схеме поединок Демократии и Нацизма, поддерживаемых каждый своими союзниками, кончается поражением первой и победой второго. На деле победила если не дружба, то альянс: (само) разбор Веймарской конституции начался уже с марта 1930 г. и к январю 1933 г. Гитлер был председателем самой многочисленной — и с большим отрывом — фракции рейхстага. Он был несомненным врагом демократии, но опирался при этом на самую демократическую базу. Парадоксально, но отнюдь не абсурдно, что процесс формирования им правительства больше отвечал демократически-парламентским нормам, чем формирование двух (фон Папена и фон Шляйхера) предыдущих правительств! Но важнее, что практически в течение всей истории Веймарской республики демократия рассматривалась большинством — граждан, депутатов, интеллектуалов — как часть проблемы, а не решения. Она была частью бездушного нового порядка, который опирается на технику, с одной стороны, и на массу, с другой. Многие критики демократии параллельно подвергали решительному осуждению и осмеянию и нацистскую идеологию. И все же для многих главной заботой было *нынешнее* правительство, и шок января 1933 г. вызвал у них чувство вины: по самой меньшей мере, они трагически ошиблись мишенью!

Сходное можно сказать и о других европейских странах. В соседней Франции, будущей жертве агрессии, затем союзнице анти-гитлеровского блока, а пока обычной демократической стране многие правые и левые интеллектуалы обрушивают основной вес своей критики на собственный демократический строй.

За что ругает, например, правый интеллектуальный журнал «Combat» Народный фронт и лично Леона Блюма⁶ в его главе? За ту же измену судьбе, за то, что они воплощают идею государства, «которое являет собой уже не высокую идею национальной судьбы, требующей самопожертвования, а совокупность услуг, приносящих прибыль» (Ж. де Фабрег). Или: «В то время как большая часть европейских стран ведома своими вождями к величию и приключению, наши вожди призывают нас преобразовать Францию в общество страховых компаний» (Ж.-П. Максен). Коммунисты осуждают Блюма за буржуазно-непоследовательный характер его социализма. И те, и другие, как говорится, торят дорогу агрессору, тем более что борьба между пацифистами и патриотами проходит трансверсально традиционному лево-правому водоразделу, смешивает ряды и приводит в конечном итоге к тому, что Франция, с одной стороны, крайне недостаточно вооружается, но, с другой, в войну все же вступает. Если во Франции многие интеллектуалы также ошиблись мишенью, то нашлись здесь и те, кто, пусть на короткий срок, смог поставить себе задачей найти системный характер этой «ошибки», отнестись к фашизму и к тоталитаризму (новое тогда слово) как к предмету изучения и понимания. Некоторые из них в течение двух предшествующих оккупации лет (1937–1939 гг.) сотрудничали с Жоржем Батаем и Роже Кайуа в рамках так называемого довольно странного образования: Collège de Sociologie. Здесь выступили Пьер Клоссовски, Александр Кожев (Кожевников), Мишель Лейрис, Жан Полан, Рене Гасталла, Ханс Майер и другие. Коллеж исповедовал «сакральную социологию», анти-договорную теорию общества, внимательную к месту и функциям Сакрального, одновременно неприкосновенного и неприкасаемого, бесценного и бесценка, предмета вожделения и отвращения, особенно в его соотношении с Властью. По Батаю, «... для большинства людей власть остается реалией одновременно притягательной и устрашающей, и всегда есть что-то неудовлетворяющее коллективную ментальность, если внешняя сторона власти не содержит ни притягательности, ни устрашения.» Проблема современного демократического государства состоит в его «гомогенности»: элементы его индивидуализированы и разрознены, сакральное место, вокруг которого они некогда были собраны, опустело в ходе секуляризации и революций. Равенство, статистически-эгалитарный принцип не может занять это место.

Опираясь на Дюмезиля, Кайуа различал две ипостаси власти, названных по божествам ведийской мифологии Варуна и Митра. Маг, харизматический правитель, жрец Варуна и судья, администратор, формалист

⁶ Премьер-министр, социалист и еврей, Леон Блюм был объектом ненависти с двух флангов, подобно Эберту или Ратену в Германии.

Митра дополняют друг друга: первый действует в кризисное время, второй — в мирное. Коллеж интересуется прежде всего первым. Но именно со вторым, с Митрой, Кайуа сравнивает Леона Блюма, только что ушедшего в отставку: «Совершенно ясно, что для Блюма легальность — основа власти. Однако боюсь, что дело обстоит как раз наоборот и что власть — основа легальности. Всякая власть сурова и строга: не злоупотреблять ею, когда нужно, означает почти разрушать ее и, во всяком случае, ее без толку тратить.»

Однако политическая злободневность заостряла тематику Коллежа. Уже в 1934 г. Батай собирался начать работу над книгой под названием «Фашизм во Франции» или «Трагическое предназначение [destinée]» с подзаголовком «Исследование по сакральной социологии фашистской Европы». Фашизм был для Коллежа несомненным предметом восхищенного ужаса. Он являл собой живую и напрашивающуюся альтернативу гомогенной демократии, хотя никто из участников Коллежа не питал по поводу фашизма никаких иллюзий, как, впрочем, и никаких надежд на способность Франции противостоять его военной угрозе. Коллеж, особенно в лице Батая, не только не закрывал глаза на трагизм своего положения, но, наоборот, интенсивно этот трагизм переживая, черпал в нем специфический познавательный-понимающий потенциал.

В своем докладе об армии Кайуа утверждал, что сам феномен армии по сути тоталитарен, т. к. основывается на дисциплине. Тенденция общества к увеличению степени принудительности отношений между людьми и группами приближает общество к армейской структуре и объективно способствует войне, приглашает к ней. Поэтому общества, в которых индивидуалистские тенденции могут развиваться более свободно (либеральная демократия), менее склонны к войне и прежде всего не воспринимают войну как *ценность*, что свойственно обществам тоталитарного типа. Эта идея развивала интуицию Батая о фашизме как редукции суверенитета к военному садизму.

Тема неспособности демократии к войне, к вооруженной защите от агрессора стал в Коллеже предметом острых дебатов. Некоторые, особенно сторонники демократии, главной опасностью считали соблазн ответить на немецкую угрозу усиленным вооружением. Активный участник Коллежа Дени де Ружмон пишет в своем дневнике вскоре после Мюнхенскогоговора: «Показать свою силу — это не то же самое, что вооружаться до зубов. Реагировать на тоталитарную угрозу собственными планами вооружения означало бы втащить к себе троянского коня. Ибо для того, чтобы вооружиться *так же*, как неприятель, нам пришлось бы подчинить страну дисциплине, сходной с той, которая правит немцами. Даже если бы у нас это получилось, мы бы все-таки от них отстали: из двух

великих и равно вооруженных стран неизбежно восторжествует та, которая наделена более сильной мистикой. Вооружаясь *так же*, как тоталитарное государство, государство демократическое потеряло бы свои наивысшие моральные достоинства: свою «мистику» свободы».

У каждого режима своя мистика, и Ружмон их противопоставляет⁷. Но не всем коллегиянтам была свойственна такая антиномичная логика. Кайуа вспоминал позже, что его личная борьба против фашизма началась с сопротивления, которое он оказывал демократии. В апреле 1939 г. он писал: «Между демократией и фашизмом есть более, чем просто точки соприкосновения; есть, несмотря на их явный антагонизм, некоторое неизбежное родство, странные сходства, позволяющие увидеть, что фашизм не полностью отказывается от демократического наследия и что можно представить себе враждебность к демократии, сопровождающуюся таким же отвращением к фашизму. Демократия содержит в себе неизбежность [fatalité] фашизма.»

Если трагик и гегельянец Батай ставит на мистику, то бывший сюрреалист Кайуа — на тайные общества: сам Коллеж был нетайной пробой создания такого тайного общества, «аристократического ордена, который бы взял в свои руки судьбу [destin] человеческого общества» (P. Prévost). Подполье, дисциплину тайного ордена Коллеж надеялся поместить в пустоту, зияющую в центре современной демократии, и таким образом одушевить и омолодить государство. Успех большевистской революции Кайуа объясняет отчасти тем, что коммунисты смогли предложить пролетариату проект организации, окрашенной романтикой подполья и секрета, где дисциплина выступила обещанием безграничного всеисия.

Тайна, дисциплина, аскеза, жертвенность... На вопрос о «позитивной программе», Кайуа высказывается в пользу «организации, которая во всех областях дала бы власть интеллектуальной компетентности и моральным достоинствам, и неохотно шла бы на их подчинение мнению большинства и еще неохотнее на то, чтобы они опирались на единодушные опьяненных или запуганных масс». Эту грезу, как видим, можно уличить в идеализме, но трудно заподозрить ее в демократизме.

На заседании 13 декабря 1938 г. после доклада Батая «Структура демократий и сентябрьский кризис 1938 г.» весьма показательная дискуссия столкнула его с Жюльеном Бенда, автором знаменитого «Предательства интеллектуалов». Бенда защищал демократию, свободу слова и принцип дискуссии, спора, обмена мнений. Батай повторил свой тезис о нехват-

⁷ Через некоторое время и после года, проведенного в качестве преподавателя в нацистской Германии, Ружмон пришел к радикальному анти-этатизму как единственно действенному антифашизму.

ке Сакрального в современной демократии, последним жалким остатком которого может считаться принцип территориальной целостности, который, конечно, уже начисто лишен всякой мистики. Подлинно сакральное в частности не должно подлежать обсуждению.

Бенда яростно защищал «тотальный рационализм», способный и готовый подвергнуть критике всё, не делая исключения ни для чего сакрального или мистического. Если уж так нужно, как утверждают господа социологи, установить что-то святое для общества, то жаль свести такую ценную вещь к территориальной целостности, старому оплоту националистов; тогда уж объявить святым, далее не дискутируемым и не дискутабельным, сам демократический принцип дискуссии. Батай ответил на это предложение патетико-лирическим манифестом, в котором напомнил, что бывают моменты, когда человек выходит один на один со страданием и смертью, не зная исхода, ибо от робкого, слабого и нерешительного разума ждать ему ответа не приходится. Спасение демократии — в этом повороте к человеку⁸ от бюргера, спорщика и раба дискуссии. По поводу развернувшихся острых дебатов один из присутствовавших, критик Бертран д'Асторг, тонко заметил: «В силу какого-то странного эффекта было совершенно невозможно уяснить, были выступавшие коварными антидемократами или же они защищали особую личную концепцию идеальной демократии».

Важно ли хранить сегодня размышляющую память о «30-х, антидемократичных»? Не лучше ли их поскорее забыть?

Думаю, что важно и что не лучше. Из демократии делают сегодня критерий всего. Чтобы защитить или оправдать любой принцип, необходимо и достаточно доказать, что он совместим с идеей демократии. Политология интернационального стиля производится сегодня преимущественно в свободных, демократических странах. Поскольку она одобряет демократию, болеет за нее, то и создает о ней науку нормативную. У такой «науки» всегда есть опасная склонность, следуя строгим принципам рациональности, не желая того и неосознанно, вменить их своему объекту изучения — обществу. Социологическая и политическая теория, убоясь бездны иррационализма, часто (и, кажется, всё чаще) трактует общество как некое, пусть и сложное, но все же министерство и сводит его *понимание* к разработке некоей «органиграммы», формулы его функционирования и управления им.

Однако и идея демократии, и ее практика, и ее прошлое, и ее настоящее, и ее будущее — глубоко и принципиально проблематичны. Это каса-

⁸ Здесь он близок к персоналистам из «Esprit», некоторые из которых участвовали в работе Коллежа.

ется не только периферийных, гибридных, синкретичных, молодых или вечно-молодых демократий типа, скажем, Венесуэлы, Южной Кореи или России, но и самых что ни на есть демократичных демократий Запада, т. е. Европы плюс США и Канады.

Есть какая-то почти формальная ошибка в том, чтобы приписывать массам врожденную демократичность. Под массами я имею в виду тот в мировом масштабе относительно недавний феномен, который был порожден и продолжает порождаться индустриализацией, форсированной урбанизацией, демократизацией образования. Ничто не указывает на то, что статически-демографически массовые субъекты этих процессов будут спонтанными демократами, т. е. не захотят сильной руки, а то и короны, предпочтут обсуждение насилию, суд линчеванию, подчинятся большинству, будут уважать меньшинство в его другости и т. д. и т. п.

В этом, надо полагать, была если и не ошибка, то некоторый объяснимый оптический обман Маркса, взгляд которого на капиталистическое производство был мрачен достаточно, чтобы приписать ему способность отбить у рабочего все и любые архаизмы, сделать из него придаток машины, которому не остается ничего другого, как быть солидарным с придатками машин других стран и выбирать демократический парламент, столь же солидарный с другими парламентами.

При этом содержание даже не демократии, а просто гражданскости-гражданственности претерпевает медленные, едва заметные, но за десятилетия ощутимые изменения. Когда-то выставление только местных или только экономических требований считалось признаком политической отсталости. Сегодня же от человека и гражданина (и это даже стало знаком левизны!) ожидается, что он будет говорить только от своего имени и защищать только свои интересы («свои», т. е. своей профессионально-имущественной группы). Напротив, тот, кто аргументирует от общего интереса, должен быть готов к обвинению, что он хочет стать на позицию власти, отождествить свою точку зрения с позицией государства: он однозначно подозрителен.

Отношения гражданина с государством стали все более, если не исключительно, экономическими: в этом смысле Вальтер Ратенау выиграл пари у Карла Шмитта. Через системы страхования, социального обеспечения, коллективных услуг государство все больше становится экономическим партнером индивида наряду с другими национальными или транснациональными экономическими партнерами. Думаю, что если бы можно было стать гражданином какой-нибудь компании, скажем, Microsoft, L'Oréal, Danone или DuPont (медиа уже систематически называют их «империями»), то назавтра миллионы запросили бы их паспорта. В каком-то смысле (подлежащем, конечно, уточнению) статистически трудно обозримые массы уже

являются партнерами-гражданами негосударственных субъектов: участвуют через акции в их финансировании, пользуются их гарантиями, правами, имеют определенные обязанности, могут поощряться или наказываться.

Подозреваю, что теория демократии сегодня мало учитывает, насколько чудовищно съёжилось само политическое, и делает вид, что индивид по-прежнему является сначала гражданином своей страны, а потом уже всем остальным. Но сегодня гражданин стал нацело производителем (если повезет) и едоком (если не слишком не повезет). Его мнение касается, в основном, выбора покупки, телепередачи, места проведения отпуска. Если он не враждебен политике, то потому, что у него для этого нет никаких оснований. Он просто глубоко безразличен к ней и обязуется оставаться безразличным, если госпартнер сдержит свои экономические перед ним обязательства. Сегодня государство знает о гражданине все больше, все реже давая ему слово, хотя и совсем отнимать его у него нет никакой нужды. Гражданин голосует, переключая телевизор и делая покупки. Не одному западному туристу «мерещится в странах, недавно вроде освободившихся от социализма, некоторое глухое разочарование: демократия не предлагает ничего, не открывает никакой перспективы, кроме потребления» (Ж.-М. Бенье).

Конечно, граждане гражданам рознь. Хуже того: всё более и более рознь. Лично мне трудно судить, является ли нарастающее сейчас социальное неравенство кратковременным конъюнктурным колебанием или же эпохальной метаморфозой. Ясно только, что принцип равенства все меньше соответствует практике. Все большее число граждан расценивается государством как партнер малоинтересный или убыточный; все больше граждан расценивают государство как партнера слишком ненадежного (сильного, вероломного, непрозрачного). Связь между ними становится чистой фикцией. Безразличие к политике – это тоже род расторжения контракта.

Эту и сходную критику можно считать порицанием действительности за несоответствие идее, которой все же – надо признать – западные правительства остаются верны или, по крайней мере, на верность которой без усталости присягают. Становятся ли западные страны менее демократичными оттого, что не дотягивают до демократического идеала?

Я полагаю, что чем сличать демократические акциденции с какой-то воображаемой и недостижимой субстанцией демократии, куда корректнее постулировать и впредь считать несколько стран мира (все тот же «Запад») демократиями и потом смотреть по их реальному социо-политическому поведению, что же такое демократия. Такой номинализм избавил бы нас, грешных, от некоторых иллюзий, а эти замечательные страны от вины за несоответствие небесному эталону.

Непредвзятое социологическое исследование показало бы, что страны⁹, которые называются (называют себя) демократиями, представляют собой разного оттенка олигархии, увенчанные демократической идеологией. Конечно, это не олигархия заговорщиков, денежных тузов или членов клана. Это, скорее, целая сеть олигархических практик, более или менее скрытых и более или менее не отдающих себе в этом отчета. Большая часть из них носит характер чисто экономического, но — см. выше — экономика во многом заняла место политики. Социальное расслоение потихоньку, без широковещательных деклараций достигло сегодня в некоторых областях фазы расслоения кастового: возможность перехода из одной категории в другую фактически близка к нулю. В частности, система образования отбирает не очень демонстративно, но крайне беспощадно, начинает отбор рано и почти сразу по имущественному цензу. Можно ли выскочить из этой схемы? В принципе, можно, но для этого нужна одаренность столь же невероятная, сколь невероятна сама эта ситуация.

Означает ли это, что следует переименовать современные демократические общества в олигархические? Нет. Мы продолжаем называть строй классических Афин и других греческих полисов демократией, зная, что по меньшей мере рабы, метеки-приезжие и женщины были лишены всех или многих основных прав. Так и здесь. Несомненно к тому же, что социальная база верхушки современной демократической олигархии значительно шире, а границы ее расплывчатее и все-таки проницаемее, чем у афинской демократии. Т.е. она все же демократичнее. Впрочем, все граждане-партнеры западных государств убеждены, что живут хоть и не в совершенном, но в демократическом строе (эта поголовная убежденность и есть признак идеологии), хотя у многих членов общества крайне мало оснований для этого убеждения. На нижнем полюсе выходцы из иммиграции, безработные и все более многочисленные работающие «новые бедные» часто не лишены прав формально, но поставлены системой в положение, когда они де-факто (будь то в силу социальной апатии или политического невежества) отстранены от политической жизни, не говоря уже о «принятии решений». А корректно ли исключать из рассмотрения немалую часть пролетариата только потому, что она проживает и пашет в Таиланде, Корее, Китае?

На верхнем полюсе известные и анонимные члены этой олигархии лишены в глазах общественности какой бы то ни было ауры происхождения или миропомазанности. Напротив, человек большинства убежден,

⁹ Надо ли оговаривать, что между западноевропейскими странами есть ощутимые различия, и что не всё здесь высказываемое относится к ним в равной степени?

что, ляг карта чуть иначе, и он мог бы оказаться среди этих немногих. Телевизионные лотереи и прочие конкурсы, где можно довольно просто и имея на то мало «объективных» оснований стать звездой шоу-биза (современный аналог дворянско-аристократической промоции) подкрепляют это убеждение и приучают гражданина-зрителя к этой олигархической рулетке. Выяснилось, что индивидуальное усилие противоречит общей парадигме, на полюсах которой кайф-оттяг и депрессия. По результату оно по меньшей мере бесполезно, а может и навредить. При «демократии» самой судьбе судьба выпала перестать быть судьбой, а стать удачей, описываемой теорией вероятности, которая сменила все и любые теории личного спасения. Если среднему европейцу демократия предстаёт его судьбой, то потому что семантический сдвиг давно переименовал смысл судьбы, превратившейся из предназначения в слепой жребий, который может восприниматься проигравшим как несправедливый, но который бессмысленно в чем-то винить. Гражданина современной западной олигархической страны устраивает степень демократизма, обеспечиваемая стохастической машиной, которая, как он полагает, распоряжается справедливостью и распределяет счастье, и в которой ему теперь и видится судьба. Судьба как демократия.

ФРЭНК Р. АНКЕРСМИТ

РЕПРЕЗЕНТАТИВНАЯ ДЕМОКРАТИЯ

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

К КОНФЛИКТУ И КОМПРОМИССУ

Исторический подход к политическим системам предполагает, что каждая из них носит на себе отпечаток той специфической проблемы, которую она была призвана решить; иными словами, всякую политическую систему можно считать ответом на необходимость решить некий насущный вопрос. Если мы хотим понять природу какой-либо из ныне существующих политических систем и определить, на что она способна (или неспособна), нам следует выявить — хотя бы предположительно — ту политическую или социальную проблему, на решение которой была изначально нацелена данная система. Это важно потому, что первичный импульс, как это ни странно, в очень большой мере определяет — и будет определять — особенности функционирования, характер реакций и, условно говоря, «политическую психологию» рассматриваемой системы.

Я нисколько не претендую на оригинальность намеченного подхода к анализу политических систем. Однако, как это ни странно, ни один политолог-теоретик (по крайней мере, насколько мне известно) никогда не исследовал природу репрезентативной (представительной) демократии, взяв за исходный пункт вопрос о том, какую политическую проблему она была изначально призвана решить; а ведь без этого нельзя понять, до какой степени характер наших современных демократий все еще определяется этой проблемой. Вероятно, наличие указанной лакуны объясняется тем, что мы склонны видеть в таких стародавних политических системах, как, скажем, феодализм или абсолютная монархия, наивные и во многом причудливые эксперименты тех эпох, которые представляются нам весьма отдаленными и несравненно менее политически зрелыми, чем наша: нам кажется, что все эти системы утратили право на существование, как толь-

ко — в восемнадцатом-двадцатом столетиях — была изобретена (или заново открыта) демократия. Подобно тому как Ньютон, Лавуазье и Максвелл примерно в это же время заложили основы современной науки и предложили то видение мира, которое до сих пор представляется нам в общем вполне приемлемым и к тому же доказавшим свою эффективность в качестве отправного пункта для всех дальнейших научных исследований, так и демократия воспринимается нами как некое неоспоримое решение всех возможных политических проблем, с которыми когда-либо сталкивалось и будет сталкиваться человечество. Нет нужды доказывать, что такой подход является весьма наивным. Ибо если бы европейцы попытались решить вопросы общественной безопасности, вставшие перед ними в девятом-десятом веках, или проблемы, порожденные религиозными гражданскими войнами семнадцатого столетия, при помощи репрезентативной демократии, перечень постигших их бедствий стал бы от этого не короче, а длиннее (вероятнее всего, он увеличился бы до катастрофических размеров).

Необходимо осознать, что представительная демократия также — не в меньшей мере, чем любая другая политическая система, пускай забывая, осмеянная или наводящая ужас, — является продуктом совершенно уникального и специфического стечения исторических обстоятельств и должна рассматриваться соответствующим образом. Если мы совершим путешествие во времени и вернемся в Европу периода Реставрации, вступившую после падения Наполеона в эпоху романтизма, то увидим, что тогдашние политики континентальной Европы боялись гражданской войны не меньше, чем их предшественники два столетия назад, в период религиозных войн. Как и в семнадцатом веке, одна часть населения была проникнута смертельной ненавистью к другой. В эпоху религиозных войн этими «частями» были протестанты и католики. После 1815 года население разделилось по признаку приверженности какой-либо из двух «секулярных религий», то есть по идеологическому принципу. С одной стороны, многие верили, что социально-политическая революция была прервана в 1794 году насильственно и что она должна быть продолжена, как только для этого возникнут благоприятные условия. С другой стороны, многие дворяне и представители высшего слоя буржуазии с ностальгическим чувством вспоминали предреволюционный («старорежимный») социальный порядок и проявляли готовность сделать все, что было в их силах, для предотвращения дальнейших революционных экспериментов или, возможно, даже для восстановления прежнего режима. (Между этими двумя крайними группировками располагались, как водится, промежуточные слои населения, представленные в каждой из стран Западной Европы в разных пропорциях в зависимости от специфических условий, сложившихся в том или ином регионе).

Каким бы беглым и огрубленным ни был этот обзор, из него явствует, что конфликт, определявший ситуацию в постнаполеоновской континентальной Европе, существенно отличался от конфликта, переросшего в религиозные гражданские войны. Конфликт, обострившийся в семнадцатом веке, носил такой характер, что в ответ на него едва не сформировалось государство как институция, абсолютно не зависящая от общества. Потребность в возвышающемся «над схваткой» независимом арбитре была настолько велика, что даже если государство и вставало на сторону одной из противоборствующих религиозных сторон, этот факт не в силах был подорвать веру в отстраненность верховной власти от общества. Абстрактно говоря, государство могло быть тогда не только втянуто в религиозный конфликт, но и рухнуть вместе с враждующими сторонами в ходе безжалостной войны на уничтожение. Интересно, однако, что реальные события никогда не развивались по этому сценарию (хотя в годы, предшествовавшие восхождению на престол Генриха IV, Франция очень близко подошла к этому опасному рубежу). Считается, что религиозная война разорвала Германию на куски; тем не менее, в каждом из княжеств, возникших в результате соглашения 1648 года, государство ощущало себя не менее победоносным, чем любое другое на континенте. Даже в тех случаях, когда государство на практике отождествляло себя с одной из враждующих религиозных сторон (вследствие чего его союзники занимали в стране привилегированное положение), оно все же не опускалось до уровня этой стороны; поэтому, каким бы ни был исход конфликта, государство — как независимая и автономная политическая целостность — в любом случае только выигрывало. Это обстоятельство объясняет сразу две вещи: почему конечным результатом противоборства почти неизбежно должно было явиться создание абсолютной монархии и почему различие между гражданским обществом, с одной стороны, и государством, которое последовательно освобождало себя от гражданского общества, с другой, постепенно стало казаться самой сутью дела. Один из главных парадоксов политической истории Запада в том и состоит, что абсолютная монархия и система, основанная на различии между государством и гражданским обществом, имеют общее происхождение и подчиняются одной и той же политической логике, так что есть все основания утверждать, что мы никогда не имели бы последней («преддемократии») без первой (монархии). Уже по одной этой причине нам следовало бы относиться к абсолютной монархии хотя бы немного снисходительнее, чем мы склонны это делать.

Как бы то ни было, конфликт, определявший ситуацию после 1815 года, отличался от конфликта семнадцатого века тем, что государство не могло больше выступать в роли нейтрального арбитра, стоящего над противоборствующими сторонами. Ибо государство само стало главным трофеем,

на который мог рассчитывать победитель. Революционеры, либералы, консерваторы, бонапартисты — словом, все, кого ни возьми, — вели теперь борьбу за контроль над государством, и это была проблема, которая, что совершенно очевидно, не могла быть решена самим государством. Европа столкнулась с политической проблемой, в остроте и чрезвычайной жизненной важности которой никто не сомневался; но это была проблема, не поддававшаяся решению при помощи имевшихся в наличии политических механизмов. Таким образом, проблема представлялась неразрешимой. Одно из логически возможных решений состояло в том, чтобы позволить трещине, которая разделила общество на две части, перейти также и на уровень государства; но разделенное государство могло только ускорить начало назревавшей гражданской войны (и уж никак не могло ее предотвратить). Если бы был реализован этот сценарий, ситуация сделалась бы действительно похожей на ту, которая сложилась перед началом религиозных войн два столетия назад, — с той только разницей, что разделенное государство уже не смогло бы сыграть роль *deus ex machina*¹ и снова, как прежде, вытянуть общество из политической трясины. Альтернативная возможность заключалась в том, чтобы примириться со сдачей государства под контроль одной из враждующих партий, — но что могло при таком решении гарантировать другим партиям, что с их интересами будут в должной мере считаться? Все те (довольно значительные) силы, которые накопило государство в период своей абсолютистской юности, могли в таком случае быть использованы той партией, которой удалось бы завладеть им, против ее врагов. Неизбежным результатом такой стратегии тоже могла явиться только гражданская война. Короче говоря, политическая проблема, вставшая перед европейцами в эпоху Реставрации, была проблемой нахождения квадратуры политического круга.

Изобретенная в это время парламентская репрезентативная демократия как раз и явилась такой находкой: только эта политическая система оказалась способной предотвратить погружение Европы в кошмарную череду новых битв, революций и идеологических войн. Сердцевину этого решения составила так называемая политика *juste milieu*², которую мы обычно ассоциируем исключительно с именем Гизо, но которая фактически концентрирует в себе основные особенности политической ментальности постнаполеоновской Западной Европы. Политики того времени уже осознавали, что было бы непрактично бороться за консенсус; пропасть между двумя враждующими идеологиями была оценена ими (совершенно правильно) как слишком широкая и глубокая, чтобы наде-

¹ *deus ex machina* (лат.) — бог из машины.

² *juste milieu* (фр.) — золотая середина.

яться на успех. Более серьезные размышления потребовались от них для того, чтобы понять, что реальный политический вызов времени состоял не в том, чтобы добиться консенсуса; вместо этого необходимо было вывести квадратуру политического круга, то есть предпринять действия, которые, с одной стороны, обеспечили бы предотвращение гражданской войны, а с другой, не посеяли бы семена новой череды войн. Решение лежало в плоскости компромисса, а не в плоскости консенсуса. Политическая логика компромисса требует сотрудничества (реального, на уровне поведения), в отличие от соглашения (идеологического по своей природе), а смысл задачи в том и состоял, чтобы — в условиях, когда люди исповедовали радикально различные взгляды и были преисполнены решимости добиться их осуществления, — перенести центр тяжести с идеологии на поведение. Неоценимый выигрыш от выбора принципа компромисса состоял в том, что люди могли теперь чувствовать себя (более или менее) в безопасности под одной политической крышей с оппонентами, которые всего несколько лет назад с удовольствием засадили бы их за решетку или отправили на гильотину. Репрезентативная демократия проявила себя как политическая система, наилучшим образом приспособленная для достижения компромисса, и многочисленные революции, прокатившиеся в девятнадцатом веке по континентальной Европе, только упрочили волю ответственных государственных деятелей к компромиссу: все здравомыслящие люди убедились в том, что компромисс и репрезентативная демократия являются единственными средствами, дающими возможность избежать сползания к перманентной гражданской войне.

Для нас, наследников политики *juste milieu*, этот вывод, сделанный на основе великого достижения начала XIX века, звучит как трюизм. Однако необходимо иметь в виду, что идея компромисса по вопросу о базовых политических принципах первоначально воспринималась как почти столь же революционная, как сама революция 1789 года. Ведь фактически компромисс означал принятие идеи *принципиальной непринципиальности* поколением, которое всего пару лет назад без малейшего колебания пошло бы на смерть и на убийства ради этих самых принципов. Алексис де Токвиль, например, так никогда и не смирился с этой, на его взгляд, извращенной и достойной всяческого презрения политикой (факт, не имеющий существенной связи с консерватизмом Токвиля, ибо подобную позицию занимали и мыслители левой ориентации — такие, как Альфонс де Ламартин). Презрение Токвиля и Ламартина к политике *juste milieu* и к Июльской монархии (это чувство нашло самое совершенное воплощение в Жюльене Сореле, герое «Красного и черного» Стендаля) ярко демонстрирует, как трудно было европейцам, жившим двести лет назад, приспособиться к политической системе, при которой с самыми осно-

вополагающими, возвышенными и дорогими сердцу принципами обращались так, словно речь шла о торговле на предмет стоимости дома или мешка картошки.

На помощь пришло чувство историзма. Именно оно послужило основой для реализации тех потенциальных преимуществ, которых ожидали от политики *juste milieu*, — по двум фундаментальным причинам. Во-первых, политики, исповедовавшие *juste milieu*, понимали, что идеологии, которые они пытались принудить к мирному сосуществованию при помощи компромисса, были продуктами революционного и предреволюционного прошлого Европы: трезвое осознание этих исторических реалий было поэтому главным условием успеха всего задуманного ими предприятия. Настоящее и будущее нации могло быть построено только на фундаменте историзма, и поэтому каждый серьезный политик того времени должен был стать также и историком. Во-вторых, существовало и *методологическое* сходство между политикой *juste milieu* и тем, как пишут историю. Воля к компромиссу требует способности трансцендировать текущую политическую борьбу (предполагающей умение увидеть себя со стороны) и воли к соблюдению адекватной меры непричастности. Развитие исторического мышления в начале девятнадцатого века привело к осознанию того, что историк может добиться объективности в своем отношении к прошлому только в том случае, если он не идентифицирует себя с какой-либо из враждующих сторон, и лишь в той мере, в какой ему это удастся. В этом смысле не будет большим преувеличением сказать, что в эпоху Реставрации политики стали историками, а историки применили политику *juste milieu* к своему роду деятельности. Поэтому неудивительно, что политики, приверженные принципу *juste milieu* (такие, как Руайе-Коллар, Ремиза, Барант, Тьер, Гизо или Констан, если ограничиться Францией), часто являлись и блестящими историками; нас не должно удивлять и то, что историки, в свою очередь, не испытывали особых затруднений, выступая по вопросам текущей политики; благодаря этому политические дебаты отличались в то время глубиной и проникновенностью, которые, к сожалению, исчезли из политической жизни нашего времени. Мы смирились с ситуацией, при которой политические дебаты ведутся на уровне, не предполагающем сколько-нибудь широкого кругозора; обсуждаемые решения ориентированы ныне не на масштабное видение перспектив, а на бюрократическую технологию.

Мы привыкли рассматривать нашу демократию как продукт Просвещения, и для этого есть серьезные основания. Но чему Просвещение не могло нас научить и чему мы обязаны политическому романтизму — то есть эпохе Реставрации и политике *juste milieu*, — так это способности достигать хоть какого-то (пускай очень зыбкого) мирного сосущество-

вания в обществе, где взгляды разных слоев населения на политические принципы радикально различны, и даже использовать это разделение на благо всем сторонам (партиям). Именно политический романтизм приучил нас к благословенной принципиальной непринципиальности, которая столь необходима для репрезентативной демократии в целом: ведь это она дала возможность странам западноевропейского континента избежать затяжных конфликтов между принципиальными сторонниками революции и столь же принципиальными приверженцами старого режима. Через несколько десятилетий, когда наметилось не менее опасное столкновение между капиталом и трудом, ментальность *juste milieu* снова позволила народам Западной Европы пережить этот потенциально губительный конфликт, оставшись, по большому счету, целой и невредимой. Ничто не может послужить более убедительным доказательством беспрецедентной способности репрезентативной демократии решать проблемы, кажущиеся неразрешимыми.

Как заметил Карл Шмитт в своем «Политическом романтизме» (1919 год), ментальность эпохи Просвещения, отличавшаяся ясностью, прозрачностью и статичностью, была прямо противоположна принципиальной непринципиальности парламентской демократии. Только романтизм, с его уважением и тягой к многозначности, парадоксальности, противоречиям и контрастам, был способен создать интеллектуальный климат, при котором могла расцвести парламентская демократия. Мы проявили вопиющую несправедливость к политическому романтизму, когда поддались тенденции сводить его к националистическому пафосу или к эксцессам утопического социализма; и эта несправедливость проявилась прежде всего в том, что мы начисто забыли о его вкладе в создание политической ментальности, необходимой для нормального функционирования представительной демократии.

Амбивалентный король

Утверждение, что парламентская (представительная) система возникла в постнаполеоновской континентальной Европе в романтическом климате, находится в разительном противоречии с одним из немногих общепринятых и никем не оспариваемых постулатов о происхождении современной демократии. Разве нам всем не втолковывали в школе, что английский парламент — это «прародитель всех парламентов» и что в восемнадцатом веке в Британии возникла политическая система, которая послужила моделью для всех последующих парламентских демократий? И разве сами теоретики *juste milieu* и политики того времени не поглядывали через Ла-Манш, не только соперничая с британской демократией,

но и равняясь на ее достижения? Более того, нетрудно было бы доказать, что наиболее успешная в мировой истории демократия — Соединенные Штаты Америки — была создана «отцами-основателями» на всецело просветительском фундаменте.

Было бы глупо отрицать весомость этих аргументов. Однако проблема континентальной Европы — проблема стран, разъедаемых внутренними противоречиями, — не была сколько-нибудь актуальной для Англии и являлась сугубо второстепенной в глазах составителей американской конституции. Ни в Англии, ни в Соединенных Штатах люди не боролись *друг с другом* за право контролировать государство; они боролись *вместе*, чтобы удержать полномочия исполнительной власти в приемлемых рамках. То, что в ходе борьбы отбиралось у короля или у президента, переходило во владение представительского корпуса, который противостоял исполнительной власти. В Британии и во многих государствах, имитировавших ее политическую систему, власть, сконцентрированная в лице монарха, до сих пор опирается на двухпартийную систему, так как обычно одна из партий получает необходимое большинство (не вступая в коалицию) в парламенте. Исходя из логики британской демократии, партия, находящаяся у власти, может считаться наследницей абсолютной монархии; по отношению же к континентальным демократиям такого рода утверждение было бы бессмысленным. Похоже, у нас вошла в привычку склонность упускать из виду, что британская и американская демократии ближе к абсолютной монархии, чем континентальные системы правления; возможно, это произошло под влиянием Токвиля, который был весьма убедителен и красноречив, когда демонстрировал в «Старом режиме и революции» характерную для Франции преемственность между монархией и революционным правлением (и связанной с ним демократией). Но логика этих систем различна; более того, различие между ними носит кардинальный и последовательный характер. Англосаксонская демократия столь монархична и «монистична» в своей основе, что если бы ей пришлось иметь дело с большим количеством маленьких партий, как это зачастую случается в континентальных демократиях, государство было бы полностью дезориентировано, как если бы оно было абсолютным монархом, который желал бы достижения нескольких несовместимых целей разом, будучи не в силах сделать между ними выбор. В англосаксонской модели демократии принципиальная непринципиальность континентальных демократий была бы воспринята как патологическая амбивалентность.

Но даже если считать доказанным, что англосаксонская версия представительной демократии не смогла бы разрешить тот острый внутренний конфликт, который разрывал европейский континент на куски после 1815 года, остается открытым вопрос о том, носят ли проблемы, стоящие

перед нашей социально-политической системой сегодня, тот же характер, что и те, для решения которых была изобретена континентальная, основанная на коалициях демократия. Ибо одной из самых характерных особенностей наших текущих проблем является то, что они больше не коренятся в противостоянии одной части населения другой, как это было в случае конфликта между идеалами революции и старого режима или между трудом и капиталом. Наши современные проблемы — это в основном проблемы, которые касаются нас всех в равной мере и более или менее одинаковым образом. Прежде всего следует осознать, что все мы в такой же степени создатели этих проблем, в какой и их жертвы. Коснемся для примера вопроса о «пробках» на транспорте, который является в каком-то смысле идеальным образцом для демонстрации политических проблем нового типа. Попадая в своей машине в пробку, мы ощущаем себя парализованными той проблемой, которую сами же и создаем. Отметим в связи с этим, что новые социально-политические проблемы, как правило, представляют собой непредусмотренные последствия наших же решений. Мы изобрели автомобиль и построили дороги, чтобы увеличить свою мобильность, а в результате попадаем в затор; мы желаем достойного социального обеспечения и более высокой заработной платы, а принятые для достижения этой цели меры порождают безработицу. Тем не менее, подобные проблемы не делят общество на непримиримые враждующие станы, как это было в случае традиционных политических проблем. Они больше не поляризуют общество (электорат) в целом.

Если наши текущие проблемы кого-нибудь и поляризуют, так это нас самих: каждый гражданин становится амбивалентным королем. Переход от монархии к репрезентативной демократии решил проблему жесткого социального конфликта путем его интернализации — локализации внутри парламента, настроенного на компромисс. Похоже, что ситуация, в которой мы находимся сегодня, свидетельствует о переходе от представительной демократии к новой политической системе, поскольку конфликт теперь локализуется в индивидуе. В самом деле, мы ежедневно узнаем из газет о фактах, свидетельствующих, что наша репрезентативная демократия не располагает средствами для разрешения политических проблем, которые коренятся не во внешних конфликтах. Об этом говорит наше стремление рассматривать подобные проблемы как чисто технические. Мы ищем путей достижения цели, которая не осознается как таковая, и игнорируем реальные политические проблемы, касающиеся желательности (или нежелательности) выдвижения именно этой цели. Отсюда возникает парадокс: с одной стороны, наши текущие политические проблемы стали гротескно «демократическими» — в том смысле, что мы все сталкиваемся с ними более или менее одинаковым образом, с другой

стороны, выясняется, что наши демократии не умеют справляться как раз с «демократическими» проблемами (по крайней мере такого типа). Возникает подозрение, что демократия лучше приспособлена для решения аристократических проблем, то есть унаследованных от нашего аристократического прошлого вопросов, так или иначе касающихся социального неравенства. В таком случае возникает вопрос: не сталкиваемся ли мы здесь с общей закономерностью? Не обстоит ли дело таким образом, что политические системы лучше приспособлены для решения проблем, созданных предшествующими системами, оставаясь относительно слепыми по отношению к тем проблемам, которые они создают сами?

Если это так, то есть основания полагать, что англосаксонские демократии будут испытывать меньше трудностей в разрешении политических проблем нового типа, чем их западноевропейские «коллеги». Первоначальный вызов, в ответ на который сформировались англосаксонские демократии, состоял в проблеме прерогатив исполнительной власти; а вызов, брошенный континентальным демократиям, заключался в проблеме государства, которое должно было решить парадоксальную задачу: одновременно и зафиксировать политическую поляризацию, и примирить оппонентов друг с другом. С формальной точки зрения политические проблемы нового типа имеют большее сходство с теми, которые послужили первоначальным вызовом англосаксонской демократии, чем с проблемами, в ответ на которые возникли континентальные политические системы. Ибо в обоих случаях — в случае наших текущих сложностей и задач, стоявших перед британской и американской демократиями на первоначальном этапе их развития, — проблема стоит перед всеми гражданами более или менее одинаковым образом; борьба по вопросу о прерогативах королевской или президентской власти была, образно говоря, борьбой, которая шла на *конституционной периферии*. В этом смысле показательно, что такого рода борьба вызвала гораздо меньшую политическую поляризацию в Англии в 1688 году (и в последующие годы) и в Соединенных Штатах в период между 1776 и 1787 годами, чем то расслоение, которое возникло в западноевропейских обществах после 1815 года. Что же касается англосаксонских демократий, то хотя их политическая машина, судя по всему, лучше приспособлена для решения вышеуказанных политических проблем, похоже, они в меньшей мере, чем континентальные демократии, склонны вообще видеть здесь политические проблемы. В то время как континентальные демократии имеют повышенную чувствительность к тому, как эти проблемы (существенно демократические по своей природе) порождают конфликты в сознании индивидуального гражданина и так или иначе (скорее всего беспомощно) реагируют на них, подобной чувствительности не стоит ожидать от двухпартийных демокра-

тий по причине их откровенного безразличия к проблеме политического конфликта и его разрешения. В целом можно сказать, что англосаксонские демократии ведут себя неадекватно по отношению к политическим проблемам нового типа, с которыми мы сталкиваемся сегодня, потому что они вообще не видят здесь политических проблем; а континентальные демократии проявляют неадекватность потому, что проблемы этого типа плохо поддаются урегулированию при помощи имеющихся в их распоряжении механизмов. Таким образом, главная задача наших сегодняшних демократий – как англосаксонской, так и континентальной – состоит в том, чтобы реформировать самих себя с тем, чтобы обрести способность опознавать и разрешать политические проблемы нового типа, возникшие за последние десятилетия. Если они и дальше будут оставлять гражданина наедине с его трудностями, предоставляя ему вместо лекарств болеутоляющие средства, наши демократии долго не протянут: либо они адаптируются к сложившейся ситуации, либо окажутся не у дел.

Эстетика политической репрезентации

Теперь самое время сосредоточить внимание на основополагающих принципах. Мы привыкли называть нашу политическую систему *репрезентативной демократией*. Демократию, в смысле народовластия, можно обнаружить уже в классических Афинах. Но античная демократия была прямой демократией, не предполагавшей никакого представительства (неудивительно, что Ханна Арендт и ее единомышленники находили эту особенность древнегреческого полиса чрезвычайно привлекательной). Представительство – это средневековое понятие: на ассамблеях трех сословий, которые король созывал, когда считал это нужным, дворянство, духовенство и «третье сословие» были именно *представлены* (*репрезентированы*). Но такого рода ассамблеи никоим образом не могут считаться средневековым экспериментом с демократическими формами правления. Отсюда вывод: как демократия не имеет необходимой внутренней связи с представительством (репрезентацией), так и репрезентация не имеет внутренней связи с демократией. Чудо репрезентативной демократии в том и состоит, что она, тем не менее, преуспела в сочетании этих двух абсолютно различных концептов (добилась бракосочетания Афин со средневековой Европой); нет нужды доказывать, что сделать это можно было только творческим путем. Чтобы понять суть того, что произошло тогда и, соответственно, перед каким выбором мы стоим сегодня, лучше всего обратиться к эстетике. Нам предстоит убедиться, что по большому счету только эстетический подход к политике благоприятен для мира – как во всем мире, так и в умах отдельных граждан.

Репрезентация — это понятие, позаимствованное из эстетики. В данном контексте для нас представляют особый интерес две концепции природы эстетической репрезентации: теория репрезентации как сходства и теория репрезентации как замещения. Согласно первой теории, репрезентация должна быть похожа на то, что она репрезентирует. Я вижу три основные трудности в этой теории, столь привлекательной на первый взгляд. Прежде всего, как это показала история визуальных искусств, не может быть найден общепринятый критерий сходства. Ибо каждый стиль в истории искусства можно рассматривать как манифестацию нового видоизменения этого критерия. А какая может быть польза от понятия сходства при отсутствии критерия самого сходства? Во-вторых, как было указано Нельсоном Гудмэном, теория сходства легко приводит нас к абсурду. В самом деле, если мы имеем перед глазами (1) Бленхеймский дворец³, (2) картину с изображением этого дворца и (3) портрет герцога Марлборо, теория сходства будет толкать нас к тому, чтобы мы сочли репрезентацией дворца (1) скорее картину (2), чем портрет (3). Но картины похожи одна на другую больше, чем на то, что они репрезентируют: кусок холста с пятнами краски на нем напоминает другой такой кусок холста гораздо больше, чем огромное здание в Оксфордшире. В-третьих, поскольку слова и предложения не могут быть похожими на то, о чем в них говорится, теория сходства неприменима к языку как посреднику между реальностью и ее репрезентацией, из чего следует (хотя это в корне противоречит нашей непосредственной интуиции), что мы не вправе говорить, например, о репрезентации прошлого в книгах по истории.

Согласно теории замещения (отстаивавшейся первоначально Эдмундом Берком, а в недавнее время Эрнстом Гомбричем и Артуром Данто), наилучшим ключом к пониманию природы репрезентации может послужить этимология. Произвести (ре) презентацию — значит сделать (повторно) присутствующим то, что (сейчас) отсутствует. Говоря более формальным языком, А есть репрезентация В, если А может занять место В — или, иначе, если А может функционировать как «заместитель» В или как «представитель» В в его отсутствие. Слова и вербальные тексты не представляют проблемы для *этой* теории: мы можем сказать, что историография компенсирует отсутствующие реалии прошлого и представляет за них. При этом мы не обязаны беспокоиться о критерии сходства, так как теория замещения не требует, чтобы репрезентация обладала сходством с тем, что она репрезентирует. Тем не менее, в некоторых случаях (например, в визуальных искусствах) сходство (как бы его ни определяли) может помочь удостоверить нас в том, что В должным образом замещает

³ Бленхеймский дворец был родовым именем герцога Марлборо. — *Прим. перев.*

А. При таком подходе теория сходства может рассматриваться как частный случай более общей теории замещения.

Не так уж трудно спроецировать полученные выводы на феномен политической репрезентации. Теория сходства применительно к политической репрезентации — это та теория, которую мы принимаем интуитивно. Согласно этой концепции, взгляды представителей электората должны быть такими же, как взгляды самого электората. Теория сходства была великолепно охарактеризована антифедералистами в ходе дебатов об американской конституции:

«Сам термин *репрезентативный* предполагает, что человек или группа лиц, выбранных для этой цели, должны быть *похожими* на тех, кто их выбрал, — они должны стать репрезентацией народа Америки, если выбраны правильно; они должны быть *такими же*, как этот народ.... Они представляют собой знак, а народ — то, что этот знак обозначает.... Поэтому должно соблюдаться следующее условие: люди, поставленные вместо народа, должны контролировать свои переживания и чувства и руководствоваться не ими, а своими интересами; иными словами, они должны обладать максимальным сходством с теми, кого они замещают»⁴.

Федералисты были озабочены эгалитарным подтекстом этой концепции политической репрезентации. Поэтому они стремились убедить своих оппонентов-антифедералистов, что отказ от принципа идентичности между репрезентируемым и репрезентирующим ни в коей мере не означает возвращения к аристократическим концепциям:

«Кто будет выбирать федеральных представителей? Не богатые за счет бедных; не ученые за счет невежд; не наследники знатных фамилий за счет скромных потомков лиц с темным прошлым, к которым фортуна была неблагосклонна.... Кто может быть выбран народом? Любой гражданин, чьи достоинства заслужили уважение и доверие людей, живущих там же, где и он. Мы не должны позволить, чтобы богатство, происхождение, вероисповедание, или гражданская профессия кандидата исказили мнение о нем или подорвали доверие к нему народа»⁵.

Джеймс Мэдисон естественным образом вывел из этого идеала репрезентации, что гражданин и его представитель не только *могут*, но и *должны* отличаться друг от друга — в той мере, в какой мы вправе ожидать

⁴ Цитируется по: Bernard Manin. *The Principles of Representative Government*. [Бернард Манин. Принципы репрезентативного правления.] Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 110.

⁵ Ibid, 115.

от последнего большей политической мудрости. Ибо одной из главных целей политической репрезентации является выбор лучших и мудрейших кандидатов, которым предстоит такая важная и ответственная миссия, как репрезентация народа в управлении страной.

Как это ни странно, антифедералисты не нашли убедительного ответа на этот аргумент. Хотя он с очевидностью напрашивается: идентичность, которая имеется в виду при политической репрезентации, — это идентичность взглядов, а не персон; поэтому никакого нарушения принципа идентичности не будет в том, чтобы послать в конгресс «лучших людей», но при том условии, что они будут выражать — в точности и без малейших отклонений — политические взгляды тех, кого они представляют. В конце восемнадцатого века господствовало убеждение, что личные качества, социальные роли и взгляды политиков взаимосвязаны самым тесным и непротиворечивым образом; а идея общего пирога политических взглядов, от которого каждый может отщипнуть приглянувшийся ему кусок, принадлежит более позднему и совершенно иному политическому сознанию. Что же касается теории замещения применительно к политической репрезентации, то она, как и аналогичная идея в эстетике, была сформулирована Берком. В письме 1774 года своим избирателям в Бристоле Берк ответил сразу на два вопроса: во-первых, в чем состоит ложность теории сходства, и, во-вторых, какой вид политической репрезентации является (по его мнению) наиболее предпочтительным. Парламентский представитель, пишет Берк,

«не должен жертвовать ради вас, ради отдельного человека или какой-либо группы людей, своим продуманным мнением, зрелым суждением, просвещенным сознанием.... Эти качества предназначены не для того, чтобы доставить вам удовольствие; они не вытекают ни из закона, ни из Конституции. Они — знак доверия к вам Провидения, перед которым каждый должен будет держать ответ за измену себе. Ваш представитель должен служить вам не только с прилежанием, но и с умом; и он предает вас, а не служит вам, если жертвует своими суждениями ради ваших мнений.... Высказывать свое мнение — право каждого; мнение избирателей — это весомое и заслуживающее всяческого уважения мнение, которое представитель народа всегда должен выслушивать с радостью и которое он всегда должен со всей серьезностью принимать во внимание. Но давать народному представителю *авторитарные* инструкции, выраженные в форме *мандатов*, которые ему надлежит слепо и беспрекословно выполнять, то есть голосовать определенным образом и отстаивать определенные мнения, даже если они явно противоречат его продуманным взглядам и его совести, — значит совершать действия, в корне про-

тиворечащие законам этой страны и проистекающие из фундаментального непонимания буквы и духа нашей Конституции»⁶.

Подобно тому как произведение искусства обладает определенной автономностью по отношению к тому, что оно репрезентирует, так и народный представитель в парламенте обладает независимостью, или автономностью, по отношению к избирателям, направившим его в Вестминстер.

Иными словами, существует параллель между гранью, отделяющей художественную репрезентацию от того, что она репрезентирует, и гранью, отделяющей депутата от избирателей в политике. Мы должны понять, что подобные «зазоры» вовсе не обязательно служат признаком какого-то противоречия, искажения или ошибки. Более того, при определенных обстоятельствах допущение того или иного искажения или даже преднамеренно ложной репрезентации, по-видимому, может быть оправдано. Кромвель предпочел войти в историю со всеми своими бородавками⁷, тогда как Людовик XIV предстает перед нами на портретах идеализированным. Конечно, портреты, будучи произведениями имажинативного, основанного на воображении искусства, кардинально отличаются от самих портретируемых персон. Требовать идентичности портрета и портретируемого может только дилетант, ничего не смыслящий в эстетической репрезентации. Подобным образом обстоит дело и в политике: приверженец теории политической репрезентации, основанной на сходстве, полагает (совершенно напрасно), что любое различие между электоратом и его представителем есть признак нарушения «правильной» политической репрезентации. Разумеется, в области политики гораздо труднее увидеть различие между ложной репрезентацией и теми несоответствиями в репрезентации, которые являются вполне естественными и допустимыми. Возможно, именно над этим различием следует поразмышлять избирателю, прежде чем решить, достойно ли представлял его депутат на протяжении четырех лет работы в парламенте. Способность отличать эстетическое (то есть оправданное и допустимое) несоответствие от нежелательных нарушений в репрезентации может служить надежным показателем политической искушенности народа. Политически наивный электорат будет трактовать любое различие между собой и своими представителями как недопустимое искажение; политически ленивый и индифферентный электорат не увидит искажения даже в том случае, если его представители бесовестно нарушили все свои обещания (при реализации этого сценария

⁶ The Work of Edmund Burke, vol. 2 (Boston, 1866), 95.

⁷ Имеется в виду эпизод, когда Оливер Кромвель приказал художнику написать свой портрет «со всеми бородавками». — *Прим. перев.*

политика становится похожей на экспрессионистское или абстрактное искусство); политически зрелый электорат сумеет найти *juste milieu*. Из данного определения политической зрелости следует, что человек, которого репрезентируют в парламенте (избиратель), не является некой статической данностью. Он может изменить свое мнение, в том числе и о себе, и о своих политических взглядах в зависимости от того, как за истекший после выборов период времени распорядился своим мандатом депутат, за которого он проголосовал (или партия, которой он отдал предпочтение). Интерактивное взаимодействие между представляемым и его представителем переводит репрезентируемого (избирателя) из разряда жестко очерченных, объективно данных представителей тех или иных социальных типов в категорию более сложных человеческих существ, привередливых и постоянно меняющихся вместе со своим депутатом. Параллель с художественной репрезентацией настолько наглядна, что этот феномен можно считать образцом репрезентации как таковой.

При сравнении знаменитого портрета Карла V кисти Тициана с портретом того же монарха, написанным Барендом ван Орлеем, мы скорее всего предпочтем первую работу, но не потому, что Тициан подошел к идеалу фотографической точности ближе, чем ван Орлей. И Тициан, и ван Орлей писали то, что видели, но они видели разные вещи. Тициан создал портрет короля, который взвалил на свои плечи ответственность за судьбу всего христианского мира, прекрасно осознавая, сколь многое от него зависит; ван Орлей увидел человека, для которого долг правителя еще не стал частью его личности. Не существует Карла V, одинакового для всех, функционирующего как нечто, представленное нам в качестве объективной данности. Репрезентация помогает определить природу того, что в ней репрезентируется: наше отношение к Карлу V определяется в том числе и тем, что мы предпочли портрет Тициана портрету ван Орлея. Возможно, историческая репрезентации иллюстрирует этот феномен еще более наглядно. Не существует Великой Французской революции, одинаковой для Мишле, Токвиля, Лабрусса и Лефевра. Французская революция не дана нам в отвлечении от текстов этих и других историков — хотя я, разумеется, не отстаиваю нелепый тезис идеалистов и постмодернистов, гласящий, что тексты творят прошлое в буквальном смысле слова: я настаиваю лишь на той банальной мысли, что Французская революция, как *репрезентированная*, определяется своими репрезентациями. В более общем виде эту идею можно сформулировать следующим образом: историческая реальность — как репрезентированная — имеет свое лицо и характер лишь благодаря репрезентациям, которые предложили нам историки.

Эти общие рассуждения помогают понять, почему политическая репрезентация столь важна для демократии. Политическая репрезентация

существует не просто для компенсации того обстоятельства, что практически невозможно собрать весь народ на одной огромной площади-агоре для участия в принятии политического решения. Суть дела в том, что без репрезентации нет репрезентируемого; соответственно, без политической репрезентации нет и народа как реального политического единства. А если это так, то данный тезис можно сформулировать в еще более провокативной форме: даже если было бы возможно собрать на одной площади весь народ или достичь той же цели, периодически проводя всеобщие электронные голосования, все равно следовало бы предпочесть репрезентацию. Ибо политическая реальность возникает только тогда, когда народ осознает себя как репрезентированный (представленный). Без репрезентации нельзя говорить ни о какой демократической политике.

Из этого тезиса можно вывести несколько следствий. Прежде всего, мы должны с опаской относиться к прямой демократии. Споры нет, существуют проблемы, которые лучше всего решать на основании мнений, практически не зависящих от количества и качества аргументов, приводимых за (или против) них; подобные проблемы — и только они — должны решаться путем общественного референдума. Например, по вопросу о качестве жизни в том или ином регионе достаточно просто выслушать людей, которые там живут, и подчиниться их выбору. Когда дело касается такого рода проблем, никакие дискуссии и аргументы (сколь бы убедительными они ни были) не заставят людей изменить свое мнение. Политологи установили (сравнительно недавно), что местные чиновники становятся в таких случаях неожиданно чуткими к запросам населения и реагируют на них творчески. Поэтому для решения подобных — относительно локальных и изолированных — проблем могут быть использованы механизмы взаимодействия прямой демократии и бюрократии — *bien étonnée de se trouver ensemble*⁸. Плебисцитная демократия может также оказаться наиболее подходящим средством улаживания тех политических проблем, которые не требуют соотнесения с другими проблемами, учета прошлого опыта и перспектив на будущее. Что же касается репрезентации, то обращаться к этой процедуре следует в тех случаях, когда мы хотим рассмотреть явление в более широком контексте: репрезентируя прошлое, историк стремится показать своим читателям, что общая картина складывалась из взаимодействия множества частных интересов и точек зрения; нечто подобное можно сказать и о политической репрезентации. Более того, позиции, представляющиеся непримиримыми, могут быть согласованы *только* при помощи репрезентации. Творчество художника локализовано в естественном и эксклюзивном для искусства месте — в сфере, разделяющей искус-

⁸ изрядно удивленных тем, что оказались в одной компании (*фр.*).

ство и реальность, репрезентацию и репрезентируемое; именно в этой области эстетического «зазора», или различия, творческий гений художника может выразить и реализовать себя в полной мере. Точно так же обстоит дело и в политике: умение политика решать проблемы, отыскивая компромиссные решения, приемлемые для всех заинтересованных сторон, зависит от его способности переформулировать или «заново воссоздать» разногласия. Политик должен обладать эстетическим в своей основе талантом репрезентации политической реальности в новом, по возможности оригинальном ключе. Не следует ожидать больших успехов от политика, обладающего способностями фотожурналиста.

В связи с вышесказанным рискну выдвинуть следующий неортодоксальный тезис: эстетический «зазор» в репрезентативных демократиях является ныне скорее слишком маленьким, чем слишком большим. Политика близости — это удел бюрократии. Давайте еще раз присмотримся к картине художника: мы сможем адекватно проинтерпретировать то, что видим, только при условии, если живописное полотно находится на некотором расстоянии от нас. Если мы уткнемся в него носом, все контуры расплывутся, и у нас перед глазами окажутся только бессмысленные мазки. Сходным образом политический смысл может возникнуть только после того, как мы отказались от бюрократической *близости* ради эстетической *дистанции*. Вместо того чтобы попытаться подойти к гражданам как можно ближе, дабы объяснить им, каким образом правительственная бюрократия собирается решать их проблемы, политики должны прилагать все усилия для того, чтобы преодолеть фрагментарность видения политической реальности и возникающие в связи с этим проблемы. Увеличение дистанции (или «зазора», или различия) между избирателями и их представителями проясняет также природу и происхождение легитимной политической власти при репрезентативной демократии. Когда население разделено на две группы, одна из которых репрезентируется, а другая ее репрезентирует, власть коренится, по сути дела, в самой репрезентации, которая и делит, и объединяет население, не принадлежа при этом ни к одной из его групп. При такой структуре власти у нее нет суверена. Иными словами, в условиях репрезентативной демократии легитимная политическая власть является в основе своей эстетической.

Творческий потенциал компромисса

Принято считать, что политика, которая носит эстетический характер, неэффективна и невразумительна, как живопись; многие убеждены, что научная точность, воплощенная в форме универсальной транснациональной финансовой сети и квалифицированной бюрократической эксперти-

зы, — это и есть то, в чем мы сегодня нуждаемся и к чему должны стремиться. «Глобализация» рассматривается не просто как дефиниция определенной экономической реальности, но как сама эта экономическая реальность. Поэтому люди, придерживающиеся подобных взглядов, искренне полагают, что всякая попытка подвергнуть сомнению диктат глобализации во имя национальной репрезентативной демократии — это не просто плохая политика; в их глазах такой подход равносителен отрицанию самой реальности. Чтобы опровергнуть такого рода суждения, начнем со следующего наблюдения: сфера функционирования финансовых сетей (хотя и глобальная по своим масштабам), является несравненно менее широкой, чем область применения гораздо лучше изученных и более традиционных силовых структур — таких, как национальное государство. Эксперт рассматривает каждую подобную сеть словно бы под микроскопом: чрезвычайно тонкий срез реальности виден ему с максимально достижимой степенью ясности и точности, однако все то, что выходит за пределы этого среза, воспринимается им либо как нечто смутное, либо вообще не воспринимается. И, что особенно существенно, нет такой суперсети, которая объединяла бы все частные сети, и нет таких экспертов, которые были бы способны увидеть всю картину в целом. Из этого следует, что нужда в политическом центре, где гармонизировались и интегрировались бы социальные реальности, созданные различными частными сетями, является столь же — если не более — острой, как и в тех случаях, когда демократия вынуждена решать более приземленные и апробированные задачи примирения враждующих между собой идеологий и интересов граждан. Ибо вполне вероятно, что граждане предыдущей формации лучше знали своих политических противников, чем сегодняшние подразделения глобальных сетей — друг друга. Эти сети обнаруживают тенденцию вести себя так, как если бы они были лейбницевыми монадами без окон. И, подобно тому как не было никакой невидимой руки⁹, взявшей на себя заботу о гармонизации социальных и политических конфликтов, из-за которых демократии оставались на протяжении девятнадцатого-двадцатого столетий расколотыми, — так и сегодня у нас нет оснований для уверенности, что сети будут сотрудничать друг с другом ради всеобщего блага. Поэтому политику не следует рассматривать как род деятельности, который может постепенно сойти на нет, как постылое наследие, доставшееся нам от прежних поколений, еще не владевших доступными нам научными инструментами для построения справедливого и оптимально организованного общества.

⁹ Аллюзия к высказыванию Адама Смита, который писал о «невидимой руке», управляющей поведением людей; суть этой теории состоит в том, что рынки работают эффективно сами по себе, на основе саморегуляции. — *Прим. перев.*

Но можно высказать и более фундаментальные соображения на этот счет. Когда сравнивают возможности эксперта и сети, с одной стороны, и репрезентативной демократии, с другой, аргументы в пользу первых зачастую формулируются при помощи таких слов, как *знание*, *реальность* и *истина*: именно науке и технологиям применения научных знаний эксперты и сети обязаны своим авторитетом и окружающей их аурой действительности и эффективности. Однако государство в странах репрезентативной демократии является *репрезентацией* электората, и поэтому его функционирование определяется иной логикой – логикой репрезентации: государство должно сосредоточить усилия на том, чтобы организовать истину в связанное, самосогласованное целое. Ничто так не помогает осознать разницу между *истиной* и *организацией истины*, как взгляд на историческую репрезентацию (поскольку ни в какой другой научной дисциплине логика репрезентации не проявляется столь отчетливо). От историка, «репрезентирующего» прошлое, ожидают уважения к истине (как от портретиста – умения добиться на полотне сходства с моделью), но истина не является решающим критерием качества исторической репрезентации. Ибо, как я показал в других работах¹⁰, репрезентация представляет собой, по сути дела, метафорическое предложение по поводу того, как воспринимать тот или иной фрагмент реальности. Выше уже указывалось, что историческая репрезентация есть в основе своей продукт селекции, результат принятого исследователем решения о том, какие утверждения включить в свой исторический нарратив в качестве истинных, а какие исключить из рассмотрения (или оставить без должного внимания), как ложные или несущественные. Каждый историк мог бы предложить читателю гораздо больше утверждений, претендующих на истинность, чем он это делает в конечном итоге; в ходе работы он склоняется к тому, чтобы отобрать такие утверждения, которые, вместе взятые, создали бы ту картину (или образ) прошлого, которая представляется автору наиболее предпочтительной. Аргументы за и против, стоящие за его метафорическим предложением, могут подвергнуться рациональному обсуждению (исторические дебаты нередко протекают очень оживленно), но о самих подобных предложениях трудно сказать со всей ответственностью, истинные они или ложные. Их можно назвать осмысленными, плодотворными, полезными, эвристичными, провоцирующими (или нет), но, в то время

¹⁰ См., например, две мои книги: Анкерсмит Ф. Нарративная логика: Семантический анализ языка историков. М.: Идея-Пресс, 2003 и *History and Topology: The Rise and Fall of Metaphor*. (Berkeley: University of California Press, 1994). Краткое изложение идей, разрабатываемых в этих книгах, см. в моей статье *Reply to Professor Zagorin*. *History and Theory* 29 (1990): 275–97.

как изложенные факты могут соответствовать или не соответствовать действительности, предложение, komponующее их тем или иным образом, не является ни истинным, ни ложным. Еще раз подчеркнем: репрезентация имеет дело скорее с организацией истины, чем с самой истиной.

Чтобы перевести эти наблюдения на язык политики, мы должны сделать два, на первый взгляд, противоречащих одно другому утверждения по поводу взаимосвязи между репрезентируемым и его репрезентацией. Можно сказать, что репрезентация бывает более специфичной, чем репрезентируемое, поскольку *эта* репрезентация является лишь одним из элементов класса всех возможных репрезентаций *этого* репрезентируемого. Однако мы можем взглянуть на проблему с другой стороны и сказать, что репрезентация является более обобщенной, чем то, что она репрезентирует, так как любая репрезентация так или иначе абстрагируется от совокупности конкретных свойств, которыми обладает репрезентируемое. Утверждение, что репрезентация одновременно является и более специфичной, и более обобщенной, чем то, что она репрезентирует, может показаться слишком парадоксальным. Выразимся более аккуратно: репрезентация работает с обобщенностью и специфичностью в режиме, отличном от того режима, в котором с ними работает репрезентируемое.

Если политическая репрезентация оказывается способной предложить нам возможность переформулирования или переопределения политических проблем в новом модусе, то это происходит потому, что подобные проблемы как раз и касаются взаимоотношений между индивидуальным и общим (как правило, в плане интересов). Наблюдается следующая закономерность: конфликты, кажущиеся безусловно непримиримыми на уровне репрезентируемого (конфликтующие между собой группы населения), оказываются вполне примиримыми на уровне репрезентации (законодательное собрание, судебное заседание, кабинет министров). Новый режим во взаимоотношениях между индивидуальным и общим оказывается достаточно ясным и понятным в тех случаях, когда *modus operandi*¹¹ нацелен не на постижение истины, но, скорее, на ее организацию. Возникает ощущение, что занимаясь организацией истины путем репрезентации, мы поднимаемся на более высокий уровень, чем тот, на котором располагается сама истина.

Консенсус и компромисс

Исходя из вышесказанного, остановимся более подробно на том, какое значение могут иметь теоретические рассуждения о политической креативности для общественной практики. Какой из механизмов, входящих

¹¹ образ действий (*лат.*).

в состав сложной машинерии репрезентативной демократии, лучше всего стимулирует политическую креативность? Я уверен, что самый правильный ответ на этот вопрос — политический компромисс (имеется в виду стремление к достижению компромисса в противовес стремлению к достижению консенсуса). Компромисс, как и сама репрезентация, скорее организует знания, чем добывает или пропагандирует их. Компромисс креативен в той же мере, что и репрезентация, и политик, которому удастся сформулировать условия наиболее удовлетворительного и долговременного политического компромисса, есть политик-художник *par excellence*. Что же касается консенсуса, то он губит политическую креативность в той же мере, в какой компромисс ее стимулирует.

Разумеется, Джон Ролз не согласился бы с этим утверждением. В результате проведенного недавно исследования консенсуса и его потенциала для решения политических проблем Ролз пришел к выводу, что консенсус может помочь минимизировать или даже разрешить конфликты и установить стабильный политический порядок, основанный на уважении к правам всех сторон, участвовавших в борьбе. Ролз следующим образом формулирует вопрос, на который собирается дать исчерпывающий ответ:

«Как возможно существование стабильного и справедливого общества, если его граждане, свободные и обладающие равными правами, глубоко разделены конфликтующими и даже несоизмеримыми религиями, философскими и моральными доктринами?»¹²

Главный тезис Ролза, выдвинутый в ответ на означенные трудности, состоит в том, что при разрешении подобных конфликтов не следует затрагивать вопросы, касающиеся тех глубинных аспектов конфликтующих доктрин, которые делают их непримиримыми. Ролз замечает (совершенно справедливо), что если мы нарушим это условие, ситуация только ухудшится, потому что чем более фундаментальные аспекты проблем обсуждают конфликтующие стороны, тем более широкой становится пропасть между ними. В той мере, в какой согласие вообще может быть достигнуто, мы можем рассчитывать на его достижение только «на поверхности»: представляется крайне маловероятным, что, например, кальвинист и кантианец смогут переубедить друг друга на идейном уровне (или, тем более, на уровне первоинтуиций), но легко может случиться, что они обнаружат (возможно, к собственному удивлению) гораздо менее существенные разногласия на том уровне, где каждый из них трансформирует свои убеждения в общественное поведение. При взгляде «снаружи» не так

¹² John Rawls, *Political Liberalism* [Джон Ролз. Политический либерализм.] (New York: Columbia University Press, 1996), 134.

легко отличить кальвиниста от кантианца, хотя различие становится очевидным, как только они заводят разговор о таких «внутренних» вещах, как мораль или религиозные убеждения. Ролз хочет воспользоваться этим обнадеживающим фактом для того, чтобы смягчить или предотвратить политические конфликты:

«Поскольку мы стремимся достичь общественного консенсуса на основе справедливости и ввиду того, что никакого политического согласия по острым, дискуссионным вопросам ожидать не приходится, *мы обращаемся вместо этого только к тем фундаментальным идеям, которые, как кажется, все мы разделяем*, будучи людьми одной политической культуры. Исходя из этих идей, мы разрабатываем концепцию справедливости, с которой, по зрелом размышлении, могут быть согласованы наши глубинные убеждения. После того как такая работа будет произведена, граждане смогут, оставаясь приверженцами своих всеобъемлющих доктрин, отнестись к политической концепции справедливости либо как к правильной, либо как к разумной, в зависимости от того, какие взгляды они исповедуют» (Р. 105; выделено мною — Ф. А.).

Итак, согласно предлагаемому Ролзом плану, начинать следует с наших «всеобъемлющих доктрин» (кальвинизма, кантианства и т. п.) — с тем чтобы установить, в чем они могут мирно сосуществовать на практике. Разделяемые всеми «фундаментальные идеи» могут затем стать 1) основой для достижения дальнейших соглашений и 2) аргументом для «внутренних оппонентов», который поможет убедить их, оставаясь в рамках исходной «всеобъемлющей доктрины», принять эти «разделяемые всеми» идеи в качестве выражения политической справедливости. Этот процесс, который, говоря метафорически, является скорее горизонтальным, чем вертикальным, и есть то, что Ролз называет процедурой достижения «перекрывающего консенсуса» («overlapping consensus»).

Описанная выше процедура, безусловно, является наиболее эффективным и безболезненным способом достижения политического согласия. Ролз подчеркивает, что данный подход не требует, чтобы мы отказались от дорогих нашему сердцу философских, моральных или религиозных доктрин; в то же время поиск «перекрывающего консенсуса» позволяет обнаружить те общие основания, которые мы разделяем с нашими принципиальными оппонентами. И, конечно же, если политический конфликт может быть урегулирован таким путем, ни в коем случае не следует упускать этой возможности. Но проблема состоит в том, что существуют всеобъемлющие доктрины, которые противятся подобной процедуре по самой своей природе. Например, мусульмане-талибы вряд ли согласятся отказаться от Корана как источника всякого законодательства

ради тех благ, которые сулит им «перекрывающий консенсус». Разумеется, Ролз осознает всю серьезность этой проблемы. Он пытается обойти ее при помощи оговорки, что процедура достижения консенсуса сработает только в обществе, состоящем из «разумных» граждан, то есть граждан, готовых условно «заключить в скобки» те аспекты своих всеобъемлющих доктрин, которые не вписываются в перекрывающий консенсус. Однако, исключая из процесса достижения консенсуса сторонников теократии, маоистов и т. п., мы исключаем именно тех граждан, которых нам больше всего хотелось бы привлечь к консенсусу. Складывается впечатление, что описанная Ролзом процедура имеет предпосылкой самое себя; размышляя о ней, трудно отделаться от ощущения замкнутого круга. Ролз — отдадим ему должное — и здесь осознает, что его теория сталкивается с серьезными трудностями:

«В тех случаях, когда либеральным концепциям — даже если они разработаны вполне корректно, на основе фундаментальных идей демократической политической культуры — приходится иметь дело с непримиримыми столкновениями политических и экономических интересов и когда не существует возможности создать конституционный режим, который смог бы исправить ситуацию, полный перекрывающий консенсус окажется недостижимым» (Р. 168).

На это скептически настроенный оппонент Ролза мог бы ответить, что политику сплошь и рядом приходится иметь дело с «непримиримыми столкновениями политических и экономических интересов» и что его работа в том и состоит, чтобы улаживать конфликты в отсутствие «конституционного режима», который автоматически продиктовал бы ему, как это сделать. Вот и получается, что как только ситуация обостряется и становится интересной в плане реальной политической практики, процедура достижения перекрывающего консенсуса оставляет нас с пустыми руками.

Главное достоинство компромисса состоит в том, что он не страдает указанными недостатками, свойственными консенсусу; однако Ролз не оставляет у читателя сомнений в том, что компромисс оценивается им чрезвычайно низко. Этот автор прилагает большие усилия для того, чтобы мы зарубили себе на носу, что «modus vivendi»¹³ (так Ролз называет компромисс) является, в отличие от возвышенного и благородного перекрывающего консенсуса, предосудительной и низменной практикой. Ролз отстаивает свою точку зрения при помощи двух заслуживающих внимания аргументов. Во-первых, перекрывающий консенсус (опять же в отличие от компромисса) «может быть достигнут на моральных основани-

¹³ образ жизни (*лат.*).

ях». Во-вторых, *modus vivendi* представляет собой «простое соглашение о подчинении тем или иным властям или о выполнении определенных, институционально санкционированных договоренностей, основанных на совпадении эгоистических или групповых интересов» (147). С другой стороны, Ролз, как это ни странно, признает первичность (историческую и/или логическую) компромисса по отношению к консенсусу. В ответ на вопрос: «Как мог возникнуть конституционный консенсус?» — он предлагает следующий ответ:

«Предположим, что в какое-то время, в результате стечения исторических обстоятельств и просто ряда случайностей, определенные либеральные принципы справедливости были приняты обществом как простой *modus vivendi* и инкорпорированы в существующие политические институты. Подобное принятие произошло во многом точно таким же образом, каким был принят принцип толерантности как *modus vivendi*, возникший после Реформации — сначала неохотно, но делать было нечего: ведь он представлял собой единственную действенную альтернативу бесконечным и деструктивным гражданским раздорам» (159).

Даже из слов самого Ролза вытекает, кажется, тот вывод, что история предшествует этике: без компромисса не было бы и консенсуса. Иначе говоря, здесь задействованы две сферы рациональности: с одной стороны, существует практическая рациональность, к которой народ (или его политические лидеры) обращается для того, чтобы избежать разрушительных последствий политического конфликта; с другой стороны, существует этическая рациональность, роль которой состоит в том, чтобы продемонстрировать, почему стоящий на повестке дня компромисс приемлем с точки зрения всех заинтересованных сторон.

Почему Ролз отдает предпочтение второму типу рациональности, которая просто кодифицирует то, что уже возникло? Это происходит отчасти потому, что, как показал Г. А. ден Хартог в своей работе о Ролзе и некоторых других современных англосаксонских политических философах¹⁴, такого рода мыслители испытывают «пуританское презрение» к интересам (и, соответственно, почтение к «незаинтересованности»). Конечно, существуют такие «высокие сферы», в которых подобное презрение является оправданным. Базовые политические принципы толерантности, свободы мысли и гражданских свобод ни при каких условиях не должны обмениваться на экономические или финансовые выгоды. Вообще говоря, когда мы размышляем о том, что принято называть основными граждан-

¹⁴ G. A. den Hartogh, «Waarheid en consensus in de politieke filosofie van John Rawls», *Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte* 84 (1992): 93–121, 117.

скими правами¹⁵, у нас действительно не возникает потребности в компромиссе. Но проблемы, связанные с основными правами (если не считать обсуждения таких вопросов, как аборт или эвтаназия), занимают ничтожное место в повестке дня нынешних политических дебатов. Как правило, дискуссии, оказывающие влияние на принятие важных политических решений, касаются совсем других вопросов: куда инвестировать больше денег, в образование или национальную безопасность? какие средства вкладывать в развитие инфраструктуры? как бороться с преступностью, посредством увеличения количества полицейских или при помощи программ социальной интеграции аутсайдеров? как реагировать на загрязнение окружающей среды промышленными предприятиями и транспортными средствами? как лучше бороться с безработицей? и т. д. Любая попытка переформулировать такого рода проблемы в категориях прав человека попросту исключит возможность их решения.

Избирательное сродство между предложенной Ролзом моделью перекрывающего консенсуса и лексиконом основных политических прав фактически свидетельствует о неадекватности этой модели. Вопрос о правах человека служил главной темой для политической философии, опиравшейся на идею естественного закона; эта идея была господствующей в семнадцатом-восемнадцатом столетиях, потому что ее обсуждение давало ответы на вопросы, бывшие тогда актуальными. Во-первых, концепция естественных прав предлагала лучшие средства для защиты гражданских свобод, чем произвольная и непостоянная протекция со стороны отдельных влиятельных лиц и ассоциаций, выражавшаяся в привилегиях, традициях или договоренностях в духе феодальных порядков. Во-вторых (этот момент особенно важен), мы должны осознавать, что вплоть до девятнадцатого века очень немногие видели в государстве креативную институцию. По сути дела, в те времена от государства не ожидали ничего, кроме ведения международной политики и войн; представление о креативном государстве, берущем на себя заботу о переустройстве общества, вызвало бы у граждан XVIII столетия такое же удивление, какое вызвала бы у иллюстратора средневековых рукописей ренессансная перспектива. Суть дела не столько в том, что представление Ролза о консенсусе и его общая политическая концепция неправильны, сколько в том, что они неактуальны. Ролз оказался бы очень интересным собеседником для теоретиков семнадцатого века — таких, как Томазиус, Локк или Бейль, — но не для представителей более поздней когорты политических философов, размышляв-

¹⁵ Я употребляю выражение «то, что принято называть основными правами», поскольку мы не должны забывать, что даже эти права ведут свое происхождение от того, что изначально было просто компромиссом.

ших о моральных и политических последствиях установления того нового, чрезвычайно сложного и постоянно изменявшегося политического порядка, который был вызван к жизни промышленной революцией.

Политический лексикон Ролза предлагает нам осмысливать в категориях базовых прав политические проблемы, требующие совершенно иного подхода. В той мере, в какой работы Ролза оказывали практическое воздействие на политику, они содействовали усилению характерной для Америки тенденции рассматривать закон как парадигму всей политики. Ролз внес свой вклад в формирование такого положения вещей, при котором юриспруденция (то есть сфера правоприменения) доминирует над законодательной и исполнительной властью. Общество, которое пытается юридическими средствами решать вопросы, являющиеся по своей природе политическими, неизбежно оказывается слепым (точнее, самоослепленным) перед лицом наиболее животрепещущих проблем современности. В данном контексте может оказаться полезным противопоставление «прав» и «интересов». Интересы не подвластны законодательству, хотя после того как конфликт интересов (например, конфликт между капиталом и трудом) обретает зримые очертания, можно создать законодательство, предусматривающее его урегулирование. Интересы — это, если можно так выразиться, права *in statu nascendi*¹⁶. Очень многое (если не все) из того, что является, с политической точки зрения, новым, неожиданным, непредвиденным и непрогнозируемым, первоначально проявляет себя в форме интересов и уж никак не в форме прав или судебных казусов. Иногда только благодаря конфликту очевидна необходимость что-то исправить в политической системе путем принятия общественно важного решения. Конфликт интересов открывает нам доступ к социальной реальности; без него мы были бы слепыми в политическом отношении. Лексикон прав не предоставляет нам этого доступа: он выражает определенную концепцию социального порядка, которая, однажды сложившись, больше не проверяется на соответствие действительности.

Иными словами, компромисс подводит нас гораздо ближе к тому, что действительно происходит в политической жизни, чем это делает консенсус. Как заметил Берк, «это очень большая ошибка — воображать, что люди следуют на практике какому-нибудь абстрактному принципу, будь то принцип подчинения или свободы, когда дело доходит до реального конфликта или логического вывода. Если мы проанализируем любое общественное устройство, любой способ получения выгоды и удовольствия, любой благоразумный поступок, то легко убедимся, что все эти явления основаны на компромиссе и обмене. Мы уравниваем наши неудобства удобствами; мы даем и берем; мы поступаемся кое-какими правами с тем, чтобы

¹⁶ в процессе зарождения (лат.).

получить возможность наслаждаться другими; и мы предпочитаем быть скорее счастливыми гражданами, чем остроумными полемистами»¹⁷. Скажу больше: компромисс по природе своей предполагает терпимость, доверие и надежность, основанные на уважении к *другому* как субъекту моральной автономности¹⁸. Компромисс гораздо лучше, чем консенсус, содействует развитию этих качеств, потому что консенсус (особенно в трактовке Ролза) не заставляет нас покидать сферу рационального и оправданного в наших глазах. Самое большее, на что способен консенсус, — это вызвать смещение центра тяжести нашего политического универсума, но он не требует (как это делает компромисс), чтобы мы вышли за пределы этого универсума. Компромисс социализирует, в то время как консенсус оставляет нас такими же обособленными индивидами, какими мы были до его достижения.

Нередко приходится слышать утверждения, что компромисс несовместим с этической целостностью, что стремление к компромиссу характерно для «нравственных хамелеонов» и является признаком оппортунизма, самообмана и лицемерия¹⁹, — если не кое-чего похуже²⁰. Но это обвинение имеет смысл только в том случае, если мы воспринимаем мораль-

¹⁷ «On Conciliation with the Colonies», in *Speeches and Letters on American Affairs*. London: J. M. Dent & Sons, 1908; reprinted 1956), 130–31.

¹⁸ В данном контексте небезынтересно вспомнить о новаторских идеях Роберта Патнэма, сформулированных в его известной книге Патнэм Р. Чтобы демократия сработала. Гражданские традиции в современной Италии / М.: Ad Marginem, 1996. В тех регионах Италии (особенно на юге страны), где гражданские традиции наименее развиты, наблюдается недоверие к компромиссу: «пойти на компромисс со своим политическим оппонентом опасно, потому что это обычно приводит к предательству твоих собственных соратников». С другой стороны, «политики в регионах с более давними гражданскими традициями не отрицают реальности конфликтующих интересов, но они не боятся созидательного компромисса» (105; см. также 115). Готовность к компромиссу является надежным признаком зрелости политической культуры.

¹⁹ Вспомним проведенный Ханной Арендт (наиболее стимулирующий по данной теме) анализ лицемерия и его роли в политической мысли восемнадцатого века и периода Великой Французской революции (когда лицемерие рассматривалось Робеспьером и его соратниками-якобинцами как наихудший политический порок, единственным адекватным ответом на который может быть только гильотина). Согласно Арендт, «что позволяет нам так легко принять тезис о лицемерии как матери всех пороков, так это то, что цельность и в самом деле может существовать под покровом всех пороков, кроме этого. Это правда, что только преступление и преступник повергают нас в полную растерянность, ставя перед лицом радикального зла; но только лицемер действительно прогнал до мозга

ный порядок как квазиматематическую систему, дедуктивно выведенную из не подлежащих обсуждению первопринципов. Зрелые граждане, действующие в условиях зрелой политической культуры, понимают, что сложность и парадоксальность общественно-политической жизни противятся этой упрощенческой концепции моральной истины²¹. Человек, готовый всерьез рассматривать альтернативные точки зрения, не боящийся пойти на риск обсуждения собственных взглядов и, в конечном итоге, на компромисс со своими оппонентами, является в нравственном отношении более достойной личностью, чем тот, кто видит в компромиссе предательство истины. Кроме того, как этический, так и идеологический конфликт вполне может проявиться в сознании отдельно взятого человека (как уже было сказано выше, подобная амбивалентность является не исключением, а правилом для гражданина демократической страны); в таких случаях необходимость найти оптимальный компромисс между несоизмеримыми ценностями становится еще более очевидной и насущной. И, наконец, самое важное: сравнивая консенсус и компромисс, мы убеждаемся в том, что в консенсусе находит отражение скорее статический, чем динамический, аспект политики. Ролз (при всем уважении к Ричарду Рорти²²) интересуется *фундаментом* политического порядка, выраженным в категориях конституционных прав и свобод, но не тем, что может быть *построено* на этом фундаменте. Репрезентативная демократия в континентальной Европе основана, как уже говорилось в начале статьи, на признании политиками (в условиях, сложившихся после 1815 года) того факта, что даже при абсолютной недостижимости консенсуса политическое решение должно быть найдено — несмотря ни на что и во что бы то ни стало; компромисс оказался единственным выходом из этой, представлявшейся

костей». (On Revolution. [London. Penguin, 1990], 103). Именно этим лицемер отличается от человека, стремящегося к достижению компромисса, ибо компромисс, в отличие от консенсуса, не требует от нас отказа от политических и нравственных убеждений; поэтому он с меньшей вероятностью может послужить приглашением к лицемерию (как понимает его Арендт), чем консенсус.

²⁰ Martin Benjamin, *Splitting the Difference: Compromise and Integrity in Ethics and Politics*. [Мартин Беньямин. Расщепление различия: Компромисс и цельность в этике и политике.] (Lawrence: University Press of Kansas, 1990), 8, 46–48.

²¹ Беньямин придерживается в этом вопросе того подхода, который был разработан Томасом Нейджелом. См. Nagel, *Mortal Questions*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

²² Будучи мыслителем постмодернистской ориентации, современный американский философ Ричард Рорти (вслед за Делёзом) отдает предпочтение «поверхности» перед «глубиной». — *Прим. перев.*

тупиковой, ситуации²³. В историческом плане компромисс и репрезентативная демократия связаны между собой неразрывными узами.

Консенсус в основе своей консервативен и, вследствие этого, не креативен: ничего такого, чего уже не присутствовало бы ранее в позициях конфликтующих сторон, не может возникнуть из предлагаемой Ролзом процедуры достижения перекрывающего консенсуса. (Хотя следует признать, что в процессе реализации «взаимоперекрывания» враждующих между собой позиций в политическую реальность может быть внесено нечто новое). Но поскольку политику «на роду написано» добиваться сотрудничества даже тогда, когда ни о каком консенсусе не может быть и речи, стремление к компромиссу может заставить политика идти новыми, еще не проторенными путями²⁴. Когда рекомендуемая Ролзом процедура терпит крах,

²³ Это признание является заслугой либералов-«доктринеров» [«доктринеры» – влиятельная группа умеренных французских либералов первой половины XIX в., в которую входили П. П. Ройе-Коллар, Ш. Ремюза, П. де Барант и др. В период Реставрации лидером этой когорты единомышленников считался Ройе-Коллар. Позднее к ним присоединился Гизо, став наиболее яркой фигурой в группе. Именно с его именем идентифицируют само ее название – «доктринеры». – *Прим. перев.*], которые сделали очень многое для установления во Франции репрезентативного правления. Размышляя о том, благодаря чему им удалось этого добиться, Гизо заметил: «революция была не чем иным, как ошибкой и преступлением, говорили одни, и старый режим имел все основания с ней бороться; революцию не в чем упрекнуть, кроме эксцессов, говорили другие, ее принципы были хороши, просто она переусердствовала в их осуществлении и злоупотребила своими правами. Доктринеры отвергали оба этих утверждения; им приходилось защищаться от упреков как в возвращении к максимам старого режима, так и в приверженности (хотя и только теоретической) революционным принципам.... Вынужденные поочередно то нападать на революцию, то защищать ее, они поставили себя, отважно и без колебаний, в интеллектуальную позицию, требовавшую выдвижения одних принципов против других и апелляции не только к опыту, но и к разуму.... Именно благодаря этому сочетанию возвышенной философичности и политической умеренности, благодаря рациональному уважению к правам и эмпирическому вниманию к многообразию фактов, благодаря доктринам, одновременно новым и консервативным, антиреволюционным, но не впадающим в ретроградство... доктринеры сохраняют для нас свое значение и заставляют помнить о себе». Цитируется по: Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*. (Paris: Gallimard, 1985), 27. Трудно найти более яркий пример ситуации, требовавшей компромисса, и типа политического мышления, полностью отвечавшего этому требованию.

²⁴ Однако никакие «новые» политические реальности не возникают в тех случаях, когда компромисс сводится к процедуре заключения сделок по принципу «ты

в политических позициях оппонентов поневоле должно возникнуть некое принципиально новое качество. Во-первых, потому, что поскольку прежние усилия не позволили выработать основу для политического сотрудничества, становится очевидным, что для его достижения требуются новые подходы. Во-вторых, оттого, что пока прежние позиции остаются ощутимыми и легко узнаваемыми в достигнутом компромиссе, каждая из политических партий может провозгласить себя победительницей и тем самым радикально ослабить поддержку компромиссному предложению. Из этого следует, что чем более новаторским и творческим будет компромисс, тем охотнее будут его поддерживать все заинтересованные стороны. При работе над достижением политического компромисса каждая партия всячески заинтересована в том, чтобы ее окончательная позиция как можно меньше напоминала первоначальную. Важно понять, что в подобных случаях мы имеем дело не с предательством, а с метаморфозой. В результате творческого процесса, который мы называем компромиссом, может возникнуть новый политический мир. И, как пишет Дж. Х. Каренс, «чем более сложной является проблема, тем больше вероятность, что самое интегративное решение возникнет из креативного мышления подобного типа»²⁵.

Кажется, не существует примера, который более ярко продемонстрировал бы преимущества компромисса, чем те «социальные государства», которые образовались в некоторых странах европейского континента после Второй мировой войны. Борьба между капиталом и трудом завершилась в них посредством компромисса, который позволил обеспечить европейским промышленным рабочим материальное благосостояние и в то же время оставить неизменной сущность капиталистического способа производства. Ни в концепциях капитализма, ни в социалистических учениях не ставилась цель создания «социального государства» — ни в явном, ни в скрытом виде. Это была принципиально новая идея, противостоявшая обеим господствовавшим в то время идеологиям. Если социальное государство, с его системой социального обеспечения, лучше развито в континентальных, чем в англосаксонских демократиях, то можно не сомневаться, что этим они обязаны (по крайней мере, отчасти) тому факту, что коалиционные правительства стран европейского континента больше полагаются на компромисс, чем англосаксонские однопартийные кабинеты. И, конечно, это не случайность, что хвалебная песнь консенсусу (внимательно проанализированному в данной статье) пропета не европейцем, а англосаксонским политическим философом.

мне — я тебе», т. е. когда одна сторона отказывается от ряда своих требований в обмен на отказ другой стороны от своих.

²⁵ Ibid, 128.

Хвалебная песнь репрезентации, гимн компромиссу

Перед лицом проблем нового типа, которые пришли на смену угрозе гражданской войны и выдвинулись на первые позиции в нынешней повестке дня (это как раз те проблемы, которые репрезентативная демократия, так сказать, ввела в обиход), главную опасность представляют для нас сегодня три искушения: установление прямой демократии, перекалывание ответственности за принятие решений на экспертов (будь то специалисты, делегированные от корпораций или от бюрократии) и погоня за консенсусом. Каждое из этих искушений чревато (для тех, кто не устоит перед ними) тяжелыми последствиями, о которых уже шла речь выше. Поэтому я предлагаю двигаться в противоположном направлении: мы должны сделать нашу репрезентативную демократию еще более репрезентативной, то есть более отвечающей эстетическому критерию оценки. Я полагаю, что нам следует стремиться к тому, чтобы эстетический зазор между репрезентируемым и репрезентирующим стал более широким (а это значит, что наши представители в законодательном собрании должны стать менее чуткими к каждодневным требованиям своих избирателей и более восприимчивыми ко всей картине в целом) с тем, чтобы увеличить спектр возможностей для проявления политического артистизма, то есть оставить больше пространства для творческого компромисса. Давайте выбирать депутатов, менее похожих на нас самих, более внимательных к композиции и форме (к творческой организационной комбинаторике), — вместо того, чтобы отдавать свои голоса тем, кто морочит нам голову, обещая неизменно занимать твердую позицию и одерживать победу за победой. Репрезентативная система правления — это не упражнения в поисках или утверждении истины; скорее это практика принципиальной непринципиальности, работа по выявлению возможностей достижения согласия и по организации «истин» (то есть по включению их в такие «политические композиции», которые казались прежде немислимыми). Именно благодаря эстетическим качествам компромисса репрезентативная — артистически представляющая свой народ — демократия может оказаться способной найти квадратуру нынешнего, похожего на мертвую петлю, круга нашей политической истории.

Перевод с английского Иосифа Фридмана

*По изданию: Common Knowledge, 2002, том 8, выпуск 1
Перевод и права на публикацию предоставлены «Русским журналом»*

ФАРИД ЗАКАРИЯ

ВОЗНИКНОВЕНИЕ НЕЛИБЕРАЛЬНЫХ ДЕМОКРАТИЙ¹

Следующая волна

Накануне сентябрьских выборов 1996 года в Боснии, которые, казалось, должны были привести к восстановлению мирной жизни в этой разоренной стране, американский дипломат Ричард Холбрук размышлял над следующим вопросом: «Предположим, что выборы объявлены свободными и честными, а победили на них расисты, фашисты, сепаратисты, открыто выступающие против [мира и реинтеграции]. Такова дилемма». В действительности, с ней сталкиваются не только в бывшей Югославии, но и во все большей степени во всем мире. Демократически избранные режимы, зачастую избранные повторно или получившие поддержку в ходе референдумов, обычно пренебрегают конституционными ограничениями, налагаемыми на их власть, и лишают своих граждан основных прав и свобод. От Перу до Палестинской автономии, от Сьерра-Леоне до Словакии, от Пакистана до Филиппин наблюдаем мы возникновение тревожного явления в международной жизни — нелиберальной демократии.

Эту проблему трудно было осознать, потому что на протяжении почти целого столетия на Западе демократия означала *либеральную* демократию — политическую систему, характеризующую не только свободными и честными выборами, но и правлением закона, разделением властей и защитой основных свобод: слова, собраний, религии и собственности. В сущности, эта последняя совокупность свобод — то, что можно было бы назвать конституционным либерализмом — теоретически и исторически отличается от демократии. Как отметил политолог Филипп Шмиттер, «либерализм, как концепция политической свободы или как доктрина экономической политики, мог совпасть по времени с возникновением демократии. Но он никогда не был неизбежным или недвусмысленным образом связан с ее

¹ Fareed Zakaria, «The Rise of Illiberal Democracy», *Foreign Affairs*, November / December 1997, pp. 22–43.

практикой». Сегодня две нити либеральной демократии, переплетенные в политической ткани Запада, разделяются в остальном мире. Демократия процветает, а конституционный либерализм — нет.

Сегодня 118 из 193 стран мира являются демократическими, охватывая большинство населения Земли (54,8 %, если быть точным), значительный рост по сравнению даже с прошлым десятилетием. В эту победную пору можно было ожидать, что западные политики и интеллектуалы пойдут дальше Э. М. Форстера и прокричат демократии троекратное «ура!»². Вместо этого растет обеспокоенность в связи со стремительным распространением многопартийных выборов по всей Центральной и Юго-Восточной Европе, Азии, Африке и Латинской Америке, возможно, из-за того, что происходит *после* этих выборов. Популярны лидеры, вроде российского Бориса Ельцина и аргентинского Карлоса Менема, не обращают внимания на собственные парламенты и правят при помощи президентских указов, разрушая сложившуюся конституционную практику. Иранский парламент — избираемый более свободно, чем в большинстве стран Ближнего Востока — устанавливает жесткие ограничения на свободу слова, собраний и даже одежды, сокращая и без того скромный объем свободы в стране. Избранное правительство Эфиопии направляет свои службы безопасности на журналистов и политических противников, постоянно нарушая права человека, в том числе право на жизнь.

Разумеется, существует целый спектр нелиберальных демократий, начиная со стран с умеренными нарушениями, наподобие Аргентины, до почти что тираний, вроде Казахстана и Белоруссии, с такими странами, как Румыния и Бангладеш, в промежутке между ними. В большинстве этих стран выборы редко бывают столь же свободными и честными, как сегодня на Западе, но они отражают действительное участие народа в политике и поддержку, оказываемую избранным. И такие случаи не единичны и отнюдь не нетипичны. «Фридом Хаус» в своем отчете 1996–1997 годов — «Свобода в мире» — политическим и гражданским свободам, которые приблизительно соответствуют демократии и конституционному либерализму, отведены специальные разделы. В половине стран, занимающих промежуточное положение между очевидной диктатурой и консолидированной демократией, положение с политическими свободами лучше, чем со свободами гражданскими. Иными словами, сегодня в мире половина «демократизирующихся» стран — это нелиберальные демократии³.

² Форстер Э. М. (1879–1970) — английский писатель, автор опубликованной в 1951 г. книги «Двукратное “ура!” демократии» («Да здравствует демократия!»). — *Прим. перев.*

³ Roger Kaplan, ed., *Freedom around the World, 1997*, New York: Freedom House, 1997, pp. 21–22. В отчете страны оценивались по двум шкалам с семью параметрами для поли-

Число нелиберальных демократий растет. Семь лет тому назад лишь 22 % демократизированных стран можно было отнести к этой категории; пять лет тому назад этот показатель вырос до 35 %⁴. И к настоящему времени немногие нелиберальные демократии дозрели до состояния либеральных демократий; во всяком случае, они развиваются в направлении еще большего нелиберализма. Складывается впечатление, что многие страны, вовсе не пребывая на промежуточном или переходном этапе развития, со временем превратились в форму правления, сочетающую значительную степень демократии со значительной же степенью нелиберализма. Точно так же, как различные народы во всем мире смогли приспособиться к различным формам капитализма, они смогли принять и поддерживать различные формы демократии. Западная либеральная демократия может оказаться не последним пунктом на пути демократии, а всего лишь одним из множества возможных выходов.

Демократия и свобода

Со времен Геродота демократия означала прежде всего правление народа. Такое представление о демократии как о процессе отбора правительств, озвученное учеными от Алексиса де Токвиля до Йозефа Шумпетера и Роберта Даля, теперь широко используется социологами. В «Третьей волне» Сэмюэль П. Хантингтон объясняет почему:

Выборы, открытые, свободные и честные, — суть демократии, ее неизбежное *sine qua non*. Правительства, создаваемые в результате выборов, могут быть неэффективными, коррумпированными, недальновидными,

тических прав и гражданских свобод (чем показатель ниже, тем лучше). Я считал все страны с общей суммой от 5 до 10 демократизирующимися. Процентные показатели основываются на цифрах, приведенных «Фридом Хаус», но в отдельных случаях я не придерживался оценок отчета. Хотя этот отчет представляет собой выдающееся достижение (он полон и продуман), его методология объединяет определенные конституционные права с демократическими процедурами, чем вносит путаницу в суть дела. Кроме того, в качестве примеров, хотя и не прибегая к цифровым данным, я использую такие страны, как Иран, Казахстан и Белоруссию, которые даже с процедурной точки зрения в лучшем случае являются полудемократиями. Но они заслуживают внимания как интересные проблемные случаи, поскольку их лидеры в большинстве своем избирались, переизбирались и до сих пор остаются популярными.

⁴ *Freedom in the World: The Annual Survey of Political Rights and Civil Liberties, 1992–1993*, pp. 620–26; *Freedom in the World, 1989–1990*, pp. 312–19.

они могут руководствоваться особыми интересами и быть неспособными проводить политику, которой требует общественное благо. Подобные качества делают такие правительства нежелательными, но не делают их недемократическими. Демократия — одна из общественных ценностей, но не единственная, и понять отношение демократии к другим общественным ценностям и наоборот можно лишь в том случае, если демократия будет четко выделена из других характеристик политических систем⁵.

Такое определение также согласуется с общепринятым пониманием этого термина. Если в стране проводятся состязательные многопартийные выборы, мы называем ее демократической. Когда участие общества в политике возрастает, например, благодаря предоставлению избирательных прав женщинам, она считается более демократической. Конечно, выборы должны быть открытыми и честными, и для этого требуется обеспечение свободы слова и собраний. Но если выйти за рамки этого минималистского определения и называть страну демократической, только тогда, когда она обеспечивает соблюдение всего перечня социальных, политических, экономических и религиозных прав, то слово «демократия» перестает быть описательной категорией и превращается в знак отличия. В конце концов, экономическая система Швеции, как утверждают многие, урезает индивидуальные права собственности, Франция до недавнего времени обладала государственной монополией над телевидением, а в Англии имеется государственная религия. Но все они определенно и вне всяких сомнений являются демократиями. Тезис о том, что иметь демократию значит, субъективно, иметь «хорошее правительство», бесполезен в аналитическом отношении.

С другой стороны, конституционный либерализм связан не с процедурами отбора правительства, а скорее с целями правительства. Он опирается на глубоко укоренившуюся в западной истории традицию, которая направлена на защиту независимости и достоинства личности от принуждения независимо от его источника — государства, церкви или общества. В этом термине объединяются две тесно связанные идеи: *либеральная*, потому что восходит по своему философскому происхождению к грекам и придает особое значение свободе личности⁶, и *конституционная*, потому что она опирается на традицию правления закона, берущую начало у римлян.

⁵ Хантингтон С. *Третья волна. Демократизация в конце XX века*. М., 2003. С. 20.

⁶ Термин «либеральный» используется здесь в его старом, европейском смысле, теперь зачастую называемом классическим либерализмом. В Америке сегодня это слово стало означать нечто совершенно иное, а именно — политику, направленную на поддержку современного государства всеобщего благоденствия.

Конституционный либерализм развивался в Западной Европе и Соединенных Штатах как защита прав личности на жизнь и собственность, а также свободы совести и слова. Для обеспечения этих прав он особое значение придавал ограничениям, налагаемым на все ветви власти, равенству перед законом, беспристрастным судам и трибуналам, а также разделению церкви и государства. Среди его канонических фигур – поэт Джон Мильтон, юрист Уильям Блэкстоун, политики Томас Джефферсон и Джеймс Мэдисон и философы Томас Гоббс, Джон Локк, Адам Смит, барон де Монтескье, Джон Стюарт Милль и Исайя Берлин. Почти во всех своих вариантах конституционный либерализм утверждает, что люди обладают определенными естественными (или «неотъемлемыми») правами и что для их обеспечения правительства должны принять основной закон, ограничивающий их собственные полномочия. Так, в 1215 году в Раннимеде английские бароны вынудили короля подчиниться обычному праву земель. В американских колониях эти законы были сделаны явными, и в 1638 году город Хартфорд принял первую писаную конституцию в современной истории. В 1970-х годах западные нации кодифицировали нормы поведения для всех режимов во всем мире. Великая хартия вольностей, Основные законы штата Коннектикут, американская конституция и Хельсинский заключительный акт – все они являют собой выражение конституционного либерализма.

Путь к либеральной демократии

Начиная с 1945 года западные правительства в большинстве своем служили воплощением как демократии, так и конституционного либерализма. Поэтому трудно представить две эти части обособленными, в форме нелиберальной демократии или либеральной автократии. В действительности, обе они существовали в прошлом и сохраняются в настоящем.

До двадцатого века страны Западной Европы преимущественно были либеральными автократиями или, в лучшем случае, полудемократиями⁷. Право голоса было жестко ограниченным, а влияние избранных законодательных органов было незначительным. В 1830 году Великобритания, в каком-то смысле самая демократическая страна Европы, позволяла участвовать в выборах одной палаты парламента всего лишь 2% своего насе-

⁷ Индонезия, Сингапур и Малайзия являют собой примеры либерализующихся автократий, тогда как Северная Корея, Тайвань и Таиланд – это либеральные полудемократии. Однако обе указанные группы в большей степени либеральны, чем демократичны, что также относится и к единственной либеральной демократии региона, Японии; Папуа – Новая Гвинея и, в меньшей степени, Филиппины – единственные примеры нелиберальной демократии в Восточной Азии.

ления; этот показатель вырос до 7% после 1867 года и достиг примерно 40% в 1880-х годах. Только в конце 1940-х годов большинство стран Запада стали полноценными демократиями с всеобщим избирательным правом для совершеннолетних. Но за сто лет до этого, в конце 1840-х годов, большинством этих стран были усвоены важные аспекты конституционного либерализма – правление закона, права частной собственности и – во все большей степени – разделение властей и свобода слова и собраний. На протяжении значительного промежутка времени в новой и новейшей истории отличительным признаком правительств Европы и Северной Америки была не демократия, а конституционный либерализм. Лучшим выражением «западной модели» служит не массовый плебисцит, а беспристрастный суд.

Новейшая история Восточной Азии развивается по западному пути. После недолгого заигрывания с демократией по окончании второй мировой войны большинство восточноазиатских режимов стали авторитарными. Через какое-то время они перешли от автократии к более либеральной автократии, а в ряде случаев и к более либеральной полудемократии. Большинство режимов в Восточной Азии остается полудемократическими, во главе с патриархами или однопартийными системами, что делает их выборы ратификацией власти, а не подлинным соперничеством. Но эти режимы предоставили своим гражданам более широкие экономические, гражданские, религиозные права, ограничив при этом права политические. Как и на Западе, либерализация Восточной Азии включала в себя и экономическую либерализацию, которая имеет решающее значение в стимулировании экономического роста и либеральной демократии. С исторической точки зрения, наиболее тесно связанными с полноценными либеральными демократиями факторами являются капитализм, буржуазия и высокий душевой ВВП. Сегодняшние восточноазиатские правительства сочетают демократию, либерализм, капитализм, олигархию и коррупцию, чем во многом напоминают западные правительства начала двадцатого столетия.

Конституционный либерализм привел к демократии, но демократия, по-видимому, не приводит к конституционному либерализму. В отличие от путей, которыми пошли Запад и Восточная Азия, за два последних десятилетия диктатуры с незначительными предпосылками для конституционного либерализма в Латинской Америке, Африке и отдельных областях Азии уступили место демократии. Результаты не вдохновляют. Исследование, проведенное Лэрри Даймондом, установило, что в западном полушарии, где выборы проводятся во всех странах, кроме Кубы, в 10 из 22 основных латиноамериканских стран «уровень нарушения прав человека несовместим с укреплением [либеральной] демократии»⁸.

⁸ Larry Diamond, «Democracy in Latin America», in Tom Farer, ed., *Beyond Sovereignty*:

В Африке демократизация произошла необычайно быстро. За шесть месяцев 1990 года многие страны франкоязычной Африки сняли запрет на многопартийную политику. И все же, несмотря на то, что с 1991 года выборы были проведены в большинстве из 45 стран района Сахары (в одном только 1996 году выборы прошли в 18 странах), во многих этих странах свобода сдала свои позиции. Один из наиболее внимательных экспертов по Африке, Майкл Чидж, описал волну демократизации и пришел к выводу, что на этом континенте «слишком большое значение придавалось многопартийным выборам... и соответственно игнорировались основные принципы либерального правления». В Средней Азии выборы, даже будучи достаточно свободными, как в Кыргызстане и Казахстане, завершились усилением правительства и ослаблением законодательных и судебных органов, а также некоторых гражданских и экономических свобод. В исламском мире, от Палестинской автономии до Ирана и Пакистана, демократизация привела к усилению роли теократической политики, разрушив давние традиции секуляризма и терпимости. Во многих странах этого мира, например, в Тунисе, Марокко, Египте и некоторых странах Персидского залива, если бы выборы были назначены на завтра, они наверняка завершились бы установлением еще более нелиберальных режимов, чем нынешние.

С другой стороны, многие страны Центральной Европы успешно перешли от коммунизма к либеральной демократии, пройдя тот же этап либерализации без демократии, что и остальные европейские страны в девятнадцатом веке. В сущности, Австро-Венгерская империя, в состав которой входило большинство из них, была классической либеральной автократией. Даже за пределами Европы политологом Майроном Вейнером была обнаружена поразительная связь между конституционным прошлым и либерально-демократическим настоящим. Он отмечал, что по состоянию на 1983 год «все до единой страны “третьего мира”, возникшие в результате завершения колониального правления после второй мировой войны с населением хотя бы в один миллион человек (а также почти все меньшие колонии) с длительным демократическим опытом, представляют собой бывшие британские колонии»⁹. Британское правление означало не демократию (колониализм по определению недемократичен), а конституционный либерализм. Британское наследие в виде законов и администрации оказалось

Collectively Defending Democracy in a World of Sovereign States, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996, p. 73.

⁹ Myron Weiner, «Empirical Democratic Theory», in Myron Weiner and Ergun Ozbudun, eds., *Competitive Elections in Developing Countries*, Durham: Duke University Press, 1987, p. 20. Сегодня действующими демократиями в «третьем мире» являются не только бывшие британские колонии, но большинство первых составляют последние.

более благотворным, чем политика Франции по предоставлению избирательных прав населению отдельных ее колоний.

Хотя либеральные автократии могли существовать в прошлом, можно ли представить их сегодня? До недавнего времени в Азии имелся скромный, но весьма убедительный пример процветания — Гонконг. В течение 156 лет до 1 июля 1997 года Гонконгом правила британская корона через назначаемого генерал-губернатора. До 1991 года в нем ни разу не проводились серьезные выборы, но его правительство было воплощением конституционного либерализма, защищая основные права своих граждан и управляя справедливой судебной системой и бюрократией. 8 сентября 1997 года передовица *The Washington Post*, посвященная будущему острова, вышла под зловещим заголовком: «Гибель гонконгской демократии». В действительности, демократия в Гонконге была не такой уж ценной, чтобы сожалеть о ее гибели, но что было ценным, так это система прав и законов. Небольшие острова не могут иметь большого практического значения в сегодняшнем мире, но они помогают оценить относительный вес демократии и конституционного либерализма. Рассмотрим, например, вопрос о том, где бы вы предпочли жить: на Гаити, при нелиберальной демократии, или на Антигуа, при либеральной полудемократии. Ваш выбор, вероятно, имел бы отношение не к погоде, которая приятна на обоих островах, а к политическому климату, с которым дело обстоит иначе.

Абсолютный суверенитет

Свой классический трактат «О свободе» Джон Стюарт Милль начал с замечания о том, что по мере того, как страны становились демократическими, люди были склонны считать, что «ограничение власти вовсе не имеет того значения, какое ему приписывают, что оно необходимо только при существовании таких правительств, интересы которых противоположны интересам управляемых»¹⁰. Как только у народа появится ответственность, гарантии становятся излишними. «Народ не нуждается в защите против своей воли». Словно в подтверждение опасений Милля, рассмотрим слова Александра Лукашенко, сказанные им в ответ на вопрос об ограничении его полномочий после его избрания президентом Белоруссии подавляющим большинством населения на свободных выборах 1994 года: «Не будет никакой диктатуры. Я сам из народа и собираюсь стоять за народ».

Противоречие между конституционным либерализмом и демократией связано с объемом власти правительства. Конституционный либерализм

¹⁰ Милль Дж. Ст. *О свободе*. СПб., 1900. С. 8.

выступает за ограничение власти, демократия — за ее сосредоточение и использование. Поэтому многие либералы восемнадцатого и девятнадцатого веков видели в демократии силу, которая могла подорвать свободу. Джеймс Мэдисон объяснял в «Федералисте», что «опасность притеснения» при демократии проистекает из «большинства общества»¹¹. Токвиль предостерегал о «тирании большинства», говоря, что «основой демократических форм правления является абсолютный суверенитет большинства»¹².

Склонность демократического правительства считать, что оно обладает абсолютным суверенитетом (то есть властью) может завершиться централизацией власти, часто внеконституционными средствами и с плачевными результатами. На протяжении последнего десятилетия избранные правительства, притязавшие на представительство народа, постоянно покушались на права других элементов в обществе — узурпация, которая одновременно происходит по горизонтали (от других ветвей национальной правительства) и по вертикали (от региональных и местных властей, а также частного бизнеса и других неправительственных групп). Лукашенко и Альберто Фухимори в Перу — всего лишь худшие примеры этой практики. (Хотя действия Фухимори — среди прочих, роспуск парламента и приостановка действия конституции — с трудом позволяют называть его режим демократическим, стоит отметить, что он одержал победу в ходе двух выборов и до недавнего времени был чрезвычайно популярен). Даже такой истинный реформатор, как Карлос Менем, за восемь лет своего пребывания у власти утвердил около 300 президентских указов, втрое больше, чем все предшествующие аргентинские президенты вместе взятые с 1853 года. Избранный 60 процентами голосов президент Кыргызстана Аскар Акаев предложил расширить свои полномочия на референдуме, что без труда и было сделано в 1996 году. Среди его новых полномочий: назначение всех чиновников высшего ранга, кроме премьер-министра, зато он может распустить парламент, если тот отвергнет трех предложенных им на этот пост кандидатов.

Горизонтальная узурпация, обычно президентская, более очевидна, но вертикальная узурпация встречается чаще. За последние три десятилетия индийское правительство, прибегая к неубедительным доводам, регулярно распускало легислатуры штата, вводя в регионах прямое правление Нью-Дели. Совершив менее яркий, но типичный ход, избранное прави-

¹¹ В действительности, автор цитирует не вошедшее в состав «Федералиста» письмо Джеймса Мэдисона Томасу Джефферсону от 17 октября 1788 года под названием «К вопросу относительно билля о правах». — *Прим. перев.*

¹² Токвиль А. *Демократия в Америке*. М., 2000. С. 194. (Перевод исправлен. — *Прим. перев.*)

тельство Центральноафриканской Республики недавно положило конец издавна существовавшей независимости ее университетской системы, сделав ее составляющей центрального государственного аппарата.

Узурпация особенно широко распространена в Латинской Америке и государствах бывшего Советского Союза, возможно, потому, что в обоих регионах преобладает президентская форма правления. Эти системы тяготеют к созданию сильных лидеров, которые полагают, что они говорят за народ — даже тогда, когда они были избраны большинством голосов. (Как отмечает Хуан Линц, Сальвадор Альенде был избран чилийским президентом в 1970 году всего лишь 36 процентами голосов. В подобных обстоятельствах премьер-министр должен был бы разделить власть в коалиционном правительстве). Президенты назначают правительства из «своих», а не из заслуженных партийных деятелей, сохраняя некоторые внутренние ограничения своей власти. А когда их точка зрения противоречит точке зрения законодательного органа или даже суда, президенты склонны «обращаться к народу», избегая скучной задачи торговли и создания коалиций. В то время как ученые обсуждают достоинства президентских форм правления перед парламентскими, узурпация может происходить в обоих случаях при отсутствии таких развитых альтернативных центров власти, как сильные законодательные органы, суды, политические партии, региональные правительства, независимые университеты и средства массовой информации. В Латинской Америке в действительности президентские системы сочетаются с пропорциональным представительством, образуя неустойчивую комбинацию из популистских лидеров и множества партий.

Многие западные правительства и исследователи поддерживали создание сильных и централизованных государств в «третьем мире». Лидеры этих стран утверждали, что власть им необходима для того, чтобы разрушить феодализм, расколоть прочные коалиции, отвергнуть сложившиеся интересы и привести в хаотические общества порядок. Но здесь потребность в законном правительстве смешивается с потребностью в сильном правительстве. Правительства, считающиеся законными, обычно способны поддерживать порядок и, хотя и медленно, проводить твердую политику, создавая коалиции. В конце концов, немногие станут утверждать, что правительства развивающихся стран не должны иметь достаточных полицейских полномочий; беспокойство вызывает сосредоточение всех остальных — политических, социальных и экономических — полномочий. Во время кризисов, например гражданских войн, конституционные правительства могут не справиться со своими задачами, но альтернатива — государства с многочисленными службами безопасности, которые приостанавливают действие конституционных прав — обычно не созда-

ет ни порядка, ни хорошего правительства. Чаще такие государства, поддерживая определенный порядок, но одновременно арестовывая оппонентов, затыкая рот инакомыслящим, национализируя промышленность и конфискуя собственность, становились хищническими. Хотя анархия таит в себе определенную опасность, наибольшая угроза свободе и счастью людей в этом столетии исходила не от беспорядка, а от очень сильных, централизованных государств, наподобие нацистской Германии, Советской России и маоистского Китая. «Третий мир» не испытывает недостатка в кровавых плодах деятельности сильных государств.

Исторически неумеренная централизация была врагом либеральной демократии. По мере роста участия народа в политической жизни в девятнадцатом веке, она беспрепятственно установилась в странах, наподобие Англии и Швеции, где сильными оставались средневековые ассамблеи, местная власть и региональные советы. С другой стороны, страны, наподобие Франции и Пруссии, где монархия действительно обладала централизованной властью (одновременно горизонтальной и вертикальной), зачастую оказывались нелиберальными и недемократическими. Неслучайно в Испании в двадцатом веке плацдармом либерализма служила Каталония, веками упрямо остававшаяся независимой и автономной областью. В Америке наличие огромного многообразия институтов — связанных со штатами, местных и частных — значительно облегчило приспособление к масштабному и стремительному распространению избирательного права, которое произошло в начале девятнадцатого века. Артур Шлезингер-старший описал, как во время первых пятидесяти лет в Америке практически каждый штат, группа интересов и фракция пытались ослабить и даже разрушить федеральное правительство¹³. Недавно полулиберальная индийская демократия выжила благодаря, а не вопреки своим сильным регионам и различным языкам, культурам и даже кастам. Объяснение логично, даже тавтологично: плюрализм в прошлом способствует сохранению политического плюрализма в настоящем.

Пятьдесят лет тому назад политики развивающихся стран хотели получить чрезвычайные полномочия для проведения в жизнь модных тогда экономических доктрин, вроде национализации промышленности. Сегодня их преемники хотят таких же полномочий, чтобы приватизировать те же отрасли промышленности. Менем оправдывает свои методы тем, что они отчаянно необходимы для проведения жестких экономических реформ. Подобные доводы выдвигались Абдалем Букаремом в Эквадоре и Фухимори. Кредитные учреждения, наподобие Международного валютного фонда

¹³ Arthur Schlesinger, Sr., *New Viewpoints in American History*, New York: Macmillan, 1922, pp. 220–40.

и Всемирного банка, с пониманием относились к этим просьбам, и рынок облигаций явно расцвел. Но за исключением чрезвычайных событий, вроде войны, нелиберальные средства в конечном счете несовместимы с либеральными целями. Конституционное правление, по сути, является ключом к успешной политике экономических реформ. Опыт Восточной Азии и Центральной Европы говорит о том, что, когда режимы — будь то авторитарные, как в Восточной Азии, или либерально-демократические, как в Польше, Венгрии и Чешской Республике — защищают права личности, включая права собственности и договоров, и создают систему законодательства и управления, вслед за ними приходят капитализм и экономический рост. В недавней речи в Международном центре им. Вудро Вильсона в Вашингтоне, объясняя, что именно необходимо для процветания капитализма, глава Федеральной резервной системы Алан Гринспен сделал вывод, что «ведущим механизмом рыночной экономики... является билль о правах, проводимый в жизнь беспристрастной судебной властью».

Наконец, и это, быть может, более важно, власть, сосредоточенная для того, чтобы делать добро, впоследствии может быть использована во зло. Когда Фухимори распустил парламент, его рейтинг взлетел до небывалых высот. Но недавние опросы говорят, что большинство тех, кто некогда одобряли его действия, теперь хотят, чтобы он был более сдержанным. В 1993 году Борис Ельцин лихо (и буквально) напал на российский парламент, побуждаемый неконституционными действиями самого парламента. Затем он приостановил действие конституционного суда, ликвидировал систему местных органов власти и отправил в отставку нескольких руководителей областей. Начиная с войны в Чечне и кончая его экономическими программами, Ельцин выказывал отсутствие всякой озабоченности соблюдением конституционных процедур и ограничений. В душе Ельцин может быть либеральным демократом, но его действиями создано российское суперпрезидентство. Мы можем только надеяться, что его преемник не станет этим злоупотреблять.

Веками западные интеллектуалы склонны были считать конституционный либерализм странным упражнением в нормотворчестве, простым формализмом, который должен отойти на задний план перед борьбой с большим злом в обществе. Наиболее ярким опровержением этой точки зрения остается диалог в пьесе Роберта Болта «Человек на все времена». Горячий юноша Уильям Ропер, стремящийся бороться со злом, возмущен приверженностью сэра Томаса Мора закону. Мор осторожно защищается.

Мор: И что бы сделали вы? Сократили бы долгий путь через закон, чтобы настигнуть дьявола?

Ропер: Я бы сократил все законы в Англии, чтобы этого добиться!

Мор: А когда последний закон падет, и дьявол обратится к вам — где вы тогда скроетесь, Ропер, ведь законы растоптаны?

Этнический конфликт и война

8 декабря 1996 года Жак Ланж совершил поразительно быстрый визит в Белград. Знаменитый французский политик, бывший министр культуры, был воодушевлен многотысячными студенческими демонстрациями против Слободана Милошевича, человека, которого Ланж и многие западные интеллектуалы считали ответственным за войну на Балканах. Ланж хотел оказать моральную поддержку югославской оппозиции. Лидеры движения принимали его в своих кабинетах — на философском факультете — только затем, чтобы выгнать его взащей, объявить «врагом сербов» и указать покинуть страну. Оказалось, что студенты выступали против Милошевича не потому, что он начал войну, а потому, что он не смог ее выиграть.

Замешательство Ланжа позволяет увидеть два распространенных и зачастую ошибочных допущения: что силы демократии — это силы этнической гармонии и мира. Зрелые либеральные демократии обычно способны решать этнические противоречия, не прибегая к насилию или террору, и жить в мире с другими либеральными демократиями. Но в отсутствие конституционного либерализма введение демократии в расколотых обществах в действительности спровоцировало возникновение национализма, этнического конфликта и даже войны. На многих выборах, прошедших сразу же после краха коммунизма, победу в Советском Союзе и Югославии одержали националистические сепаратисты, что привело к распаду этих стран. Само по себе это было неплохо, поскольку страны эти скреплялись одной лишь силой. Но стремительные сецессии в отсутствии гарантий, институтов или политической власти для меньшинств, проживавших в новых странах, вызвали виток восстаний, репрессий и — в Боснии, Азербайджане и Грузии — войн.

Выборы требуют, чтобы политики соперничали за голоса избирателей. В обществах, лишенных прочных традиций многоэтнических групп или ассимиляции, проще всего обеспечить поддержку по расовому, этническому или религиозному признаку. Как только этническая группа получает власть, она склонна подвергать исключению другие этнические группы. Компромисс кажется невозможным; можно договариваться по материальным проблемам, вроде жилья, больниц и благотворительной помощи, но как пойти на компромисс по вопросу о национальной религии? Политическое соперничество, вызывающее такую рознь, быстро может перерасти в насилие. Оппозиционные движения, вооруженные восстания и перевороты в Африке часто были направлены против режимов, соз-

данных на этнической основе, причем многие из них пришли к власти выборным путем. Рассматривая распад африканских и азиатских демократий в 1960-х годов, двое исследователей пришли к выводу, что демократия «просто нежизнеспособна в обстановке выраженных этнических предпочтений». Этот пессимизм получил подтверждение и в недавних работах, особенно посвященных Африке и Средней Азии. Выдающийся специалист по этническим конфликтам Дональд Горовитц заключает: «Перед лицом этого довольно унылого описания... конкретных провалов демократии в расколотых обществах... у каждого возникает соблазн опустить руки. Какой смысл проводить выборы, если все, к чему они в итоге приводят, — это замена режима бемба на режим ньянджа в Замбии, одинаково ограниченный, или южного режима на северный в Бенине, не включая другую половину страны?»¹⁴

В течение прошлого десятилетия одним из вопросов, наиболее живо обсуждавшихся специалистами в области международных отношений, был вопрос о «демократическом мире» — утверждении, что ни одна современная демократия не вступала в войну с другой. В ходе обсуждения были подняты отдельные любопытные вопросы (принимается ли в расчет гражданская война в Америке? не служит ли ядерное оружие более подходящим объяснением мира?), и даже статистические данные вызвали интересные разногласия. (Как отмечает исследователь Дэвид Спиро, принимая во внимание небольшое количество как демократий, так и войн за последние два столетия, отсутствие войн между демократиями вполне объяснимо. То, что ни один член его семьи никогда не выигрывал в лотерею, несколько проясняет эту впечатляющую корреляцию). Но даже если статистика верна, что она объясняет? Кант, первый сторонник демократического мира, утверждал, что в демократических странах решения принимают те, кто оплачивают войны, то есть общество, поэтому они по понятным причинам так осторожны. Но утверждается, что демократические государства миролюбивее других. В действительности, они более воинственны, вступая в войну чаще и с большей силой, чем большинство других государств. Мир поддерживается только с другими демократиями.

При попытке установить причину этой корреляции становится ясно одно: демократический мир — это на самом деле мир либеральный. Писавший в восемнадцатом веке Кант считал демократии тираническими и прямо исключил их из своей концепции «республиканских» прави-

¹⁴ Alvin Rabushka and Kenneth Shepsle, *Politics in Plural Societies: A Theory of Democratic Instability*, Columbus: Charles E. Merrill, pp. 62–92; Donald Horowitz, «Democracy in Divided Societies», in Larry Diamond and Mark F. Plattner, eds., *Nationalism, Ethnic Conflict and Democracy*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994, pp. 35–55.

тельств, проживавших в области мира. Республиканство, по Канту, означало разделение властей, сдержки и противовесы, правление закона, защиту прав личности и определенную степень представительства в правительстве (но ничего похожего на всеобщее избирательное право). Другие кантовские объяснения «вечного мира» между республиками тесно связаны с их конституционным и либеральным характером: взаимное соблюдение гражданами прав друг друга, система сдержек и противовесов, обеспечивающая, что ни один лидер не сможет втянуть свою страну в войну, и классическая либеральная политика (особенно важна свободная торговля), которая создает взаимозависимость, делая войну затратной, а сотрудничество — полезным. Майкл Дойл, ведущий исследователь этой темы, подтверждает в своей книге «Пути войны и мира» (1997), что сама по себе демократия без конституционного либерализма не содержит качеств, которые ведут к миру:

Кант не доверял принципу свободного демократического большинства, и его аргументация ни в коей мере не подтверждает тезис о том, что все государства, в управлении которыми участвует народ, — демократии — должны быть миролюбивыми вообще или по отношению к таким же демократиям. Многие государства, в управлении которыми участвовал народ, были нелиберальными. На протяжении двух тысячелетий народное правление было в значительной степени связано с агрессивностью (Фукидид) или с имперским успехом (Макиавелли)... Решительное предпochтение среднего избирателя вполне могло включать «этническую чистку», направленную против других демократических государств.

Различие между либеральными и нелиберальными демократиями проливает свет еще на одну поразительную статистическую корреляцию. Политологи Джек Снайдер и Эдвард Мэнсфилд, приводя впечатляющее количество данных, утверждают, что за последние 200 лет демократизирующиеся государства вступали в войну значительно чаще устойчивых автократий или либеральных демократий. В странах, не основывающихся на конституционном либерализме, возникновение демократии часто влечет за собой гипернационализм и милитаризм. Когда политическая система открывается, разнообразные группы с несовместимыми интересами получают доступ к власти и продавливают свои требования. Политические и военные лидеры, которые зачастую мобилизуют остатки старого авторитарного порядка, понимают, что для достижения успеха они должны сплотить массы вокруг общенационального дела. Результатом неизменно становится агрессивная риторика и политика, которая часто втягивает страны в противостояние и войны. Показательные примеры простираются от Франции Наполеона III, Германии Вильгельма, Японии

Тайшо до тех, о которых говорят сегодняшние газеты — Армения, Азербайджан и Сербия Милошевича. Демократический мир, оказывается, имеет мало общего с демократией.

Американский путь

Один американский исследователь недавно посетил Казахстан в составе правительственной делегации Соединенных Штатов для оказания помощи новому парламенту в выработке избирательных законов. Его коллега, старейший член казахского парламента, отверг многие предложения, выдвинутые американским специалистом, решительно заявив: «Мы хотим, чтобы наш парламент был точно таким же, как ваш конгресс». Американец с ужасом вспоминал: «Я пытался сказать что-то другое вместо тех трех слов, которые сразу пришли мне в голову: “Нет, это невозможно!”» Такая точка зрения не является чем-то необычным. Американцы склонны считать свою демократию громоздким изобретением, которое не в состоянии вынести ни одна другая страна. В действительности, заимствование отдельных сторон американской конституционной системы могло бы облегчить решение множества трудностей, связанных с нелиберальной демократией. Философия американской конституции, страх перед сосредоточением власти, столь же важна сегодня, как и в 1789 году. Казахстан, кстати, особенно нуждается в сильном парламенте, наподобие американского конгресса, для сдерживания неумеренного аппетита своего президента.

Странно, что Соединенные Штаты так часто выступают за выборы и плебисцитную демократию за границей. Отличительной же особенностью американской системы служит ее не столько демократический, сколько недемократический характер, в действительности налагающий множество ограничений на избирательное большинство. Из трех ветвей власти, одна (судебная) — возможно даже главная — возглавляется девятью неизбранными мужчинами и женщинами, пожизненно пребывающими в своих должностях. Американский сенат — это самая непредставительная верхняя палата в мире, за единственным исключением беспомощной Палаты лордов. (Каждый штат независимо от численности своего населения направляет в Вашингтон двух сенаторов — 30 миллионов человек из Калифорнии имеют столько же голосов в сенате, как и 3,7 миллиона человек из Аризоны, — а это означает, что сенаторы, представляющие примерно 16 % населения страны могут блокировать любой предложенный законопроект). Точно так же легислатуры по всей территории Соединенных Штатов поразительным образом являют собой власть не большинства, а меньшинства. Чтобы и дальше сдерживать государственное влияние, сильные штаты и местная власть отчаянно борются с каждой

попыткой вторжения федеральных властей в сферу их влияния. Частный бизнес и другие неправительственные группы, которые Токвиль называл промежуточными ассоциациями, образуют в обществе еще одну страту.

Американская система основывается на открыто пессимистическом представлении о человеческой природе, полагая, что людям нельзя доверять в вопросах власти. «Если бы люди были ангелами», — писал Мэдисон, — «то никакого правительства не понадобилось бы». Другая модель демократического правления в западной истории берет свое начало в Великой французской революции. Французская модель полагается на людскую добродетель. Поскольку народ является источником власти, ее нельзя ограничивать, чтобы он мог построить справедливое общество. (По наблюдению лорда Актона, Великая французская революция была не ограничением суверенной власти, а упразднением всех промежуточных властей, стоявших у нее на пути). Незападные страны в большинстве своем переняли французскую модель (не в последнюю очередь потому, что политические элиты привлекала перспектива усиления государства, которая означала усиление их самих) и скатились к хаосу, тирании или им обоим вместе. Это не должно вызывать удивления. В конце концов, после революции в самой Франции сменились две монархии, две империи, одна протофашистская диктатура и пять республик¹⁵.

Безусловно, культуры разнообразны, и различные общества требуют различных систем правления. Это призыв не к полному принятию американского пути, а скорее к более разносторонней концепции либеральной демократии, в которой особое значение придавалось бы обоим частям этого словосочетания. Прежде, чем перенять новую политику, необходимо произвести интеллектуальное возрождение конституционно-либеральной традиции, игравшей важную роль для западного опыта и развития добродетельного правления во всем мире. Политический прогресс в западной истории был результатом все более широкого признания того, что, как гласит Декларация независимости, люди обладают «определенными неотъемлемыми правами» и что «для обеспечения этих прав люди создают правительства». Если демократия не охраняет свободу и закон, то такая демократия является слабым утешением.

Либерализация внешней политики

Правильное понимание конституционного либерализма влечет за собой множество следствий для внешней политики Соединенных Штатов. Во-

¹⁵ Bernard Lewis, «Why Turkey Is the Only Muslim Democracy», *Middle East Quarterly*, March 1994, pp. 47–48.

первых, оно предполагает определенную сдержанность. Легко назначить выборы в стране, сложнее приучить общество к конституционному либерализму. Процесс действительной либерализации и демократизации постепенен и растянут во времени, а выборы в нем — это всего лишь один из шагов. Без соответствующей подготовки этот шаг может даже оказаться ошибочным. Осознав это, правительства и неправительственные организации проводят все больше мероприятий, направленных на поддержку конституционного либерализма в развивающихся странах. Национальный фонд в поддержку демократии способствует развитию свободных рынков, независимого рабочего движения и политических партий. Агентство США по международному развитию финансирует независимые суды. Но выборы, в конечном счете, превосходят все остальное. Если страна проводит выборы, Вашингтон и весь остальной мир терпимо относятся ко многому из того, что делает правительство, как в случае с Ельциным, Акаевым, Менемом. В век образов и символов выборы легко заснять на пленку. (Как показать по телевидению правление закона?) Но существует и жизнь после выборов, особенно для людей, которые живут в этих странах.

Наоборот, отсутствие свободных и справедливых выборов следует считать всего лишь недостатком, а не определением тирании. Выборы — это важное достоинство правительства, но отнюдь не единственное. Правительства следует оценивать также и по критериям конституционного либерализма. Экономические, гражданские и религиозные свободы составляют основу независимости и достоинства человека. Если правительство, ограничившее демократию, постоянно расширяет эти свободы, то его не следует называть диктатурой. Несмотря на ограниченный политический выбор, предлагаемый в странах, вроде Сингапура, Малайзии и Таиланда, в них создана более подходящая обстановка для жизни, свободы и счастья граждан, чем в диктатурах, вроде Ирака и Ливии, или нелиберальных демократиях, вроде Словакии и Ганы. А давление глобального капитализма может способствовать дальнейшему развитию процесса либерализации. Рынки и нравы могут сработаться. Даже Китай, который остается крайне репрессивным режимом, предоставил своим гражданам большую, чем в прошлом независимость и экономическую свободу. Многое должно перемениться прежде, чем Китай можно будет назвать даже либерализующейся автократией, но это не должно заслонить тот факт, что многое уже изменилось.

Наконец, нам необходимо возродить конституционализм. Одно из следствий придания слишком большого значения чистой демократии заключается в том, что мало усилий прилагается для создания творчески проработанных конституций переходных стран. Конституционализм, каким он был в понимании таких его выдающихся представите-

лей восемнадцатого века, как Монтескье и Мэдисон, представляет собой сложную систему сдержек и противовесов, направленную на предотвращение сосредоточения власти и злоупотреблений служебным положением. Для обеспечения этого необходимо не просто перечисление прав, но создание целой системы, при которой правительство не будет эти права нарушать. При этом должны быть учтены и наделены соответствующими правами различные группы, поскольку, как объяснял Мэдисон, «амбициям должны противопоставляться амбиции». Принято считать, что конституции обуздывают страсти народа, создавая не просто демократическое, но и совещательное правление. К несчастью, к огромному множеству неизбранных органов, непрямого голосования, федеральных соглашений и сдержек и противовесов, служившему отличительным признаком многих писанных и неписанных европейских конституций, теперь относятся с подозрением. То, что можно было бы назвать Веймарским синдромом (по названию прекрасно составленной межвоенной конституции Германии, которая не смогла предотвратить фашизм), заставляет людей относиться к конституциям как к простым бумажкам, между которыми невозможно провести серьезных различий. (Как будто какая-то другая политическая система в Германии без труда справилась бы с поражением в войне, социальной революцией, Великой депрессией и гиперинфляцией). Процедуры, сдерживающие прямую демократию, считаются ненадежными, лишаящими людей права голоса. Сегодня во всем мире мы наблюдаем вариации на ту же мажоритарную тему. Но обеспокоенность, вызываемая этими системами большинства демократизирующихся стран, при которых победитель получает все, обусловлена тем, что победитель действительно получает все.

Неудовлетворенность демократией

Мы живем в демократическую эпоху. Долгое время опасность жизни, свободе и счастью человека исходила со стороны абсолютизма монархий, догматизма церковей, террора диктатур и железной руки тоталитаризма. Диктаторы и отдельные тоталитарные режимы существуют до сих пор, но они становятся все более анахроничными в мире глобальных рынков, информации и медиа. Нет больше достойной альтернативы демократии, она представляет собой часть модного облачения современности. Таким образом, в двадцать первом веке проблемы правления, по всей вероятности, будут проблемами в рамках самой демократии. Это затрудняет их решение, так как они облачаются в мантию законности.

Законность, а следовательно, и сила нелиберальных демократий истекает из того обстоятельства, что они достаточно демократичны. Наи-

ВОЗНИКНОВЕНИЕ НЕЛИБЕРАЛЬНЫХ ДЕМОКРАТИЙ

большая же опасность, которую представляют нелиберальные демократии, напротив, заключается в том, что они дискредитируют саму либеральную демократию, бросая тень на демократическое правление. В этом нет ничего необычного. За каждой волной демократии следовал спад, когда система казалась неудовлетворительной, а честолюбивые лидеры и беспокойные массы искали новые альтернативы. Последним подобным периодом разочарования, в межвоенные годы в Европе, воспользовались демагоги, многие из которых были в начале популярны и даже пользовались поддержкой избирателей. Сегодня, перед лицом распространяющегося вируса нелиберализма, наиболее полезная роль, которую может сыграть международное сообщество, и особенно Соединенные Штаты, заключается не в поиске новых земель для демократизации и новых мест для проведения выборов, а в укреплении демократии там, где она пустила корни, и содействии постепенному развитию конституционного либерализма во всем мире. Демократия без конституционного либерализма не просто неудовлетворительна, но и опасна, ибо она несет с собой уничтожение свободы, злоупотребление властью, этнические противоречия и даже войну. Восемьдесят лет тому назад Вудро Вильсон поставил перед Америкой цель: сделать мир безопасным для демократии. В двадцать первом веке наша задача состоит в том, чтобы сделать демократию безопасной для мира.

Перевод с английского Артема Смирнова

СТЕЙН РИНГЕН

ДЕМОКРАТИЯ: КУДА ТЕПЕРЬ?

Поразительное исследование демократического государства, потребовавшее многих усилий, пришло к удивительному выводу: демократическая цепочка управления, благодаря которой правительство находится под контролем избирателей, разорвалась. На наших глазах распадается вся ткань государства, основанного на народном волеизъявлении. В цепочке не только найдены слабые звенья: сама эта цепочка, когда-то прочная, перестает существовать.

К такому выводу нас приводят наблюдения за демократией в Норвегии. Неудивительно, что это вызвало бурные дискуссии в этой стране. Однако, имеются очень веские основания внимательно прислушаться, — и это относится не только к норвежцам, — к тому, что здесь говорится о современной демократии.

I

«Норвежское исследование власти и демократии» (далее — «исследование») весьма уникально своей решительностью и размахом. Его задачей было выяснить степень здоровья демократической системы при развитой демократии в момент окончательной победы демократии в великих идеологических войнах XX века. Ради такой масштабной задачи исследование получило практически неограниченный бюджет. Оно сумело мобилизовать большую часть внушительной социологической общины в Норвегии, а также привлечь крупные силы юридической, исторической, гуманитарной и прочих дисциплин. Значительный труд был затрачен на то, чтобы подвести итог состоянию знаний по таким вопросам, как роль политических партий, политические функции судов, местная демократия, ассоциации и группы давления, рынки и экономическая власть, нефтяная экономика, глобальная финансовая система, журналистика и СМИ, изменения

в гендерных отношениях, язык и власть символов, социальное обеспечение, экономическая демократия, меньшинства и мультикультурализм, новые информационные технологии, внешняя политика и помощь слаборазвитым странам, социальный капитал, европейская интеграция, наднациональные законы. И этим дело не ограничилось. Предпринимаются новые исследования, как только поднимаются новые вопросы, требующие ответа. Рассмотрению подвергаются монархия, права таких меньшинств, как саамы и другие народы, консюмеризм, сила международных договоров, письменная конституция, наука и профессиональная деятельность, деловые сети, культура и этика, богатство, равенство полов и экономическое предпринимательство. В поле зрения обширных исследований оказались настроения и представления политической, деловой и культурной элит, гражданство и политическое поведение. Были затронуты вопросы власти в Средние века и колониальное наследие (до 1814г.) Конкретные темы исследований варьируются от положения женщин из этнических меньшинств в свете политики аборт до управления тресковыми промыслами и приватизации национального эквивалента «Бритиш Телеком», а также слияний и поглощений, осуществленных крупнейшей национальной корпорацией («Норск Гидро») – и даже до Генрика Ибсена как наблюдателя за политическим процессом! Проводились длинные и короткие исторические параллели, а также широкие и узкие сопоставления в международном масштабе.

Инициатором исследований выступил норвежский парламент (стортинг), а руководил работой и распределял бюджет комитет из пяти профессоров: троих – политологии, одного – социологии и одного – культурологии, трех мужчин и двух женщин. Они начали работу в начале 1998 г., а окончательный отчет представили в августе 2003 г. За пять лет исследований было издано 50 книг, 77 прочих докладов и множество статей в научных журналах, большей частью по-норвежски, но также и по-английски, а число их авторов в целом превысило сотню. Качество исследований постоянно проверялось на семинарах, конференциях и мастерских, в ходе которых испрашивались консультации у выдающихся ученых из многих стран.

Вторая причина, чтобы внимательно прислушаться к итогам, состоит в том, что исследованию подверглась демократия, считающаяся одной из наиболее крепких в современном мире. Норвежцы – небольшой народ (менее 5 миллионов), живущий на достаточно большой территории (размером примерно с Великобританию). Норвежская демократическая традиция восходит к 1814 г., когда была принята радикальная конституция, сохраняющая силу до сих пор (с поправками). Эта конституция остается краеугольным камнем единства нации; день конституции ежегодно отмечается 17 мая во всех городах и деревнях. Страна пережила тяжелые пять лет немецкой

оккупации во время Второй Мировой войны, и это испытание укрепило идеологию эгалитаризма, свободы и конституционности.

Современная Норвегия вырвалась из нищеты. Земля здесь так бесплодна, что практически ничего не стоит. Национальной аристократии не существовало с эпохи викингов, а конституция 1814 года воспрепятствовала ее возрождению. Сельскую элиту традиционно представляют крестьяне-землеладельцы, а городскую — высшие правительственные чиновники и деятели науки. Индустриализация началась лишь в XX веке, буржуазия остается слабой, и лидерами нации неизменно выступают государственные институты. Менее чем за столетие страна прошла путь от крайней бедности — с 1880 по 1920 гг. вследствие нищеты эмигрировала треть населения, — до высот благосостояния, превратившись едва ли не в самую богатую нацию в мире. Огромные средства были потрачены на просвещение (более половины молодежи имеет университетское образование), на создание перераспределительной системы социального обеспечения, благодаря которой удалось покончить с бедностью, на щедрую экономическую помощь семье и детям, а также на попытки добиться равенства полов — например, отпуск по уходу за ребенком предоставляется лишь обоим родителям одновременно. В современном мире Норвегия представляет собой сплоченное сообщество с крепкими семьями и школами, незначительными социальными конфликтами, высоким качеством жизни (на первом месте в мире, по данным Программы развития ООН), довольным и оптимистичным населением (о чем свидетельствует самый высокий уровень рождаемости в Европе). По европейским стандартам преступность здесь низкая, законы мягкие, численность заключенных невелика. Правительство Норвегии честное и благожелательное, демократические институты сохраняют высокую легитимность, процент участия в выборах относительно высок (хотя снижается). Благодаря нефтяной экономике государственные финансы так надежны, что одной из главных проблем правительства остаются избыточные доходы. Поэтому неизбежен вопрос: если в таком государстве наблюдается кризис власти, основанной на народном волеизъявлении, что же происходит в более нормальных демократиях с более низким уровнем доверия, более влиятельной экономической властью, менее устойчивым правительством и государственными финансами, и более явно выраженными конфликтами?

II

В известном смысле это исследование носит четко конституционный характер. Оно рассматривает формальные процедуры и институты представительной демократии как суть демократической власти. В этом состо-

ит его преимущество. Конституционная политика подвергается эмпирическому анализу с осязаемыми результатами, так что мы получаем вполне реалистичное представление о предмете наблюдения. Все становится куда более расплывчатым, когда в дальнейшем мы обращаемся к широкому социальному окружению как среде, в которой работают конституционные процедуры.

Именно та цепочка, которую рассматривает исследование, делает конституционные процедуры демократическими. На одном конце цепочки — избиратель, на другом — политические решения. Предполагается, что при демократии существует связь, гарантирующая, что эти решения — те самые, за которые выступают и которые одобряют избиратели.

Избиратель оказывается достаточно неизменной величиной в том, что касается ценностей и настроений. Он остается гражданином и рассматривает себя как политическое животное. Он интересуется политическими вопросами и активен в общественной жизни. Если демократия слабеет, то не снизу; население не является апатичным, даже если в нем распространяется апатия.

Однако поведение избирателей меняется. Граждане отходят от традиционных форм участия в политическом процессе — но не потому что они устали от общественной жизни и замыкаются в частной жизни. Скорее их участие в общественных и социальных проблемах перемещается на другие арены и принимает иные формы, отличающиеся от традиционной политики.

Заметной тенденцией является снижение участия избирателей как во всеобщих, так и в местных выборах. Оно по-прежнему относительно высоко по сравнению с некоторыми другими демократическими странами, но непрерывно уменьшается: на выборах стортинга — с 85 до 75 % с 1965 по 2001 гг., на муниципальных выборах — с 81 до 55 % с 1963 по 2003 гг. Однако, за этим общим спадом скрываются некоторые встречные течения. Уровень участия женщин в политике сравнился с уровнем участия мужчин (за исключением женщин-иммигранток). Отчасти это обязано возрастающему участию женщин, особенно молодых женщин, отчасти — снижающемуся участию мужчин, особенно с низкими доходами и низким уровнем образования. Женщины, приходящие в политику, по большей части заняты на государственной службе, мужчины, уходящие из политики, по большей части принадлежат к уменьшающемуся рабочему классу. В Норвегии — стране традиционной скандинавской социал-демократии — рабочее движение «более не является силой политической мобилизации». «Рабочий класс» все в большей степени становится классом правительственных служащих.

В то время как основа и традиционная форма политического участия — голосование — переживает спад, расширяются другие формы уча-

ствия, такие, как разнообразные виды прямых действий, петиции, манифестации, политические мероприятия и дискуссии, особенно местные. Появляется искушение рассматривать такие формы прямого участия в политике как более демократические, однако в них заметно социальное расслоение участников. Представители среднего класса преобладают и в прямых действиях, и при голосовании, рабочий класс остается на заднем плане. Молодежь, особенно юноши, в большей или меньшей степени отворачиваются от политических организаций и от работы в политических партиях. Иммигранты, особенно женщины, сильно маргинализированы.

Учитывая снижение участия в организованной политике старого типа, не следует удивляться нестабильности политических партий. Их общая численность уменьшилась вдвое начиная с 1990 г. Исчезла в прошлом крепкая связь между социальным происхождением и партийной приверженностью. На парламентских выборах 2001 г. «синие воротнички» составили лишь 14 % традиционного электората Рабочей партии, по сравнению с 22 %, проголосовавшими за ультраправую партию Прогресса.

Теряя своих членов, политические партии перестраиваются. Они становятся профессиональными политическими механизмами, члены которых имеют меньше значения и меньше свободы. Это стало возможно благодаря крупномасштабным субсидиям для политических партий за счет налогоплательщиков. (Как хорошо известно, британские партии живут за счет частных пожертвований, в первую очередь от деловых кругов. Многие не любят этого и выступают за то, чтобы перевести их на государственные субсидии. Для демократии плохо и то, и другое — и кто может сказать, что хуже?)

Не только партии, но и другие объединения оказываются жертвами безразличия со стороны тех, на обслуживание чьих интересов они претендуют. Вплоть до самого своего конца XX век был свидетелем грандиозного движения за создание общественных организаций: разнообразных профсоюзов и трудовых объединений, благотворительных организаций, местных ассоциаций, женских организаций, обществ трезвости и мирских религиозных движений, а позже — обществ для проведения досуга в сфере спорта, туризма и культуры. Эта тенденция, как демонстрируют исследования, остановилась и пошла вспять около 1990 г. Традиционные организации находятся в упадке, их задавили мелкие, не основанные на постоянном членстве, профессиональные группы действия для решения конкретных вопросов. Человек с улицы, которого больше не интересует размеренная и трудоемкая организационная жизнь, оказывается одиноким и изолированным. Единственные доступные ему коллективные действия — это манифестации, петиции и дискуссии. Диагноз: «крах демократической инфраструктуры».

Вполне уместно считать партии и ассоциации кирпичами, из которых строится здание демократии, поскольку они являются проводниками, связывающими граждан с их представителями. Но такие проводники могут работать в обе стороны, они выполняют роль орудий для коллективных действий народа, и одновременно — роль орудий, с помощью которых элита обеспечивает поддержку начинаний, находящихся под ее контролем. В старой Скандинавии (имеется в виду социал-демократический режим, кончина которого оплакивается в данном исследовании) система ассоциаций, известная под почетным названием «народных движений» и сейчас пребывающая в упадке, во многих отношениях представляла собой систему социального контроля верхов над низами. В итоговом отчете исследований старое положение нередко описывается как «порядок», а новое — как «беспорядок». Вполне может быть, что граждане лишают себя власти, допуская распад этой системы ассоциаций, но здесь просматривается и тенденция к освобождению путем ликвидации всепроникающей патерналистской паутины «групп», и современные самоуверенные граждане вполне могут быть довольны тем, что кто-то другой не так сильно навязывает им свои порядки. Тем не менее система связей между народом и его представителями распадается. Остается народ по одну сторону поля, его представители — по другую, и между ними — пустота.

Таково новое окружение, в котором работают выборные представители. Как же реагируют на это они и те институты, в которых они работают? Этими институтами являются муниципальные советы и национальный законодательный орган. (В Норвегии имеются также некоторые региональные институты, занимающие промежуточное положение между муниципалитетами и стортингом, но они практически ничего не значат в реальной жизни и совсем ничего — в нашем рассказе).

Норвегия — страна множества мелких муниципалитетов: всего их насчитывается около 440, а среднее население одного муниципалитета составляет менее 10 тысяч человек. Муниципалитеты всегда обладали большой властью, приняв на себя обширную ответственность по поддержанию местной инфраструктуры и социальных служб и получив соответствующие полномочия. Они обладают правом налогообложения — большая часть подоходного налога собирается на местном уровне — и дискреционным правом на уровне местного подоходного налога (в пределах, установленных стортингом). Демократия в Норвегии опирается на принцип местной автономии, однако местная автономия перестала быть реальностью. Все формы местной демократии налицо, тем не менее почтенная практика местной политики постепенно сменилась административными решениями, которые принимает центральное правительство и навязывает местным властям. Налоговые полномочия муниципалитетов существ-

вуют лишь виртуально. Все муниципалитеты взимают налоги по максимуму в рамках своих дискреционных полномочий и все равно местные политики и администраторы единодушно жалуются, что новые обязанности навязываются им сверху быстрее, чем увеличиваются поступления. Местного подоходного налога, достигающего почти 25 %, недостаточно, чтобы покрыть местные издержки. Формально автономные муниципалитеты вынуждены стоять с протянутой шапкой перед дверью министра финансов. Местная власть деморализована, избиратели теряют к ней интерес.

При демократической системе местная власть в идеале играет две роли. Считается, что она принимает решения по местным вопросам и представляет собой часть инфраструктуры, соединяющей граждан с центральным правительством, в данном отношении не слишком отличаясь от негосударственных ассоциаций. С национальным законодательным органом граждан связывает голосование. Если кроме него ничего не связывает народ с правительством, то цепочка управления отсутствует: власть далеко, а сами граждане слишком слабы. Задача местной демократии – дать гражданам обоснованное чувство, что они включены в систему управления и в продолжительные периоды времени между выборами. Кончина местной демократии – в данном исследовании эта тенденция обычно описывается словом «кризис» – также вносит свой вклад в крах демократической инфраструктуры.

Упадок местной демократии отчасти обязан нелепостям в организации системы социального обеспечения. Права на социальное обеспечение в основном предоставляются центральной властью, но в широком масштабе их обеспечивают местные власти. Граждане без особых сложностей могут выпрашивать у центрального правительства все новые и более крупные подачки, поскольку центральное правительство может возложить ответственность за их реализацию на местные власти. Центральное правительство имеет полномочия, но не несет ответственности, а местная власть несет ответственность, не имея полномочий. Граждане могут без колебаний требовать все больше от своих местных властей, поскольку их требования санкционированы стортингом. И нигде в этом порочном круге права и обязанности не связаны друг с другом, и ни от кого ничего не зависит. Затраты на социальное обеспечение в государственном бюджете не так велики, хотя это тоже сказывается наряду с чрезмерной нагрузкой на муниципалитеты и их неспособностью работать как арены демократических компромиссов.

Местное управление лишается власти, потому что ее узурпирует центральное правительство. Если при этом национальный законодательный орган получает больше власти, то это может пойти демократии на пользу. Если есть власть, за которую стоит бороться, то появляется больше осно-

ваний участвовать в борьбе, благодаря чему демократия может обрести новую жизнь. Однако избиратели не верят в то, что парламентская политика приобретает большую злободневность; они интересуются ею все меньше, а не больше, и все меньше в ней участвуют. Повторим важнейший вывод, заслуживающий уточнения: причиной того, что люди отворачиваются от политики, служат не новые ценности и настроения. Граждане интересуются политическими и социальными вопросами в той же степени, что и прежде, однако отворачиваются от конституционной политики из-за изменений, происходящих в самой этой политике. Грубо говоря, разумные и информированные граждане правы, теряя интерес к демократической политике. В этой государственной системе граждане оказываются ни в чем не виноваты; вина падает на тех, кто трудится на их пользу.

Национальный законодательный орган теряет свою власть по принятию решений. Считается, что одна из причин – в том, что набирают силу более или менее конкурирующие институты, и из этого якобы следует, что законодательное собрание должно проигрывать. В числе победителей называются рынок, СМИ и суды. Однако, этот вывод не слишком убедителен, поскольку перераспределение власти – не игра с нулевой суммой. Например, несомненно, что СМИ приобретают все больше политической власти, но это не та власть, которая отнята у законодателей. Власть СМИ сводится главным образом к выработке повестки дня, к оглашению проблем и повышению осведомленности граждан. Безусловно, это своего рода власть, однако нельзя сказать, что этой власти лишилось законодательное собрание. Реальные политические решения приобретают форму законов или постановлений в виде законов, но эти решения по определению принимаются в законодательном собрании и больше нигде. Вполне может быть, что в СМИ перемещается все больше публичных дискуссий и политических заявлений, но этот процесс обогащает, а не обедняет демократию.

Однако, под поверхностью просматриваются более мощные течения, которые, несомненно, ослабляют способность законодателей к принятию решений. Во-первых, (крупные) акторы от экономики приобрели некую новую очень специфическую форму власти, которая радикально подрывает позиции законодательного собрания. Источником этой власти служит экономическая глобализация, а ее фундаментом – реальная угроза бегства из страны капитала и экономического предпринимательства. Законодатели принимают решения, которые действительны на территории страны. Бизнес же в наше время реально дает понять, что если законодатели примут вредные или сомнительные решения, то капитал, производство, штаб-квартиру и рабочие места можно вывезти из страны. Использование экономических угроз в демократическо-капиталистической политике не представляет собой ничего нового, новой является лишь осуществимость этих угроз. Бла-

годаря этому деловые круги приобретают власть, столь очевидную для творцов политических решений, что экономическим акторам обычно даже не обязательно демонстрировать ее законодателям, чтобы заставить их подчиняться. Бизнес получил право вето в экономической политике.

Во-вторых, в последние годы идет процесс формирования наднационального законодательства, который накладывает ограничения на национальное законодательство. Наднациональное законодательство опирается на два источника. Один из них — международные соглашения, коллективно сформулированные национальными правительствами; впоследствии национальные законодательные органы могут придать этим соглашениям статус национальных законов. Важнейший пример — Европейская конвенция по правам человека, которую некоторые страны — в том числе Норвегия и Великобритания, — включили в национальное законодательство. За выполнением этой конвенции следит Европейский суд по правам человека, которому принадлежит последнее слово в ее интерпретации. Включая конвенцию по правам человека в национальное законодательство, национальные законодательные органы добровольно ограничивают свои полномочия по принятию решений, а также ставят себя и национальные суды в подчинение к Европейскому суду по правам человека. Норвегия в дополнение к Европейской конвенции по правам человека включила в свое законодательство две конвенции ООН по правам и даровало саамскому меньшинству на севере страны формальный статус коренного народа. Тем самым стортинг ограничил свою власть на землях саамов. В настоящее время в нем идут дискуссии о том, насколько далеко простираются последствия этих решений. Под вопросом находятся права владения и контроля над землей и водой на территориях саамов (где живут как саамы, так и не-саамы).

Другой источник — межнациональные организации, обладающие непосредственной законодательной властью, т. е. не нуждающиеся во включении своих решений в национальное законодательство. В первую очередь это Европейский Союз. Его совместные решения имеют силу законов для стран-участниц. Очевидно, полномочия национальных законодательных органов по принятию решений при этом ограничиваются — с полного согласия и одобрения самих этих законодательных органов. Но здесь, как хорошо известно, проявляется явный дефицит демократии. Законы Евросоюза принимает не европейское законодательное собрание — Европарламент имеет лишь статус наблюдателя — а комиссией, находящейся под контролем национальных правительств, или самими правительствами совместно. Возможно, это слегка недемократично, но реальная проблема состоит не столько в принятии решений, сколько в практической невозможности отменить когда-то принятые законы, в частности, союзные договоры. Из-за этого Европейский суд получает почти неограни-

ченную власть навязывать национальным законодательным органам свое представление о том, что европейские законы запрещают странам делать и чего не запрещают. Право юридического надзора не является «недемократическим» — иначе в мире не было бы ни одной демократии — но неограниченный юридический надзор, несомненно, назвать демократическим нельзя. Страной, в которой юридический надзор обладает такими полномочиями, являются Соединенные Штаты, где Верховный суд имеет пусть неформальную, но зато обширную законодательную власть. В большинстве демократий юридический надзор сдерживается законодательными органами, которые угрожают судам контрмерами, если те склонны к крайним юридическим решениям. Когда суды знают, что законодательное собрание может ответить им принятием новых законов, включая новую конституцию, и покушением на их собственные полномочия, они вряд ли станут придираться к законодательству, рискуя спровоцировать принятие «корректирующих» законов. Благодаря балансу властей этот процесс двусторонний: законодательное собрание сохраняет полный контроль над законами, но из-за слабой угрозы со стороны судов вынуждено тщательно соблюдать конституцию и не покушаться на права граждан. Европейский суд не знает такой угрозы. В конечном счете дефицит демократии в Евросоюзе вызван не непомерными полномочиями Еврокомиссии, а отсутствием демократического законодательного органа, который уравновешивал бы власть Евросуда. Суд не издает директивы, однако определяет, что означают они и европейское союзное законодательство, и в этом смысле обладает полным суверенитетом и ни перед кем не подотчетен. Источником дефицита демократии выступает не делегация законодательных полномочий высшему органу, а отсутствие демократического фундамента у институтов, которым делегированы эти полномочия.

Такой ущерб для законодательной власти наблюдается в большинстве демократий. В случае Норвегии свою роль сыграли вдобавок некоторые местные проблемы. Одна из них проистекает из так называемого «миноритарного парламентаризма». Выборы осуществляются на основе пропорционального представительства, причем маленькие партии легко попадают в законодательное собрание. В результате в стортинге представлено семь или восемь партий, стабильные или хотя бы заметные большинство и оппозиция отсутствуют, а в нестабильном правительстве представлены представители меньшинства. Таким образом, норвежский вариант представляет собой разновидность беспорядка, не импонирующего избирателям. Непрерывные дебаты между правительством и стортингом о бюджете и законодательстве производят впечатление пустословия и отсутствия четкого руководства. Избиратели определяют состав стортинга, но при этом не оказывают непосредственного влияния на формирование правительства. В нескольких

случаях им приходилось проглотить унижение, когда партии, потерпевшие поражение на выборах, тем не менее получили места в кабинете.

На двух референдумах, в 1972 и 1994 гг., норвежские избиратели проголосовали против членства в Европейском Союзе. Однако, страна находится в полной зависимости от него, входя составной частью в европейскую систему свободной торговли и экономического предпринимательства. Чтобы справиться с этим затруднением, была создана Европейская экономическая зона, в которой три страны – Норвегия, Исландия и Лихтенштейн – поставлены в такое положение, когда они вынуждены соблюдать законы Евросоюза (за некоторыми исключениями), отстранившись от какого-либо участия в процессе принятия решений, который и формирует эти законы. Эти страны проголосовали за то, чтобы пассивно подчиняться решениям других. Если законодательное собрание само лишает себя прав, мало удивительного в том, что избиратели задаются вопросом – стоят ли чего-нибудь их голоса? (Сразу же вспоминается единственное безусловное ограничение, которое Джон Стюарт Милль вводил в процесс самоопределения: свобода не включает в себя свободу лишать свободы другого).

III

Одно из многих достоинств данного исследования состоит не только в резких выводах и множестве фактов в их поддержку, но также и в критическом отношении к собственной интерпретации этих фактов. Формально оно обладает статусом королевской комиссии и, как все такие комиссии, обязано предоставлять формальный итоговый отчет. В этом отчете два члена комиссии выражают по некоторым вопросам иное мнение, чем большинство. В состав последнего входят профессор Эйвинд Эстеруд (председатель комитета), Фредрик Энгельстад и Пер Селле, а в оппозиции оказались профессор Сири Мейер и Хеге Скейе (обе женщины, входящие в состав комитета). В то время как большинство проявляет полное единодушие, представители меньшинства встают в оппозицию по несколько разным вопросам. Однако суть их несогласия очень ясно передают слова профессора Скейе: «Вывод большинства, грубо говоря, сводится к «упадку правления, основанного на народном волеизъявлении». Я с этим несогласна...»

Это несогласие носит крайне цивилизованный и вежливый характер, и разумеется, раз мы говорим о демократии, он идет лишь на пользу дела – несогласие и уважение к иной точке зрения составляют саму суть демократии. Основным источником разногласий в данном случае выступают не факты и не анализ, а некоторые элементы интерпретации. Конституционный анализ, занимающий центральное место в интерпретациях боль-

шинства членов комиссии — это анализ демократии как системы. Два представителя оппозиции хотят, чтобы больше внимания было уделено людям, которым служит эта система. «Исходным пунктом для анализа анатомии власти для меня выступают люди и формы, которые принимает жизнь», — пишет профессор Мейер. Мы уже многое знаем о системе; что же произошло с людьми, которые живут при этой системе?

Является ли Норвегия бесклассовым обществом? На этот вопрос нельзя дать прямой ответ. Норвегия, как мы видели, долгое время оставалась обществом с нечеткими классовыми границами, а имущественные различия и различия в экономической власти, вероятно, непрерывно размывались (хотя здесь, как и повсюду в недавние годы, неравенство в доходах несколько увеличилось). Однако данное исследование обнаружило, что в итоге мы получаем не отсутствие классов, а новую классовую структуру. На нижней ступени социальной лестницы отныне стоит не рабочий класс или бедняки, а изгои, идущие в прислугу — иммигранты, признаком которых в известной мере служат национальность и раса. Сегодня в Норвегии наблюдается едва ли не самый высокий уровень иммиграции во всей Европе, и большую часть иммигрантов составляют, выражаясь местным языком, *fremmedkulturel* — культурно чуждые. Иммигранты первого и второго поколения составляют до двадцати процентов населения столицы.

Добились ли женщины эмансипации? В образовании — в большой степени, в политике — в большой степени, на государственной службе, включая науку — также в большой степени. Этому способствовало широкое использование различных квот, навязанных по политическим соображениям, и разнообразные аффирмативные действия. Но если говорить об экономической жизни в широком смысле, здесь эмансипации не наблюдается. В этом отношении Норвегия не выдерживает сравнения со многими европейскими странами и США. Рынок труда резко разделен по половому признаку. Рост занятости среди женщин происходит почти исключительно благодаря новым рабочим местам в госсекторе, кроме того, среди женщин широко распространена частичная занятость. В целом женщины почти не улучшили своего положения на рынке труда, и в частности, им практически закрыт доступ на высокие должности в корпоративном секторе.

Добились ли меньшинства эмансипации? Норвежская культура в течение долгого времени считалась «гомогенной», как самими норвежцами, так и внешними наблюдателями. Представление об ее гомогенности возникло из-за отсутствия резких классовых различий — что верно, — и мнимого отсутствия меньшинств — что неверно. Меньшинства здесь были всегда, но их долгое время не замечали, потому что не признавали за меньшинства. Самое существенное меньшинство — саамы, насчитывающие от 60 до 70 тысяч человек. В число других «старых» меньшинств, порой очень мелких,

входят евреи, финны, цыгане и другие бродячие народности. Эти народы достигли больших успехов в признании и восстановлении своей культуры. Норвежское большинство постепенно признает меньшинства и их права, чему, как обычно, сильно способствует публичная политика, и учится воспринимать свое общество как мультикультурное. Получают признание, права и уверенность в себе инвалиды. Однако, у «новых» меньшинств, с появлением которых страна приобрела неожиданный опыт иммиграции, положение другое. В стране проводится официально объявленная и хорошо финансируемая политика иммиграции, но вероятно, понадобится много времени, прежде чем «норвежцы» начнут признавать в «не-норвежцах» «норвежцев».

Если оценивать качество демократии не только по ее конституционным процедурам, но также по соответствующей социальной структуре, встает вопрос — повышается или снижается равенство этого населения в смысле автономности и своего достоинства? Испытывают ли простые люди усиление своей власти? Происходит ли эмансипация ранее обделенных групп?

В некоторых отношениях — нейтральный наблюдатель, вероятно, скажет бы «в значительной степени» — ответ на эти вопросы будет положительным. Ситуация со старыми меньшинствами радикально изменилась. В случае с саамами изменения институционализированы: права этого народа записаны в конституции, саамы избирают свой парламент, имеющий некоторые законодательные полномочия, и что важно, они добились признания как коренного народа. Политическое положение женщин также изменилось — они добились политического гражданства наравне с мужчинами. (Подозрительное исключение женщин из корпоративной занятости и корпоративного управления нельзя оценить однозначно. Вполне может быть, что им хватает разума, чтобы не губить свою жизнь в корпоративных джунглях; по крайней мере, можно на это надеяться).

Тенденции в социальных отношениях не вполне демократичны — в этом смысле заметное исключение делается для растущего низшего класса иммигрантов. Но по большому счету Норвегия представляет собой общество, в котором права и возможности для самоопределения равномерно распределены среди населения и не подавляются. Затруднение при интерпретации фактов, полученных в ходе исследования, состоит в том, что движение в сторону более демократической социальной структуры происходит за счет использования политической власти, которое принимается также за доказательство ослабления политической власти. Например, прогресс с правами меньшинств и женщин отчасти обязан включению межнациональных конвенций в национальное законодательство. Исследование начинает противоречить само себе, когда оно интерпретирует сознательные политические решения по укреплению прав граждан как проблему демократии. Верно,

что конституционные институты при этом связывают себя и ограничивают собственное участие в будущем процессе принятия решений, но когда при этом происходит перераспределение власти за счет коллективных институтов в пользу отдельных граждан, вероятно, следует считать, что перед нами расширение, а не сужение демократии. Есть и издержки, в частности, выражающиеся в том, что власть передается наднациональным судам, действующим вне государства и встающим над ним, но демократия в целом остается в выигрыше.

IV

Кропотливое исследование крепкой норвежской демократии в первую очередь демонстрирует незавершенность и несовершенство реальных демократий даже в их самых лучших проявлениях. Свобода граждан зависит от демократического правительства. Мы не должны принимать как должное такое правительство, которому граждане могут доверить защиту своей свободы, потому что они его контролируют, а не оно — их. Кроме того, нельзя дать себя убедить, что наше правительство делает то, что мы хотим от него, просто потому, что оно руководствуется демократическими побуждениями.

Основной вывод, к которому приходит данное исследование и с которого я начал эту статью, имеет в реальности двойной характер и отвечает на две гипотезы: первую — что демократическая цепочка управления разорвана, и вторую — что это связано с «распадом» широкого окружения, в котором работают процедуры и институты представительной демократии, т. е. с силами, внешними по отношению к этим процедурам и институтам.

Факты решительно подтверждают первую гипотезу. Если оценивать качество представительной демократии по прочности цепочки управления, то тенденции в работе этой крепкой и надежной демократии верно определяются как упадок. Это, безусловно, поразительное открытие.

Вторая гипотеза подтвердилась частично. Доказательства в ее поддержку предоставляет международное окружение. И политическая, и экономическая власть все более выходит за пределы национального государства, т. е. национальные демократические институты ее утрачивают. В то время как в рамках национального государства цепочка управления ослабла, вне национального государства возникает новая цепочка управления, которая ограничивает и направляет национальное законодательство, но практически не подвластна влиянию и контролю со стороны граждан (и их представителей).

Однако, в национальном масштабе гипотеза не подтверждается (дискуссия именно по этой теме отразилась и в итоговом отчете). Беспристра-

стный наблюдатель видит страну с приличным экономическим и социальным порядком, в которой представительная демократия находится в упадке не вследствие того, что граждане апатичны, а социальные структуры распадаются, а наоборот, невзирая на прочность и жизнеспособность ценностей и общественной жизни.

Эта неподтвержденная половина гипотезы не менее замечательна и важна, чем подтвердившиеся полторы. Ее провал подтверждает истинность первой гипотезы. Когда представительная демократия рассматривается как цепочка управления, связывающая избирателей с политическими решениями, демократия оказывается в упадке всякий раз, как наблюдается слабость этой цепочки. Это верно даже в том случае, когда граждане сохраняют преданность демократическим ценностям, потому что они теряют контроль над деятельностью своих представителей. Это верно вне зависимости от того, пребывает ли в упадке или нет власть законодательного органа, потому что когда выборные представители становятся менее подотчетными, возникает опасность, что они могут принимать законы вопреки воле граждан. Если бы вывод исследования состоял в том, что общество распадается, а вместе с ним — и демократия, это бы звучало чудовищно, но тривиально. Напротив, замечателен вывод о том, что демократия распадается, несмотря на крепкое общество.

Если подвести итог тому, что подтвердилось, а что нет, мы приходим к сути исследования: обнаружено снижение качества представительной демократии, как в конституционных процедурах, так и в самих институтах (абстрагируясь от наличия известного внешнего давления): это проявляется в кончине местного самоуправления, в избирательной и партийной системах, в отсутствии подотчетности в государстве благосостояния, в судебно-юридическом надзоре. Все это оказывается большой удачей для практической работы по защите и совершенствованию демократии. Это означает, что лучший способ починить демократию — починить демократию. Демократии не придется ждать, пока мы починим общество и капитализм. Можно заняться сразу демократией. На повестке дня — конституционная реформа.

Норвежское исследование власти и демократии демонстрирует нам, что современная демократия нуждается в реформах. Оно не оглашает программу реформ, но из книг и докладов, опубликованных в ходе исследования, легко сделать вывод, что должна включать эта программа:

1. Сохранение демократической инфраструктуры. Прежде всего, необходимо перестроить местную демократию, почти повсеместно находящуюся в упадке.
2. Привлекать граждан к политике, находя для этого соответствующие поводы. Сперва нужно отменить субсидии — как государственные, так

и частные — политическим партиям, и заставить их состязаться за привлечение новых членов, зависеть от своих членов и быть перед ними подотчетными.

3. Так изменить избирательную систему, чтобы формирование правительства шло по итогам выборов и чтобы правительство обладало достаточной властью для реального управления государством.
4. Отвечать на вызов мультикультурализма. Гомогенное общество осталось в прошлом. Население Европы испытывает изменение как этнического, так и религиозного состава. Новые меньшинства нуждаются в признании, доступе к власти и интеграции.
5. Стремиться к экономической власти, так же, как и к политической власти, за пределами национального государства. Национальные законодательные собрания, не желая участвовать в наднациональных политических структурах, сами лишают себя и власти, и автономии. Норвегия опробовала стратегию защиты национальной автономии, устранившись от европейской интеграции. В результате она представляет собой что-то, напоминающее неоконию.
6. Восполнить дефицит демократии в Европейском Союзе созданием институтов с демократической структурой.
7. Отменить включение межнациональных конвенций в национальное законодательство. Сами законы по большей части полезны, но несут с собой издержки — передачу власти судам, которые стоят вне демократического государства и над ним. Платить такую цену совсем не обязательно. Будет лучше, если национальные законодательные собрания примут собственное законодательство по правам человека и сохранят за собой право интерпретировать его в национальных судах.

<http://www.norway.org.uk/NR/rdonlyres/B87C842E-1651-4A68-84C9-A0E27F2A03A0/3799/wherenowdemocracy1.doc>

Перевод с английского Николая Эдельмана

РИЧАРД РОРТИ

ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ БУРЖУАЗНЫЙ ЛИБЕРАЛИЗМ¹

Обвинения в социальной безответственности и пассивности, которые зачастую адресуются интеллигенции, в большинстве случаев имеют причиной известную склонность интеллектуалов дистанцироваться от социальных процессов, их стремление занять маргинальную, независимую позицию, как бы самоустраниться, выведя себя за рамки общества. Достигается это обыкновенно путём абстрагирования от целого (социума) и внутреннего отождествления с некоторой альтернативной целостностью — например, с другим государством или исторической эпохой, или с какой-либо тайной группой или общиной внутри данного исторического сообщества, к которым интеллектуал мыслит себя принадлежащим. Маргинальная интенция не является, однако, отличительным свойством интеллигенции. Маргиналами могут выступать и представители других социальных групп — государственные служащие, бизнесмены, рабочие. В период образования «United Mine Workers»² его члены справедливо испытывали недоверие к государственной власти, законам и политическим институтам, действовавшим в то время, и сохраняли лояльность лишь по отношению друг к другу. Тогда же на другом социальном полюсе определённая часть интеллектуалов — люди искусства, литературный и артистический авангард — хотя и руководствовались иными соображениями, но придерживались той же сознательной, подчеркнута маргинальной позиции.

¹ Статья «Постмодернистский буржуазный либерализм» впервые опубликована в 1983 г. в *Journal of Philosophy*. N. Y., vol. 80 (Окт. 1983), pp. 583–589. Написана Р. Рорти для симпозиума Американской философской ассоциации, проводившегося летом 1983 года и посвящённого проблеме социальной ответственности интеллигенции и её роли в современном культурном процессе. Переиздана в 1991 г. в сб.: *Objectivity, Relativism, and Truth* // *Philosophical papers*, vol. 1. Cambridge, 1991.

² «Объединённые горнорабочие Америки», профсоюз.

Не совсем ясно, на каком основании данная позиция подвергается критике как «социально безответственная». Можно ли считать безответственным по отношению к сообществу человека, не желающего признавать себя его членом? Сомневаюсь, что это так. В противном случае мы должны были бы признать и беглых рабов, спасавших свою жизнь ценой риска и «преступления», и, к примеру, людей, прокладывавших подкопы под Берлинской стеной, — социально опасными и «безответственными». Если бы такая критика имела смысл, то основанием для неё могло бы служить лишь представление о некоем внеисторическом и универсальном сверх-сообществе [supercommunity] — Человечестве, идентификацию с которым позиция «социальной ответственности» делала бы *обязательной* для любого члена любой конкретно-исторической формации. Тогда можно было бы апеллировать к гипотетическим нуждам этого «общества» в случае маргинального отстранения от семьи, нации или рода, — как с целью оправдания этого отстранения, так и, наоборот, с целью обоснования критики, направленной против безответственности тех, кто «отстраняется». Есть люди, которые верят в существование подобного рода фантастического сообщества. Они не сомневаются в реальности таких вещей, как «врождённая нравственность» и «естественные права человека», они твёрдо убеждены в необходимости внеисторического различия между требованиями морали и благоразумия [an ahistorical distinction between the demands of morality and those of prudence]. Назовём таких людей «кантианцами». Им противостоят люди, которые утверждают, что «гуманность» является скорее биологическим, нежели моральным понятием, что не существует таких «общечеловеческих» нравственных норм и ценностей, которые не были бы обусловлены всецело социальным контекстом, и что нет необходимости в постановке вопроса об объективном, нейтральном, внеисторическом критерии. Назовём таких людей «гегельянцами». Многие в современной социальной философии англоязычного мира представляют собой спор-треугольник между кантианцами (типа Рональда Дворкина), которые во что бы то ни стало хотели бы сохранить различие «мораль/благоразумие» как основание для практик и институтов ныне функционирующих демократий; теми, кто, подобно пост-марксистским европейским философам и анти-кантианским критикам (Роберто Унгер³,

³ Роберто Унгер (*R. Unger*) — бразильский философ и политолог, профессор права Гарвардского университета (с 1972 г.), автор многочисленных работ по истории западной (преимущественно американской) социальной философии и теории права: *Knowledge and Politics*. N. Y., 1975; *The Critical Legal Studies Movement*. Cambridge, 1986; *Politics: A work in Constructive Social Theory*. Cambridge, 1987 и др.

Аласдэр Макинтайр⁴ и др.), пытаются доказать необходимость упразднения этих институтов и практик как легитимированных дискредитировавшей себя философией; и теми философами, кто (подобно Майклу Оукшотту и Джону Дьюи) видят возможным сохранение этих порядков — либеральных институтов и практик — при отказе, однако, от их традиционного кантовского обоснования. Эти последние две позиции укладываются в рамки гегелевской (историцистской) критики этики Канта; между тем метафизическая составляющая доктрины Гегеля пост-марксистами и неопрагматиками частью натурализуется, частью же полностью отвергается. Таков подход гегельянцев. Они настаивают на том, что для решения вопроса, является ли маргинальная установка (стремление порвать с обществом, «отстраниться») «ответственной» или «безответственной», не существует какого-то особого критерия, более надёжного или универсального, чем для решения любого другого частного вопроса — например, о своевременности или несвоевременности смены профессии, делового партнёра или любовника. Гегельянцы полагают, что ответственной (безответственной) может быть позиция отдельного человека по отношению к другому *отдельно взятому* человеку, или по отношению к *конкретно-историческому* сообществу, — но не к «человеку вообще», не ко всякому сообществу и не к «Человечеству». Таким образом, они рассматривают определение «социальной ответственности», предлагаемое кантианцами, как ошибочное. Ведь это определение, поскольку оно зиждется на традиционном различении морали и благоразумия, всеобщего (универсального принципа) и партикулярного (конкретно-исторической ситуации), не затрагивает действительной проблемы социального выбора, всегда стоящей перед людьми, — выбора между лучшим и худшим, полезным и бесполезным, выгодным и невыгодным (например, проблемы выбора Антигоны — между верностью Фивам и долгом сестры, или выбора Алкивиада — между Персией и Афинами). Это определение предполагает, что существует некая объективная точка зрения, которая абстрагирует от любого исторического сообщества и судит правила, по которым это сообщество функционирует,

⁴ Аласдэр Макинтайр (A. MacIntyre), а также /см. далее/ Майкл Уолцер (M. Walzer) и Майкл Сэндел (M. Sandel) — англо-американские социальные философы, представители так наз. «коммунитаристского» направления в социологии. Осн. соч.: A. MacIntyre. *Against the Self-images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*. London, 1971; *A Short History of Ethics*. London, 1974; *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London, 1982; M. Walzer. *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship*. Cambridge, 1970; *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. N. Y., 1977; *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. N. Y., 1983; M. Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, 1982.

визави с правами индивидов, участвующих — или не желающих участвовать — в социальном процессе.

Кантианцы имеют тенденцию обвинять в социальной безответственности тех, кто сомневается в действительной объективности такой точки зрения. Когда Майкл Уолцер, к примеру, высказывает предположение, что было бы правильно считать «справедливым то общество, в котором реальная жизнь протекает... в приверженности к взаимному соглашению его членов [society is just if its substantive life is lived in... a way faithful to the shared understandings of the members]», — Дворкин немедленно уличает Уолцера и всех, кто вместе с ним придерживается подобных взглядов, в «релятивизме». «Справедливость, — возражает он, — не может быть сведена к соглашению и анекдоту [justice cannot be left to convention and anecdote]»⁵. Беря на вооружение тактику своих оппонентов, кантианцы доказывают, что исторически сформировавшийся словарь и социальная практика современных западных демократий — обществ, которые гегельянцы типа Уолцера принимают за образец, — неразрывно связаны с дискурсом кантианской теории, допускающим представления о «разумной и нравственной природе», «естественных правах» и «достоинстве» человека. Заявления гегельянцев о том, что современная либеральная демократия для её успешного функционирования не нуждается в такого рода теоретических обоснованиях, что апелляции к принципам солидарности и взаимной помощи вполне достаточно для того, чтобы продуктивно действовать, кантианцы признают «безответственными» и «релятивистскими». Предполагается, что либерально-демократические институты и практики потерпят крушение (так что уже никогда не смогут быть восстановлены в прежнем виде), если усугубляющаяся болезнь современной культуры — философская деконструкция — коснётся традиционных кантианских ценностей, если, в частности, будет отвергнуто положение о «рациональности» и «морали» как транскультурных и внеисторических феноменах, о моральном законе как абсолютной инстанции.

Позицию гегельянцев, пытающихся избежать обращения к кантианским догмам в обосновании преимуществ либеральных практик и институтов современных Североатлантических демократий, я назову «постмодернистским буржуазным либерализмом». Я употребляю понятие *буржуазный* с тем, чтобы подчеркнуть, что большая часть политиков и философов, которых я объединил под рубрикой «гегельянцы», согласились бы с мнением марксистов о том, что формирование в конкретный исторический период упомянутых институтов сделалось возможным вследствие вполне определённых социальных, политических и прежде всего экономических процессов,

⁵ Цитата приводится из: R. Dworkin. *Taking rights seriously*. Cambridge, 1977.

т. е. было конкретно-исторически детерминировано. «Буржуазный либерализм», каким я его здесь рассматриваю, представляет собой идеальный проект претворения в жизнь конкретных либеральных чаяний (допускаю, что утопических) современной западной буржуазии. В этом смысле я противопоставляю его *философскому* (кантианскому) либерализму как попытке обоснования этих надежд. Гегельянцы придерживаются убеждения, что постулируемые их оппонентами идеалистические принципы полезны, но только как способы *выражения* (т. е. резюмирования и артикуляции) либеральной надежды; они не могут служить *основанием* для неё. Что же касается термина «постмодернистский», то я заимствую его у Жана-Франсуа Лиотара — и сам термин, и специфический смысл, в него вкладываемый. «Постмодернистское отношение» Лиотар, как известно, определяет как «недоверие к метаповествованиям» — дискурсам легитимации⁶. Речь идёт о нарративах, касающихся таких больших целостностей, как: Человек и его природное естество, Абсолютный Дух, Цивилизованный мир, Пролетариат и т. д. и т. п. Эти метаповествования имеют всегда одну цель — поддержать легитимность определённых форм социального устройства, действительных или воображаемых, и соответствующих им норм поведения (не имеет значения, в обязательной «привязанности» к сообществу или с допущением «отстранения»). Они отличны от нарративов, повествующих об истории формирования отдельных сообществ, дающих представление об их случайности и неустойчивости и предлагающих возможные сценарии их дальнейших, не прогнозируемых с метадискурсивной точностью, трансформаций.

«Постмодернистский буржуазный либерализм» — отдаёт оксюморонам, режет слух. Это сочетание кажется абсурдным и внутренне противоречивым. Отчасти оттого, что подавляющее большинство западных интеллектуалов сегодня склонно отождествлять метафизику с буржуазным духом (по известной традиции, так уж сложилось), т. е. пост-современная интеллигенция не желает числиться «буржуазией». Но отчасти это происходит потому, что в действительности трудно отделить буржуазные либеральные институты от того языка, который эти институты унаследовали от Просвещения, — например, словаря восемнадцатого столетия о социальных правах и свободах, специфической лексики, которую сегодня правозащитники и судейские чиновники (коллеги Дворкина) вынуждены использовать, чтобы быть понятыми, *ex officiiis*. Этот словарь логически и лингвистически структурируется вокруг дистинкции «мораль / благоразумие». Моё намерение состоит в том, чтобы предложить один из возможных вариантов перетолкования данной дистинкции и соответствующего словаря, такого перетолкования, которое сослужило бы службу и нам, «постмодернистским

⁶ См.: Ж.-Ф. Лиотар. *Состояние постмодерна*. М. — СПб., 1998, с. 10–12.

буржуазным либералам» XX века. Я бы хотел показать, что такие понятия, как «мораль», «справедливость», «добро», не нуждаются во внеисторическом обосновании, что предпосылкой и исходным пунктом формирования нравственного самообраза индивида является осознание им собственной принадлежности к определённом конкретно-историческому сообществу (или традиции), и что такое представление не является ни безответственным, ни социально вредным или опасным⁷.

Решающим моментом предлагаемой мною интерпретации был бы отказ от истолкования «моральной» и «рациональной» человеческой самости как структуры, наделённой неким центром, внутренней сущностью или «природой», отличной от множества её периферийных акциденций (частных воззрений, интересов, навыков и пр.), — в пользу представления о человеке как гибкой системе верований, желаний и убеждений, в произвольном порядке друг с другом сплетённых, как наборе атрибутов без субстрата-подлежащего, без центра. Исходя из морального и политического размышления [deliberation] и общения, человек действительно *является* такой системой, равно как исходя из баллистики он, к примеру, является движущейся мишенью, а исходя из химии — связкой молекул. Эта «система» метастабильна и, по Куайну, самодостаточна: она сама себя формирует, обновляет, трансформирует; развитие системы никак не регулируется, никакими общими правилами или нормами, оно спонтанно; так клетки в организме, в зависимости от изменений в окружающей среде, спорадически меняют структуру, перестраиваясь, чтобы соответствовать тем или иным внешним воздействиям. С точки зрения Куайна, «моральным» или «рациональным» следует считать адаптивное поведение любого агента, которое идентично поведению в аналогичных обстоятельствах других субъектов — членов некоторого релевантного общества. Наоборот, «иррациональность» (как в этике, так и в физике) является фактором поведения, которое приводит к вытеснению из сообщества или маргинальному «отстранению». Адаптивное поведение, в зависимости от задач толкования, описывается по-разному: как «обучение» или «расчёт», как «перераспределение электрических зарядов в нервных клетках», как «рефлексия» или «выбор». Ни одно из этих описаний не преобладает над прочими, т. к. ни одно не может претендовать на абсолютную истинность.

Что же отводится «человеческому достоинству» при таком взгляде на «Я»? Какой смысл следует вкладывать в это понятие? Хороший ответ

⁷ Подробнее об этом см.: R. Rorty. *Freud and Moral Reflection*. In: *Essays on Heidegger and Others* // *Philosophical papers*, vol. 2. Cambridge, 1991; *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979 [chap. VII, #3: *Objectivity as Correspondence and as Agreement*]; *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, 1989 [part III: *Cruelty and Solidarity*].

даёт Майкл Сэндел в книге «Либерализм и границы законности». Он утверждает, что мы по ряду причин не можем мыслить себя в уподоблении субъектам Канта, «постигающим значения из себя», т. е. по-настоящему свободно и рационально,

...не принимая в расчёт разделяемых с другими привязанностей и убеждений, которые играют парадигмальную роль и моральная сила которых частично заключена в том факте, что жизнь в согласии с ними неотделима от нашего понимания самих себя такими, какие мы есть, — людьми данной конкретной эпохи, представителями данной традиции, нации или народа, членами данной семьи или сообщества, гражданами данного государства.⁸

Полагаю, что «моральная сила» экзистенциальных привязанностей и убеждений *целиком* заключена в указанном факте, и ничто другое не имеет *какой-либо* моральной силы. Не существует объективных оснований для наших привязанностей и убеждений, за исключением того обстоятельства, что служащие им опорой верования, желания и настроения совпадают с верованиями, желаниями и настроениями многих других членов группы, с которой мы себя отождествляем по моральным и политическим соображениям — отождествляем, в большинстве случаев, по контрасту с иными группами или сообществами. Гегельянским аналогом «внутреннего человеческого достоинства» оказывается, таким образом, «коллективное достоинство» [comparative dignity] социальной группы, с которой человек себя идентифицирует⁹. Нации, церкви, социальные и политические движения с этой точки зрения можно рассматривать как яркие исторические примеры не потому, что они отражают лучи, исходящие из высшего источника, а из-за эффекта контраста — сравнения с другими, худшими сообществами. Личности обладают достоинством

⁸ M. Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, 1982; p. 179.

⁹ «Моя аргументация в пользу перетолкования дистинкции «мораль/благоразумие», — пишет Рорти, — основана на известном анти-кантианском представлении, ... что «нравственные принципы» (категорический императив, принцип утилитаризма и пр.) имеют смысл лишь постольку, поскольку они воплощают молчаливую соотнесённость с целым рядом институтов, практик, словарей морального и политического обсуждения [deliberation]. Они являются напоминанием о таких практиках и их аббревиатурой, а не обоснованием... В этом пункте сходятся позиции Гегеля и таких современных критиков морального конвенционализма и философии права, как Аннет Байер, Стэнли Фиш, Джеффри Стаут, Чарльз Тэйлор и Бернард Уильямс» (R. Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 58–59).

не потому, что их озаряет внутренний свет, а в силу аналогичных контрастных эффектов. Квинтэссенцией подобной точки зрения является утверждение о том, что моральная оправданность существующих институтов и деятельности отдельных групп (например, современной буржуазии) — это прежде всего вопрос исторических описаний (включая сюда и рассуждения о возможных сценариях будущего развития при различных условиях), а не философских метаповествований. Принципиальной опорой историографии является в этом смысле не философия, а искусство, которое служит развитию и трансформации представлений группы о самой себе [self-image]: например, путем прославления своих героев и демонизации врагов, развития диалога между членами группы и привлечения их внимания к определённым проблемам.

Дистинкция «мораль/благоразумие» может быть, таким образом, заменена полезным различием двух разновидностей человеческих верований и убеждений, детерминирующих поведение личности в обществе, — двух частей человеческой самости, которая есть «сеть» убеждений и верований [two parts of the network that is the self]. Границы, разделяющие эти две части, достаточно размыты и условны. «Моральная» часть состоит из верований, желаний и настроений, которые совпадают с верованиями, желаниями и настроениями абсолютного большинства членов сообщества, с которым личность по каким-либо холистским причинам отождествляет себя, и которые отличаются от верований, желаний и настроений большинства членов других (чуждых или враждебных) сообществ. Личность руководствуется соображениями скорее морали, нежели благоразумия, когда соотносит свои планы и действия с этой коллективной системой верований, образующей её «моральную» часть, и когда она чувствует себя вправе, вследствие такого рода самоидентификации, употреблять вместо «Я» — «МЫ». Мораль, по определению Уилфреда Селларса, есть суть «мы-наклонностей», коллективных (групповых) интенций или привычек¹⁰. Разнообразие этических представлений, предопределённое несовпадением прагматистских интенций и способов самоотождествления, исключая

¹⁰ См.: W. Sellars. *Science and Metaphysics*. London, 1968; chaps. 6–7. «Селларс реконструирует кантовское различие между долженствованием и великодушием таким образом, что избегает допущения о центральной самости, допущения, что «разум» является названием компонента, который присутствует во всех других человеческих существах, распознавание которого проясняет человеческую солидарность. Вместо этого, он позволяет нам посмотреть на солидарность скорее как на сделанную, чем как на найденную, как на создаваемую в ходе исторического процесса, а не как на познаваемую внеисторическую истину» (R. Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 194–195).

ет здесь возможность какой-либо унификации. Большинство моральных дилемм является отражением того несомненного факта, что многие люди находят естественным отождествлять себя не с одним, а одновременно с двумя или несколькими сообществами (реальными или воображаемыми), считая необязательной постановку вопроса о том, в отношении какого сообщества самость должна подвергнуться маргинальному «отстранению». Такое разнообразие идентификаций возрастает с повышением уровня образованности и культуры; число сообществ, с которыми личность могла бы отождествлять себя, увеличивается с развитием цивилизации¹¹. Вследствие этого обостряются и внутриобщественные конфликты, которые, по справедливому замечанию Дворкина, характерны для нашего многослойного социума. Однако для разрешения их в реальной практике крайне редко прибегают к рекомендуемым Дворкиным общим принципам. Значительно чаще, проще и эффективнее их удаётся разрешать как раз посредством того, что Дворкин называет «соглашением и анекдотом». Политический дискурс современных образцово-демократических обществ представляет собой открытую нелегитимируемую коммуникацию, предусматривающую продуктивный обмен «наблюдениями и памятками [reminders] для определённых практических целей» (Витгенштейн), где «памятки» — эпизоды, или «анекдоты», из прошлого опыта, рассказы о достигнутых результатах и прогнозы возможного развития событий в меняющихся условиях. Нравственные искания постмодернистской либеральной буржуазии лежат в плоскости такого отличного от тактики легитимации коммуникативного дискурса, не приемлющего формулировки общих принципов и императивов (за исключением случаев, когда этого требует конкретная ситуация, — например, при написании конституции или составлении правил для заучивания детьми). Подобный взгляд на нравственные и политические искания [deliberation] был в своё время, в пору распространения и общественно-го признания философии Дьюи, — в период, когда «легальный реализм»

¹¹ В развитых обществах, считает Рорти, действительной проблемой и целью развития становится нахождение разумно-оптимального, сбалансированного «соотношения убеждений и верований» членов коллектива. «Гомогенные первобытные общества состоят из организмов, чьи верования и желания в значительной степени повторяют верования и желания других. Индивидуалистические сообщества типа Беверли Хилс в Калифорнии представляют обратную картину... Что же касается идеальных обществ, а именно богатых и свободных социальных демократий, то они выдерживают эту меру полностью. Совпадение и несовпадение убеждений и желаний отдельных людей достигают в них необходимого соответствия» (Р. Рорти. Этика без всеобщих обязанностей // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997, с. 58).

интерпретировался как разумный и приемлемый прагматизм, — типичен для подавляющего большинства американских интеллектуалов. В дальнейшем, в какой-то переломный момент эпохи, терпимость к «анекдоту» сменилась вновь вспыхнувшей приверженностью принципам. Почему?

Эту метаморфозу, как мне представляется, можно частично объяснить тем фактом, что во времена Дьюи американская интеллигенция всё ещё верила в то, что Америка являет собой блистательный исторический пример, своего рода образец-эталон подражания для других народов (в смысле удачности социального эксперимента, полезности опыта), и потому проблемы адекватного самоотождествления перед интеллигенцией тогда не стояло. Главной причиной утери этой гармонии стала война во Вьетнаме. На её фоне часть американской интеллигенции полностью отошла от общественной жизни и, естественно, перестала отождествлять себя со своим сообществом. Другие же (Хомский, Дворкин и пёстрая армия их последователей) попытались реабилитировать Канта, чтобы с его помощью теоретически обосновать приемлемость новой пацифистской позиции, чтобы иметь возможность не только называть войну войной, бессмысленной и неразумной затеей, в жертву которой были преданы интересы, надежды и самосознание [self-image] Америки, но также обосновать *бесчеловечность, аморальность* войны и доказать, что мы не имели *права* участвовать в ней. Дьюи расценил бы попытки продолжить подобное самобичевание бесполезными. На определённом этапе они могли способствовать «отрезвлению» и «очищению» нации, однако их более отдалённым последствием явилось маргинальное обособление интеллигенции, неприятие ею всякого вообще этноцентризма, — вместо активного поиска новых, более совершенных форм солидарности¹². Следует отметить в связи с вышесказанным, что натурализованное гегельянство Дьюи [Dewey's naturalized Hegelianism] в большей степени, чем натурализованное кантианство [naturalized Kantianism], отвечает потребностям сегодняшних открытых демократических обществ, стремящихся к взаимному сближению и обогащению, к переплетению [overlap] систем верований и убеждений. Взятые на вооружение нами (как «метод» социального устройства и коллективного поведения) оно позволило бы нам создать оптимальные условия для развития диалога с другими сообществами, а американской интеллигенции — для общения с согражданами.

¹² «Одним из следствий войны во Вьетнаме явилось поколение американцев, которое начало подозревать, что нашу страну невозможно обрести, — что та война не может быть никогда прощена, напротив, она показала, что мы составляем нацию, зачатую во грехе и неисправимую. Это подозрение всё ещё не исчезло полностью» (Р. Рорти. Обретая нашу страну: Политика левых в Америке XX века. М., 1998, с. 48).

В заключение я хотел бы рассмотреть два возражения против того, о чём я говорил. Первое касается естественным образом вытекающего из моих рассуждений вывода о том, что любой маргинализированный субъект — социальный «изгой», «неформал», «чужак-аутсайдер», а также все жертвы репрессий и геноцида, беженцы и пр., т. е. всякий аномальный индивид, выпавший из привычной для него среды и подвергшийся остракизму, — в нормальном не-маргинальном кругу может считаться особью, лишённой какого-либо «человеческого достоинства». Это, в самом деле, естественный и логичный вывод, однако из него не следует, что с маргиналом «естественно и логично» обращаться как с экзотическим существом низшего уровня, как с животным. Поскольку, наоборот, в традициях *нашего* общества — принять и защитить изгнанника, лишённого чести и уважения, попытаться вернуть ему чувство достоинства, которое было у него кем-то отнято, сделать его «своим». На этот еврейский и христианский элемент в нашей традиции с благодарностью и надеждой уповают подобные мне атеисты, которые хотели бы сохранить различия, существующие между кантоницами и гегельянцами, в качестве «чисто теоретических» и «исключительно философских» [«merely philosophical»]. Представление о реальности таких вещей, как «естественные права человека» и «врождённая нравственность», так же мало относится к очерченной здесь практической проблеме, как решение вопроса о существовании (или несуществовании) Бога, — полагаю, что *никак* не относится.

Второе возражение сводится к констатации тождественности явления, обозначенного мною термином «постмодернизм», и философской позиции, называемой «релятивизмом», — позиции, о которой говорят, что она самоопровергаема [self-refuting]. Действительно, релятивизм противоречив и самоопровергаем, однако существует разница между заявлением, что любое общество ничем не лучше (и не хуже) любого другого общества, и утверждением, что нам следует держаться системы принципов, коллективных верований и убеждений сообщества, с которым мы себя отождествляем. Постмодернизм не более релятивен, чем заключение Хилари Патнэма о невозможности выявления и экспликации «точки зрения Бога» и его предложение осознать, что «мы можем только надеяться на создание более рациональной концепции рациональности или более совершенной концепции нравственного при условии, что будем исходить из наших традиций [if we operate from within our tradition]»¹³. Представ-

¹³ Н. Putnam. *Reason, Truth and History*. N. Y., 1981; p. 216. Ср.: «Не существует точки зрения Бога, которую мы можем знать или можем представить; существуют только разнообразные точки зрения конкретных людей, отражающие их разнообразные интересы и цели, которым служат теории и описания» (*Ibid.*, p. 50).

ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ БУРЖУАЗНЫЙ ЛИБЕРАЛИЗМ

ление, что любая традиция «достаточно» рациональна или нравственна, т. е. не менее, но и не более «прогрессивна», чем какая-либо другая и все традиции вместе взятые, — это представление сверхъестественно, не-человечно, поскольку оно в такой сильной мере абстрактно, что исключает всякое сомнение, вопрошание и опытное исследование, поскольку оно уводит нас от проблем истории и культурного диалога к созерцанию и метаповествованию. Обвинение постмодернизма в релятивизме равнозначно попытке вложить в уста постмодерниста такое метаповествование. Это возможно, если «философия» («наличие философской позиции») идентифицируется с метанаррацией (имеющимся в распоряжении «мета-языком»). Если мы настаиваем на таком определении «философии», тогда постмодернизм является постфилософским. Но ведь изменение определения пойдёт на пользу.

Перевод и примечания Игоря Джогадзе

ВЛАДИМИР НИКИТАЕВ

ПОВЕСТКА ДНЯ ДЛЯ РОССИИ:

ВЛАСТЬ, ПОЛИТИКА, ДЕМОКРАТИЯ

*При демократии дураки имеют право голосовать,
при диктатуре – править.*

Бертран Рассел

До сих пор невозможно однозначно ответить, случилась ли в России конца XX века *революция* или это была некая совокупность *реформ*. То, что произошло, столь же похоже и на революцию, и на реформы, сколь и не похоже на них. Полу-революция, полу-реформа, «полу-милорд, полу-купец...». Движение началось в силу того, что были разрушены существовавшие формы организации сознания (вначале) и жизни (затем), но при этом никакой классической – или даже достаточно определенной – формы это движение так и не получило до сих пор. Каждый шаг делался и делается из так и не понятого *откуда* в неизвестное *куда*, а потому это даже и «переходом» назвать нельзя. Сегодня сложилась ситуация, когда про демократию, рынок, элиту, свободу слова и т. д. в России мы вынуждены говорить перефразируя булгаковского Воланда: «Чего ни хватишься – то ли оно есть, то ли его нет». *Реформы* *наизнанку* все глубже и глубже погружают страну в трясину отношений, в которой ее нормальная, органическая жизнь и развитие ставятся под вопрос. Вполне реальна угроза того, что российская государственность, в конце концов, разрушится в зазоре между глобальными структурами Нового мирового порядка и архаическими традиционалистскими формами кастовой, клановой и даже родоплеменной жизни. Пора, наконец, наводить порядок, то есть *ставить все на свои места*. В том числе – или даже прежде всего – в сфере политического мышления.

К понятию власти

По вопросу сущности власти имеются разные концепции¹, но ни в одной из них не подвергается сомнению, что власть — это особого рода отношение, связанное с социальным или индивидуальным взаимодействием. Анализ существующих концепций и практик власти показывает, что «связь» эта выражается в том, что власть выступает в качестве *рамки*, в границах которой разворачиваются те или иные действия, процессы, события (например, событие победы «волящей воли» над «сопротивлением»). Иными словами, власть — это не просто отношение (наряду с другими), власть — это *метаотношение*, отношение «поверх» и по поводу другого отношения, которое оказывается заключенным во властное отношение как в своеобразную «рамку». То есть отношение власти *держится* на другом, «предметном» (содержательном) отношении людей, *охватывает его, доопределяет и удерживает*². В любом виде власти всегда найдется такое предметное отношение, и наоборот: если между людьми (или иными субъектами) нет никаких невластных отношений, то нет и власти.

Конечно, не всякое отношение годится для власти, но только *позитивное* (не в смысле «хорошее», а в смысле, что каждая из сторон в той или иной степени «принимает» другую, «признает» ее). Канонический пример: отношения обладания или собственности, то есть господин и раб. Не власть делает одного человека господином, а другого рабом, но, напротив, отношение обладания, то есть превращение одного человека в собственность, «вещь» другого (быть может, даже добровольное), становится основой для господства. Для конституирования власти пригодны также отношения причастности или соучастия в каком-то целом (вождь и масса), товарно-денежные отношения («власть денег»), отношения и процесс обучения (учитель и ученики), семейные отношения (глава семьи и домочадцы), отношения оргуправления и процесс коллективного действия или деятельности (руководитель и исполнители) и т. д. Отсюда следует, что потребность во власти коренится в необходимости удерж-

¹ См., например: *Технология власти* (философско-политический анализ). М.: ИФРАН, 1995; *Кравченко И. И.* Введение в исследование политики (философские аспекты). М.: ИФРАН, 1998; *Ледяев В., Ледяева О.* Многомерность политической власти: концептуальная дискуссия // *Логос*. 2003. № 4–5 (39).

² С этой точки зрения классическая дефиниция власти, данная Максом Вебером, а именно, что власть есть «возможность осуществления властной воли внутри определенного общественного отношения, возможность, которая реализуется вопреки сопротивлению и независимо от того, на чем она основана», — не вполне верна (что, впрочем, отмечал и сам Вебер).

жания (сохранения) определенной реальности позитивных отношений, то есть реализации их определенными людьми. Говоря более конкретно, власть заключается в распределении людей по местам структуры, реализующей определенное отношение, и удержании их в пределах этих мест на время, устанавливаемое самой инстанцией власти³. При этом не столь важно, какое место отводит себе сам властвующий, — принципиально то, что он способен в любой момент дисквалифицировать других и перераспределить места. Отличие власти от манипулирования и интриг состоит в том, что инстанция власти явлена (известна) по меньшей мере всем участникам базового процесса (отношения, структуры). От насилия власть отличается, вообще говоря, не характером средств воздействия, но тем, что за властью априори признается применение таких средств (каких именно — вопрос о культурно-исторической обусловленности практик власти)⁴.

Отсутствие инстанции, способной квалифицировать (дисквалифицировать) «человеческий материал», распределять (перераспределять) его по «местам» и удерживать в пределах этих мест (предписанной идентичности или «должностных обязанностей» в самом широком смысле слова), означает *дефицит власти*. В такой ситуации каждая из сторон предметного отношения претендует быть инстанцией власти (по меньшей мере, претендует свободно распоряжаться собой) и готова за это бороться. Разумеется, не до такой степени, чтобы разрушить исходное предметное отношение, поскольку разрушение этого отношения делает бессмысленным сам вопрос о власти и политике, эвентуально выдвигая на повестку дня разрыв всех отношений, насилие и войну.

Двуликий Янус политики

Политика – это механизм, компенсирующий дефицит власти.

В том случае, когда дефицит власти всеми сторонами предметного отношения признается неустрашимым (или даже желательным), то есть признан (правовой) нормой, политика — это *способ разрешения* всех тех вопросов, которые должна была бы решать власть, будь она «полной», то есть относительно «всемогущей».

³ Термин «инстанция» призван в данном случае подчеркнуть, что власть может быть и *бессубъектной*.

⁴ В связи с этим следует заметить, что выражение «легитимное насилие» — некорректно, потому что слово «насилие» уже указывает на нелегитимный характер принуждения. Корректно употреблять обороты «легитимное принуждение», имея в виду власть, и «нелегитимное принуждение», то есть насилие.

Если существует, хотя бы в принципе, легитимная возможность добиться полноты власти, подчинить себе соперничающих или уклоняющихся субъектов, политика — это *борьба за власть*, при которой оппоненты оказываются «врагами», а теоретики впадают в то понимание политического (*das Politische*), которое сформулировал Карл Шмитт.

Сосредотачиваясь на исследовании политической политики необходимо определить, что такое *политическая власть*, то есть метаотношением к чему, к какому предметному отношению или процессу, она выступает.

Классический ответ, данный еще Платоном и Аристотелем, гласит, что такой предметной основой и целью политической власти являются процессы общественной (государственной) жизни. Принципиальный тезис, что политика есть механизм компенсации дефицита власти, разумеется, верен и здесь. Рассмотрим этот момент на примере истории постренессансной политической рефлексии, начатой Макиавелли.

Главная задача трактата Макиавелли «Государь» заключается в ответе на вопрос, *как должен поступать государь (суверен), чтобы удерживать власть* (при разных вариантах ее обретения). Естественно, сама постановка вопроса уже предполагает, что власть государя всегда или время от времени находится под угрозой или, что суть то же, что государь никогда не обладает такой полнотой власти, которая позволяла бы ему не заботиться о сохранении этой власти в своих руках. Кстати сказать, только в этом случае и может возникнуть спрос на некое «искусство править», оправдывающий предложение соответствующих интеллектуальных услуг. Макиавелли, таким образом, обсуждает, как государю следует править, чтобы сохранить свою власть⁵. Напротив, мощная антимаккиавеллевская традиция, к которой привлекает наше внимание М. Фуко⁶, занята противоположным вопросом: *как следует распоряжаться своей властью, чтобы править правильно*. Именно при такой постановке вопроса естественным образом вводится представление о множественности практик «правления» — то есть *управления*, —

⁵ Собственно, советы такого рода давал уже Аристотель в «Политике». Например: «Так как государство состоит из двух частей — неимущих и состоятельных, то тиран должен внушить и тем и другим, что их благополучие опирается на его власть, и стараться, чтобы одни ни в чем не терпели обиды от других. <...> Цель всех этих мероприятий ясна: тиран в глазах своих подданных должен быть не тираном, но домоправителем и царем, не грабителем, а опекуном; тиран должен вести скромный образ жизни, не позволять себе излишеств, знатных привлекать на свою сторону своим обхождением, а большинством руководить при помощи демагогических приемов» (*Политика 1315a*).

⁶ Фуко М. Правительственность (идея государственного интереса и ее генезис) // Логос. 2003. № 4–5.

о типологии (управление самим собой, семьей, государством), делаются попытки утвердить один тип правления в качестве образца и т. п. Здесь же возникает вопрос, что это значит — править *правильно*? У Макиавелли такого вопроса нет и он в принципе не может возникнуть внутри его дискурса, потому что ответ задан априори: «правильно» — значит так, чтобы уверенно сохранять свою власть. То есть властвование (если под ним понимать, в духе Макиавелли, сохранение власти) имеет цель в себе самом, а управление — вне себя, в «общем благе и благоденствии каждого», в «общественной пользе» и т. д. Нетрудно заметить, что трактат Макиавелли и трактаты «об управлении» — если вместе с Фуко не ставить их в одну линию — на самом деле не противоположны друг другу, но взаимно дополнительные, постольку поскольку управление предполагает власть, а власть используется для управления и обретает в нем свою легитимность.⁷ В этом ракурсе четко видно не только различие властвования (господства) и управления, но и различие *политики* (которой, собственно, и посвящен трактат Макиавелли) и *оргууправления*.

Сущность понятия политики особенно четко видна в случае *демократии*. Собственно говоря, демократия настолько неотделима от политики, что в пору давать ей (демократии) дефиницию, отправляясь от понятия политики⁸. Демократия основана на общем признании принципиальной неустрашимости дефицита власти или, что эквивалентно, на возведении в конститутивный правовой принцип невозможности какому угодно индивиду, группе, сословию и т. п. обладать полнотой власти над всей общественной жизнью (короче говоря, никто не имеет права господствовать). И поскольку никто не обладает полнотой власти, то есть способностью легитимно («по праву») принудить всех других к исполнению своей воли, и не может на нее (полноту) претендовать, — всем субъектам, то есть тем лицам и группам, которые самоопределяются в качестве *субъектов*, необходимо «договариваться» друг с другом. Демократия становится реально возможной в той мере, в какой в этой ситуации необходимым источником и материалом субъективации выступает *народ*. Понятно, что необходимым условием демократии служит *публичная* политика, притом, что, конечно, не всякая публичная политика демократична (не говоря уже о том, что не всякая политика — публичная).

⁷ В этом смысле Пуфендорф, которого цитирует Фуко, выражается предельно ясно: «Суверенной властью их [суверенов] можно наделять лишь с тем, чтобы они использовали ее для обеспечения общественной пользы».

⁸ Это проявляется даже в этимологии слова «демократия». У греков власть обозначалась двумя словами: «*кратос*» и «*архэ*». И если «архэ» делает акцент на «начале» (первоначальности), то в слове «кратос» акцент делается на силу, позволяющую побеждать в борьбе, одерживать верх над другими и т. п.

Основой публичной политики служит коммуникация. Просто потому, что нет — онтологически нет — другого механизма, который позволял бы разделяться, выступать в оппозицию друг другу, и, одновременно, объединяться. Противопоставляться — как оппоненты, и объединяться — как участники одной дискуссии, одной игры, исключающей физическое или административное устранение соперников. Однако между публичной коммуникацией и политикой есть различие. В публичной коммуникации, вообще говоря, может участвовать кто угодно: митинговые массы, самые разные общественные объединения, отдельные личности. Но как только встает вопрос о субъективации власти, о принятии управленческих решений, о том, кому возглавить аппарат управления государством, — без консолидации и публичного оформления дело не обходится. Это даже не вопрос желания — стоит только появиться какой-то одной организованной группе, как для других организационное оформление становится необходимостью, вступает в действие своего рода инстинкт политического самосохранения. Схема предельно незатейлива, но не допускает исключений: когда дело доходит до «взятия власти», или хотя бы получения привилегированного места в ее отправлении, встает вопрос о «силе», а поскольку при равном избирательном праве как единственном критерии «сила» прямо пропорциональна числу голосов, те, кто консолидируется, то есть агрегирует свои голоса, получают преимущество. Отсюда — другая характерная для демократии черта: многопартийность.

Политика при (нормальной) демократии — это публичный механизм управления общественными делами на основе консенсуса или компромисса, а не способ борьбы за полноту власти.

«Как бы то ни было, — писал Аристотель, — демократический строй представляет большую безопасность и реже влечет за собой внутренние распри, нежели строй олигархический. В олигархии таятся зародыши двоякого рода неурядиц: раздоры друг с другом и с народом; в демократиях же — только с олигархией; сам против себя народ — и это следует подчеркнуть — бунтовать не станет» (*Политика* 1302а).

Конечно, политика в любом случае содержит элемент «полемоса», но при демократии это — публичная состязательная полемика за право участвовать в управлении, то есть участвовать во власти вместе с другими (согласно праву), а не за то, чтобы ее узурпировать. Если же политика превращается в борьбу за узурпацию власти, то с демократией что-то не ладно. По меньшей мере, люди (партии), ставящие себе такую цель, — явно не демократы.

За пятнадцать лет в России сложилась нечто вроде традиции *негативной демократии* — демократии, которая не способствует управлению, но,

наоборот, блокирует его. Демократизация с самого начала была поставлена на службу борьбы за власть: Б. Ельцина и «демократов» — с М. Горбачевым и КПСС, национальных (в первую очередь прибалтийских) республик — с СССР; потом коммунистической оппозиции — с Ельциным, российских регионов — с Центром («суверенизация»), населения — с «антинародным» режимом («протестное голосование», игнорирование выборов, предпочтение одиозных кандидатов и т. п.). С этой точки зрения переворот, осуществленный командой Б. Н. Ельцина в 1993-м году, был не только антиконституционным, но и антидемократическим. Собственно, таковой была почти вся деятельность Бориса Ельцина, причем в буквальном смысле, потому что начиная с 1990 года он упразднил ряд демократических механизмов: народный контроль, Советы трудовых коллективов, право законодательной инициативы для общественных организаций, институт общественной экспертизы и т. д.

Очевидно, что борьба за полноту (узурпацию) власти не может вестись в рамках демократической системы права, основанной на том, что никакая инстанция не должна такой полнотой обладать. Следовательно, выход за пределы права и, тем самым, его подрыв предreshен. Нетрудно предвидеть также, что борьба за узурпацию власти в сочетании с беспределом либерализации приведет к разрастанию зон анархии. Схема понятия власти, однако, предсказывает более сложную картину, чем просто монотонный рост анархии и хаоса. Действительно, растущий дефицит власти в условиях упадка права дает реальный шанс достичь успеха в борьбе за управление (тем, чем еще можно управлять хотя бы в смысле распределения) новым субъектам, в том числе и таким, которых раньше на пушечный выстрел не подпустили бы к «рычагам». Разумеется, эти субъекты предъявляют некие «права» на власть, но эти права, говоря словами Аристотеля, «не безусловные», поскольку не дают основания (и доверия) править в интересах целого (государства как такового), но только некоторой части. Появление в таких условиях олигархии и тотальной коррупции предreshено.

Нет нужды выдумывать для российской ситуации новые дефиниции *олигархии* — классическое определение Аристотеля вполне пригодно в данном случае. Достаточно вспомнить, что Аристотель в качестве самой характерной черты олигархии указывал *правление в интересах богатых*. При этом неважно, занимают ли государственные должности сами богатые (не в смысле среднего класса, разумеется), их ставленники или «добровольные помощники», — важно, в чьих интересах осуществляется правление.

В соответствие с разделением федерального и регионального уровней государственного устройства и олигархия существует как федеральная и региональная; в случае национальных административных субъектов

региональная олигархия становится *этнической олигархией*. Все это лежит в рамках логического расширения аристотелевской теории. Правда, Аристотель не предусмотрел в своей трактовке олигархии, что она может быть *компрадорской*. Впрочем, скорее всего Аристотель просто не признал бы такую олигархию за *государственный* строй.

Таким образом, режим, сформировавшийся в России к концу XX в. следует квалифицировать как *олигархически-демократический*, с компрадорской олигархией и негативной демократией в качестве своих компонент. Причем демократия — публичная, действующая путем выборов органов власти, а олигархия — «тайная» или келейная, реализующая свои интересы путем коррупции, подкупа должностных лиц этих же органов. До известной степени негативность демократии воспроизводится в качестве реакция на антинародное поведение олигархии и коррумпированной бюрократии, а компрадорские настроения и бегство олигархического капитала из страны поддерживаются практикой негативной демократии.

Партии и государство

Многопартийность служит одной из наиболее характерных черт современной демократии. При всех недостатках партийной системы и даже «кризисе партий» в развитых странах

«... никто пока не придумал практической альтернативы партиям как механизмам, заставляющим демократию работать»⁹.

Существует реальная опасность впасть в чисто «представительскую» трактовку института партии и затем — в зависимости от того, признаем ли мы постмодернистский «кризис представительства» или, напротив, полагаем, что «репрезентативность берет верх над общими ценностями»¹⁰ — делать отсюда выводы о судьбе данного института и демократии вообще. В этой проблемной ситуации полезно вспомнить об истоках; в частности, о том, что главной целью афинской демократии ставилось совмещение блага города с благом каждого гражданина, причем опираясь на то, как сам гражданин понимает и свое благо, и благо города. Уже Платон и Аристотель сознавали, насколько это проблематично; с тех пор ситуация скорее усложнилась, чем упростилась. В самом деле, *личные интересы* людей все так же локальны и эгоистичны, как и 2500 лет назад, а масштаб

⁹ Меркл П. Г. Каковы сегодняшние демократии? // Международный журнал социальных наук. 1993. № 3. — С. 143.

¹⁰ Шимов Я. Пир побежденных. Современная демократия как путь к катастрофе // Логос. 2003. № 4–5.

государства вырос настолько, что государственные интересы скрылись за индивидуальным горизонтом, тем более, если смотреть на них с высот геополитических или в исторической перспективе. Но не для того ли и нужны *партии*, чтобы оформлять (формировать) жизненные интересы людей — в политические? То есть партии — не «звено связи» между «народом» и «властью», как полагают некоторые, партии — это медиаторы между личными интересами людей и интересами государства в целом, возникающие в силу тех или иных сходств и различий между интересами (нуждами, стремлениями, идеалами и т.п.). Этот довольно абстрактный (и старый по сути) тезис верен для любого механизма образования партий, будь он парламентский, электоральный или «внешний»¹¹, разница только «в начальной точке» (что не столь важно, поскольку в условиях всеобщего избирательного права партстроительство представляет собой круговое движение). Действительно важно понять, в чем основание возможности в государстве (много) партийной системы. При ответе на этот вопрос не обойтись без определения сущности государства. Мы не будем здесь, по понятным причинам, входить в обсуждение истории и теории (теорий) государства — ограничимся идеей.

Государства исходно, по условиям своего появления в истории и понятую, суть социальный институт *больших проектов* — проектов «для всех вместе», которые не под силу реализовать иным образом (семейно, например). Безопасность, справедливость, дороги, ирригационная система и т.д. — *для всех, отныне и во веки веков*. В этом вроде бы, как показывает история, и заключается принцип образования государства как института. «Для всех» в данном случае означает не для всех в смысле каждого индивида, но для каждого в той мере, в какой он живет совместной с другими, общественной жизнью. Понятно, что это не «уравниловка» (дифференциация допустима и всегда была, вопрос в том, чтобы она служила интересам *всех*) — это принцип целостности. Целостности, без которой нет суверенитета, без которой вообще нет власти как таковой.¹²

¹¹ См. Дюверже М. Политические партии. М., 2002.

¹² «Власть в общем и широком смысле есть господство одного над другим. Это господство может принадлежать известному существу или 1) на основании его абсолютного превосходства перед всеми другими — такова власть Божия; 2) на основании относительного преимущества, вытекающего, однако, из естественной необходимости или по закону природы — такова власть родителей над малолетними детьми; 3) на основании относительного преимущества, вытекающего из законения случайного факта — такова власть господина над купленным или взятым в плен невольником. Власть политическая или государственная, неизбежно возникающая на известной ступени развития, принадле-

Говоря о том, что государство — это институт «больших проектов», следует учитывать, что само оно не есть результат или естественное следствие такого рода проектов. Вообще говоря, в каждом отдельном случае было бы достаточно того или иного *союза*. Аристотель, указывая на различие между государством и военным, торговым, этническим и эпигамным союзами, подчеркивал, что государство создается

«... ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое... состоит в счастливой и прекрасной жизни» (*Политика 1281a*).

Впрочем, совсем не обязательно вместе с Аристотелем верить в способность государства обеспечить всем «счастливую и прекрасную жизнь». Достаточно заметить следующее. Во-первых, «проекты» могут быть не только большими, но и долговременными или даже постоянными (защита от внешних врагов, например), в их результате создаются структуры и инфраструктуры, которые затем нужно поддерживать и обновлять. Во-вторых, может потребоваться столь же постоянная координация этих «проектов» (выполнение которых превращается в *функции* государства). И, наконец, возникшее единство вполне может показать себя удобным для реализации других, новых или сугубо локальных «проектов». Короче говоря, собственно государство конституируется под «бесконечную», то есть *самовоспроизводящуюся программу*, как бы гарантируя тем самым бесконечную («до скончания времен») жизнь государственно оформленному обществу. Реализация такой самовоспроизводящейся «программы» — это и есть тот самый предметный процесс, вокруг которого выстраивается рамка (метаотношение) *государственной власти*, главными функциями которой становится не только реализация перманентных или периодически возникающих «проектов», но и контроль над воспроизводством всей полноты предпосылок и условий такой реализации, включая полноту человеческой жизнедеятельности. В этом смысле, «частная жизнь» может существовать только в оппозиции к «публичной», то есть как специфический проект внутри государства (для жизни вне государства подходит определение «дикий», но не «частной»). То же самое следует сказать и о частной собственности, и о демократии.

жит второй из указанных категорий; выражая естественное право общественного целого на подчинение частей. Государственная власть, единоличная или коллективная представляет единство и целостность данной общественной группы. Следовательно, значение власти связано с тем положением, что права и интересы целого должны быть определенным образом представлены в отличие от частных прав и интересов, поскольку простая сумма сих последних еще не составляет общественного целого». — В. С. Соловьев. Власть // Энциклопедический словарь. Т. 6-а. Ф. А. Брокгауз, И. П. Эфрон. СПб., 1892.

Обратим внимание на то, что реализация любой программы, проекта и т. п. предполагает своего — вообще говоря, особенного для каждого проекта — *субъекта*, то есть агента (деятеля), «автономного» в той мере, какая достаточна для реализации данного проекта. «Человеческий материал» должен *субъективизироваться*, стать субъектом соответствующего проекта/программы.¹³ Разумеется, это касается и самого государства как «программы». Поэтому можно сказать, что *легитимная субъективация*, то есть становление, конституирование необходимого обществу (а потому так или иначе призванного и признанного им) субъекта, — важнейший момент, а нередко и проблема, общественной жизни.

Общий способ легитимной субъективации известен под именем *права* — будь то обычай (т. н. «обычное право»), закон или «верховная воля». С этой точки зрения государство выступает как такое целое, в границах которого полностью (а значит, независимо от других, «внешних» факторов) обеспечено — в том числе и *силой* — функционирование системы права¹⁴, достаточной для поддержания необходимого для существования государства спектра легитимной субъективации (например, каст, сословий, профессий и т. п.).

Не так давно связь государства и права считалась не только обоюдной (нет одного без другого), но и «неразрывной». При этом, как известно, марксистско-ленинская теория ставила на главное (определяющее) место государство (как воплощенную силу господствующего класса), а буржуазная теория «правового государства» (Rechtsstaat) — право. В действительности, нельзя сказать, что правопорядок всегда и в любом случае держится только на силе или только на праве (правосознании). Поскольку дело касается распределения не только «тягот» (долга, обязанностей, от которых не свободен никто, даже король), но и «благ», или, если смотреть с другой стороны, не только субъективных прав, но и обязанностей, то вопрос, в действительности, встает о соотношении одного с другим и о закреплении такого соотношения, то есть, прежде всего, об *этом* и *справедливости*. Ситуативно образовавшийся субъект в силу тех или иных причин «натурализуется» и начинает воспроизводить себя в каче-

¹³ Заметим, что все виды *профессиональной деятельности* суть как бы циклическая «бесконечная» (долговременная, на множество поколений) реализация программы *sui generis*, то есть того, что в теории деятельности принято называть «нормой», в методологии науки — «парадигмой» и т. п.

¹⁴ В самом широком — выходящем за границы чисто юридического понимания — смысле, то есть права не только кодифицированного в виде законов, но и «обычного», в которое государственные инстанции не вмешивается (тем самым дозволяя его), и которое составляет фактически часть *культуры*.

стве клана, рода («царский род», «жреческий род» и т. п.), династии и т. п. Впрочем, такие вещи никогда не происходят на пустом месте, начало этих процессов лежит довольно глубоко¹⁵.

Достаточно очевидным образом и форму правления, и государственное (национально-территориальное) устройство, и политический режим можно соотнести с источниками и типами субъективации. Например, знаменитое высказывание Людовика XIV «Государство — это я» выражает тот факт, что хотя при абсолютной монархии *источником* субъективации власти служит аристократия, но именно монарх, который и сам есть субъект *par excellence*, придает этой субъективации ее *государственную определенность и легитимность* (путем назначения на те или иные посты, жалованием титулов и т. п.).

Демократия отвечает тому случаю, когда единственным источником субъективации власти выступает *народ*. Однако быть источником субъективации — еще не означает быть субъектом; поэтому на самом деле «народ», подразумеваемый в определении демократии, *никогда* не совпадает со всем населением государства. Даже «всеобщее избирательное право», как известно, никогда не бывает действительно всеобщим. «Политический народ» демократии может составлять ту или иную часть населения, но вряд ли правильно фетишизировать этот показатель и видеть главное отличие демократии эпохи модерна от предшествующих ей в том, что она — «массовая». Более существенное, конститутивное различие, на наш взгляд, следует искать в разнице *типономии субъективации*, в том, по какому «закону» она осуществляется, чем детерминируется.

Городское самоуправление в Европе XII — XVII вв., если его позволительно назвать «демократией», было *корпоративным*, то есть горожанин имел «политическую» значимость только как член того или иного цеха (внутри цеха его «демократические» права определялись специальностью и другими объективными показателями), а городской совет формировался из представителей цехов¹⁶. В противоположность этому современную демократию отличает доктринальный, идеологический, вообще *произвольный* характер политической субъективации. «Произвольный» в том смысле, что основание самоопределения не дано человеку а priori — как система права, например, — а он сам к нему так или иначе *приходит* как

¹⁵ См. *Никитаев В. В.* К истокам власти: магийный мир // Кентавр. 2002. Вып. 29; *Никитаев В. В.* Магия и власть // Полигнозис. 2002. №№ 3, 4.

¹⁶ Примечательна здесь роль вопросов права. Так городские советы XI в. в Северной Италии были первоначально судебными коллегиями, в которых епископ назначал председателя; составлялись они из представителей корпораций, поскольку действовал общий принцип *parēs jurati* (каждый судится только судом равных).

к своему «интересу». Уже якобинцы, начав с консолидации по объективному признаку землячества («Бретонский комитет» депутатов Генеральных штатов), очень скоро перешли к объединению по «идейным» мотивам. Можно сказать, основания политической субъективации стали *виртуальными*¹⁷. Это значит, в частности, что развитие политических партий с самого начала не могло обойтись без *прессы*, этой среды всякой социальной виртуальности.

Политические *партии* – это особый способ (тип) субъективации, действующий в условиях распада корпоративных, сословных и иных «объективных» структур, то есть структур, укоренных в «крови и почве», традиции, культуре и тому подобных интерсубъективных и слабо зависящих от индивида обстоятельствах его жизни¹⁸. Партия дает возможность *одновременной* субъективации и власти, и «политического народа». Если в условиях корпоративно управляемого государства или монархии субъект уже есть, уже сформирован на основе какого-то другого (неполитического) принципа субъективации и лишь «вступает по владению», то партийный тип субъективации (включающий в себя институт «всеобщих выборов») как бы одновременно и формирует политического субъекта и приводит его – через свое «представительство» – к управлению.

О том, что именно субъективация, а не политическая конкуренция или даже «представительство», служит социокультурным основанием института партии свидетельствует, на наш взгляд, история СССР как *однопартийной* системы. Коммунистическая партия Советского Союза прежде всего решала именно задачу субъективации, причем двойной. Во-первых, через нее шла *субъективация власти*, поскольку вся власть (не путать с управлением!) в стране принадлежала КПСС, партия имела и свой канал рекрутирования номенклатуры, и контролировала хозяйственный (собственно оргуправленческий) канал. Во-вторых, это была субъективация социально активного (или, если угодно, «пассионарного») населения в то, что име-

¹⁷ Томас Карлейль, описывая партийный расклад в Национальном собрании, замечает: «При этом все так перепутано, все кажется таким призрачным и реальным одновременно, что “сомнительно, – говорит Мирабо, – чтобы герцог Орлеанский принадлежал к Орлеанской партии”». – *Карлейль Т.* История Французской революции. М., 1991. – С. 143.

¹⁸ Карлейль писал в 1837 г. о якобинском обществе, имевшем помимо парижского центра еще более 300 филиалов: «Не являются ли подобные общества началом нового общественного строя? Не есть ли это стремление к соединению – централизующее начало, которое начинает снова действовать в обветшалом, треснувшем общественном организме, распадающемся на мусор и изначальные атомы?». – *Карлейль Т.* История Французской революции. М., 1991. – С. 206.

новалось *активом* — слой простых коммунистов, комсомольцев или даже беспартийных, которые готовы были по идейным убеждениям работать на совесть в любом месте, где «партия скажет», героически преодолевая трудности и лишения, вплоть до самопожертвования. Роль такого актива в условиях, близких к социальному равенству, с принципиальными ограничениями в плане материального стимулирования или силового принуждения, вообще известного дефицита власти¹⁹, — трудно переоценить. Грандиозные проекты индустриализации, строительства, освоения целины и т. д., реализованные в СССР, в этом отношении говорят сами за себя.

Пример политических партий «тотальной мобилизации» (а они были не только в СССР) подталкивает к тому, чтобы тезис о «представительском» характере партий пересмотреть в сторону *присутственного* характера. В самом деле, разве нет у человека, как специфического живого существа, фундаментальной, конститутивной жажды *присутствовать*, то есть «быть при сути»?²⁰ Быть там, где «делается история», где решаются судьбы миллионов, где принимаются решения, изменяющие облик планеты? Или, по меньшей мере, быть там, где решаются вопросы жизни твоего, пусть небольшого, государства, города?..

В качестве некоего «вырожденного» — а значит, позволяющего увидеть в известной чистоте — примера этой политической жажды присутствия можно привести *гладиаторские игры* в Риме, бурное развитие которых началось во времена поздней республики.²¹ Гладиаторские бои, безусловно, были не просто азартным, жестоким и щекочущем нервы развлечением, но и ярким общественным событием, на устройстве которого лица, стремящиеся получить или удержать власть, приобретали себе популярность. Даже для римских императоров проводить игры и присутствовать на них было не прихотью, а обязанностью. Римский сатирик Ювенал писал:

«Этот народ уже давно, с той поры, как свои голоса мы не продаем, все заботы забыл, и Рим, что когда-то все давал: легионы, и власть, и ликторов связки, сдержан теперь и о двух лишь вещах суетливо мечтает: *Хлеба и зрелищ!*».

Таким образом, присутствие на гладиаторских играх стало для отстраненного от политики римского плебса своеобразной сублимацией недос-

¹⁹ Дефицит власти — понятие *относительное*, то есть зависит не только от реальной силы власти, но и от той задачи, которую она ставит.

²⁰ Здесь хочется отдать дань уважения Хайдеггеру, который в качестве фундаментальной онтологии разрабатывал именно аналитику «присутствия» (*Dasein*).

²¹ См., например, *Хёфлинг Г.* Римляне, рабы, гладиаторы: Спартак у ворот Рима. М., 1992.

тупного. Здесь плебс ощущал свое единство с императором, свою близость пусть и к не сути управления Империей, но к сути жизни и смерти, участвовал в принятии решения о том, кому жить, а кому умереть. И так ли уж далеки от них мы, падкие на телевизионную «прямую связь» с Президентом, на «прямое» телеголосование и т. п.?

Из вышесказанного следует вывод, что *кризис партийной системы* — это кризис предлагаемого партиями типа политической субъективации. Он может быть вызван не только тем, что партии перестают представлять интересы избирателей — потому ли, что партии бюрократились, потому ли, что интересы изменились, — но и другими причинами: тем, что властный субъект перестает испытывать необходимость в таком типе субъективации, предпочитая ему другой (неполитический); тем, что население перестает видеть «суть вещей» в управлении делами государства; наконец, тем, что появляются иные, непартийные формы удовлетворения «жажды присутствия» и другие типы субъективации.

Вернемся к исходному вопросу данного раздела о соотношении государства и партийности. Одно-, двух- или многопартийная система возникает в государстве тогда, когда разрушается или перестает справляться с «вызовами времени» традиционная (корпоративная в своей основе) система государственной субъективации, включая субъективацию государственной власти на основе самовоспроизводящегося субъекта.

Партийная система несет в себе немало сложностей и недостатков, но есть одна проблема, особенно актуальная для нас. В современных условиях стало возможным и реальным образование таких политических субъектов, которые самоопределяются не в рамках своего государства, но иным образом — например, в рамках «глобального мира» или Нового мирового порядка; в случае прихода таких субъектов к государственной власти ей грозит если не самоликвидация, то радикальная утрата суверенитета.

Демократия либеральная и демократия консервативная

Оппозиция консерватизма и либерализма стала сегодня настолько запутанной, что, например, неоконсерваторы вполне могут на деле оказаться защитниками «палеолиберального» проекта.²² Тут, вообще говоря, нет ничего особенно удивительного, потому что «консерватизм» — это функциональное понятие из одного ряда, а «либерализм» — из другого. Традиционно *консерватизму* как «сохранению» и «охранению» противостоит *новаторство*, как «разрушение старого» и «обновление». *Либерализм* проти-

²² См., например, *Грей Д.* Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. М., 2003, глава «Падение консерватизма».

воплощает себя «тоталитаризму», то есть доминированию того или иного целого (государства, церкви, общественной морали и т. д.) над индивидом. Соответственно, в той мере, в какой консерватизм стоит за сохранение существующего порядка, в котором либерализм распознает некий «тоталитаризм», видит ту или иную форму «подавления личности», либерализм и консерватизм оказываются в оппозиции друг другу. Именно потому, что, как мы писали выше, без той или иной целостности («единства многого») нет власти, либерализм, ратуя за освобождение от власти, выступает против концепции самостоятельного существования надындивидуальных существностей вроде общества, государства и т. п. Классический либерализм приемлет общество только как мирное сосуществование находящихся в отношениях взаимовыгодного обмена индивидов, а государство готов терпеть в качестве «ночного сторожа» или слуги такого общества.

Консерватизм опирается на *традицию* и полагает, что традиционно существующие человеческие общности (общества) имеют самостоятельное бытие, свои основания рациональности и первичны по отношению к индивиду данного общества. Либерализм исходит из концепции, согласно которой индивиды предшествуют обществу, являются носителями «естественных прав», они рациональны и движимы стремлением к личной пользе; авторитет же и традиция, ограничивающие таких индивидов своими рамками, суть предрассудки и пережитки, которые должны быть преодолены и отброшены. В таком преодолении либерализм видит суть *прогресса*, а либерал, соответственно, числит себя «прогрессистом» (или даже «прогрессором», в духе научной фантастики братьев Стругацких). Таким образом, еще одна линия противопоставления консерватизма и либерализма — это оппозиция *традиции* и *прогресса*. В действительности, не видно, почему бы либерализация, то есть освобождение индивида из-под власти социальных институтов, *eo ipso* была «прогрессом», оправдывающим разрушение этих самых институтов. В то же время, консерватизм отнюдь не требует сохранения традиции неизменной не смотря ни что, он лишь стремится ввести эти изменения в рамки «естественного развития» самой традиции.²³

По поводу государственно-политических воззрений либерализма приходится согласиться с Карлом Шмиттом:

«Систематическая теория либерализма касается почти исключительно только внутривполитической борьбы против государственной власти

²³ Этим консерватор отличается от *фундаменталиста*, который ориентирован противоположным образом, то есть требует восстановить некую исходную, праизначальную (а потому давно утраченную) форму традиции.

и дает ряд методов сдерживания и контроля этой власти для защиты индивидуальной свободы и частной собственности, для того, чтобы сделать государство «компромиссом», а государственные учреждения — «кларпаном», а в остальном «уравновешивать» монархию демократией, демократию — монархией...».²⁴

Огрубляя, можно сказать, что классическому либерализму все равно, какая власть, лишь бы она была *ограниченной*, то есть не вмешивалась бы в рыночную экономику и оставляла бы индивиду его «естественные права», прежде всего — право частной собственности. Отсюда — либеральный принцип ограничения власти «демократического большинства» правами меньшинства, принцип разграничения и автономности политики и экономики, государства и «гражданского общества», разделения властей и т. п.

Бенжамену Констану принадлежит блестящее по своей отточенности противопоставление *свободы либеральной* и *свободы демократической*, с вытекающим отсюда выводом:

«Целью древних было разделение общественной власти между всеми гражданами страны. Это-то они и называли свободой. Цель наших современников — безопасность частной сферы; и они называют свободой гарантии, создаваемые общественными институтами в этих целях.

<...>

Личная независимость есть первейшая из современных потребностей. Значит, никогда не надо требовать от нее жертвы ради установления политической свободы.

Из этого следует, что ни один из многих и слишком прославленных институтов, которые в древних республиках ограничивали личную свободу, не приемлем в современности».²⁵

Как же тогда возможна *либеральная демократия*?

Существует мнение, что демократия вообще устанавливается в результате освобождения народа — вроде того, что народ свергает тиранию (деспотизм), чтобы учредить демократию. Это, вообще говоря, не совсем верно. Если смотреть на Древнюю Грецию, то там народ, сбрасывая ненавистную ему власть аристократии или олигархии, нередко впадал в край-

²⁴ Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 1. — С. 63.

²⁵ Констан Б. О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей // Полис. 1993. № 2.

ность и учреждал скорее не демократию в более или менее привычном нам смысле, а *тиранию*, то есть предводитель народа (демагог) приобретал неограниченную власть. Реформе Солона, заложившего основы *афинской демократии*, предшествовал период смут и гражданской войны; в преддверии новой смуты враждовавшие стороны (олигархи и демократы) предложили Солону стать тираном и разрешить конфликт, причем каждая ожидала, что он сделает это в ее интересах. Солон быть тираном отказался, выше всего поставил *закон*, а в качестве реформы предложил *компромисс*, то есть взаимное ограничение притязаний сторон. Примерно так же, то есть как механизм компромисса между сторонами — в условиях, когда консенсус между ними в принципе невозможен, — возникла и континентальная либеральная демократия.²⁶ В Великобритании и США развитие демократии также шло путем компромиссов, хотя и несколько иного рода. Обратим теперь внимание на то, что компромисс по своему понятию есть *добровольное ограничение своей свободы* (своих прав) — или, по меньшей мере, своих претензий на величину этой свободы, — частичного отказа от нее в пользу другой стороны, которая делает то же самое. То есть демократия скорее результат добровольного ограничения (негативной) свободы от всяких «внешних ограничений», чем ее приобретения.

Примерно таким же *компромиссом* — компромиссом между либерализмом и демократией — является *либеральная демократия* как таковая.

В общем можно сказать, что в случае развитых стран либерализм и демократия идут на примерно сбалансированные уступки: либерализм соглашается на то, чтобы ограничить независимость индивида и уделить часть своего драгоценного *time is money* на участие в политической жизни, а демократия принимает правила игры репрезентативного парламентаризма и признает права меньшинства и личности. Однако практика *демократизации*, которую Запад распространяет по всему миру, начиная с середины прошлого века, вынуждает демократию еще и на компромисс иного рода. Демократизация опирается на схему: «свободная (рыночная) экономика» и конституирование «либеральной демократии» в новом государстве на основе компромисса разных политических сил. «Свободная экономика» гарантирует, что экономически новое государство будет в зависимости от лидеров глобальной экономики, то есть от Запада. Либеральная демократия, то есть наличие «плюрализма», тоже так или иначе обеспечивает влияние Запада на государственное управление, поскольку в новом государстве обязательно появляются группы *либералов*, ориентированные на Запад (хотя бы потому, что они связаны с экономикой, зави-

²⁶ См., например, *Анкерсмит Ф. Р. Репрезентативная демократия // Логос. Наст. номер.*

сящей от него), и именно их политическим весом, как показывает практика, Запад измеряет степень «демократичности» нового режима. Это означает, что сфера компромисса между демократией и либерализмом заходит в данном случае в сферу уступок национальных интересов и даже государственного суверенитета. В любом случае такая плюралистическая демократия блокирует возможности «тотальной мобилизации» государства и выхода за границы отведенного ему в Новом мировом порядке места.

Разумеется, длительное существование национальных либерально-демократических государств и влияние на них социалистических идей (и практики социализма) внесло в идеологию либерализма известные изменения. В частности, признается, что государство может быть не только «ночным сторожем», но и «арбитром», ответственным за соблюдение всеми «игроками» законов и правил и не допускающим монополизма, государству дозволяется быть «социальным», то есть заниматься обеспечением достойных условий жизни всем гражданам. Признается взаимное влияние политики и экономики (а значит, возможность ограниченного вмешательства государственной власти в экономику), но приоритет отдается концепциям и политике обратного влияния экономики на политику. В частности, утверждается, что экономический рост в условиях политического плюрализма самым существенным образом способствует демократизации страны²⁷. Современный либерализм различает себя от классического, как «плюралистический» — от «индивидуалистического». Однако и здесь, при переходе от индивида на уровень групп, поскольку ресурсы распределены в обществе неравномерно, то в той мере, в какой политическая субъективация зависит от этих ресурсов, возникают разные искажения демократии, вплоть до того, что «правят денежные мешки».

Впрочем, либеральная демократия критиковалась много и с разных сторон. Мы лишь заметим, что подобно тому, как всякий реальный политический компромисс есть вещь временная, так и либеральной демократии нет оснований рассчитывать на «конец истории» и утверждения себя на веки вечные.

Какова возможная альтернатива либеральной демократии на демократическом же поле?

²⁷ Впрочем, те, кто в 50-х годах XX в. выдвигал гипотезу буквально-таки об однозначной линейной зависимости демократизации от экономического роста, сорок лет спустя вынуждены были признать, что история не дала им достаточных оснований в подтверждение этой гипотезы. См., например, *Lipset С. М. и др. Сравнительный анализ социальных условий, необходимых для становления демократии // Международный журнал социальных наук. 1993. № 3.*

Бытует мнение, что такой альтернативы нет; вернее, та, которая есть, а именно — «крайняя демократия» Аристотеля, она же т. н. «коллективистская демократия», возводимая к концепции «народного суверенитета» Жан-Жака Руссо, примеры которой дают якобинская диктатура, а также *mutatis mutandis* большевизм и фашизм, неприемлема.

В чем, однако, главная ошибка теории «крайней демократии»? Согласно Аристотелю, в том, что

«... простой народ, являясь монархом, стремится и управлять по монаршему (ибо в этом случае закон им не управляет) и становится деспотом (почему и льстецы у него в почете), и этот демократический строй больше всего напоминает... тиранию...» (*Политика 1292a*).

Но если учесть и более поздние, неизвестные Аристотелю, случаи «крайней демократии», то общая для нее концептуальная ошибка оказывается в том, что народ (нация) как некое целое наделяется *волей, интересом* и т. п. *характеристиками субъекта*. Поэтому наличие в нем каких-то групп с разными интересами объявляется патологией, а тоталитаризм (на уровне государственной тотальности) выступает как идеал. В действительности, ни нация, ни общество не есть субъект — она есть *источник субъективаций*, которые могут быть различными и оппонирующими друг другу. Целостность нации (государства, общества) проистекает не из единства воли или интереса, но из онтологической необходимости воспроизводства человеческой (это не значит: индивидуальной) жизни. Единство воли или национального интереса есть возможное или даже, в силу тех или иных причин, необходимое *в определенной ситуации* следствие такой исторически образовавшейся целостности, а не наоборот. И возникает эта национальная воля (или идея) как результат определенной *субъективации* народа или общества — определенной как ситуацией («вызовом»), так и социокультурными и иными основаниями существования данной целостности. Тем не менее, это не значит, что, как утверждал Муссолини, «государство создает нацию»²⁸, это означает, что государственная власть

²⁸ «Нация не есть раса, или определенная географическая местность, но делящаяся в истории группа, т. е. множество, объединенное одной идеей, каковая есть воля к существованию и господству, т. е. самосознание, следовательно, и личность. Эта высшая личность есть нация, поскольку она является государством. Не нация создает государство, как это провозглашает старое натуралистическое понимание, легшее в основу национальных государств 19-го века. Наоборот, государство создает нацию, давая волю, а следовательно, эффективное существование народу, сознающему собственное моральное единство». — Муссолини Б. Доктрина фашизма. Париж, 1938.

субъективируется (то есть получает реальность) в исторически определенных условиях, на определенном основании (народ) и определенным способом (типология субъективации).

Вообще, и либерализм, и фашизм имеют общую принципиальную черту, а именно: *произвольность* в определении «политической воли». Только в либерализме эта произвольность заложена на начальной стадии субъективации власти («интересы индивидов», «группы интересов» и т. п.), а в фашизме, поскольку постулируется монолитность нации, — на последней, в форме воли вождя (дуче, фюрера).

Отсюда следует, что политическая *произвольность* должна быть ограничена определенными рамками. Причем рамки юридического закона, на который так уповали древние греки, борясь с крайностями демократии, здесь недостаточны или даже просто невозможны. Нельзя же, в самом деле, заставить людей законом быть патриотами.²⁹ Требуются рамки, укорененные в культуре, в традиции, в исторической преемственности, то есть как раз такие, о которых радуется *консерватизм*.

Проблема консервативной демократии — это проблема *индивидуального субъекта*, которого не следует смешивать с индивидом, точно так же как автономию не следует путать с независимостью.³⁰ Субъекта, который определяет свою волю (направленную прежде всего на самого себя) таким «законом», который мог бы быть принят в качестве «всеобщего». В случае консервативной демократии это означает, что он самоопределяется в рамках *реального* — а значит, исторически и политически существующего — «всеобщего» (то есть такого общего, над которым другого уже нет), каковым служит (по меньшей мере, пока) государство. Это, кстати, отвечает не только категорическому императиву Канта, но и мнению Аристотеля о наилучшем государственном устройстве:

«Гражданином в общем смысле является тот, кто причастен и к властвованию, и к подчинению; при каждом виде государственного устройства сущность гражданства меняется. При наилучшем виде государственного устройства гражданином оказывается тот, кто способен и желает подчиняться и властвовать, имея в виду жизнь, согласную с требованиями добродетели» (*Политика 1284a*).

Следовательно, он — как субъект — не может иметь интересов, противоречащих сохранению государства и тех институтов и оснований, на кото-

²⁹ Хотя даже у такого либерала, как Б. Констан, патриотизм и нация фигурируют в качестве своего рода рамок, общего основания для компромисса между либерализмом и демократией.

³⁰ См. *Никитаев В. В.* Новый гуманизм: субъект против индивида // Логос. 2003. № 3.

рые оно опирается (таковы, в частности, общественная мораль и справедливость)³¹, то есть он априори, еще до вступления в политическую конкуренцию, должен привести свои интересы в соответствие с *общими рамками*. Следует подчеркнуть, что здесь нет характерной для «делиберативной» либеральной демократии (либеральной «демократии обсуждения») замены политического на этическое³² — напротив, *политическое* здесь сохраняется, включая его радикальную, шмиттовскую трактовку. А именно, в политической игре / борьбе участвуют (допускаются) только *свои*, то есть те, кто самоопределяется как «свой» относительно того целого, к (участию во) власти над которым он стремится, как тот, кто принимает судьбу этого государства и народа в качестве *своей собственной судьбы*.

К ситуации в России

Сложившаяся в России олигархически-демократическая форма правления, с негативной демократией и негативной же (компрадорской) олигархией, не может быть устойчивой. Это не теория — это наша реальность; и не случайно главная задача, которую ставили перед собой власть предержащие в конце «эпохи Ельцина», заключалась в *стабилизации режима*.

Новое руководство государства, сохранив курс на продолжение «либеральных реформ», то есть на приватизацию государственной собственности и защиту экономических свобод, повело наступление на оба крыла: и против самых одиозных олигархов, и против крайностей демократии. Причем это именно *административное наступление*, а не, скажем, преобразование негативной демократии в позитивную, в конструктивное участие народа в государственном управлении. Главные шаги, сделанные до сих пор против негативной демократии, таковы: «реформа Совета Федерации», то есть замена прямого представительства демократически избранных глав субъектов Федерации на «косвенное»; создание федеральных округов и назначение в них представителей Президента (шаг, близкий по смыслу и духу решению Петра I учредить прокуратуру); и, наконец, обеспечение победы «партии начальства» на выборах в Государственную думу, то есть ресубъективация административного субъекта в качестве доминирующего политического. Получившая на декабрьских выборах конституционное большинство «Единая Россия» тут же поспешила объявить, что «прекратит политическую болтовню» в Государственной Думе и наладит там, наконец, «конструктивную законотворческую деятель-

³¹ Об этом, кстати, прямо сказано в преамбуле к Конституции Российской Федерации.

³² См. *Муфф Ш.* К агонистической модели демократии // Логос. Наст. номер.

ность». Таким образом, Федеральное Собрание из органа демократии представительства и участия превратилась в административно-бюрократическую машину по изготовлению документов.

Если ориентироваться на рейтинг Президента В. В. Путина, «общую атмосферу» и результаты выборов, то известный успех в деле стабилизации налицо. Однако, что касается укрепления основ государства — тут достижения не только не выглядят необратимыми, но даже достаточно убедительными. Путин удалил от кремлевских кабинетов наиболее одиозных олигархов, но что мешает следующему Президенту впустить обратно в кремлевские коридоры и предоставить возможность контроля над решениями правительства другим (или даже тем же самым) олигархам? Федеральные представительства в регионах, обросши бюрократическими аппаратами, в политическом плане оказались в подвешенном состоянии. По сути, они вынуждены «находить общий язык» с теми самыми «региональными баронами», для противодействия которым создавались.

Искушение толковать происходящее как *процесс усиления власти* — если не государственной в целом, то президентской — довольно сильно. Правда, ряд исследователей называет это иначе: «бюрократический реванш», «подчинение» политики органам власти посредством постановки политического пространства под административный контроль. То есть, по сути, уничтожение политики как таковой. Предположим (это уже не так далеко от истины), что в результате этого в России появится административный «моносубъект». Будет ли он владеть *полнотой власти*? Если думать, что дефицит власти порожден политикой, вызван тем, что на участие во власти претендуют многие субъекты, то ответ, естественно, будет «да». Но думать так — ошибка. Концентрация *формальной* власти в условиях дефицита власти *реальной* не означает усиления власти в смысле повышения управляемости.

Уточним постановку вопроса посредством введения следующей простой схемы. Именно, спрашивая о государственном управлении, будем различать руководство в смысле *администрирования* — и *управление* в целом (где администрирование составляет лишь один из моментов).³³ Административный контур в идеале должен быть устроен технологически, и точно воспроизводить заложенную в него технологию, вне зависимости от того, какой субъект власти его использует и какие цели (в пределах допуска данной технологии) ставит. Цели, контроль применения административного инструмента, его перестройка и т. п. — все это определяется во втором, внешнем к административному, контуре. Поскольку речь идет об управле-

³³ См., например, *Щедровицкий Г. П.* Методология и философия оргуправленческой деятельности: основные понятия и принципы (курс лекций). М., 2003.

нии государством как определенной целостностью (страной), то, будет ли это управление осуществляться на принципах «единоначалия» или «коллегиально» с другими субъектами власти, этот второй контур должен так или иначе — как минимум, рефлексивно — охватывать вообще *все общественно-значимые процессы* в стране.

Главный вопрос «второго контура» заключается в том, какие государственные субъекты нужны стране на данном отрезке ее истории. Соответственно, второй контур выступает в качестве пространства политики, здесь и только здесь допустима оппозиция и полемика.³⁴ *Оппозиция* действующему субъекту власти теоретически возможна в двух случаях: если есть альтернативный источник субъективации (разные «слои» или «регионы» населения, разные «группы интересов»), который может использовать ту же самую процедуру для формирования своего политического *представителя*; либо источник один и тот же, но существуют другие типы субъективации, обеспечивающие иные варианты *участия*. Во втором случае акцент делается не на репрезентации, поскольку одни и те же люди могут голосовать за разные политические «представительства» (партии), а на политическом участии в разных формах властной деятельности. Понятно, что указанные условия необходимы, но не достаточны в силу своей формальности. Проблема оппозиции в этих условиях заключается в наличии реальных *содержательных альтернатив курсу*, проводимому правящим субъектом. Но это проблема скорее, или даже исключительно, интеллектуальная, а не политическая.

Соответственно, *оппозиция невозможна* в следующих случаях: либо нет альтернативных источников субъективации, либо они цензурируются существующей процедурой, либо отсутствует множественность форм властной деятельности с открытым механизмом формирования (самовоспроизводящийся субъект власти). Первый случай отсутствия оппозиции — сугубо ситуативный: сегодня активно недовольных нет, а завтра они есть. Поэтому важно сохранить демократическую процедуру, позволяющую формировать другого политического субъекта по этому основанию (то есть, как минимум, проводить максимально честно выборы из разных кандидатур, сколь бы одна из них не превосходила остальных по своей популярности), — если мы, конечно, хотим, чтобы «переход власти» всегда происходил мирным путем. Второй — очевидно, постоянного действия, но он, с одной стороны, может быть изменен достаточно просто законодательным путем (если к тому будут предпосылки), а с другой —

³⁴ Опыт древних афинян, пытавшихся демократически решать вопросы ведения военных действий, был столь печален, что привел даже к временному отказу от демократии.

когда, например, идет давление на формально свободные СМИ – решается иными путями, но уже в рамках действующей системы права. Третий случай, пожалуй, самый сложный, потому что он предполагает трансформацию всей системы государственной власти. Во всех этих случаях вопрос существования оппозиции – вопрос *политический*.

Возможность и оправданность *моносубъекта власти* лежит, очевидно, в горизонте третьего случая невозможности оппозиции. Моносубъектность власти, прежде всего, обеспечивается единственностью и известного рода монолитностью источника субъективации, а также тем, насколько удачно субъекту власти удастся совмещать в себе выполнение всех необходимых в данных исторических условиях властных функций. Исторические прецеденты такого моносубъекта хорошо известны: монархия, авторитаризм и тоталитарная («крайняя», «коллективистская») демократия.

Монархия опиралась на уходящую в глубь веков традицию и имела значимую для подавляющего большинства населения религиозную легитимность («Божественную санкцию»). Опора на традиции устойчива до тех пор, пока, во-первых, существует ее непосредственная, из рук в руки, передача (собственно, *trado* означает на латыни «передавать»); во-вторых, когда люди придерживаются *регрессивной* модели времени, предполагающей, что мир движется от идеально правильного состояния к полнейшему упадку и разрушению. При иных условиях сама традиция стоит под вопросом. Практически все монархии «ломались» в те исторические эпохи, когда шло бурное общественное *развитие*. Такое развитие, с одной стороны, вызывало расслоение единого источника субъективации власти или появление иных источников («третье сословие», например), а с другой – требовало институциональных инноваций, на которые монархическая власть, укорененная в традиции, оказывалась, как правило, не способна. Вернее, требуемые институциональные инновации просто не укладывались в рамки «моносубъекта» и, в лучшем случае, позволяли монархии сохраниться в сильно урезанном, совсем не моносубъектном виде.

Тоталитарная демократия держится на известного рода монолитности «политического народа», нередко достигаемой за счет лишения нелояльных граждан их политических прав; другой стороной этой монолитности выступает почти безграничная преданность народа своему вождю (служащая своего рода субститутотом авторитета традиции и божественной санкции монархии). Однако тоталитарные демократии в известном смысле «функциональны», то есть они образуются под определенные чаяния народа, национальную идею и т. п., а потому связь вождя и масс (или неограниченное доверие и поддержка всенародно избранному главе государства), как необходимое условие тоталитарной демократии, зависит от того, в какой мере власти удастся им соответствовать.

Условно можно разделить эти чаяния и идеи, способные стать основой консенсуса тоталитарной демократии, на две группы: чаяния *стабилизации* и идеи *прорыва*.

Чаяния *стабилизации* обычно удовлетворяются в той мере, в какой удается «сблизить крайности», то есть устранить самые кричащие диссонансы, привести общество к единству и гражданскому согласию, — что удается тем лучше, чем более *справедливым* становится положение дел в государстве. Обычно всех вполне устраивает т. н. «дистрибутивная справедливость»: когда каждый уверен в том, что при существующей системе распределения он, находясь в данной системе, в любом случае получает больше, чем если бы система была другая.³⁵ Но практически обязательно уровень благосостояния всех должен в краткий срок стать достаточно высоким (потому тоталитарные демократии обычно агрессивны и пытаются быстро поправить свое материальное положение за счет соседей). Если же уровень благосостояния недостаточно высок, то при наличии альтернативных парадигм справедливости меньшинство либо трансформирует свою парадигму, находит некое «объяснение», в какой форме и почему следует принять этот, строго говоря, несправедливый строй (например, убедить себя, что «Богу — богово, кесарю — кесарево»), либо подвергается радикальным репрессиям со стороны большинства, вплоть до изгнания, изоляции, уничтожения.

В общем, хотя политика стабилизации и обеспечила Президенту В. В. Путину беспрецедентную в истории новой России поддержку, путь стабилизационной тоталитарной демократии не выглядит достаточно надежным. Хотя бы потому, что крайне низок уровень жизни именно у подавляющего большинства населения и в нынешней социально-экономической ситуации нет возможностей изменить это положение, сохраняя «стабильность». Собственно, паллиативная стабилизация, достигнутая преимущественно посредством контрр дифференциальной политики В. В. Путина, уже практически исчерпала себя и задача немедленной государственной модернизации (развития, резкого экономического роста) поставлена на повестку дня самим Президентом.

Идеи *прорыва* требуют «тотальной мобилизации». Однажды Советский Союз ее произвел и добился общепризнанно гигантских успехов в модернизации. Однако возможна ли «тотальная мобилизация» вне пределов *эпохи модерна* с ее массовой жадностью господства идеального над реальным? И разве не ушла эта эпоха в безвозвратное прошлое?.. Впрочем, можно спросить и так: пригоден ли в современных условиях тот способ, кото-

³⁵ См. Хейфе О. Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической философии права и государства. М., 1994.

рым СССР осуществил индустриализацию, для совершения нового шага развития? На этот вопрос ответ дала горбачевская Перестройка: *нет*. Не удалось тому «моносубъекту», который полвека ранее произвел индустриализацию, вывести страну из «застоя», вообще вписаться в новую эпоху. Именно потому, что ему это не удалось, он и развалился вначале сам, а за ним — и весь Союз, и советский строй.

Авторитаризм, который действительно осуществляет «экономическое чудо» в своей стране и тем способен хотя бы отчасти оправдать репрессии, обычно опирается на мощную, консолидированную, национально (государственно) ориентированную *эли́ту*, с развитым корпоративным самосознанием и этикой долга (чести), элиту, которая традиционно полностью контролирует все силовые структуры государства. Такие элиты можно (было) найти в латиноамериканских странах, но только не в современной России.

В общем, приходится признать, что у *России реально нет альтернативы демократической форме правления*.

Однако «либеральная демократия», возникшая в России, представляет (представляла) собой не компромисс нормального, вменяемого и умеренного либерализма и нормальной же демократии, но какой-то архаический, дикий либерализм, который, выдавая себя за «лучшего друга» демократии, экспроприировал демократическую форму правления и использовал ее, чтобы запустить процесс создания «грабительского капитализма». В итоге сложилась ситуация, когда компромисс нормальной демократии с таким либерализмом в России стал невозможен.

Да он, собственно, и не нужен. Пространство демократических форм не исчерпывается либеральной и тоталитарной демократиями. На повестке дня — *консервативная демократия*.

ФИЛОСОФСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ

АЛЕКСАНДР ДОБРОХОТОВ

МИР КАК ИМЯ

На прошлой лекции шла речь о месте Алексея Федоровича Лосева в философской традиции русского символизма. Мы обозначили основные этапы эволюции идеи символа: личность как персонифицированный символ у Достоевского; символ как явленное всеединство у Соловьева; учение Вяч. Иванова о творческой силе восхождения и нисхождения символа; осознание разрушительной силы символа у Андрея Белого; натурфилософская магия символа у Флоренского. Мы также рассмотрели в целом *систему Лосева*. Теперь попробуем подвести итоги и определить ее новизну.

Уже Вяч. Иванов и Андрей Белый осуществляют переход от традиционной темы «символ и мышление» к теме «символ и язык». Флоренский концентрирует эту тему вокруг философии имени. Лосев продолжает их дело, и главная его заслуга – это построение *системной* философии имени. Имя как сверх-символ – особый вклад Лосева в эту традицию. И можно чуть шире сформулировать основную заслугу Алексея Федоровича: это – выяснение способности символа к бесконечному саморазвитию. В своих первых теоретических шагах философия имени – это, собственно, и есть раскрытие способности любого знака (а знака языкового – в первую очередь) к бесконечному саморазвитию.

По сути дела, механизм этого бесконечного саморазвития был уже достаточно детально описан немцами – Фихте, Шеллингом и Гегелем. Понятие «я» у Фихте – это как раз типичный символ: прасимвол, или перво-символ, который своим существованием уже полагает все остальные события мира. Таким же является понятие «бытие» у Гегеля или «мышление о Боге» у позднего Шеллинга; у раннего Шеллинга это, видимо, принцип тождества природы и духа. Так что, конечно, традиция была достаточно фундаментальная.

В русской философии ближе всего к лосевскому подходу Флоренский и Вяч. Иванов. Хотя то, что я рассказывал об Андрее Белом, здесь должно быть учтено, ибо его последний неопубликованный труд «История становления самосознающей души» также дает картину бесконечного раз-

вития двух символических полюсов вселенской души: мирового и индивидуального.

Но прежде, чем говорить об учении Лосева, отметим для себя очень важный поворот в мышлении русского символизма — поворот к языку как к таковому. Во-первых, вспомним, что этот поворот происходит в философской культуре Запада в эпоху романтизма. Заканчивается огромная эпоха расставания с мифом ради логоса, когда старый мир с его мифами уступал место новому, на знаменах которого было паскалевское «постараемся же мыслить достойно!». Языку в этой культуре отводилось место средства, оружия мышления (как у того же Паскаля): язык — это посредник связной, просветитель и воспитатель; для «взрослого» сознания пайдейя языка уже не нужна, для него — мышление. Но вот начинается переоценка языка вместе с переоценкой всего стихийного и бессознательного. Романтики, В. фон Гумбольдт, трансцендентальная диалектика... В немецких интеллектуальных лабораториях приоткрываются какие-то великие тайны языка. Для «публики» же 19 века главное открытие в том, что язык — не союзник Просвещения. Он — источник темной магии, «надстройка» или орудие «воли». Из этого переживания вырастают две самые распространенные установки по отношению к языку: желание овладеть его колдовством и желание разоблачить его.

Замечу, что до этого момента парадигмой всякого знания были два варианта. Один — научное знание: все, что может быть помыслено, мыслится по законам и канонам рациональности. Эта парадигма сложилась на заре Нового времени и, почти не изменившись, существует и сегодня. Вторая парадигма, возникшая после романтической революции, говорит, что все, что по-настоящему может быть схвачено и истолковано, это продукт художественного синтеза, который на самом деле более полноценен, чем научная абстракция. Но язык и в этой парадигме играл все-таки служебную роль. Итак, или — мыслящий ученый, или — гений художественной интуиции, которые пользуются языком каждый для чего-то своего. Но потом начинается кризис и той, и другой установки. Скажем, и Шопенгауэр, и Ницше, и Эд. Гартман, каждый по-своему, начинают выяснять, что все-таки есть некая базисная структура — язык, который порождает из себя и мышление, и художественное творчество.

В период от Ницше до Хайдеггера вызревает новое отношение к языку; он начинает отбирать культурные регалии мышления; язык теперь понимают как нечто изначальное, стоящее до и по ту сторону надоевшего разграничения субъекта и объекта. С одной стороны, к постановке вопроса о языке привел кризис позитивизма, ибо позитивистский анализ пришел к довольно резонному выводу о том, что данность как таковая может быть фиксирована только в языке, и в то же время правила операции данностями тоже заданы

в естественном языке. И позитивизм перешел к разработке аналитической философии языка для того, чтобы раскрыть тайны постулирования смысла — как научного, так и псевдонаучного, который надо было обязательно разоблачать. С другой стороны, где-то в русле неокантианства и философии жизни возникает другой подход к философии языка, который не желает ничего разоблачать, а напротив, пытается скорее разоблачить попытки аналитического мышления найти некую ясность и отчетливость и заменить ею неясные двусмысленные структуры. Эта традиция пытается показать, что ясность аналитическая — это псевдоясность, что ясной она является только в той мере, в какой мы имеем дело с чисто формальными структурами, а они бессодержательны. Там, где рождается содержание, — там возникают другие ценности. Как выразился Хайдеггер, сила философии — в том, что это не точное мышление, а строгое мышление; и строгость философии — в том, чтобы быть неточной: не двусмысленной, не обманчивой, а такой, которая ухватывала бы принципиально неточное содержание.

В русской философии этот поворот также (и, в общем, синхронно) происходит в начале века; и точно так же уходят две старые парадигмы: эстетическая (в русском варианте — мистико-эстетическая) и научная. Именно русскому символизму (а не русской феноменологии или неокантианству) выпала трудная работа: выяснить, что же является фундаментом, породившим в свое время оба типа мышления. Любопытно, что начинали все-таки с относительно традиционных установок. У Владимира Соловьева философия языка не осознана, он в этом смысле вполне традиционный мыслитель. У раннего Вяч. Иванова эстетические парадигмы, конечно, являются ведущими. Но начиная с Андрея Белого, появляется собственно философия языка и по-новому осмысливается наследие старших символистов и теория А. Потебни.

Нельзя забывать, что параллельно шли великие изменения литературного языка. Как ни странно, здесь не показательны самые известные символисты-поэты: они по сути дела весьма консервативны, их язык — это та же романтическая лексика, но пропущенная через поле нового сознания. Сложнее у акмеистов. А дальше идет целая эпоха революционных экспериментов с языком: Белый, Ремизов, поздний Вяч. Иванов, Платонов. Разумеется, здесь надо вспомнить Зощенку, это тоже один из гениальных сейсмографов языкового изменения. Увлекательное и несколько жутковатое занятие — следить за тем, что происходило тогда с русским языком. Это действительно была мутация, причем предсмертная, потому что язык большевистской эпохи — это уже особая конструкция. Даже если это и не «ново-яз», то все равно — язык умирающий, трансформированный, искаленный. Первые «советские» писатели были удивительными зеркалами мутаций языка. Пока плохо поддается научному анализу изменение психологии

человека в тоталитарном обществе. Но это в известной мере компенсируется возможностью научного изучения мутации языка. Он как бы показал разные типы распада: орнаментальный распад, какую-то мертвую кристаллизацию у Вяч. Иванова, особый тип разрыва логических и синтаксических связей у Белого, обманчивую симплификацию у Зощенко, смысловую анатомию языка у Платонова. Это очень, конечно, интересно, и этим еще долго, наверное, будут заниматься исследователи.

Русский символизм, начиная с традиционных установок, переходит к сознательному философствованию о языке. Изучается и структурная, математическая его сторона (у Белого); и мифологическая этимология языка, связь его с сознанием и с подсознательным (у Флоренского); поздний Сергей Булгаков построит своего рода философию грамматики, — это завершится книгой, которая, как и лосевская, будет называться «Философия имени». (Она вышла в Париже в 1953 г., но, по сути, это эхо тех же событий.)

Я уже говорил вам об историческом событии, которое спровоцировало в русской философии особый всплеск интереса к языку, — это разгром в 1913 г. имяславческого направления (ономатодоксия) в российском монашестве. И это отчасти объясняет то, что русская философия языка вообще тесно увязана с богословской тематикой. Но есть и более фундаментальная причина. Язык в русской культуре был пространством, относительно свободным от вмешательства властей. Поэтому он стал хранителем всего, что в западной культуре хранилось в благополучно распределенных областях богословия, философии, права, морали, и т. д. Выраставшая из языка литература взяла на себя роль «культур-казачества»: убегая в сферы, которые в других культурах почитались окраинами, предназначенными для частного наслаждения изящным, русская литература обрела некоторую независимость, но в то же время (с сознательного или бессознательного благословения властей) взяла на себя роль хранителя границ от вторжения чужой духовности. И это полностью согласовывалось с национальным чувством языка. Поэтому народ спокойно относился к нововведениям, пока они не вторгались в глубины, где духовность срослась с языком (показательный ответ на вторжение — Раскол). Отсюда же и глубинная связь языка, литературы и веры, на поверхности принимавшая весьма парадоксальные формы (например, многократно отмеченная религиозная природа русского атеизма). Философскому символизму «серебряного века» пришлось «отрефлексировать» эту связь, сделать ее явной, и спор вокруг имяславия сыграл в этом роль фермента.

В теории символизма Лосев ставит перед собой следующую задачу. Ему нужно показать, что в мире явлений, здесь и теперь, есть некие элементы или крупницы абсолютного мира, которые, в принципе, могут быть зафиксированы без особых сверхчеловеческих интуиций: их можно поймать,

ухватить простыми логическими усилиями. И дальше мы будем включены в стихию диалектического развития, которое, рано или поздно, приведет нас к раскрытию абсолютного через относительное. Мы попадем в стихию смысла. Как любил говорить Лосев, пересказывая на свой лад Аристотеля, «мир чреват смыслом».

Попробуем сейчас проследить общую последовательность эволюции знака от абстрактного понятия к абсолютной личности, как это изображает Лосев. Естественно, жанр лекции не позволяет мне рисовать здесь диалектические переходы и сложные схемы из пятидесяти пунктов (как в «Философии имени») — это исключено; но основные ступени я попытаюсь нарисовать, и затем мы о них поразмышляем. Я пропущу также все, что говорится о чисто языковой материи, и мы сразу начнем с эйдоса. Задачу, стоящую перед Лосевым, можно сформулировать по-кантовски. Кант говорил: как возможна математика, как возможно естествознание? И лосевскую задачу можно сформулировать так; как вообще возможен язык?

Фуко, размышляя о феномене языка, заявляет: «Пожалуй, Бог теперь находится не столько по ту сторону нашего знания, сколько по ею сторону наших фраз». Свое наблюдение он подкрепляет цитатой из Ницше: «Боюсь, что мы не можем избавиться от Бога, покуда мы верим еще в грамматику». Не обязательно разделять меланхолию Фуко и Ницше для того, чтобы признать верность их тезисов и в отношении русской культуры.

В качестве исходного материала Лосев берет простой физический факт наличия некоторого материального носителя значения в человеческой среде: колебание воздуха, фонема, морфема, — т.е. некий материализованный, искусственно созданный предмет, который наделяется особыми функциями — функциями носителя смысла. И тем самым он становится репрезентантом какой-то группы значений. Но потом с этим носителем смысла происходит принципиальное превращение.

Для любителей Гегеля могу привести параллельную гегелевскую схему. Какое-то время идеальный комплекс содержания развивается внутри самого символа, это так называемое в-себе-бытие, или уровень бессознательный. А потом вдруг что-то происходит, и в-себе-бытие становится для-себя-бытием; т.е. это уже структура, которая знает, что ей подходит и что не подходит. Сначала она слепо соединяется с материалом, а теперь она сознательно отбирает некий внешний материал и то, что ей нужно, делает своим строительным материалом. В философии языка Лосева тоже наступает момент, когда бессознательная фонема и морфема становятся еще не совсем сознательным, но хотя бы телеологическим или, как Гуссерль сказал бы, интенционально направленным выражением какого-то смысла. Появляется эйдос, с которого, строго говоря, и начинается бесконечное развитие самого символа.

На всякий случай напомним, что вообще такое эйдос. Это некий умопостигаемый образ, умопостигаемый смысл, который мы получаем, когда индуктивно анализируем разные феномены (вещи или процессы) и видим, что там есть момент устойчивости, момент качественной определенности и момент структурности. Мы все это собираем воедино, и на первом этапе перед нами некоторый идеальный образ вещи самой по себе, с однозначно выраженным смыслом. Это те эйдосы, о которых говорил Платон. И в самом деле, слово, любое слово, подводит нас к тому, чтобы мы нашли такой эйдос. Лосев, как, впрочем, и Платон, очень тонко чувствует диалектику обыденного слова.

Самое элементарное, даже конвенциональное употребление слова уже вынуждает нас вступить в некую зону парадокса. Мы знаком обозначаем предмет, о котором вроде бы пока ничего не знаем. Слово только позволяет его ухватить. Значит, тем самым мы приписываем смысл. И вот, несмотря на то, что имя и словоупотребление условны — мы можем вещь переименовать, передоговориться, — но тем самым создается некая сетка восприятия, в которой, и только в которой, предмет может быть схвачен. Стоит нам употребить любое слово, как тут же возникает некий идеальный мир, который из этого слова потенциально выводим. Факт начинает жить в поле идеального мира; и чем дальше, тем больше факт подчиняется тому, что было заключено в самом слове.

Легко заметить, что каждый факт, как таковой, единичен, а слово задает некое общее значение; каждый факт является в данном пространстве и в Данное время, а слово выводит его на уровень вечности, фиксирует его как знак. Более того, слово вообще задает неопределенное поле, в котором может появиться бесконечно много таких предметов.

По существу, здесь — общий парадокс соединения идеального и материального, факта и смысла. Это философы обсуждали на все лады. Очень ярко описано это у Юма: фактическая ассоциативная связь и логическая причинная связываются людьми, и создается впечатление некоего единого предмета. На самом же деле это — два разных пласта бытия, которые в принципе не могут быть связаны. Ничто пространственно-временное не способно полностью совпасть с идеальным. Но философы языка, в т. ч. и Лосев, обращают внимание на то, что этот парадокс с самого начала уже решен самим обыденным языком, — язык уже умеет это связывать. Кант предчувствовал эту проблематику в своем учении о бессознательном синтезе. Связь нам никогда не дана, — тут легко согласиться с трансцендентальными философами, — дан только сигнал, а связь всегда приходит от субъекта; любая связь идеальна по своей природе, она не может быть материальной данностью. Даже с простой последовательностью, которая фиксируется в ассоциации, и то уже не так просто. В качестве

зафиксированной последовательности она все равно станет идеальной. И Кант логично переходит от бессознательного синтетического схватывания к проблеме так называемого схематизма. Он выдвигает загадочное и еще сейчас не совсем расшифрованное учение о некоторой схеме или «монограмме», с помощью которой человек заставляет единичное действовать по законам общего. Мы знаем, что это типичный признак символической реальности. И (возвращаясь к философам языка) простейший, самый наглядный случай бессознательного схватывания и продуцирования потенциальных символов — это, конечно, язык.

Итак, язык подводит нас к эйдосу. Эйдос есть то, что вообще может родиться только в рамках языка. Опять же вспомним Платона. На уровне психологического созерцания никаких правил, как таковых, не возникает. Я могу представлять и одно, и другое: в последовательности психических представлений противоречие как таковое невозможно. Я могу представить кентавра, единорога — что угодно; но уж если этот образ построен, он не может быть противоречивым. Круглый квадрат противоречив, но его зато я и представить не могу. Поэтому и эйдос здесь не возникает: здесь нет стабильной структуры.

Но как только образ соединен со словом, — значит, потенциально с понятием, — в этом пространстве мы сразу же открываем возможность эйдоса. Словом или любым знаком мы можем закрепить одну, и только одну, однозначно воспринимаемую часть образа или целый образ. Например, красное как таковое далее уже неразложимо; то, что может быть названо как некое качество, само по себе уже неделимо. Но для того, чтобы это качество появилось, нам уже недостаточно физического восприятия. Любой психолог вам скажет, что человек никогда не воспринимает красного вообще и ничего «вообще» не воспринимает. Восприятие это очень сложный пучок сигналов, который каждый раз надо отдельно йотировать и обозначать. А то, что мы условно называем «красное», — это уже перевод психического в область эйдетического. Мы строим идеальный объект. И даже если весь мир исчезнет, то, что этот объект имеет какой-то смысл, не изменится (выражение «быть красным» имеет же какой-то смысл: оно не обесмыслится, даже если все красные предметы исчезнут).

Итак, в поле языка впервые появляется идеальный вид, или эйдос; и дальше с ним происходят описанные Лосевым приключения. Есть три момента эйдоса. Первый — структурно-числовой, это схема; каждый эйдос представляет собой некую структуру — как бы мы ее ни понимали. Любая структура — это законосообразное и правильное соединение многих элементов, которое может сохраняться независимо от того, в какой материи, в каком материале это множество выполнено. И Флоренский, и Лосев любили здесь ссылаться на теорию множеств Кантора, которая только

тогда стала широко известна и которая, действительно, любопытно продемонстрировала некоторые математические возможности оперирования понятием «бесконечное». Оказалось, что есть разные типы бесконечного; оказалось, что теория Кантора как-то снимает парадоксы актуальной и потенциальной бесконечности. На этом языке удобно было излагать теорию эйдоса, который и был таким вот конкретно очерченным множеством и своего рода бесконечностью.

Вторая сторона эйдоса — это топос, как назвал это Лосев. По-гречески тояск; значит «место» и еще «некоторая локальная определенность», и в этом смысле «качество». Т. е. если схема — это количественная структура, то топос — качественная определенность (как правило, простая и однородная) которая дает нам нечто равное самому себе, некое качество.

И третий момент — это собственно эйдос, т. е. некая логически очерченная цельность качественного и количественного моментов. Вот три грани, в которых дан нам эйдос.

Но эйдос сам по себе, строго говоря, это всего лишь абстракция. Или лучше так сказать: если мы представим себе, что эйдос есть последняя инстанция объяснения всего, что может быть, мы тут же столкнемся с тем, что в таком случае это просто абстракция — мы отвлеклись от фактов и строим некую теорию. Тут возникает ряд парадоксов, которые я не буду описывать сейчас.

И Лосев показывает, что на самом деле эйдос укоренен в более сложных мирах и гносеологических полях. Первый шаг, наиболее очевидный, следующий. Если эйдос желает быть определенностью, желает быть самим собой, он должен иметь жесткие границы. Но если есть граница, то есть нечто, что не является эйдосом. Кратко и выразительно об этом сказал Спиноза: «Всякое определение есть отрицание»; любая детерминация, и в том числе дефиниция, будет негацией. Когда я говорю о предмете, я автоматически говорю о всем том, чем предмет не является. Значит, это автоматически описание и самого предмета, и поля, где его нет, — поля инобытия. Еще раз стоит подчеркнуть, что здесь нет двух рядоположенных реальностей: они не рядом. Здесь нет симметрии. Это тоже нас привело бы к серии трудноразрешимых парадоксов. На самом деле инобытие вторично. Оно поэтому и инобытие, что есть бытие. Из инобытия ничего не выводимо, а из бытия выводимо инобытие: Вот простая асимметричная последовательность. Поэтому иное всегда будет функцией бытия, без которой бытие не утвердит себя.

И для нас это очень важный вывод, потому что раз есть эйдос и есть его иное, т. е. принципиально бесструктурное, бескачественное и нецельное, значит, невозможно избежать соотношения эйдоса и его иного. Значит, эйдос, если он хочет быть бытием, должен еще как бы высказать,

выразить свое отношение к своему иному, или — на другом языке — выйти за пределы самого себя. При помощи другого образного кода мы можем сказать: эйдос начинает творить, начинает излучать творческую энергию в инобытие.

И порождается третий мир, мир-посредник между иным и эйдосами. Платон это описывал как наш мир, космический, где пассивная материя оформляется активным эйдосом. Мир времени, пространства, текущих вещей, психической материи и т. д. Но и у платоников, и у Лосева есть между сотворенным миром и эйдосом очень важный посредник: это логос. Как ни странно, но в лосевской философии языка логос играет оперативную, служебную роль, — это далеко не самое важное понятие. Это всего лишь момент раздробления эйдоса в инобытии: сначала существует один эйдос, и дальше он растягивается в виде последовательных моментов самого себя. Если перейти на язык логики, то сначала было понятие, или общая интуиция, а потом возникает дискурсивное мышление, когда мы не сразу схватываем предмет, а должны переходить от созерцания к созерцанию или от вывода к выводу и только потом, в конце, восстанавливать образ. Так что логос — это момент методический, системный. Если идти от эйдоса к инобытию — это момент дробления, распыления эйдоса. Наоборот, если идти от инобытия, то это момент собирания случайных фактов в какую-то систему, от которой можно перейти к самому бытию.

Правда, говоря о служебности логоса, надо учесть, что он играет роль активного посредника, структурирующего мир; и это вполне согласуется с христианскими интуициями лосевских работ. Его личная установка — предельно ортодоксальное церковное православие. Поэтому логос (с маленькой буквы) здесь каким-то образом имитирует функции Логоса (с большой буквы).

Но главное происходит с самим эйдосом. Лосев очень много сил и внимания уделяет тому, что с ним случается в момент его выхода в инобытие. И это действительно важно для понимания того, что такое символ, потому что эйдос, как только он перестает быть абстракцией, начинает воплощаться. Возникает сфера выражения. Выражение, с точки зрения Лосева, — это некая смысловая идентичность двух полей: материальной инаковости и идеальной тождественности себе. Это два разных поля; но если у них есть некоторая смысловая идентичность, значит, она воплощена в материи. Это очень важно, потому что на самом деле это и есть символ (с маленькой буквы). Простой, первичный случай символа — это потребность эйдоса выразить себя в ином. И это не праздная потребность, а очень важная, потому что тем самым осуществляется важнейшая космогоническая функция идеального мира. Мир двоятся. Двоение мира — это выражение идеального через материальное.

Еще, возможно, древние пифагорейцы произнесли два слова, которые выразили совершенно конкретно всю эту магию: шма — SHMA, «тело — знак» (но с такой паронимической игрой это трудно перевести). Любое тело есть, по природе своей, знак, через него выражается идеальный мир. Кроме того, у пифагорейцев был каламбур: любое тело — это еще и надгробный камень (SHMA), могила. Не только потому, что тело хоронит душу, но и потому, что оно обозначает: «Здесь покоится такая-то душа, которая считает себя живой, а на самом деле она является инобытием действительно живого. Каждое тело — это такой камень, на котором написано: здесь скрыто что-то, что может стать душой».

Итак, значит, перед нами тайна космогонии — когда идеальное должно себя выразить. И очень важно, что оно не может себя не выразить. Отказаться от отношения к инобытию — это значит тут же превратить себя в мертвую абстракцию. Об этом любили рассуждать греки; мы знаем, что у греков не существовало идеального и материального в отрыве друг от друга, что их сознание пластично, вещественно. Но это все-таки символическая вещественность. Неплохо и афористично сказал софист Горгий: «Если бытие не в состоянии явиться, то оно будет пусто; если явление *не* будет бытием, то оно будет тщетно». То есть на самом деле нет ни одного небытийственного явления: любая иллюзия будет кусочком бытия и любой кусочек чистого идеального бытия обязательно будет порождать вокруг себя миры явлений, иначе это не будет бытие. Да и что, собственно, Горгий? Уже и отец этой традиции философии бытия, Парменид, ведь то же самое сказал: «В бытии есть абсолютный шар, который в видимости порождает внутри себя бесконечное число возможных миров». Хотя мудрец сквозь эти миры видит парменидовский шар и больше ничего, но эти миры и не становятся от этого миражем и иллюзией. Это как бы закономерная функция бытия — оно излучает себя.

В Индии это называлось «майя». У нас это часто переводят как «иллюзия»; но само слово, которое связано с русским словом «магия» и с соответствующим индоевропейским корнем, говорит, что «майя» — это манифестация мощи, магической мощи (два однокоренных слова), а вовсе не какой-то иллюзорной реальности. Так что любая иллюзия, а уж тем более осмысленный феномен — это вещь очень серьезная и бытийственная. Феномены вообще никогда не врут, с точки зрения символической философии. Сами по себе ни чувственность, ни логика не могут быть источниками иллюзий, все это — тот или иной тип бытия.

Дальше Лосев делает интересный шаг, который несколько выделяет его из символической традиции. Он очень находчиво и удачно выражает следующую мысль: раз перед нами не просто явление, а символ, то тут надо рассмотреть все возможности этой ситуации. Если бы перед нами

был мир иллюзий, все было бы просто. Если бы перед нами был мир чистого бытия — тоже. Но вот как возможно, что бытие, не являясь самим собой, тем не менее все же выражает себя? Ведь если простодушно сравнить мир выраженного и мир содержания, смысла, — они все-таки совершенно разные: идеальное не похоже на материальное, слово не похоже на его значение. И возникают серьезные вопросы. Как вообще возможно понимание? Как вообще возможно, чтобы нечто выражало то, на что оно непохоже? Действительно, это вещь загадочная. Откуда берется возможность трансляции смысла? В чистом, идеальном варианте получается так; смысл, который себя выражает, должен себя просто повторить, умножить, мультиплицировать механически. А если уж он себя изменил, так это что-то иное, и он уже не может себя выразить.

Лосев опирается на всю историю споров вокруг этой проблемы. И ближайшие здесь примеры — это гносеологические споры Нового времени. Лосев привлекает и очень важные для него богословские споры, прежде всего паламитский спор, возникший в Византии в XIV веке. Как Лосев решает эту антиномию выражения самого бытия через иное? Он говорит, что символизм как путь объяснения возможности эйдоса стать иным и остаться при этом самим собой — это единственный путь. Поскольку европейская культура от него отказалась, она впала в глубокий кризис. И в XIX веке возник, с одной стороны, вульгарный материализм, который говорит, что окружающий нас мир является последней действительностью. Мы просто не можем докопаться до дна этой действительности и найти самое материальное из всего материального, но, в принципе, это — сама по себе действительность. С другой стороны, возник скептический иллюзионизм, который говорит, что весь мир — это видимость, что все относительно и бытие не дано нам непосредственно. Вот тупик, в котором находится именно европейская, подчеркивает Лосев, цивилизация. Этим он хочет сказать, что это не гносеологическая проблема, а что отсюда следует и определенный тип психологии, определенный тип общества, отношений между людьми, эстетики и т. д. В зависимости от решения этой дилеммы люди каким-то образом строят жизнь.

Есть выразительный пассаж, где Лосев пытается показать, что если человек принимает за реальность мир материи, то этот мир обязан являться предметом поклонения. Или человек поклоняется высшему, или из мертвого мира создает себе идола, и идол тут же потребует себе жертвоприношений, а косвенно, значит, тоталитарного общества, как идеального воплощения поклонения материальному трупу. Но удержаться на середине нельзя. Человек будет втянут в миф так или иначе; он создаст себе кумира. Либеральная иллюзия о том, что он может быть просвещенным скептиком, который держится в стороне от всех крайностей, это — ошибка.

Лосев плохо — слишком плохо — относится к либералам. Он даже предлагает расстреливать их из пулемета. Конечно, это — высказывание человека, уже живущего в крошечной адской тьме, это — уже крик, хотя и построенный в форме холодного рассуждения и силлогизма. Но при всем при том мы должны учесть, что за этим стоит определенная культурологическая концепция, определенное видение культуры. (Хотя культура-то, в отличие от культа, как раз и есть для Лосева продукт либерализма.) Либерализм для него — это свобода разрушительным и только разрушительным системам, потому что все остальное — это живой организм, которому не нужна культура. А значит, культура — это уже позволение сосуществовать несовместимым элементам. Культуре надо противопоставить истинный миф.

Миф, с точки зрения Лосева, так или иначе втянет в себя человека — никуда от этого не денешься. Просто все дело в том, какой выбирать миф. Или мы выбираем миф, в котором свободно раскрывает себя символическая сущность, или выбираем два оставшихся мира, где символическое выражение невозможно, а значит, возможен или иллюзионизм, мир отчаявшегося субъекта, или материализм и это будет мир жертвоприношений, и жертвой будет являться тот же самый субъект, отдающий себя объекту, — в лице государства или еще чего-то. Только символизм, настаивает Лосев в «Философии имени», спасает нас от этих двух чудовищ, потому что с точки зрения символизма сущность на самом деле является, и является собой.

Только символизм спасает явление от субъективистического иллюзионизма и от слепого обожествления материи, утверждая тем не менее его онтологическую реальность, и только апофатизм спасает являющуюся сущность от агностического негативизма и от рационалистически-метафизического дуализма, утверждая тем не менее его универсальную значимость и несводимую ни на что реальную стихию.

В то же время тот образ, в котором сущность является, не идентичен ей, мы не можем ее абсолютизировать, манипулировать этими объектами, изобразить себя в роли хозяина. Символическая расстановка ценностей делает нас все-таки рабами, но рабами высшего. А в двух других означенных ситуациях мы становимся рабами низшего или иллюзорными господами.

С этим связан и другой острый поворот темы.

Чем менее проявлено неявляемое, тем более понятно то, что явилось; чем более проявлено неявляемое, тем сильнее оно постигается и переживается, но тем загадочней и таинственней то, что явилось.

Это очень красиво выраженная идея символизма. Ее легко понять, если перевести это на богословский язык. Тайна боговоплощения не пере-

стает быть тайной, а напротив, это как бы сама природа тайны становится очевидной. Эту тайну нельзя «снять», расшифровать, рассекретить — не потому, что мы не можем добраться до тайного смысла и редуцировать тайну к чему-то нетайнственному, а потому, что это — сама бытийственная тайна, она и должна быть тайной в виде таинства.

Итак, отличие символа от любой аллегории или знаковой системы в том, что он тяготеет к максимальной выраженности, он не останавливается в однозначной связи знака и обозначаемого; и дальше, чем более он разворачивается, чем более он становится как бы катафатическим, тем чище становится его апофатический смысл. Сохранить невыразимое в его невыразимости — это значит стараться максимально выразить это невыразимое. Это единственный адекватный путь. Можно это опять же перевести на богословский язык. Скажем, непознаваемая тайна Троицы. Чтобы сохранить эту тайну Троицы в чистоте, нужно не запретить мысли работать, а наоборот, максимально пытаться ее объяснить. Но тем самым, если мы это делаем правильно, необъяснимое в его чистоте будет сохраняться.

Ежели мы не будем мыслить, то за необъяснимое мы будем выдавать объяснимое, а это и есть профанация. Рано или поздно, она будет разоблачена. Итак, чем символ больше раскрывается, тем он становится таинственнее. Но это не значит, что от нас уходит вдаль бытие, выраженное в символе, — оно приближается к нам. Это легко понять еще и на языке человеческих отношений. Внешний и далекий, дальний — он всегда более понятен; чем человек нам ближе, тем он загадочней и проблематичней; неформальные отношения вообще создают мир невыразимого, непознаваемого. Дальние люди всегда исчислимы, понятны, им легко приписать, по крайней мере, какие-то простые мотивы.

Итак, бытие в символе к нам приближается. А дальше с символом происходит следующее: символ становится интеллигенцией. Не надо путать с общепонятным значением этого слова, — речь идет не о социальном классе, хотя связь здесь тоже есть. Латинское слово *intelligentia* обозначает такое идеальное бытие, которое обладает самосознанием. Есть много разных типов идеального, и среди них — идеальное самосознание. В схоластическом богословии это мир ангелов. Специальный уровень бытия, тоже называемый интеллигенцией, есть и у Шеллинга. Так вот, символ, начиная с какого-то момента, вдруг осознает сам себя. Нам это дано в факте человеческого бытия. Если бессознательный мир символов — это язык, то сознательный мир символов в мире материи персонифицирован в человеке. Как человек это делает — никто из нас не знает. Мы видим как бы только материального носителя этого сознания. А вот что там в нем? Мы всегда что-то подставляем: высшую нервную деятельность, или поведение, или знаковую систему; но вот где гнездится это

странное самосознание — мы не только не знаем, но и, легко понять, никогда не узнаем, потому что самосознание — это и есть сам человек. Все остальное — это то, чем человек пользуется, чтобы быть феноменом: это его тело, это его нервная система, это его уже не пространственная, а психическая, но все-таки материя души. Но наше «я» здесь неуловимо. И вот выход в это измерение некоего «я», пусть даже не в чистом виде данного, делает человека интеллигенцией.

Символы становятся миром, в котором на самом деле коммуницируют отдельные интеллигенции. Внутри символа рождается мир интеллигенции, который постулирует мое «я» и другие «я». Это очень интересный момент, потому что возможность вообще общества и связи человека с человеком постулируется именно из самосознания, больше ни из чего. Не нужно допускать другие «я». Само по себе «я» полицентрично, если угодно.

В XX веке эту тематику уловили современные герменевты. В нашей традиции — это Бахтин с его концепцией диалога. Любой монолог, в принципе, уже структурно построен как диалог, он подразумевает иное, подразумевает выражение, сообщение.

Далее. Что происходит с интеллигенциями в мире символа? Здесь, в принципе, шаги те же самые. Сущность собирается в себе; как только у нее появились границы, она должна выйти из себя, чтобы захватить иное. Освоив иное, она опять возвращается к себе, становится чем-то новым, но автоматически тоже задает границы, раз она стала неким «я». Таким образом, интеллигенция как бы собирается в себе, становится сознательной, но задает поле нового иного. И опять выходит из себя и разворачивает свою интеллигентную символичность; в результате получается миф.

Если говорить огрубленно, развернутый символ, выстроенный в некий сюжет и предполагающий работу в этом сюжете многих интеллигенции, есть миф. А дальше — *«миф, несомый фактом (то есть реальной наличностью), — личность, “я”. Личность есть символически осуществленный миф»* — Миф как бы опять собирается в себе; и когда носителем мифа становится некоторый факт — а вообще каждое собирание в себе порождает определенный фактический мир, — миф опять собирается в себе, порождает новый факт, или, другими словами, порождает носителя мифа; и тут перед нами уже имя. *«Символ, ставший интеллигенцией и превратившийся в демиургийную энергию имени, превращает сущность уже в живое существо или миф»*. То есть миф обретает носителя, а носитель имеет лицо и имя. На самом деле у Лосева здесь две стороны такого персонального носителя мифа: образная его сторона — это лик, а умопостигаемая сторона — это имя. И как религия создает иконы, чтобы видеть лики идеальных существ, высших интеллигенции, так же религия должна создавать и умопостигаемую икону. Через философию мы подходим к имяславческому богословию, которое,

по идее, должно быть умопостигаемой словесной иконой Бога. Образный мир, преодолевая соблазн иллюзионистической живописи, приходит к иконе, прозревает лик. а языковая стихия, т. е. смысловая другими словами, тоже преодолевая иллюзионистический соблазн научного или чисто эстетического мира, приходит к умопостигаемой словесной иконе, которая концентрируется в имени: это — Имя Бога. Но само имя Бога легче понять как сверх-имя, потому что есть просто имя человека.

Лосев, конечно, подразумевает некое идеальное имя. На нашем привычном языке мы бы сказали: скрытая сущность человека. Но это бы уже было не символическое высказывание; на самом деле эта скрытая сущность тоже должна явиться, а это и есть человеческое имя. Флоренский, в отличие от Лосева, эксплицирует буквальный смысл данного выражения. Т. е. для Флоренского и простое имя человека — Иван, Петр... — это уже кусочек его судьбы, кристаллизованный в имени. Это совпадает и с фольклорными христианскими представлениями о том, что, когда человек получает при крещении имя, он получает ангела-хранителя, а значит, вместе с именем и ангелом, получает судьбу, за которой присматривает ангел или соответствующий святой покровитель. Прорисовывается как бы идеальное поле, в котором будет осуществляться судьба человека. И хотя судьба не фатально прописана этим именем — это, конечно, было бы уже не ортодоксально, — но ее контуры прочерчены.

И последний шаг — это когда символ, ставший интеллигенцией, а интеллигенция, ставшая мифом, и миф, собравшийся в имя, понимают, что их первоисточник — это имя всех имен, имя Бога. Отсюда — магическая сила Иисусовой молитвы, когда, в общем, ничего кроме имени Бога не произносится или говорится: «Господи, помилуй!». Это, по сути дела (даже если учесть сложную технику исихастской молитвы), просто обращение к Богу — произнесение имени во спасение, если угодно.

Так выглядит иерархия символического восхождения. Она может быть прорисована и сверху вниз — как делали, скажем, неоплатоники. Перво-единое имя излучает тогда последовательно все ступени, которые мы с вами перечислили. Но для нас здесь особенно важен мотив перехода апофатического, т. е. отрицательно данного, в положительно данное, т. е. в катафатическое. Именно здесь — вклад Лосева в общую традицию символизма. Он показал, как вообще возможен символ и почему он способен к бесконечному развитию. Символ возможен, потому что возможен язык, изначально и бессознательно связавший факт со смыслом, опираясь при этом не на внешнюю связь, данную в каком-либо «оно», а на энтелехию, заданную в «я». Язык таким образом бессознательно повторяет акт Творца, создавшего мировую связь ex nihilo. Символ бесконечен, потому что он последовательно, звено за звеном, включается в уровни бесконеч-

ности, сохраняя при этом апофатическую дистанцию и катафатический контакт с абсолютном. И, в общем, совершенно все равно, с какой стороны мы схватимся за эту цепочку, ведущую в бесконечное. Любой идеальный знак, факт, событие, как только мы его переводим в план символической явленности, будет нас постепенно вести вверх. Можно, правда, бесконечно долго идти окольными путями, если мы неудачно начнем; поэтому лучше, разумеется, идти путями, прочерченными философией, богословием, культурой, этикой и т. д. Хотя здесь, как сам Лосев отмечает, увеличивается и уровень опасности, ибо мы включаемся в сюжет, который представляет собой, по сути, мировую войну двух сил. Но зато, в случае успеха, и рывки вверх будут гораздо более интенсивными.

Таковы возможности символа, коренящиеся в возможности языка. Язык, в свою очередь, оказывается возможным тогда, когда существует его основа, коренящаяся в способности полагания смысла. Но это уже «безначальное начало», потому что дедукция одного смысла из другого здесь невозможна по определению. В этом отношении естественный язык является прекрасным аргументом в пользу права метафизики на существование. Ведь он уже проделал то, что метафизика ставит перед собой как задачу: осуществил смысловой синтез частичного и бессвязного опыта, опираясь только на внутренние собственные основания. Но этот «стихийный синтез» подсуден критике сознательного синтеза, который может «прояснить» язык и переосмысливать его. Язык же не может прояснить сам свои предпосылки. Таким образом, «философия языка» отсылает нас к мышлению об абсолютном смысле, что и продемонстрировал Лосев своей «Философией имени».

Европейская культура прошла весьма длинный и сложный путь в своем понимании места языка в осуществлении работы духа. Уже на заре «осевого времени» главные элементы были заданы: опыт (включая сверхъестественный опыт откровения), мышление, язык, текст. Сначала полем исследования полагалось бытие. Тождество мышления с бытием оказывалось критерием достигнутого успеха. Затем средние века вернулись к более архаичной установке, полагая Писание и Предание (то есть Язык) местом обитания искомых тайн. Но уже зрелая схоластика восстанавливает античную ориентацию на умопостигаемое бытие. Новое время решительно уходит от бытия в область мышления, в свою родную стихию. По существу, тождество мышления с мышлением становится теперь критерием истины и успеха. В 18 веке уходят и из этой области: отступают в сферу культуры, которая теперь понимается как хранилище истины. Критерием же ее выступает теперь тождество субъективного переживания с ценностью. Затем появляется идея истории, осуществляющей в свои звездные часы тождество субъекта с целью. Вместе с этим и после

этого начинается великий поворот от мышления к языку. Язык тождествен сам себе и сам порождает истину. Но духовная логика вела дальше: всматриваясь в язык, увидели, что он исчезает, растворяется в двух своих началах: в живом произволе говорящего и в мертвой детерминации текста. Голос и Текст. Есть ли то третье, которое связывает их в Смысл, усмотреть оказалось трудно. Текст вместо Языка — это уже конец. С этого начала древняя культура: круг замкнулся. На наших глазах текст постепенно возвращается в свое лоно, в пиктограмму. Значит, новый цикл начнется, видимо, с поиска оснований смыслового синтеза.

Можно предположить, что эпоха *«философии языка»* подошла к концу. В том же смысле, в каком закончилась когда-то *«философия жизни»*, выяснилось, что *«жизнь»*, сломав старые предрассудки просветительского рационализма и открыв мир бессознательной и бессовестной творческой воли, больше не нужна, ибо не в силах сделать то единственное, что позволяет воображению или понятию стать философией, то есть — обосновать саму себя. *«Философия языка»* также выполнила свою работу и должна уступить место просто *«философии»*, если та будет к этому готова.

АЛЕКСАНДР ФИЛИПPOB

COЦИOЛOГИЯ ПPOCTPAHCTBA:

OБЩИЙ ЗАМЫСЕЛ И КЛACСИЧЕСКАЯ PАЗPAБOТКА ПPOБЛЕМЫ¹

1. Проблема социологии пространства

Характер социальной науки, ее плодотворность, ее значение для общества определяются далеко не одними только результатами, которые она получает. Научный результат – вещь, по определению, преходящая, причем – и это куда печальнее – *быстро преходящая*. Даже если наука преуспевает в адекватном описании фактического положения дел, то изменения ситуаций, смена тенденций все равно приведут к тому, что самые свежие данные скоро станут представлять лишь исторический интерес. Такие результаты, такая социальная наука, в конечном счете, способны пробудить в обществе не более долговременный и глубокий интерес, нежели повседневная *массовая информация*. Так и получается: социологические результаты становятся информационным поводом. «Социологи подсчитали», «социологические исследования показывают, что...», «обратимся к результатам опроса, проведенного...» – именно так социология *цитируется* обществом: поверхностный интерес к ее результатам, пропущенным через газеты и телевидение, и прочное забвение этих сообщений через день проистекают, в частности, от особого характера доставляемых ею сведений. Впрочем, и сообщение о том, что астрономы открыли новую звезду, а физики что-то опять расщепили, не имело бы большего общественного эффекта. Дело только в том, что социология должна достав-

¹ Статья является сокращенным и адаптированным для журнальной публикации фрагментом книги «Социология пространства», которая готовится к печати Центром фундаментальной социологии.

лять обществу знание о нем самом. Но подобно тому, как человеку обычно требуются особые поводы и особые обстоятельства, чтобы в потоке повседневной жизни сконцентрироваться на некоторых впечатлениях и мыслях, подольше удержать их в памяти и, быть может, задаться вопросом о собственном Я, так и в обществе требуются особые обстоятельства и особые поводы, чтобы вновь и вновь возвращаться к одним и тем же темам и сообщениям и, тем более, сделать одной из этих тем вопрос о собственной идентичности общества. Известие о железнодорожной катастрофе в другой части света будет повторяться чаще, нежели сообщение о том, сколько времени в среднем тратит в неделю домашняя хозяйка на чтение Шекспира, самотождественность общества, как молчаливо предполагается, только и означает, что в данный момент времени в пределах государственных границ такой-то страны живут именно эти люди.

Конечно, для науки ценность результата не зависит от общественного внимания. Но и наука не может не реагировать на то, что все описываемые ею явления возникают на время, чтобы исчезнуть навсегда, одни быстрее, другие медленнее, одни почти бесследно, другие — оставляя за собой шлейф многочисленных последствий. Научное предприятие требует, чтобы доброкачественный продукт был произведен по определенным правилам, и к ним относится учет предшествующих результатов. Но возможности исследователей не безграничны, а реальное значение событий, происходивших много лет назад и тогда же описанных социологами, для описания сегодняшней ситуации часто ничтожно². Любой результат такого рода быстро теряет ценность, и, чтобы повысить ее, результаты сравнивают, стараясь захватить все более продолжительные периоды и все большее количество областей исследования. Тем самым, однако, не столько повышают ценность однажды уже использованных и привлекших внимание результатов, сколько создают новый, результат сравнительного исследования, более устойчивый в своей ценности, чем моментальная фактография, но столь же преходящий по отношению к последующим результатам того же рода.

Но кроме скоропортящегося продукта, социология создает и нечто другое, что *временно избегает течения времени*. Это результаты иного рода: объяснительные схемы, теории, фундаментальные концепции, понятия как *ресурс возможных описаний* общества. Нужны ли обществу эти понятия

² Вот характерное свидетельство. Хельмут Шельски, один из основателей послевоенной немецкой социологии, в предисловии к книге с примечательным названием «В поисках действительности» писал: «... Нацизм, война и ее последствия произвели в нашем обществе такие социальные изменения, что целые библиотеки социологической литературы превратились в макулатуру...» [Schelsky 1965: 8].

и теории, проникают ли они из научной среды во вненаучные коммуникации; так сказать, обращает ли общество внимание на свою социологию, зависит не только собственно от ответов, которые она дает, сколько от *вопросов*, которые она ставит. И этим также определяется, является ли *память науки на теорию* более устойчивой, чем память на результаты фактографических исследований³. Именно вопросы определяют тип представляемых наукой объяснений. Нельзя получить ответ *вне области возможных ответов*, нельзя узнать того, о чем не спрашиваешь.

Более полутораста лет назад Огюст Конт, номинальный основатель социологии, приступая к изложению своей «социальной физики», писал:

Порядок и прогресс, в древности считавшиеся по существу несовместимыми между собой, все больше и больше, в силу природы современной цивилизации, составляют два равно необходимых условия, глубокая внутренняя неразрывная связь которых отныне характеризует и основную трудность, и главный ресурс всякой подлинной политической системы. Никакой действительный порядок уже не может ни учредиться, ни, тем более, длиться, если он в полной мере не совместим с прогрессом; никакой великий прогресс не осуществится на деле, если только в конечном счете он не будет стремиться к несомненному укреплению порядка» [Comte 1839: 9–10].

Но, продолжает Конт, главный порок нашей социальной ситуации, состоит... в том, что идеи порядка и идеи прогресса оказываются сегодня глубоко разобщенными, и кажется даже, что они необходимым образом враждебны друг другу» [Comte 1839: 11].

Конт, таким образом, начинает с фундаментального противоречия, которое мы можем переформулировать следующим образом: «Как возможно общество, если необходимые условия его существования не совпадают с реальными условиями его существования?». Очевидно, что в такой ситуации общество, если его еще нет, не может возникнуть, а если есть, то должно либо вскоре перестать существовать, либо перейти в то новое состояние, способствовать которому и даже составить духовный центр

³ Заметим, что о памяти мы говорим здесь отнюдь не метафорически. Очевидно, что между актуализацией в коммуникации и полным исчезновением упоминаний о какой-либо теме (например, о теории) есть множество градаций, и даже неупоминание может быть скрытой формой сохранения, прохождения через ряд трансформаций.

которого должна его «позитивная философия», важнейшей составляющей которой выступает социология.

Социальная наука, говорит Конт,

не только самая важная из всех; прежде всего, она устанавливает уникальную связь, сразу и логическую, и научную, которая отныне заключает в себя все наши действительные созерцания [Comte 1967: 2].

Социология не только описывает общество. Она вносит основной вклад в решение его основной проблемы. С некоторой долей преувеличения можно сказать: общество (будет) возможно, потому что в нем есть (позитивистская) социология.

Вопрос «как возможно общество» является, таким образом, одним из центральных вопросов социологии. Вот классические примеры.

В обществе все больше и больше договорных отношений, но почему люди придерживаются заключенных договоров? — Этот вопрос занимает (чтобы не сказать: мучает) уже Томаса Гоббса, но в современной социологии так его ставят Фердинанд Теннис и Эмиль Дюркгейм. Рассчитывать на эмоциональную, не рассудочную сплоченность людей, живущих малыми коллективами, в современном обществе не приходится. Договор же не может быть ни сам своим собственным условием, ни условием того, *почему* его все-таки соблюдают. Так как же возможно общество?

Люди многообразны и индивидуальны, и никто не может проникнуть в душу другого. Так как же им удастся вступить во взаимодействие, быть одновременно и неповторимыми, и типичными, и свободными, и зависимыми, и вне общества, и внутри него? «Как возможно общество?» — сама эта формула принадлежит Георгу Зиммелю.

Человек только тогда в полной мере является *действующим*, когда он отдает себе отчет в своих целях и средствах, избираемых для их достижения. Ясность сознания и выраженность воли необходимы для действия. Но цели и средства разных людей могут не совпадать. То, что один победит другого, уговорит его, запугает, добьется признания законности своей власти, внушит привязанность и почтение, — все это только *шансы*, реализация которых отнюдь не гарантирована самим существом дела. — Таковы социологические основоположения Макса Вебера. У Вебера нет понятия «общество», но смысл его рассуждений тот же: как возможно, чтобы шанс на согласие реализовался? Как возможно общество?

Толкот Парсонс претендует на новый синтез всей классической традиции. Он называет главный вопрос социологии «гоббсовским» и формулирует его так: «Как возможен социальный порядок?» Порядок фактически возникает тогда, когда люди действуют по общим правилам. Но если

правила для них – это просто фактические условия поведения, которым можно подчиниться, когда нет другого выхода, но которыми можно при удобном случае пренебречь, то почему же им все-таки скорее следуют, нежели их нарушают? Как возможно общество?

Вопрос «как возможно общество?» оказывается не совсем обычным. Ведь спрашивать об условиях возможности того, чего нет, значит не быть уверенным, что оно вообще осуществится. Вот тогда мы спрашиваем: «А возможно ли, чтобы то-то и то-то появилось?». Но вопрос «как возможно общество?» – другого рода. Общество есть, и социологи спрашивают не о том, как оно может появиться, а наоборот, почему оно не исчезло, чем оно держится? В этой форме (но не в применении к данному предмету) вопрос о возможности берет начало у Канта. Кант задается вопросом о возможности математики и точного естествознания, то есть самых надежных и продуктивных, как ему кажется, дисциплин своего времени. Он стремится найти *условия возможности* определенного рода суждений, истинность которых представляется ему бесспорной.

Вопрос «как возможно общество?» – иной. Он предполагает, правда, существование общества, но буквально *ставит его под вопрос*. Общество действительно существует, но его существование не необходимо. Вопрос «как возможно общество?» предполагает, таким образом, и теоретическое, и социальное напряжение. Теоретическое напряжение связано с тем, что вопрос об условиях возможности, философски говоря, «почему есть нечто, а не ничто?», относится к числу фундаментальных. Он ставит под сомнение не просто то или иное общество, но общество как таковое. Под огромным зданием социальности теоретик обнаруживает провал, безосновность, и ему приходится подводить прочный фундамент под то, что в своей устойчивости не вызывает, казалось бы, сомнений у большинства его современников. Но действительно ли не вызывает? На самом деле теоретическое напряжение не продуцируется болезненным воображением социолога, усматривающего проблемы там, где их нет. Вопрос «как возможно общество?» ставится на переломе социальных эпох, когда один тип социального устройства зримо сменяет другой, когда изживание прежнего и неустойчивость нового лишают повседневность того важного качества *несомненности*, благодаря которому социологи феноменологического направления называют ее жизненным миром⁴. Когда социолог задает вопрос «как возможно общество?», это свидетельствует о том, что для многих его современников жизненный мир перестал быть само-

⁴ По-немецки это определяется двумя терминами, которые мы можем перевести только описательно, «unbefragt» и «fraglos»: по поводу жизненного мира не задают вопросов, потому что вопросов нет. См.: [Schütz und Luckmann 1979: 25 f].

очевидным. Даже если они не сомневаются в возможности общества как такового (ведь именно это – вопрос в высшей степени теоретический), то для них теряет надежность слишком многое из привычной повседневности, ими овладевает то беспокойство, которое так замечательно описал в «Самоубийстве» Эмиль Дюркгейм⁵.

Но к этой теме можно подойти и по-другому. За вопросом «как?» легко различим и более привычный вопрос «что?». Что является условием существования общества здесь и сейчас? Не «как оно возможно?», но «как оно устроено?». «Как возможно?» и «как устроено?» в классической социологии не различаются. Это *один и тот же вопрос*, и отвечает на него социология *uno actu*, не разводя по разным областям дисциплины абстрактную теорию и специальные исследования. Социология понимается как *наука о действительности*, а потому она должна не просто конструировать возможное объяснение, она должна показать, *как это обстоит на самом деле*. Но здесь возможен и следующий шаг – от выяснения принципов устройства, от построения более общих моделей – к описанию деталей, реальных связей, к фактографии. По мере того как «жизненный мир» снова становится все более несомненным, социологи уходят от вопроса «как возможно?» к вопросу «как устроено?». И только в связи с этим меняется смысл фактографии.

Никлас Луман, сам приложивший немало усилий к тому, чтобы обосновать центральное значение вопроса «Как возможно общество?»⁶, завершая свою профессорскую карьеру, произнес в Билефельдском университете знаменитую речь [Luhmann 1993], в которой по-другому сформулировал основные вопросы социологии. Один из них, говорит Луман, «что происходит?», а другой – «что за этим кроется?»⁷. Отвечая на первый, она решает задачу фактографии, эмпирических описаний, которыми по большей части и занимается современная социологическая «фабрика проектов». Второй вопрос – теоретический. Он предполагает выявление того,

⁵ См. об этом подробнее [Филиппов 1998].

⁶ См. [Luhmann 1981: 195–285]. У Лумана мы вновь встречаем формулу «как возможен социальный порядок?», а исследование проведено на большом теоретическом материале, начиная с античной социальной философии.

⁷ За первым вопросом кроется, между прочим, знаменитая формула Витгенштейна, которой открывается «Логико-философский трактат»: «Мир есть все, что происходит» (философские тонкости перевода мы оставляем философам). «Что происходит?» – это, таким образом, (логико-) позитивистский вопрос социологии. Второй вопрос берет начало в «культуре подозрения», выявления скрытых структур и мотивов, ставшей привычной, прежде всего, благодаря Марксу, Ницше и Фрейдю.

что не исчерпывается фактическим положением дел. Он предполагает также этическую позицию и ответственность ученого. Но различие между этими вопросами столь велико, что социология оказывается в опасности⁸. Не пытаясь конституировать свое единство, отказываясь от продуктивного напряжения, которое появляется, когда пытаются отвечать именно на *оба вопроса*, социология испытывает явно видимое всем истощение. Мы бы сказали, что в ней обнаруживается много пустых абстракций и много скучной, бессмысленной фактографии. Луман формулирует иначе:

Фабрика проектов эмпирических исследований продолжает работать, поскольку предполагается, что обращение к реальности позволит решить, что истинно, а что неистинно. Тем самым добываются деньги и рабочие места для продолжения исследований. Критическая социология продолжает считать, что она удалась, а общество не удалось. Общество и критика взаимно экстернализируются. Теоретические дискуссии имеют место — хотя преимущественно это происходит под знаком постмодерна, иначе говоря, [теоретики] хватаются за те позиции, которые существовали в прошлом; изменить их уже нельзя, но в ходе интерпретации можно от них дистанцироваться» [Luhmann 1993: 4 f].

Оставим в стороне вопрос, почему у Лумана вся теория оказалась критической, а позитивизм свелся к эмпирической проектной работе. Оставим в стороне и его недовольство тем, что теоретические дискуссии почти непременно требуют обращения к классикам. Для нас здесь важно другое.

Кого бы мы ни упоминали, какие бы трансформации ни происходили в понимании центрального вопроса социологии, как бы ни различались между собой представления о задачах науки и реальная практика науки как предприятия, среди бесконечных «что?» и «как?» мы не находим вопроса «где?». Социология, может быть, и не равнодушна к тому, *где находится* то, что она изучает, но она не видит в этом «где» центральной теоретической проблемы. В числе приоритетных областей социологии нет социологии пространства.

«Социология пространства» — странная формула. Она, казалось бы, предполагает существование *еще одной отрасли* социологии, подобно тому, как есть социология культуры, социология религии, социология науки, социология права... и т. д. Культура, религия, право, наука — все это «сферы жизни общества» — часто так говорят, не задумываясь, что такое общество, действительно ли оно «живет» и есть ли у него «сферы». Но, в конце концов, у привычного словоупотребления — свои достоинства. Оно позволяет, минуя теоретические трудности, приняться за описание

⁸ Критический анализ этих построений см. в: [Вагнер 1999].

и объяснение поведения людей, поскольку они, например, занимаются научными исследованиями, вступают в правовые отношения, участвуют в выборах, принимают или отвергают некоторые предельные истолкования смысла своей жизни, участвуют в ритуалах и т. д. Бывает так, что для более эффективного объяснения надо показать, как сам человек воспринимает ту или иную ситуацию и свое поведение в ней, как и почему он принимает решение (или не принимает его, а только задним числом интерпретирует свое поведение как решение). В других случаях акцент лучше перенести на сами ситуации, поскольку они имеют устойчивые характеристики и не зависят от каждого отдельного решения или действия. Специфика ситуаций (систем, структур, организаций, конфликтов), специфика поведения – вот это и есть то, что позволяет подразделять социологию на отдельные специальные дисциплины. Пространство не принадлежит к ряду этих признанных «сфер», пространство не может появиться в ряду этих сфер, если вычленение новых будет происходить по тем же принципам, на том же основании, а значит, и «социологии пространства» как теории *среднего уровня* быть не может⁹.

Кажется, правда, вполне очевидным, что люди действуют в пространстве и времени. Но эта очевидность обманчива. Если в пространстве нахо-

⁹ «Отраслевые социологии» и даже только теоретическую часть их было бы не совсем правильно отождествлять с теориями среднего уровня. Не останавливаясь на этом более подробно, приведем все же некоторые определения Р. К. Мертона, относящие к концепции «theories of the middle range». Теории среднего уровня он помещает между «тотальными теоретическими системами» и чисто эмпирическими описаниями, так что «middle range» – это еще и «средняя степень применимости»; они приложимы лишь к «особым классам социального поведения, организации и изменения»: «Теории среднего уровня ограничиваются [лишь некоторыми] аспектами социальных феноменов... Говорят о теории референтных групп, социальной мобильности, или ролевого конфликта и формирования социальных ролей... Сегодня наша главная задача состоит в том, чтобы развивать специальные теории, приложимые к ограниченному концептуальным областям <limited conceptual ranges> – например, теории девиантного поведения, непредвиденных последствий целенаправленного действия, социального восприятия, референтных групп, социального контроля, взаимозависимости социальных институтов, – а не искать непосредственно тотальной концептуальной структуры, из которой можно было бы вывести эти и другие теории среднего уровня» [Merton 1968: 39–40, 51]. Легко заметить, что в перечисления Мертон социология пространства не просто не попадает, но и не должна попасть. Пространство вряд ли входит в число наблюдаемых и ограниченных социальных феноменов.

дится действующий человек, то отсюда еще не следует, что в пространстве находится его действие. Воздержимся пока от суждений сугубо теоретических. Возьмем для примера привычное социологическое понятие и попробуем определить соответствующий ему социальный феномен в терминах пространства и времени. Дадим, скажем, описание организации. С точки зрения времени это представляется вполне возможным и плодотворным. Здесь есть фиксированное начало: формальное ее учреждение и (возможно) столь же фиксированный конец, формальный ее роспуск. Есть определенное рабочее время сотрудников. Есть периоды наибольшей активности. Есть (возможно) циклы подъема или упадка и т. д. Есть временная последовательность решений. Ну, а как быть с пространством? Казалось бы, и здесь нет проблем: вы открываете дверь и попадаете на территорию предприятия, института, адвокатской конторы. Но все немного сложнее. Скажем, учебный институт, как это нередко бывает, имеет несколько зданий, да еще и размещенных довольно далеко друг от друга, так что об общей территории говорить не приходится. Где же он размещен в пространстве? Можно, конечно, сказать, «в Москве», и это будет правильно. Но в Москве много чего размещено. Собственно территорией института она не является. Может быть, все дело в том, что мы, специально об этом не сказав, отождествили территорию и пространство? У института нет своей территории (или она расчленена на множество территорий, не образующих зримого единства, очерченной в пространстве фигуры), но он все-таки не вне пространства. Он в Москве. А почему бы тогда уж и не в России? Не на Европейском континенте? Не на земном шаре и не в солнечной системе? И что тогда значит: быть в пространстве? Какой смысл об этом говорить, даже если непространственное существование этому институту все-таки приписать невозможно? И, наконец: у организации есть границы, определяемые правилами членства. Но эти границы лишь отчасти совпадают с границами ее помещений. Сотрудник остается сотрудником данной организации, даже если вышел за пределы соответствующей территории. Он все равно *внутри* организации. Но после увольнения он перестает быть ее членом, оказывается *вне*, даже если зашел проститься с коллегами. А где находится организация, когда рабочее время сотрудников истекает? Согласимся ли мы с тем, что, раз помещение (даже опустевшее) осталось, то и организация на том же месте¹⁰?

¹⁰ И наоборот. Представим себе, что институт переезжает: одно помещение ему уже не принадлежит, в другое он еще не въехал. Где тогда его место? Ведь не прекратил же он существовать! Но и удовлетвориться тем, что сотрудники-то уж точно места в пространстве своими телами занимают, мы не можем. Что уж тут говорить о более сложных случаях, когда, например, отделения

А что мы скажем о театральной труппе, которая не имеет постоянной сцены, а кочует из театра в театр, из города в город? И *где* она, когда артисты расходятся по домам? Как быть, например, с семьей, члены которой в силу разных обстоятельств оказались вдалеке друг от друга, но не прерывают отношений, по-прежнему ощущают себя единой семьей и время от времени собираются вместе? Где находится семья? Как быть — чтобы привести пример совсем другого плана — с таким понятием, как «социальная структура Великобритании»? Конечно, классы и группы, эту структуру образующие, находятся в самой Великобритании, хотя, конечно, сказать, что слой высших менеджеров имеет здесь свою особую *территорию*, вряд ли можно. Но ладно бы дело было только в самих группах, слоях, классах. Мы-то ведь поставили вопрос, «*где находится структура?*», а вот на него отвечать в том же духе, т.е. что слои находятся в Великобритании, значит, и структура там же, кажется уже совсем неубедительным. Или все-таки и такой аргумент покажется приемлемым? И мы не будем просить, чтобы нам в точности указали то место, где находится структура, неуловимо рассеянная *где-то над островами?*

Наконец, желая идти в ногу со временем, нельзя не задаться вопросом: где находится Интернет? Разумеется, местоположение того или иного сервера зафиксировать можно: страна, город, улица, дом, комната, а в ней машина. Но это же совершенно неудовлетворительно, и то обстоятельство (важное само по себе), что материальный носитель информации должен быть локализован в привычном физическом пространстве, ничуть не более добавляет к нашему пониманию соотношения «привычного пространства» и «киберпространства», чем бесспорное утверждение, что «институт находится в России», добавляет к нашему пониманию различий между территориальной локализацией одного из помещений организации и границей, установленной в ней правилами членства¹¹. Или еще точнее: и то, что Интернет невозможен без привязанных к местам в «обычном» пространстве материальных носителей, и то, что институт действительно находится в Москве, и то, что театральной труппе все равно нужна сцена, а организации — помещение, что классы и слои определяются (в ряде случаев) в территориальных границах государства, — все эти суждения вполне тривиальны. Однако им можно придать научный смысл,

фирмы разбросаны по разным странам, и даже в самом широком смысле определить территорию, на которой она действует, оказывается затруднительно.

¹¹ Не говоря уже о том — и забегая, правда, вперед, — что локализация физического тела мозга в пространстве черепной коробки отнюдь не говорит о том, где находится мысль.

если только они потеряют для нас тривиальную очевидность и получат — в рамках некоторой более сложной и менее очевидной концепции — определенное значение и определенную ценность.

Вернемся к примеру с Интернетом и посмотрим на дело с точки зрения *всемирности* электронной связи. Современные средства коммуникации позволяют почти мгновенно соединяться людям, находящимся на самом значительном удалении друг от друга. Считается, что так устанавливается единство «мира без границ». Вот типичное суждение:

Под глобальной экономикой мы понимаем такую, которая в реальном времени работает как единое целое в мировом пространстве, все равно, касается ли это капитала, менеджмента, труда, технологии, информации или рынков» (см.: [Castells and Hall 1994: 3] (авторы ссылаются на: [Ohmae 1990])).

Но если в мировом пространстве экономика работает как единство, то местоположение отдельных ее секторов уже не важно¹². Расстояния теряют значение, а значит, *поскольку не тратится время на перемещение*, пространство теряет социальную релевантность. Оно не значимо для общества, оно исчезает из теории. И это одна из важнейших современных тенденций.

Конечно, можно сказать, что социальное не исчерпывается ни мировой экономикой, ни Интернетом, что кроме прогрессивных средств коммуникации есть еще и другие, для которых пространство более значимо, а потому и пример этот — интересный, но решающего значения иметь не может. Опять-таки, и это возражение следует принять со всей серьезностью; такого рода аргументы будут составлять немалую часть наших рассуждений на протяжении всей работы. Но нельзя не видеть и другого: проблематичным, причем именно с точки зрения ряда современных тенденций, становится утверждение, что пространство и время — необходимые формы совершения всех событий, в том числе и социальных. Достаточно было привести два-три примера, будь то из области привычных социологических понятий или из области того, что называют «новейшими тенденциями», и значение пространства кажется уже не столь очевидным, как значение времени.

Кажется, «социология времени», о которой в последние годы сравнительно часто пишут, вызывает меньше сомнений¹³. Вот характерное высказывание авторов некогда нашумевшей книги:

¹² Само по себе это, впрочем весьма сомнительно.

¹³ Перечисление даже самых значительных сочинений, посвященных социологии времени, здесь совершенно невозможно. Статьи и фрагменты книг почти

Мир повседневной жизни имеет пространственную и временную структуры. Пространственная структура здесь нас мало интересует. Достаточно сказать лишь то, что она имеет социальное измерение благодаря тому факту, что зона моих манипуляций пересекается с зоной манипуляций других людей. Гораздо важнее для нашей цели временная структура [Бергер и Лукман 1995: 49–49].

Впрочем, всякая оценка тенденций, определение удельного веса тех или иных сочинений, занятие весьма рискованное. Социологическая литература удивительно многообразна, и наши в высшей степени ограниченные информационные ресурсы позволяют лишь очень осторожно сформулировать несколько предположений.

Социологических сочинений, в названиях которых встречаются термины «время» и «пространство», в общем, немало. Достаточно только провести небольшой мысленный эксперимент, чтобы понять, в чем тут дело. Добавим к слову «времени» слово «свободного», а к слову «пространства» слово «городского». И сразу все станет *как бы* на свои места¹⁴. Можно с облегчением вздохнуть: никакой зауми. И тому, и другому социологи действительно уделяли немало внимания, это добротные, надежные области исследования. Оставляя сейчас в стороне и социологию времени, и – в целом – весь корпус урбанистики, напомним хотя бы о том, что традиция городской социологии, заложенная еще Чикагской школой,

за полвека подобраны и вновь опубликованы в: [Hasard 1990]; из монографий этого периода специально назовем [Gurvich 1970], а из статей (не вошедших в указанный сборник) сохраняют до сих пор свою актуальность [Rammstedt 1975] и [Luhmann 1975]. За известной книгой Барбары Адам [Adam 1990] последовали публикации еще двух книг того же автора ([Adam 1995] и [Adam 1997]). Б. Адам основала (в 1992 г.) журнал «Время и общество» («Time & Society»), который выходит в почтенном издательстве «Sage». Из других работ последних лет см. также: [Baert 1992], [Nasehi 1993].

¹⁴ Впрочем, можно проделать еще один эксперимент, особенно эффективный именно с использованием электронных баз данных. Попытки найти работы по *социологии пространства* приводят, в общем, к удручающим результатам: их ничтожно мало. Зато, если добавить слово «социальное», сразу обнаружится множество публикаций. «Социальное пространство» – отдельная трудная тема, которую мы сейчас сознательно обходим, но результат этот очень показательный. Заметим попутно, что авторов, жалующихся на невнимание социологов к пространству, обилие работ по социальному пространству что-то, видимо, не воодушевляет, равно как и невероятное изобилие сочинений по социальной географии.

в известном смысле никогда не прерывалась. И, тем не менее, в новейшей литературе чуть ли не общим местом стало утверждение, что социология до сих пор пренебрегала пространством, и этот недостаток необходимо решительно восполнить¹⁵.

Какое-то примечательное смещение, видимо, действительно происходит, и это все повторяющееся утверждение о невнимании к пространству в предшествующей социологии — только один из важных моментов. Другой же состоит в том, что социология пространства на самом деле развивается, но не столько социологами, сколько географами¹⁶. Здесь, в общем, все логично: если географию понимать как «науку о пространстве», а социальную географию¹⁷ — как науку о человеческом поведении в пространстве, о размещении в пространстве социальных институтов, о планировании пространства, о перемещениях людей, в конце концов, об их представлениях о пространстве, то область социологии пространства будет, кажется, почти исчерпана.

Само по себе это не может и не должно вызывать ни недовольства, ни беспокойства. Границы дисциплин вообще относительны, а их устойчивость, непроницаемость дисциплин для взаимных влияний скорее должна быть поводом для озабоченности, нежели чье-то вторжение на чужую территорию. Ведь и социальные географы испытывают сильное влияние социального философа и социолога Анри Лефевра и социолога Энтони Гидденса. Проблема, однако, состоит в другом. Социология пространства, как, впрочем (хотя и в меньшей степени), социология времени, в основном, остаются маргинальными областями для того, что называют *общей* социологической теорией. За исключением Гидденса, мы не можем в последние

¹⁵ См. хотя бы следующее, в высшей степени характерное высказывание: «Пространство никогда не занимало центрального места в социологической мысли... В принципе, конечно, социологи знают, что деятельность пространственна, что группы и институты имеют «место». Но все же справедливо будет сказать, что с самого возникновения [социологической] дисциплины пространство для нее имело, в основном, периферийное значение» [Lechner 1994: 96]. В том же духе, специально вынося за скобки социологию города, высказывается и Джон Урри: «Что касается пространственного [the spatial], то социология (не считая урбанистики), в основном, уделяла недостаточное внимание тому, что социальные практики оформлены пространственными паттернами [spatially patterned], которые оказывают на эти практики серьезное содержательное воздействие» [Urry 1995: 64].

¹⁶ Применительно к проблематике глобализации см. об этом: [Brenner 1999].

¹⁷ О «социальной географии» мы здесь говорим в самом общем смысле слова, не вычлняя ни «географии человека», ни «географии времени».

десятилетия назвать ни одного крупного теоретика, поставившего эти проблемы в центр своей концепции. За одним важным исключением, о котором речь пойдет ниже, социология пространства не становится предметом специального интереса и у классиков социологии. Привычные lamentации нынешних социологов, стремящихся привлечь научный и общественный интерес к социологии пространства, справедливы именно в этом смысле: не только не было и нет почти ни одной сравнительно *широко признанной* общей социологической теории, в которой пространству уделялось бы внимание, но и вообще фундаментальная социология и социология пространства, в основном, не пересекаются.

Итак, ряд примеров показывает, что пространство не является всеобщей формой совершения социальных событий. Локализовать в пространстве важные социальные факты, кажется, почти невозможно. К тому же пространственное размещение становится, судя по всему, менее важным именно в тех явлениях и тенденциях, которые центральны для *прогресса* общества, для того, что делает его современным. Пространством не занимались — за одним важным исключением — классики социологии. Пространством, также за редкими, хотя и важными, исключениями, мало интересуются современные теоретики. Социология пространства вряд ли может быть теорией среднего уровня. Само сочетание слов «социология» и «пространство» непривычно и непонятно и редко в такой простой форме встречается даже в современных публикациях. Наконец, в ряде случаев исследования, которые мы могли бы определить как социологию пространства, принадлежат социальным географам, а не собственно социологам.

Если мы хотя бы отчасти правильно обрисовали нынешнюю ситуацию, то отсюда можно также сделать некоторые выводы. Раз невозможна пространственная локализация определенных феноменов, то значит ли это, что они непространственны или что мы работаем с каким-то не тем, возможно, упрощенным и, уж точно, неадекватным понятием пространства? Если в истории социологии и среди современных *крупных* теоретиков мало кто обращает внимание на проблему пространства, то, может быть, общепризнанное неважное состояние социологической теории связано в том числе и с этим? Может быть, наиболее многообещающими являются те концепции, где пространству уделяется должное внимание? А если пространству мало внимания уделяли классики дисциплины, то, может быть, это как раз один из важных ее недостатков, который пора, наконец, преодолеть? Не стоит ли социологам проявлять чуть больше внимания к современной географии? И, наконец, если социология пространства не может быть теорией среднего уровня, то не относится ли она к общей социологии?

Эти вопросы — не риторические. Смысл их не в том, что автору заведомо известен ответ, причем на каждое содержащееся в вопросе предположение

должен следовать только один ответ: решительное «да!» — Напротив, это действительно вопросы, ответ на которые только должен быть получен.

И все-таки: почему пространство? Почему социология пространства как общая социология¹⁸? Ведь не может же только совокупность перечисленных выше обстоятельств, свидетельствующих *против нее*, побудить автора (и увлечь читателя) к чисто схоластическому исследованию: а не кроется ли здесь случайно что-нибудь ценное, нельзя ли так извернуться, чтобы явно непространственное представить все-таки пространственным, доказать тем самым всеобщую значимость пространства и необходимость соответствующей социологии?

Но, опять-таки: соответствующей чему? Почему то обстоятельство, что социальные феномены пространственны (если это действительно так), заставляет нас делать вывод, что нужна социология пространства? *Что она, вообще говоря, должна делать?* Описывать пространственное размещение людей и институтов и его социальное значение? — Но на это как раз и есть социальная география, есть социология города, социология села, социология миграций. — Исследовать представления людей о пространстве, в зависимости от социально-исторической ситуации? — Но на это есть опять-таки и определенные разделы географии, и социология знания, все равно, выступает ли она как специализированная отрасль социологии или претендует на ранг общей теории. — Социология пространственных размещений и социология знания, говорящая о социальной обусловленности представлений о пространстве, на самом деле ухватывают, однако, — каждая свою — лишь одну сторону проблемы. Ведь пространственные размещения, во-первых, происходят в соответствии с представлениями о пространстве, а во-вторых, описываются в рамках этих представлений. Но представления о пространстве обусловлены также и пространственными размещениями.

Может быть, задачу социологии пространства следует поэтому сформулировать иначе и сказать, что она должна обратиться к фундаментальному вопросу о значении пространства для социального, причем оба термина, «пространство» и «социальное», берутся сначала в самом общем смысле, допускающем уточнения и перетолкования. Иначе говоря, социология пространства должна исследовать, в каком смысле и применительно к каким феноменам вообще можно говорить об их локализации, ставить вопрос «где находится?» и объяснять, что это значит в дан-

¹⁸ Забегая вперед, скажем, что социология пространства не может исчерпать собой общей социологии, в лучшем случае она может составить лишь один из ее важных разделов. А в некоторых отношениях она, как мы увидим, все-таки работает скорее на «среднем уровне».

ном случае: «где?»). Она также должна выяснить конститутивное значение пространственных представлений для социального, поскольку они являются и причиной, и результатом и самих размещений, и других аспектов социального.

Остается только вопрос, зачем все это выяснять. Конечно, можно было бы сослаться на *теоретическое любопытство*, и это не самый худший довод в науке. Однако теоретическая социология должна *иметь значение для самого общества*¹⁹. Она должна, следовательно, отвечать не только на внутренние вопросы самой науки, пользующейся в обществе весьма благодетельной для нее автономией, не только на вопросы, без исследования которых исчезает связность дисциплины, ее — бесконечно проваливаемая в популярной критике — *научность*. Теоретическая социология должна помимо этого отвечать на «вопросы самого общества». Конечно, мы недаром берем эти слова в кавычки. Общество ни о чем не спрашивает и никаких ответов не ждет. Можно сформулировать то же самое более аккуратно: социологическая теория не должна превышать определенную степень автономизации, не должна замыкаться от общества, ограничивая круг своей проблематики тем, что не всегда удачно называют методологией. Чувствительность теории²⁰ доказывается ее способностью переводить в русло теоретической коммуникации темы, актуальные в других, ненаучных областях общества. Но чем доказывается актуальность и что толку в ней, если любопытство общества к собственным темам столь недолговечно? Что позволяет нам утверждать, что «пространство» — это болезненная, важная тема общественной коммуникации не только здесь и сейчас, но и в обозримой перспективе? Заметим снова, что речь не идет о «городском пространстве» и «окружающей среде». Речь не идет также об обществе вообще, неизвестно каком и где находящемся. Мы говорим о *нашем* обществе, не только понимая, но именно акцентируя проблематичность этого слова — «наше»; мы говорим о «здесь и сейчас», хотя нам еще только предстоит определить, что, собственно, значит «здесь».

Самое главное для нас в том, что самоочевидность территориальных границ, привычных, по меньшей мере, для нескольких послевоенных поколений, кончилась. Исчезновение Советского Союза и всей системы связанных с ним государств, прошедшее, по всей видимости, столь мирно и гладко, оказалось на деле огромной социальной катастрофой. Это очень важно: не изменения границ последовали за переменами в социальном

¹⁹ Разные аспекты этой темы я рассмотрел в двух статьях о понятии теоретической социологии. См.: [Филиппов 1997; Филиппов 1999].

²⁰ Если вспомнить о «сенсibiliзирующей» схеме Дж. Тернера (см.: [Тернер 1999]).

устройстве, но перемены в социальном устройстве последовали за изменениями границ. И при этом — по случайности ли или потому, что в языке действительно хотя бы иногда открывается краешек истины, — в повседневном словаре информационных сообщений, в текстах, которые (с вводящими в заблуждение этикетками «наука» и «анализ») становятся доступными через средства массовой коммуникации *изо дня в день, на протяжении вот уже почти десятка лет*, слово «территория» уступило место слову «пространство». Почему говорят о «пространстве бывшего СССР» или «пространстве бывшего соцлагеря», понять невозможно. И там, и там была территория: страны или группы стран. Но говорят о пространстве. Важно это или нет? Важно для кого? Не слишком ли это слабый повод (только повод, зацепка) для теоретической работы — несколько невнятных формул, неизвестно кем придуманных, неизвестно как утвердившихся и неизвестно зачем используемых?

Не есть ли место социолога «весь мир», потому что он не может ставить большие эксперименты и принужден добывать многие результаты через сопоставление разных общественных устройств²¹, сам оказываясь... собственно, где? *Над* ними всеми? Или только над теми *отсталыми*, которые служат лучшему пониманию своего, т. е. модерна? И что значит «своего модерна»? И где тогда оказывается свое и чужое? Где та местность, в которой различаются свое и чужое места? И какая теоретическая оптика нужна социологу, чтобы говорить о «едином мире», «мире без границ», т. е. *не видеть* границ — еще существующих и уже возникающих?

Вернемся снова к классическим вопросам социологии. «Как возможно общество?», «как устроено общество?», «что есть в обществе?»²² оче-

²¹ Сравнительные исследования — одна из ключевых идей Дюркгейма, высказанная в «Правилах социологического метода». Развивая эту мысль, Рене Кениг говорит, что социология лишь настолько становится теоретической, насколько она использует сравнительный метод. Дюркгейм, продолжает Кениг, был ориентирован не на «социологию развития» (которая, в конечном счете, исследует разные социальные образования с точки зрения их большего или меньшего приближения к западному, «развитому» обществу), но на *фундаментальную онтологию социального*, а это, в конечном счете, привело его к этнологии: общество без религии он считал невозможным, а сводить религию только к христианству полагал ошибочным. Того, что на важнейшие определения социального, а именно, пространство и время, — Дюркгейм смотрит именно в универсалистской перспективе западного модерна, Кениг, кажется, не замечает. См.: [König 1984: 17 ff].

²² Заметим мимоходом, что к ним не относится вопрос «почему?», поскольку он отличается от перечисленных и относится лишь к проблеме каузальных свя-

видным образом не требуют иного, кроме *ad hoc*, обращения к тому, «где находится это “что”?»). Классическая социология, социология Тенниса, Вебера, Зиммеля, Дюркгейма возникает в период между франко-прусской и первой мировой войнами, когда в Европе почти на полвека воцарилась относительная устойчивость, и границы государств не менялись. Основной корпус концепций и понятий, которыми сейчас оперируют социологи, составляют, кроме классических, по преимуществу, те, что возникают, в общем, в спокойное время после второй мировой войны²³. Оно спокойное именно в том смысле, что самим социологам не приходится переживать перекройку границ, потому ли, что в Европе складывается устойчивое равновесие, либо же потому, что влиятельные центры теоретической работы располагаются в стране с очень устойчивыми границами — США²⁴. Неужели же у нас (опять: *где* это — «у нас»?) сама постановка вопроса не претерпит изменений хотя бы только из-за того, что границы потеряли *для нас* устойчивость и очевидность? Иначе говоря, та проблематичность жизненного мира, которую мы чувствуем и которая столь благоприятна для постановки главных вопросов социологии, требует, чтобы мы отвечали не просто на вопрос «как возможно?». Мы должны указать, *что именно* так или иначе возможно, а определяя это «что», мы натываемся на вопрос «где?». Именно в этом вопросе для нас соединяются фундаментальные абстракции и актуальная фактография. Ответ на него может быть дан совершенно конкретный, с описанием всех подробностей этого «где», но такой ответ будет не удовлетворителен, потому что фактическое в эпоху постоянной перекройки границ или, во всяком случае, в ситуации, когда их точные очертания и их значимость постоянно *ставятся под вопрос*, не имеет даже той ценности, какая могла бы за ним признаваться

зей, проблеме причинения и причинного объяснения. Но он имеет подчиненное значение.

²³ Главный советский социолог (в идейном, конечно, смысле), с начала шестидесятых годов и по сей день (несмотря на все натужные новации) — Толкот Парсонс.

²⁴ А наиболее влиятельная в течение нескольких десятилетий концепция Т. Парсонса и его сотрудников возникает к тому же еще и в особой, надежно защищенной от кризисов среде элитарного университета. Этому обстоятельству нельзя придавать чрезмерно большого значения (как это сделал А. Голднер), но и забывать о нем тоже нельзя. См.: [Gouldner 1970]. Существует, конечно, именно в США, проблема особой, специфически подвижной границы — так называемого *фронта*. Но это уже имеет отношение к совсем другой социологической традиции и требует отдельного рассмотрения. Во всяком случае, необходимо иметь в виду, что *фронт* не разделяет суверенные государства с фиксированной территорией. См. подробнее: [Баньковская 1991].

в более спокойное время. Фактическое, если использовать любимую формулу Лумана, *конtingентно*, т. е. могло бы быть и другим. Но оно имеет и относительную *ценность*, и понять ее тоже нельзя, если не иметь более общего представления о значении пространства для социального, о разных видах пространства, по разному устроенных и открывающих возможность разных локализаций. Фактическое изменение границ имеет моментальную актуальность; вопрос о пространстве – непреходящую актуальность как теоретического, так и сугубо социального свойства.

Собственно, социология пространства стремится выяснить возможность своего предмета как предмета-в-границах, как предмета-где. Но тем самым мы поневоле вторгаемся в пограничную область, где социологическое и философское исследования уже невозможно различить. Именно как социологи мы не можем позволить себе роскошь *наивно принимать* некоторое понятие о пространстве – социально-историческая обусловленность или, во всяком случае, соотнесенность любых, в том числе и пространственных, представлений, слишком хорошо известна. Но принадлежность определенных представлений о пространстве определенной исторической эпохе (и значит – некоторому общественному устройству) – не говорит ли она о том, что *и сами мы*, пытаясь разместить социальные факты, руководствуемся социально обусловленной идеей пространства и, значит, попадаем в порочный круг социологии знания, *тоже* пользуясь для описаний социального теми категориями, которые в социальном только и берут свое начало? Разорвать этот круг возможно, лишь отказываясь в некоторых случаях от сугубо социологического способа рассуждений. Но если мы пойдем по пути философского исследования, то много ли останется в наших суждениях той *фундаментальной актуальности*, которая, как мы говорим, только и оправдывает теоретико-социологическое предприятие?

На эти вопросы нельзя ответить заранее, в абстрактной форме. Очевидно только, что в такого рода исследовании должно быть (при всей условности этих наименований) столько социологии, сколько возможно, и столько философии, сколько это *для данного случая* необходимо. В конце концов, всякое суждение о теоретическом статусе (философия, социология и что там еще? – география?) и об общественной актуальности таких рассуждений весьма рискованно. Мы выстраиваем такие конструкции интуитивно.

Когда-то Фердинанд Теннис, определяя характер своей методологии, писал, что в тех случаях, когда речь идет о постижении органической целостности, наука должна превратиться из дискурсивной и рациональной в интуитивное, диалектическое философствование. Философствующее *вникание* («Hineingreifen»), говорил Теннис, позволяет выйти за пре-

дела простого созерцания к тому, что превосходит все особенное и является всеобщим и принципиальным²⁵. Сколь бы архаично ни смотрелась теперь эта позиция, здесь высказано нечто такое, что не могли сформулировать иначе и лучше другие классики социологи, даже признававшие значение интуиции.

Вряд ли кто возьмется оспаривать, что логически связные рассуждения всегда привязаны к каким-то последним очевидностям, логически уже не выводимым. Указать на это — не значит поставить под сомнение научность. Ей только заданы тем самым определенные рамки. Тематизация, дискурсивный анализ социальной обусловленности интуиций означает всякий раз лишь опору на иные, в данный момент не тематизированные интуиции. Именно так и должно обстоять дело с социологией пространства: обнаруживая социальную обусловленность (и взаимообусловленность) пространственных размещений и пространственных представлений, она вынужденно обращается к философским разысканиям и тем самым ставит под сомнение себя самое. И она вновь доказывает свою состоятельность, обнаруживая социальный смысл философских разысканий. Социология пространства разделяет тем самым судьбу всякой современной общей теории, постоянно возвращаясь к проблеме самообоснования.

Но кроме этого, чисто методологического аспекта, есть здесь кое-что еще. Мы не можем — не должны, не желаем — освободиться от некоторой основной интуиции — интуиции колеблемого, теряющего незыблемость пространственных границ жизненного мира и на интуиции взаимопринадлежности автора и читателей в пространстве этого мира, по старому говоря, на интуиции *судьбической общности* — иначе говоря, *пространства общей судьбы*²⁶.

²⁵ См.: [Tönnies 1935: 4 ff]. См. также: [Merz-Benz 1995: 172 ff, 422].

²⁶ Понятие жизненного мира берется обычно из феноменологии, однако оно непосредственно заимствовано у радикально-консервативного социолога Х. Фрайера. Фрайер вводит его еще в 1923 г. в своей книге «Теория объективного духа». Фрейер говорит здесь о «первофеноменах» жизненного мира, тех «нередуцируемых обстоятельствах», которые достигают «самой сердцевины субъекта» и вызывают «характеристические» «основополагающие ориентации» (Grundhaltung). См.: [Freyer 1928: 144]. У Фрайера же в книге «Социология как наука о действительности» мы находим понятие судьбического пространства Gemeinschaft'a (см.: [Freyer 1930/64: 242]). Соединение понятий жизненного мира и судьбического пространства, таким образом, — отнюдь не произвол. О глубинном сродстве концепций Фрайера и позднего Гуссерля, в особенности о категории «жизненный мир» см.: [Fellmann 1983: 119 ff].

2. Социология пространства Георга Зиммеля

Скорее всего, сама формула «социология пространства» изобретена Зиммелем. Одна из больших его работ так и называется: «Социология пространства» [Simmel 1995a]. Она была опубликована в 1903 г., за ней последовали более мелкие сочинения²⁷, а в 1908 г., готовя к печати свою большую «Социологию» [XI], Зиммель соединил, переработал и дополнил опубликованные ранее тексты, дополнил их двумя важными экскурсами и включил в корпус своего монументального труда в качестве одной из самых объемных глав под названием «Пространство и пространственные порядки общества» [XI, 687–790]. Важные рассуждения о пространстве есть и в других главах «Социологии», в том числе и в одном из важнейших текстов Зиммеля — «Самосохранение социальной группы»²⁸. Помимо этого, он еще раньше, в 1900 г., высказывал философские и социологические соображения о пространстве в «Философии денег» [Simmel 1989b]), а в 1906 г. подробно рассматривал проблему пространства в своих лекциях о Канте. [Simmel 1997]). Важны также некоторые небольшие эстетико-философские сочинения Зиммеля²⁹, относящиеся к тому же периоду, а из более поздних работ — «Философская культура» [Simmel 1996], прежде всего — раздел «К эстетике», куда, среди прочего, входит в расширенном виде и знаменитое эссе о ручке вазы.

Как и многие другие темы, социология пространства получила у Зиммеля первоначальную глубокую разработку, но так и не была доведена до систематического изложения. Сравнительно большое исследование осталось *фрагментом*. Дискуссиям о том, стоит ли относить фрагментарность к достоинствам или к недостаткам его концепции, нет конца, и для наших целей их лучше вынести за скобки, равно как и сравнительный анализ его публикаций. Мы сосредоточиваемся преимущественно на тексте 1908 г.³⁰,

²⁷ «О пространственных проекциях социальных форм» [Simmel 1995b], «Социология чувств» [Simmel 1993b].

²⁸ В «Социологии» это глава восьмая, непосредственно предшествующая «Социологии пространства», но первоначальный вариант был опубликован еще в 1898 г. См.: [Simmel 1992a: 311–372 (317 ff.)], [Simmel 1992b: 556–686 (559 ff.)].

²⁹ В частности: «Рама картины. Эстетический опыт» [Simmel 1995c], «Ручка. Эстетический опыт» [Simmel 1995d], «О третьем измерении в искусстве» [Simmel 1993a], «Мост и дверь» [Simmel 1957].

³⁰ Этот текст, главу IX «Пространство и пространственные порядки общества» из большой «Социологии» мы в дальнейшем будем для краткости называть «Социология пространства», хотя так, собственно, называется более ранний (1903 г.) труд Зиммеля. Только если нам придется говорить об этих двух работах

последовательно, пункт за пунктом, страница за страницей разбирая его основные (преимущественно первоначальные) положения.

Зиммель начинает свое исследование с критики представлений о пространстве как некоторой причиняющей силе. Он указывает, что эта критика носит *кантианский* характер. Далее он говорит, что в некоторых ситуациях все-таки следует акцентировать значение пространства для социальных взаимодействий. Отсюда Зиммель переходит к первому большому разделу своего труда (I.), в котором рассматриваются *основные качества пространства как формы*, «которые учитываются в формообразованиях совместной жизни [Gestaltungen des Gemeinschaftslebens]» (690). Раздел I. членится на подразделы (от А. до Е.). В подразделе А. речь идет об *исключительности пространства* (истолкование этого понятия будет сделано ниже). В подразделе В. Зиммель рассматривает членение пространства на части, «которые значимы как единства и... очерчены границами» (694). Анализу того, как социальные формообразования фиксируются в пространстве, посвящен раздел С., а проблемам чувственно воспринимаемой близости или дистанции — подраздел D. В подразделе Е. рассматриваются движения в пространстве, а именно: (1) формы обобществления, возникающие в перемещающейся группе, и (2) формы обобществления, возникающие тогда, когда передвигаются только некоторые члены группы. В разделе II. Зиммель рассматривает то «воздействие, которое оказывают на пространственные определения группы ее собственно социологические формообразования и энергии» (771). Здесь тоже есть подразделы (от А. до D.), посвященные рассмотрению следующих вопросов: А. Дифференциация группы по пространственным признакам; В. Пространственное выражение господства; С. Размещение сообщества в своем собственном «доме» и D. Значение пустых и нейтральных пространств. Кроме подразделов, глава о социологии пространства, подобно большинству глав «Социологии», включает в себя экскурсы. В разделе I. в подразделе В. мы находим «Экскурс о социальном ограничении»; в подразделе D. — большой «Экскурс о социологии чувств»; а в подразделе Е. пункт II. включает «Экскурс о чужаке».

в одном контексте, будет специально указано, какое сочинение имеется в виду. Арабские цифры в круглых скобках без указания имени автора и работы указывают на номера страниц большой «Социологии» в составе Полного собрания сочинений Зиммеля, т. II. Римская цифра перед арабской означает другой том того же собрания сочинений. Отсылки к библиографическим описаниям цитируемых работ Зиммеля, помещенным в списке литературы, даются только при первом упоминании в тексте, за исключением статьи «Мост и дверь», в составе Полного собрания еще не опубликованной.

Перейдем теперь к постановке проблемы. Попробуем, прежде чем обратиться непосредственно к тексту Зиммеля, представить себе теоретически, казалось бы, наиболее очевидный ход мыслей. Он очевиден именно *сейчас*, очевиден для многих теоретиков, играющих заметную роль в новой социологии пространства. Мы находим его в разных сочинениях столь часто, что достаточно будет пока привести его в самой общей форме, без цитат и подробного анализа.

Итак, кажется очевидным, что в обществе (как бы ни определялось понятие общества) действуют живые люди, телесные существа, по-разному размещенные в пространстве. Поэтому пространство, о котором говорит социология пространства, — это пространство тел. А значит, дистанции тел по отношению друг к другу, способность людей воспринимать телесное присутствие других и самих себя при помощи органов чувств не могут не играть основополагающей роли в социальной жизни. Таким образом, социология невозможна без социологии пространства, а социология пространства — без учета телесности человека. А поскольку телесность человека есть нечто неотъемлемое от него, надежное, постоянное, то она также и изначальна, а следовательно, начинать надо с того, что означает для социального человеческая телесность и чувственность.

Зиммелю этот ход мысли, в общем, не чужд. В «Социологию пространства» включен «Экскурс о социологии чувств» (722–742). Однако он находится отнюдь не в начале сочинения, да и вообще, как экскурс, скорее обособлен от основного текста. «Социология чувств» относится к тому подразделу, где речь идет о значении дистанции, пространственной близости и удаленности. Зиммель не только не начинает с этого — повторим еще раз — в высшей степени, казалось бы, очевидного аргумента, но и выносит его за рамки основного рассуждения. В чем тут дело?

Попробуем изменить ход изложения по сравнению с зиммелевским. Рассмотрим сначала «Социологию чувств» (разумеется, в самом сжатом виде и лишь поскольку это важно для социологии пространства). Зиммель говорит о том, что факт чувственного восприятия «ближнего»³¹ имеет «фундаментальное социологическое значение» (722). Но значение это двойное. Во-первых, само «чувственное присутствие в одном и том же пространстве» (722) вызывает у людей впечатления друг о друге, которые, будучи именно чувственными (например, удовольствие или неудовольствие), не означают *познания* того, кто вызвал впечатление. Тот, другой, остается как таковой *вне моего* чувственного впечатления. Иное измерение чувственного впечатления обнаруживается, коль скоро оно «становится средством познания Другого: то, что я вижу в нем, что от него слышу,

³¹ В оригинале: «den Nebenmenschen», буквально: «человека-рядом».

какие чувства испытываю, — это теперь только мост, по которому я добирюсь до своего объекта» (722). На самом деле, таким образом это выглядит все-таки при чувственном восприятии не человека, но какого-либо иного объекта. Тогда собственно чувственное впечатление и то, что оно открывает познанию, возможно различить именно как два разных момента (мы либо обращаем внимание на наши чувства, либо стремимся познать объект; в последнем случае мы отвлекаемся от того, приятен ли нам, скажем, аромат розы или вид склоненной на ветру ветви, или некий звук — т.е. от собственно чувственного впечатления). Иное дело — чувственное восприятие человека. Здесь оба момента «по большей части сплетаются в единство» (723), так что мы часто не дифференцируем звук голоса и смысл сказанного, внешний вид человека и его психологическое истолкование и т.д., когда на этих восприятиях выстраивается наше отношение к нему.

Среди чувственных восприятий человека человеком важнейшим является зрение. Глаз — не только орган зрительного восприятия, но и средство выражения. Поэтому такое значение имеет лицо. Лицо, собственно, «не действует, как рука, как нога, как все тело; оно не является носителем внутреннего или практического поведения человека, но оно *повествует* только о нем. Особый, социологически успешный род «знания», сообщаемого глазом, определяется тем, что лицо есть существенный объект межиндивидуального видения» (725). Зрение принципиально отличается от слуха. Слух открывает доступ к временной последовательности звучаний, глаз — к тому, что пребывает, остается. Но при этом сказанное, отзвучав, остается в памяти. Способность памяти относительно сказанного «куда более сильна, чем относительно увиденного, хотя то, что человек сказал, исчезает безвозвратно, тогда как для глаза он является относительно стабильным объектом» (728). Жизнь в большом городе, подвижность, интенсивность общения усиливает значение того, что хотя бы мимолетно увидено, по сравнению с услышанным.

Еще один важный аспект чувственного восприятия на близкой дистанции — запах. Та особая «атмосфера», которая окружает людей, специфика и интенсивность запаха, характерного для классов, культур и рас, скорее способны, впрочем, отталкивать, нежели притягивать. Обоняние можно назвать «диссоциирующим чувством» (735); впрочем стоит принять во внимание «социологическую роль искусственных парфюмов» (736), которые заменяют «личную атмосферу» — «фиктивной». Личность растворяется здесь во всеобщем, предполагается, что этот запах парфюма будет приятен каждому, что он имеет, таким образом, социальную ценность.

Наконец, Зиммель рассматривает значение полового чувства в его отношении к пространственной близости. Здесь речь идет, в частности,

об одной из важнейших социальных норм, запрещающей браки между родственниками.

...Пространственная близость, как мне представляется, столь сильно возбуждает половое чувство, что, если вообще еще хотят сохранить дисциплину и нравственность и не допустить хаоса во всех правовых и нравственных отношениях, необходимо установить строжайшие правила, разделяющие именно тех, кто пространственно находится ближе всего друг к другу (742).

Итак, зрение, слух, обоняние, половое чувство — по существу, это почти полное описание социально значимых способов телесно-чувственного восприятия тела Другого. Пожалуй, для сохранения единства аргументации имело бы смысл рассматривать не «половое чувство» (которое не является чувством в том же смысле, что зрение, вкус, слух, обоняние), но осязание (что, впрочем, и делается многими авторами). Однако, в целом, анализ можно считать релевантным. Обратим внимание, прежде всего, на то, что Зиммель сначала различает, а затем сводит воедино собственно чувственный момент чувственности и ее *смысловой* аспект. Мы не просто видим лицо другого как некий объект, подобный всем остальным. Мы сразу же схватываем его выражение, а от выражения проникаем к смыслу. Мы не просто слышим более высокие или низкие, громкие или тихие звуки, мы понимаем, что это осмысленная речь, но мы реагируем не только на смысл сказанного, но и на то, была ли эта речь громкой или тихой и т. д. Мы ощущаем не просто некий запах, но идентифицируем социальную принадлежность его носителя³², в том числе и по запаху дешевого одеколона или дорогих духов. Наконец, пространственная близость разнополых людей может пробудить (в том числе и социально запрещенное) сексуальное возбуждение³³.

Теперь исследуем более тщательно некоторые аспекты «Социологии чувств». Очевидно, что о пространстве здесь говорится действительно именно как о дистанции. На определенной дистанции все чувства еще

³² «Только бездельник не пахнет никак», — говорит поэт. И это — тоже социальная характеристика. Во времена Зиммеля много говорили об «особом запахе» негров, который якобы мешает сближению рас в Северной Америке. Вебер, в уже упомянутых выступлениях на конгрессе 1912 г., специально касается этой темы, заявляя, что никакого такого запаха и социального барьера, им обусловленного, на самом деле нет и что это подтверждается его личным опытом пребывания в США.

³³ Язык отражает эту сторону дела: сказать о мужчине и женщине, что они «были близки», «имели близость» значит указать именно на половую связь.

могут уловить нечто, но на более значительном удалении, например, звуки еще слышны, а запахи уже неразличимы. Обратим внимание на совершенно конкретное содержание чувственных ощущений: речь идет не просто о том, что зрение позволяет нам удостовериться в *присутствии* некоего человека. Требуется именно увидеть лицо, различить его выражение; это относится и к слуху: то обстоятельство, что мы еще можем на определенном удалении расслышать слова, но не можем уловить интонацию (а различие между криком и шепотом теряет смысл, потому что до удаленного партнера можно только докричаться), или что с еще большего расстояния нас еще можно окликнуть, но уже нельзя донести до слуха слова, — это обстоятельство не привлекает внимания Зиммеля. Правда, он вполне отдает себе отчет в значении больших расстояний и вообще увеличения дистанции. Однако, именно в «Социологии чувств» он преимущественное внимание обращает на те тонкие различия, которые можно установить только вблизи. Здесь же это находит и свое истолкование. Современный человек, говорит Зиммель, по мере развития культуры, становится не только все более близоруким, но и вообще недалеко чувствующим³⁴, «однако тем более чувствительными становимся мы на этих более коротких дистанциях» (735).

В конечном счете, интерес Зиммеля направлен именно на современное, на новейшее. Тонко, но недалеко чувствующий человек оказывается в центре внимания. Таким образом, выясняется историческая и социальная изменчивость чувственной восприимчивости. *Но отсюда также следует, что при увеличении расстояний чувственность теряет значение. Это — важнейший результат, который, конечно, появляется у Зиммеля не только в этом контексте и к которому мы будем обращаться постоянно на протяжении всей книги.*

Почему же с социологии чувств нельзя было начать социологию пространства? Для этого есть, по меньшей мере, две важных причины. Во-первых, социология чувств, как мы видим, имеет дело, прежде всего, с пространством как дистанцией, но не ставит ключевой вопрос о *месте* этих дистанций. А во-вторых, и это куда более важно, социология чувств имеет дело с тем далеко не универсальным случаем, когда пространство, тело, ощущение даны сразу в единстве важнейших аспектов: объективного (его еще можно предварительно назвать природным) и социально-смыслового. Имеется ли это единство в других случаях, как оно появляется, а если не появляется, то как соотносятся между собой указанные два аспекта пространства, нам еще предстоит выяснить.

³⁴ По-немецки это выражено очень изящно: «nicht nur kurzfristig, sondern überhaupt kurzsinig» (735).

Социология чувств подходит к делу еще слишком конкретно, этого недостаточно для социологии пространства, и Зиммель весьма решительно заявляет в начале своей работы самый абстрактный, философский исходный пункт. Он разграничивает *пространство* и *причину*. Даже там, говорит Зиммель, где имеются, кажется, все основания усмотреть причинное действие пространства (как и времени), такого действия на самом деле нет.

Если некоторое толкование истории выдвигает пространственный момент на передний план таким образом, что громадность или малость царств [Reiche], концентрацию или рассеяние населения, подвижность или стабильность масс и т. д. оно желает понимать как мотивы всей исторической жизни, как бы исходящие от пространства, то и здесь есть опасность спутать необходимую пространственность [räumliche Befähtheit] всех этих констелляций с их позитивно действующими причинами. Конечно, царства не могут иметь какие угодно размеры, конечно, люди не могут быть близки друг другу или далеки друг от друга так, чтобы пространство не дало бы к этому своей формы, подобно тому, как и процессы, которые приписывают власти времени, не могли бы протекать вне времени. Но содержания этих форм обретают особенность своих судеб лишь посредством иных *содержаний*, пространство всегда остается бездейственной в себе формой, в модификациях которой, правда, обнаруживают себя реальные энергии, но только так, как язык выражает мыслительные процессы, которые, конечно, совершаются в словах, но не *посредством* слов. Не географический размер в столько-то и столько-то квадратных километров образует огромное царство, но это совершают те психические силы, которые, исходя из господствующей срединной точки, удерживают вместе жителей такой области. Не форма пространственной близости или дистанции создает особые явления соседства или чуждости, как бы это ни казалось неопровержимым. Напротив, также и это — факты, созданные чисто душевными *содержаниями*, и совершаются они в своей пространственной форме, с которой принципиально соотносятся не иначе, чем битва или телефонный разговор — со своей, сколь бы несомненным ни было то, что также и эти процессы могут осуществиться только при определенных пространственных условиях. Не пространство, но совершаемое душой членение и сопряжение его частей имеет общественное значение. Этот синтез части пространства [Raumstücks] есть специфически-психологическая функция, которая, при всей своей мнимо «естественной» данности, модифицирована совершенно индивидуально; но категории, из которых она исходит, конечно, более или менее наглядно [anschaulich] соединяются с непосредственностью пространства [687–688].

Это цельное, сложное, противоречивое рассуждение Зиммеля не только находится почти в самом начале «Социологии пространства». Оно действительно кладет начало социологии пространства. Ниже мы перейдем к подробному анализу этих аргументов, но прежде сформулируем главный вопрос, который теперь можем поставить более решительно. Итак, о каком, собственно пространстве идет речь? Что действует и что не действует на людей? Пространство, говорит Зиммель, это форма, а форма не действует. Отдельные части пространства, говорит он тут же, синтезируются душой, они-то и имеют значение. Иными словами, есть какое-то пространство как форма, которая действующей причиной быть не может; есть отдельные части пространства; и именно деятельность души по членению пространства и синтезу его частей подлинно важна. Не выглядит ли дело так, что нам предстоит исследовать соотношения разных душевных функций (например, той, что членит и синтезирует пространство, и той, что мотивирует действия)? Но тогда что означают слова о непосредственности пространства, к которой подсоединяются категории синтеза? Или, иначе и короче: идет ли, в конце концов, речь о соотношении разных функций души, так что она испытывает (каузальное?) действие того, что сама и производит, или же речь идет о двух разных значениях пространства, двух разных пространствах, находящихся в пока что не проясненном, но необходимом отношении?

В рассуждениях Зиммеля, которыми открывается «Социология пространства», легко заподозрить теоретическую ловушку. Если пространство, как говорит Зиммель, — это не более чем форма, то примеры отсутствия у него причиняющего действия не могут быть такими конкретными. Даже если каждая «часть пространства» (Raumstücks) синтезирована душой, даже если пространство вообще есть лишь деятельность души, лишь тот способ, каким человек соединяет не связанные между собой аффицирования чувств [688–689], то и тогда это еще не дает никакого основания смешивать определенные пространства со всеобщей формой пространственности.

С фундаментальных философских вопросов Зиммель переключается на социологию пространства, апеллируя к особому познавательному интересу исследователя. Но интерес — не произвол. Многие виды взаимодействия индивидов действительно осуществляются таким образом, что форма пространства именно в этих случаях заслуживает особого внимания (см.: [690]). Дело в том, что здесь взаимодействие «воспринимается также и как *наполнение пространства*» [689] (курсив мой. — А. Ф.).

Таким образом, в начале собственно социологического рассуждения появляются две новых предпосылки, а именно, (1) что направление взгляда и способ рассмотрения взаимодействия позволяют увидеть важность

пространства; и (2) что пространство может быть либо заполнено, либо не заполнено. Сюда же у Зиммеля примыкают центральные понятия: понятие «Между»³⁵ и понятие «исключительности пространства».

Если некоторое количество лиц изолированно селится [hausen] друг подле друга в определенных пространственных границах, то каждое из них наполняет своей субстанцией и деятельностью непосредственно свое место, а между этим местом и местом следующего лица — незаполненное пространство, практически говоря: ничто. В то мгновение, когда оба они вступают во взаимодействие, пространство между ними оказывается заполненным и оживотворенным. Конечно, основа этого — двойственный смысл «Между», [т. е. то,] что отношение *между* двумя элементами, которое есть некое движение или модификация, имманентно происходящее в одном и в другом, происходит *между* ними, в смысле пространственного вхождения-между [Dazwischentretens].... [Это «Между»] есть востребование существующего [между лицами] пространства [689].

Итак, не просто исследовательский интерес заставляет акцентировать значение пространства. На самом деле, если между людьми нет взаимодействия, то пространство между ними — это, «практически говоря: ничто». Взаимодействующие лица (Зиммель использует здесь именно это слово: «Personen») могут пространство (1) населять и (2) востребовать. Иначе говоря, пространство может быть значимо не только для исследователя с его «познавательным интересом», но и для тех, кто участвует во взаимодействии. Для них этот интерес связан не тем чистым пространством, которое практически означает Ничто, но с наполненным, востребованным пространством взаимодействия. Собственно с пространством как таковым здесь, кажется, ничего не происходит. Речь идет о том, какой смысл оно приобретает для тех, кто вступает во взаимодействие. Каждый из них созерцает пространство по-своему. У каждого, в силу взаимодействия, наступают модификации душевной жизни. И соответственно меняется смысл того пространства, которое есть именно пространство созерцания, только не чистое, абстрактное, геометрическое, но конкретное, наполненное, востребованное.

Обратим внимание на то, что совершается это взаимодействие между людьми, находящимися не в пространстве вообще, но на некоторой его части, в определенных границах. Смысл границы, таким образом, тоже

³⁵ В оригинале: «das Zwischen». Зиммель, кажется, одним из первых немецких авторов субстантивирует не глагол и не прилагательное, а предлог. Помимо артикля, это обозначается написанием с прописной буквы. В русском переводе как эрзац артикля мы используем кавычки.

должен быть прояснен. Однако это происходит лишь после выяснения значения того, что пространство может быть поделено на части — а это, как мы видели, проблема весьма серьезная. Здесь особенно интересна *исключительность* пространства. Подобно тому, говорит Зиммель, как «есть лишь одно единственное пространство, частями которого являются все отдельные пространства, так и каждая часть пространства имеет некоторого рода уникальность, которой нет аналогий» [690] (идея «одного единственного пространства» была подвергнута Зиммелем критике в лекциях о Канте как представление об огромном «вместилище»). В «Социологии пространства» нет указаний на то, что единство пространства, позволяющее говорить о его «частях», обеспечивается единством функции. Если же все-таки говорить о единой бесконечной функции, то непонятно, почему отдельный фрагмент пространства должен иметь исключительность. С точки зрения функции, он есть не более чем экземпляр ее осуществления. Скорее (используя позднейший социологический термин) пришлось бы говорить о его функциональной эквивалентности другим частям пространства как произведенным той же функцией созерцания. Однако сейчас нам важно зафиксировать другое. Один и тот же объект, говорит Зиммель, может существовать в *нескольких экземплярах*, потому что каждый из них занимает определенное пространство.

Эта уникальность пространства сообщается таким образом предметам, поскольку они представляются просто как заполняющие пространство, и это становится важным для практики применительно к тем из них, для которых мы обычно и акцентируем значение пространства или используем его [690].

Так и социальные образования, продолжает Зиммель, имеют характер исключительности, если они «сплавлены или, так сказать, солидарны с определенной протяженностью почвы» [690].

Эти рассуждения Зиммеля вряд ли вполне убедительны. Они предполагают, что пространство само по себе есть нечто однородное, так что каждая точка в нем отличается от каждой другой только и именно тем, что в единой системе координат единого пространства она занимает *другое место*. Каждое место в пространстве уникально, потому что оно другое, чем другие места, и именно эта однородность уникального и уникальность однородного только и составляет пространство. В этом смысле не только «точки», но «части» пространства одинаковы и отличны друг от друга. Правда, отличия между ними не заметны, пока мы не задаемся вопросом о величине каждой «части». Однако вопрос о величине мы пока что оставляем в стороне. Гораздо важнее, что Зиммель предполагает возможность «солидарности» не с пространством, а с «почвой», причем все

значение исключительности выводит не из качественных характеристик этой последней, но из общего, философско-геометрического понятия пространства. Проиллюстрируем это простым примером. Допустим, что нам надо сначала показать исключительность некоторого фрагмента пространства. Этот фрагмент имеет некие очертания и может быть представлен как фигура на плоскости. Каждая точка на плоскости имеет свое уникальное положение, в том числе, и те точки, которые ограничены границами фигуры. Вопрос о том, можно ли ощутить солидарность с геометрической фигурой, мы опускаем. Что же касается «почвы», то она уникальна по-своему. Конечно, можно начертить план местности, представив все элементы ландшафта в виде геометрических проекций, но для человека, живущего на холме или в долине, в лесистой местности или на берегу моря уникальность его места не связана с тем, что думают об этом философы и геометры. Да и само видение пространства, в котором находится его уникальное место проживания, он может воспринимать совершенно иначе.

То обстоятельство, что разные вещи занимают разные места в пространстве, было бы для нас не интересно, если бы не утверждение Зиммеля, что (1) речь идет о тех случаях взаимодействия между людьми, которые важны именно как «наполнения пространства», и (2) что речь идет, собственно, не о разных «вещах», но о разных «экземплярах» [691] одной и той же вещи. Таково, например, государство: на одной и той же территории не может быть двух государств. Таков город с четко определенными границами (например, городской стеной). Однако может получиться так, что на той же территории возникнет еще один город и старая территория будет поделена между двумя городами. Но и это не так важно, как то, что духовное влияние города распространяется далеко за его пределы, так что исключительное пространство государства может оказаться областью распространения духовного влияния данной городской общины.

Этот переход Зиммеля от в высшей степени сложной, философской постановки вопроса к столь конкретным формулировкам заставляет нас более тщательно вдуматься в характер его аргументации.

Итак, изначально, оспаривая идею о воздействии пространства на поведение человека³⁶, Зиммель становится на точку зрения философа-кантианца. Он не касается вопроса о том, разделяют ли взаимодействующие лица эту идею пространства. Еще раз: пространство чисто, однородно и как таковое есть априорная форма чувственности, без какого бы то ни было каузального действия. Далее Зиммель говорит, что пространство как фактор может быть все-таки важным *для ученого* с его исследовательским инте-

³⁶ Исторически нетрудно предположить, что он имел в виду, в частности, а может быть, и прежде всего «Антропогеографию» Г. Ратцеля.

ресом. Это обосновывается именно тем, как *воспринимается и практически востребуется* пространство людьми, о которых теперь идет речь. И если пространство может быть заселено, но для людей, его населяющих, оно остается, при определенных условиях, практически все еще «ничем», то это тем более показывает нам различие перспектив исследователя и исследуемых: для социолога может быть важна не только значимость, но и незначимость, ничтожество пространства для исследуемых. И хотя теоретик «знает», что пространство есть не более чем форма созерцания, мы обнаруживаем, следуя его изложению, что пространство – это также некий «кусочек *почвы*», заселенный людьми, что он может быть для них и пустым «Ничто», и неким «Между», наполненным их взаимодействием и практической, востребующей его деятельностью, и уникальным, исключительным местом размещения тех или иных социальных образований.

Как же объяснить эти колебания, эту расплывчатость в употреблении терминов со стороны Зиммеля? Самое простое было бы указать на ошибки и приписать их тому роду философствования и вообще теоретизирования, который так часто раздражал в Зиммеле его современников. Однако такое заключение было бы слишком поспешным. На самом деле именно непоследовательность Зиммеля указывает на социологический факт первостепенной важности: в социальных ситуациях, в представлениях людей конкретный участок территории, определенная «почва» могут играть ту же роль, что и абстрактные, философские и математические идеи пространства в рассуждениях современного теоретика.

Отсюда следует: исследование взаимодействия людей, поскольку его пространственный контекст считается важным, предполагает возможность параллельного, но вместе с тем дифференцированного изучения:

1. Того, как фактически соотносится то или иное социальное образование с пространством, понимаемым некоторым абстрактным, философско-математическим образом, причем философия, конечно, не обязательно должна быть философией Канта, а геометрия – геометрией Евклида;

2. Того, как представляют себе пространство сами взаимодействующие (поскольку это важно для взаимодействия). Соотнесение этих двух перспектив, перспективы исследователя и перспективы исследуемых, ставит нас перед социологической проблемой понимания. Или иначе: классическая проблема понимающей социологии имеет отношение также и к социологии пространства.

Зиммель не акцентирует эту сторону дела, он не использует тех теоретических ресурсов, которые предоставляет его собственная концепция. Но мы должны принять во внимание, что эти ресурсы все-таки есть.

Продолжим теперь изложение «Социологии пространства». Итак, помимо групп, накрепко «спаянных» с определенной почвой, исклю-

чающих из этой части пространства все остальные группы того же рода, имеется и другой способ существования группы в пространстве. Например, на территории средневекового города (занимавшего свое исключительное пространство) имелись *цехи*, которые были цехами именно *всего города*, т. е. функционально делили между собой все его протяжение. Они не сталкивались друг с другом в пространстве, потому что были определены не пространственно, но *местом* (*örtlich*):

По своему содержанию они обладали исключительностью наполнения пространственного протяжения, поскольку для каждого определенного ремесла имелся в городе только один цех и для второго места не было. Но по своей форме бесчисленные образования того же рода могли непротиворечиво наполнять одно и то же пространство. Самый крайний полюс этого ряда — церковь как характерный пример, по меньшей мере, если она, как католическая, притязает на то, чтобы простираться повсюду и быть свободной ото всех местных рамок. Тем не менее, многие религии этого рода могли бы находиться вместе, например, в одном и том же городе.... Принцип религии непространственен и потому, хотя она и распространяется на всякое пространство, но ни из одного из них не исключает образований той же формы [693].

В области пространственного, продолжает Зиммель, можно найти соответствие тому, что в области времени называют противоположностью между вечным и вневременным. К последнему не имеет отношения вопрос «когда», потому что вневременное присутствует постоянно, в любой момент. Вечное же предполагает как раз понятие времени, бесконечного и непрерывного. Так и с отношением к пространству: одни образования «надпространственны», ибо «по своему внутреннему смыслу не соотносятся с пространством и именно поэтому равномерно соотносятся со всеми его точками»; другие же

имеют равномерное отношение ко всем точкам пространства не в виде равномерного безразличия, то есть собственно как возможность, но как повсеместно действительную и принципиальную солидарность с пространством. Чистейший представитель первого — это очевидным образом церковь; второго — государство: между ними же помещаются явления среднего рода... [693].

С этими в высшей степени сжатыми формулировками Зиммеля следует снова разобраться подробнее. Итак, посмотрим еще раз, что значит существование города как образования, описанного с точки зрения исключительности пространства. Зиммель указывает, что сначала в городе не было *городской общины*, но были, могли сосуществовать и соприкасаться разные

общины. Именно их пространственное соприкосновение привело в конечном счете к тому, что образовалось то общее мирное пространство города, в котором они могли рассчитывать на правовую защиту. В этом *правовом пространстве* как раз и возникает функциональное разделение общего пространства между отдельными цехами, имеющими, однако, определенные *места*. Остановимся сначала на этом. Мы видим, что Зиммель, хотя и недостаточно последовательно, проводит различие между *пространством* и *местом*. Но что есть что? Что есть пространство, а что место? Можно ли считать, что пространство города исчерпывало вообще *все* пространство, известное его жителям, все видение пространства? — Вряд ли. — Можно ли считать, что *место* цеха — какая-то определенная улица или определенный район города, который *исключительно*, наподобие государства или города, занят этим цехом? — Скорее всего, и это не так; хотя улицы кожевников или каретников существуют, Зиммель указывает не на это, но на то, что в городе нет места для другого *такого же* цеха. Вот почему Зиммель говорит о месте, а не о пространстве. У цеха в городе может быть свое место, но главное — это цех города, его место весь город. Место или пространство? Кажется, что Зиммель говорит о городе как о пространстве, которое делят, в котором уживаются... и так далее. Но ведь мы только что выяснили, что пространством города не исчерпывается пространство, известное его жителям. Город — это «кусочек пространства», но не все пространство. Именно поэтому пространство города исключительно. Значит, город — это и пространство (например, общее пространство цехов, общее пространство городской общины), и «кусочек пространства» (исключительное пространство города, на котором другого города не может быть), и центр точнее не определенного пространства, на которое распространяет свое влияние город, и место для тех образований, которые не исключают из этого исключительного пространства другие образования того же рода. Все зависит, следовательно, от точки зрения, не только от многообразного исследовательского интереса, но и от многообразного *смысла пространства* в контексте взаимодействий.

Именно это позволяет понять то различие, которое Зиммель вводит применительно к пространству по аналогии с различием вневременного и вечного. Если город может пониматься как центр некоего духовного влияния, распространяющегося на большее, чем собственно его территория, пространство, то почему нельзя сказать того же о церкви? Именно потому, что хотя эмпирически область влияния церкви в определенный период определить и возможно, но ни одно из мест и ни одна из исключительных территорий не являются «пространством церкви» или «пространством влияния церкви». Область ее влияния устанавливается *эмпирически, наблюдателем*, тогда как по смыслу своему она универсальна, *повсюдна*, и потому непространственна.

Это последнее рассуждение имеет настолько принципиальный характер, что мы должны вернуться к нему еще раз и пойти, так сказать, по третьему кругу. Итак, в области пространственного есть то, что «равномерно безразлично» относится ко всем точкам пространства. То, что (хотя бы в принципе) может присутствовать повсюду, не имеет никакого специфического или исключительного отношения ни к какому месту, а потому оказывается непространственным. Иными словами, то, что есть повсюду, не есть нигде, поскольку у него нет ни *места*, ни исключительной территории. Но значит ли это, что не иметь места и быть «внепространственным» — одно и то же? На этот сложный вопрос мы не находим ответа у Зиммеля. По ходу его изложения понятие пространства то и дело меняет смысл; *что такое* пространство, понять становится все труднее, и очередная важная категория вводится в «Социологии пространства» посредством рассуждений, достаточно сомнительных с точки зрения первоначальных положений, высказанных в этом сочинении:

Следующее *качество* пространства, которое *существенно влияет* на общественные взаимодействия, состоит в том, что пространство для нашего практического использования разбивается на части, которые считаются единствами и (одновременно и по *причине*, и *вследствие* этого) очерчены границами [694] (курсив мой. — А. Ф.).

Отсюда мы узнаем, таким образом, что у пространства есть качества, что эти качества имеют некое причиняющее действие (влияние), у пространства появляются границы, что, в свою очередь, тоже имеет причиняющее действие, будучи, правда, также и следствием того, причиной чего является. В русском переводе нам не удастся передать еще одну интересную особенность этого текста: использование однокоренных слов. Пространство *auf die Wechselwirkungen einwirkt* (влияет на взаимодействия), части пространства считаются единствами, и это не только причина, но и *Wirkung*, т.е. действие, причиненный результат, того, что они очерчены границами. В начале же «Социологии пространства» (см.: [687]) говорится, что пространство — это не продуктивная, позитивная причина, но *wirkungslose Form* (бездейственная форма).

Сколь бы противоречивым и непоследовательным ни казался здесь Зиммель, лучше понять ход его рассуждений мы сможем, если примем во внимание, что «*Wechselwirkung*» («взаимодействие») — одно из ключевых понятий его концепции³⁷, долго сохранявшее свое центральное значение,

³⁷ Подобно понятию формы, оно введено и разработано именно в социологических трудах Зиммеля (см.: [Dahme und Rammstedt 1983: 23]) и сразу получает у него самое широкое философское значение.

несмотря на сложную идейную эволюцию Зиммеля³⁸. Еще в первом большом труде «О социальной дифференциации» (1890) [Simmel 1989a], он писал о том, что оправданно будет:

из полноты многообразия мировых событий выхватывать любые единицы, ибо как регулятивный мировой принцип мы должны принять, что все находится со всем в каком-либо взаимодействии [II, 130].

В «Философии денег» (1900) Зиммель пишет о «формуле всеобщего бытия», согласно которой

вещи находят свой смысл *друг в друге*, и обоюдность отношений, в которых они парят, составляет их бытие и так-бытие.... Познание [речь идет о «метафизическом углублении» эмпирического познания. — А. Ф.]... вообще не допускает существования никаких субстанциальных элементов, но каждый из них разнимает на элементы и процессы, носителям которых уготована та же судьба [VI, 136, 137].

В «Социологии» Зиммель снова говорит о том, что «единство в эмпирическом смысле есть не что иное, как взаимодействие... даже мир мы не могли бы назвать *одним*, если бы каждая из его частей как-нибудь не влияла бы на каждую другую...» [XI, 18]. Зиммель говорит, что «общество существует там, где многие индивиды вступают во взаимодействие» [XI, 17], что «в силу определенных влечений или ради определенных целей» [XI, 17–18] индивид действует на других и испытывает их действия. Вот эти интересы, склонности, психические состояния суть *материя, содержание*, но *обобществление* — это форма, которая не может существовать в отрыве от содержания, «подобно тому, как пространственная форма не может существовать без материи» [XI, 19]; содержания (любовь и голод, техника и труд, религиозность и интеллект) должны получить «форму взаимного влияния», только тогда «из чисто пространственного нахождения людей рядом друг с другом или же временного следования одного за другим возникает общество» [XI, 19].

Общество формальная социология характеризует подобно тому, как она характеризует пространство. Пространство воздействует на общество в том смысле, в каком вообще все действует на все, все со всем находится во взаимосвязи, но становится *чем-то*, лишь будучи некоторым образом оформлено. Проще всего было бы сказать, что Зиммель не ожи-

³⁸ Зиммель как-то очень резко высказался о себе самом в том смысле, что до 35 лет он был, «собственно, глуп». Напомним, что на этот период приходится публикация столь известных его сочинений, как «О социальной дифференциации» и первое издание «Проблем философии истории».

данным образом чуть ли не начинает говорить языком аристотелевской философии, введя в число причин также и форму. Мы, однако, должны увидеть здесь иную, собственно социологическую (и в той же мере философскую) проблему. Когда Зиммель говорит, что пространство влияет на взаимодействие, он, собственно, и противоречит себе, и не противоречит. Пространство как форма созерцания, конечно, причиной быть не может. Но только как *чистая форма* и только *позитивной производящей причиной*. Форма и содержание суть вместе *единая реальность* и в каждом данном социальном явлении, и в целостности материальной вещи (см.: [XI, 18–19]), но во множестве процессов и взаимодействий нет собственно производящей причины. То, что такую причинную связь в ряде случаев можно для целей познания и описания все-таки изолировать как впечатление, производимое определенной пространственной формой, многократно демонстрирует сам Зиммель. Но впечатление есть некое психическое состояние, а для социологии это опять-таки не более, чем содержание, становящееся содержанием обобществления лишь постольку, поскольку взаимодействие людей приводит к появлению формы общества.

Здесь мы внезапно оказываемся в области основной проблематики классической социологии как становящейся дисциплины о социальном как таковом. Точку зрения простого социологизма Зиммель изображает следующим образом:

Так как осознали, что вся человеческая деятельность происходит в обществе и ничто не может избежать его влияния, то все, что не было наукой о внешней природе, должно было быть наукой об обществе. Оно оказалось всеохватывающей областью... наука о человеке — наукой об обществе [XI, 14].

Зиммель не исследует *логический* смысл этой позиции, для него важно зафиксировать, что социология, как он ее понимает, не имеет чрезмерных претензий и что новая этикетка — «социология» — ничего не добавляет к совокупности «исторических, психологических, нормативных наук» [XI, 14]. Она выступает, с одной стороны, как новый метод, вспомогательное средство исследования в этих традиционных науках; с другой стороны, она все-таки имеет свой собственный объект: общество, взятое как *форма*.

Но в разделении «наука о природе / наука об обществе» кроется серьезная логическая проблема. Общество слишком легко занимает место психики, сознания, духовных образований в привычных дуалистических конструкциях: «материя и дух» заменяются на «природа и общество». Тем самым проблема традиционного психофизического дуализма отнюдь не решается, но только транспонируется в иные понятия, маскируется и усугубляет-

ся. Этот дуалистический подход, в новое время берущий начало, как считается, в картезианской философии, в XX в. был многократно оспорен.

Стоит ли классическая социология на точке зрения картезианского дуализма? — В чем-то да, в чем-то нет. Но именно от противного и становится понятным ее пренебрежение пространственным. Если принимать во внимание пространство, то надо говорить о телах в пространстве. Если говорить о телах, то надо принимать в расчет живые тела, биологические организмы людей. Тело как физическое тело находится в цепочке мировых взаимосвязей. Закон причинности неумолим. Тело-в-пространстве надо исследовать с точки зрения механики. Живое тело можно исследовать с точки зрения биологии. Как совместить биологию и механику, собственно, неизвестно, но желание сделать биологию самостоятельной, независимой от механики (в широком смысле слова) наукой легко фиксируется в конце XIX — начале XX вв. в неовитализме Э. фон Гартмана и Х. Дриша. Так, Дриш, вводя категорию энтелехии как особого жизненного начала, задавался именно этим вопросом: если энтелехия — одна из пространственных «вещей», то где она в пространстве, почему ей не находится места среди универсальных взаимосвязей ньютоновского физического мира? А если она непространственна, то как может оказывать влияние на вещи в пространстве, на вещи физического мира? А если ее вообще нет, то как объяснить своеобразие живого?³⁹

По существу, перед социологией стоит аналогичная проблема именно постольку, поскольку она не согласна выводить свои положения из физики, химии — и биологии. Формулируя предельно просто, можно сказать: либо объект социологии «пространственен» — и тогда он находится среди вещей самым традиционным образом понимаемого физического мира, как *res extensa* Декарта. Либо он «непространственен», в отличие от *res extensa*, и тогда он столь же традиционно психичен, есть *res cogitans*. Если же он не есть одно из двух, то и квалифицировать его в пределах данной дихотомии невозможно. Иначе говоря, если он не психичен, то либо пространственен в самом традиционном смысле, либо и не психичен, и непространственен одновременно. Это кажется тавтологией. Но смысл ее в том, что надо быть последовательным: отказываясь от картезианского дуа-

³⁹ Следует иметь в виду, что работа над этими вопросами привела Дриша не только к некоторым биологическим взглядам, с точки зрения современной науки, видимо, уже вполне изжитым, но и к построению очень своеобразной философии и логики, в свое время очень влиятельной и ставшей важным ресурсом немецкой философской антропологии. См. на русском языке: [Дриш 1915]. Среди философских сочинений самым значительным было монументальное «Учение о порядке». См.: [Driesch 1912].

лизма, следует отказаться также и от того, чтобы «по желанию» или «по необходимости» актуализировать одну из его сторон и, тем более, — обе. От «мотивов», «эмоций», «сознания» нет пути к размещению в физическом пространстве. Мысли не «находятся» на территории, если они понимаются как нечто психическое. Мысли не находятся на территории, если они понимаются как-то иначе, потому что протяженное противоположно непротяженному, и в своем роде эта дихотомия — исчерпывающая.

Здесь необходимо отступление. Как известно, немецкая философия на рубеже XIX — XX вв. старалась уйти от психофизического дуализма, в частности, используя (введенную еще Р. Лотце) категорию значимости (*Geltung*). Про ценность — в неокантианской логике, которую мы обнаруживаем и в «Философии денег», — нельзя сказать, что она «есть», она не реальна, но «значима». Но разделение этих двух миров, мира реально сущего и мира ценностно значимого, требовало дальнейшего исследования их взаимной соотнесенности. Мир *смыслов*, если следовать известному рассуждению Г. Риккерта, образуется потому, что человек соотносит мир ценностей и мир бытия. То, что здесь (как и в концепции уже упомянутого выше Дриша) должна появиться категория *действия* как психофизически нейтрального события, кажется вполне очевидным. Присмотримся к рассуждениям Риккерта в его относительно поздней работе «Система философии». Риккерт говорит о том, что актом оценивания субъект связывает ценность с реальностью:

Смысл акта или смысл оценивания не есть ни реальное психическое бытие, ни значимая ценность, но есть присущее акту значение для ценности, а постольку — связь и единство обоих царств. Соответственно, третье царство мы обозначаем как царство смысла, чтобы, прежде всего, отграничить его от всякого чисто реального бытия, а равным образом, и вторжение в это царство следует подчеркнуто именовать «толкованием» смысла, чтобы не путать эту процедуру с объективирующим описанием или объяснением или субъективирующим пониманием действительности [Rickert 1921: 261].

При этом Риккерт различает, в частности, созерцание и активное действие. Созерцание признает за объектом его самостоятельность, независимость от субъекта, тогда как активное действие стремится устранить эту дистанцию между субъектом и объектом.

Действие — лишь постольку «действие», поскольку оно преодолевает всякий предмет или сопротивление [jeden Gegen- oder Widerstand] и тогда уже струится в потоке, в котором нет «вне» и «внутри», нет разорванности и надломленности между тем и другим, как это должно обнаруживаться в осмысленном созерцании [Rickert 1921: 365].

У Макса Вебера, в значительной степени опиравшегося именно на Риккерта, «действие» становится центральной категорией в его методологических построениях⁴⁰. В «Основных социологических понятиях» Вебер высказывается очень решительно:

Совершенно определенные методические цели оправдывают при естественнонаучном рассмотрении некоторых процессов разделение «психического» и «физического», которое в *этом* смысле чуждо наукам о действовании... Ошибка заключена в понятии «психического»: Что не есть «физическое», то — «психическое». Однако *смысл* примера на вычисление, который кто-либо имеет в виду, все-таки не «психичен». Рациональное размышление человека о том, что определенное действие в соответствии с определенными данными интересами может вызвать или не вызвать ожидаемые последствия и принимаемое в соответствии с этим результатом решение не сделаются ни на йоту более понятными благодаря «психологическим» соображениям. Однако, именно на таких рациональных предпосылках социология (включая и национальную экономию) выстраивает большинство своих «законов». Напротив, при социологическом объяснении *иррациональностей* действия *понимающая* психология, несомненно, может сыграть решающую роль. Но в основном методологическом положении дел это ничего не меняет [Weber 1985: 9].

Социология пространства при этом, естественно, не развивается, потому что категория действия⁴¹ по существу не предназначена для описания *rei extensae*. Если действие психофизически нейтрально, то как оно может быть размещено? Действие — «нигде», но не потому что оно имеет ментальный характер, а потому, что принадлежит к другой категориальной сетке — так, во всяком случае, кажется на первый взгляд. Поскольку социология автономная дисциплина, у нее свой — непространственный, хотя и не психический, — предмет изучения.

⁴⁰ Одновременно, движимые тем же пафосом, но совершенно по-другому, к понятию действия приходят прагматисты. В немецкой философской антропологии (в частности, у А. Гелена) делается попытка превратить действие в основу психофизически нейтрального описания и объяснения человека, причем неокантианская (в известных пределах) социология Вебера, философская логика Дриша и американский прагматизм используются как релевантные источники чуть ли не одновременно.

⁴¹ Напомним, что действие, точнее, *действие*, по Веберу, это «человеческое поведение (все равно, внешнее или внутреннее делание, воздержание или терпение), если и поскольку действующий или действующие связывают с ним субъективный *смысл*» [Weber 1985: 1].

Теперь вернемся к Зиммелю. Не имея возможности углубиться в его философию ценностей, мы все-таки должны зафиксировать совершенно недвусмысленное определение позиции в самом начале «Философии денег». Здесь Зиммель решительно противопоставляет *сущий мир* и мир ценностный:

То, что предметы, мысли, события ценны, совершенно нельзя прочесть по их чисто естественному существованию, а их порядок согласно ценностям сильнее всего отклоняется от порядка естественного.... отношение между ними [порядком вещей и порядком ценностей – А. Ф.] совершенно случайно.... Тем самым ценность некоторым образом составляет противоположность бытию, именно как охватывающая форма и категория картины мира она может многократно сравниваться с бытием. [VI, 23, 24, 25 (315, 316, 317)]⁴².

Однако у Зиммеля мы находим в этом контексте и следующее утверждение:

За природой как механической каузальностью [мы] отрицаем здесь только предметное, содержательное *значение* ценностного представления, в то время как душевный процесс, делающий это содержание фактом нашего сознания, все равно принадлежит природе. Оценка как действительный психологический процесс [Vorgang] есть часть природного мира; но то, что мы *имеем в виду*, [совершая оценку,] ее понятийный *смысл*, есть нечто независимо противостоящее этому миру... [VI, 24–25 (316–317)].

Однако отсюда отнюдь не вытекает простой дуализм бытия и ценности. Структура аргумента Зиммеля более сложна. «Душевный процесс», конечно, «принадлежит природе». Но природа, в свою очередь – это «содержание души», причем мы способны, говорит он, задаться троякого рода вопросом: (1) о логической взаимосвязи того, *что* помыслено; (2) о реальном существовании этого содержания и (3) о том, какую это имеет ценность.

Комплексы свойств, которые мы называем вещами, со всеми законами их взаимосвязи и развития, мы можем представлять себе в их чисто предметном, логическом значении и, совершенно независимо от этого, спрашивать, осуществлены ли эти понятия или внутренние созерцания, [и если да,] то где и как часто. Этот содержательный смысл и определен

⁴² Здесь и в нижеследующих рассуждениях в круглых скобках даны отсылки к страницам русского перевода первой главы «Философии денег». См.: [Зиммель 1999].

ность объектов не затрагивается вопросом о том, обнаруживаются ли они затем в бытии, а также и другим: занимают ли они место, и какое [именно], на шкале ценностей [VI, 25 (317–318)].

В конечном счете, двумя основными противостоящими полюсами оказываются не ценность и бытие, чуждые друг другу, «как мышление и протяжение у Спинозы», а «содержания» (находящиеся «выше» бытия и ценностей) и «душа» (находящаяся «ниже» бытия и ценностей) (см.: [VI, 27–28 (320)]). «Душа» и «содержания» — это даже не совсем «я» и «мир» (потому что обособление себя как «я» от мира есть процесс исторический говорит Зиммель), да и вообще обозначить себя как «я» значит уже совершить объективацию («я» усматривается как объект, а такое разделение души опять-таки оказывается исторически ставшим содержанием). И как раз в этой связи мы снова сталкиваемся с проблематикой пространства.

Ценностью, говорит Зиммель, мы называем объект, к которому стремимся, который вождедем, который, таким образом, находится *на дистанции* от нас (см.: [VI, 34 (326)]). Объект соотносителен с субъектом, «чье вождедение равно фиксирует эту дистанцию и стремится преодолеть ее» (VI, 34 [(326)]). *Удаленность* предметов вождедения и в прямом, и в переносном смысле делает их более вождеденными. У ценности есть при этом то же «идеальное достоинство», что и у объекта теоретических представлений: в обоих случаях речь идет о содержании субъективных представлений, которым приписывается *надсубъективная* значимость. «Дух» представляет себе свои содержания так, как если бы они были независимы от него — это его «фундаментальная способность» [VI, 36 (329)]. Но для реализации этой способности ему нужно как-то «отойти» от вещей, например, чисто пространственно — на дистанцию.

Изначально объект существует только в нашем к нему отношении, вполне слит [с этим отношением] и *противостоит* нам лишь в той мере, в какой он уже не во всем подчиняется этому отношению.... Как в области интеллектуального изначально единство созерцания, которое можно еще наблюдать у детей, лишь постепенно расчлняется на сознание Я и осознание противостоящего ему объекта, так и наивное наслаждение лишь тогда освободит место осознанию значения вещи, как бы уважению к ней, когда вещь ускользнет от него [VI, 42 (334)]

А отсюда вытекает и «двойственное значение вождедения»: оно «может возникнуть только на дистанции по отношению к вещам преодолеть которую оно как раз и стремится, но... при этом все-таки предполагает уже какую-то близость между нами и вещами, дабы имеющаяся дистанция вообще ощущалась...» [VI, 49 (341)]. Дистанция, о которой говорит здесь Зиммель —

это дистанция одновременно физическая и эмоциональная, она возрастает по мере развития Я, потому что дифференцированному, более тонкому вожделению нужна не вещь вообще, удовлетворяющая ту или иную потребность, но именно такая-то и такая-то, очень особенная, и оттого редкая, удаленная — не непосредственно данная, не легко доступная — ценная вещь.

Это отчасти другое понятие дистанции, не совсем то, с которым мы сталкиваемся в «Социологии пространства». Но оно по-своему проясняет ее важнейшие положения. Близость и удаленность, будь то в отношении вожделения, размещения или перемещения — это категории, говорящие о *состоянии души*. Но «состояние души» — не чисто психологическая категория, ибо в нем различаются сам душевный процесс, собственно психика как одно из природных явлений, и его содержание, которое предстает — тем более, чем более развита *душа* — как нечто от нее независимое, как *само по себе*, будь то в отношении теоретическом, будь то в отношении ценностном. И как таковое, как независимое содержание, оно снова оказывает влияние на душевный процесс, — потому что оно есть содержание этого процесса, оно связывается с другими содержаниями и в этом смысле *заставляет* высчитывать расстояния, рассуждать о делимости пространства и вожделеть ценного дальнего.

Только отсюда мы можем снова вернуться к тем положениям «Социологии пространства», изложение которых мы прервали выше. Напомним, что мы отступили от последовательного изложения зиммелевского текста там, где речь зашла об *очерченных границах частях пространства*, которые, по словам Зиммеля, для наших практических целей рассматриваются как единства. Камнем преткновения послужила для нас формулировка «качество пространства», а также многосмысленное рассуждение Зиммеля о причинно-следственных связях между «частями пространства», очерченными границами и воспринимаемыми как единства, и общественными отношениями. В результате отступления к некоторым более принципиальным рассуждениям Зиммеля о характере социологии как особой науки, о природе дистанции между Я и объектом (будь то теоретически рассматриваемым или ценностно вожделемым), а в особенности — благодаря сравнению этих рассуждений с неокантианской трактовкой преодоления психофизического дуализма в категории осмысленного действия у Риккерта и Вебера, мы рискуем сделать вывод, имеющий фундаментальное значение для трактовки социологии пространства Зиммеля, а следовательно, и для всей нашей темы.

Зиммель не может последовательно провести кантианскую линию⁴³ и потому от пространства как чистой формы созерцания все время воз-

⁴³ При том, что вообще правомерность отнесения так называемого неокантианства юго-западной немецкой школы к собственно кантовской традиции в выс-

вращается к причиняющему действию более конкретных форм. Зиммель не идет путем Риккерта-Вебера и не основывает социологию на специфической реальности «третьего мира», мира осмысленного действия, даже в методическом (как все время подчеркивает Вебер) отношении. Зиммель выстраивает социологию, в которой есть место социологии пространства, *есть место пространству*, есть место, как мы видели, *телу и душе* и проблематике дистанции, понимаемой и теоретически, и практически. Так что же собой представляет тогда социология Зиммеля?

Пожалуй, по меньшей мере, в том, что касается пространства и всех сопряженных с ним рассуждений, мы имеем основания охарактеризовать ее как *конкретную феноменологию* социальности. Эта феноменология изложена затрудненным, несобственным, вводящим в заблуждение языком, она менее всего явлена как таковая, когда речь идет о фундаментальных философских вопросах. И все-таки в своей социологической продуктивности она берет верх над его во многом путаной и непоследовательной философией.

Пространство есть феномен, который может восприниматься по-разному, в разных модусах. При чисто теоретическом, наиболее сублимированном модусе восприятия оно оказывается бездейственной чистой формой. При практическом, наиболее конкретном модусе восприятия оно оказывается оборотной стороной вожелания. А между этими двумя модусами находится бесчисленное количество других, в которых то обстоятельство, что пространство есть нечто «душевное», не означает его зависимости от сознательного произвола или эмоционально окрашенных предпочтений, но вполне позволяет, напротив, фиксировать некоторого рода необходимое, по меньшей мере, неслучайное отношение между дистанциями, размерами, способами размещения и прочими модусами, с одной стороны, и, с другой стороны, теми известными *состояниями души*, как их любит называть Зиммель, теми *содержаниями*, которые оформляются обобществлением. А поскольку обобществление есть, в свою очередь, не просто оформление заранее данных содержаний, но и *сопроизводство* их, то и модусы отношения к пространству как содержания души зависят от обобществлений. Но «форма» сама может стать «содержанием», и тогда соотношение пространства и обобществления окажется другим, а именно: обобществление будет зависеть от пространства, точнее говоря, испытывать его «влияние». Так выясняются не причинно-следственные связи, но собственная логика социально-пространственного. С этой

шей степени сомнительно, Зиммель же даже и к этой школе отнесен быть не может, традиционные названия достаточно удобны, если только не вкладывать в них больше, нежели определенный исторический смысл.

точки зрения, в позиции Зиммеля нет вопиющих противоречий, она продуктивна и фундаментальна. В последующем изложении мы лишь вкратце остановимся на некоторых результатах Зиммеля.

Итак, Зиммель говорит, что есть некоторые «качества пространства», которые позволяют, так сказать, покрепче связать себя с той или иной его «частью», почувствовать «солидарность» с ним. Это возможно только тогда, когда есть, собственно, «кусок», т. е. когда есть *ограничение, граница*. Не обязательно даже, чтобы это была естественная граница в общепринятом смысле слова. Конечно, иногда горы или реки, образующие естественные препятствия общению между людьми, налагают свой отпечаток на состояние общества. Однако важнее то, что именно в тех случаях, когда таких естественных подпорок или зацепок нет, душевные усилия, вложенные в этот кусок пространства оказываются тем больше, а привязанность к нему и его социальное значение — ошутимее. Именно в этой связи Зиммель формулирует свое знаменитое высказывание о границе, которое мы считаем необходимым процитировать наиболее подробно:

Граница — это не пространственный факт с социологическим действием <Wirkungen>, но социологический факт, который принимает пространственную форму... Хотя эта линия всего лишь обозначает различие отношения между элементами одной сферы между собой и элементами этой сферы и другой, она, тем не менее, становится живой энергией, которая смыкает [элементы каждой из сфер] и, подобно физической силе, которая излучает отталкивания в обе стороны, втискивается между обеими [сферами] [697–698].

Это место — центральное во всей социологии пространства Зиммеля. Здесь дело уже идет не о «синтезе пространства» силами души, но о фундаментальном факте границы и ограниченности. Это феномен душевной структуры как таковой. Уже в начале «Социологии», в экскурсе «Как возможно общество» Зиммель говорит, что невозможно войти в социальное отношение, не пребывая в то же время вне обобществления — это априори взаимодействия. На закате жизни, трактуя феномен понимания, Зиммель говорит: то, что от Я неотъемлемо Ты, что, таким образом, «Я» и «понимание» — это «одно и то же» [Simmel 1972: 85], — не отменяет, но предполагает, что это «конструируемое Ты» по самой специфике, как *содержание* характеризуется той самой независимостью от индивидуального произвола, о которой уже говорилось применительно к феноменам пространства. Опять-таки, в большой «Социологии», в главе пятой «Тайна и тайное общество» он пишет, что Другой в своей цельности нам недоступен, мы «доконструируем» его из тех фрагментов, которые можем воспринять. При этом реальное взаимодействие между людьми создает

предпосылки для наших представлений о Другом и само, в свою очередь зависимо от того, каков в наших глазах образ Другого (см.: [385]). Эта частичная недоступность Другого — как оборотная сторона конструируемого душой единства Я и Ты — в социологическом плане означает, что ограниченность — также и в смысле *приватности*, огражденности — присуща каждому участнику социального взаимодействия. Эта ограниченность может быть также и пространственной, поскольку именно пространственная граница сообщает «чисто душевному» (т. е. именно воспринимаемому как чисто душевный) феномену некоторую дополнительную прочность. Грубо говоря, одно дело — надеяться, «что когда-нибудь лед недоверия растопится и дистанция, невидимая граница между нами исчезнет», и совсем другое — знать, что «живет моя отрада в высоком терему», куда, как известно, так просто не доберешься.

То, что извне наблюдается как граница, изнутри может рассматриваться как *рамка* взаимодействия, как то, в пределах чего оно концентрируется, оставаясь само собой. Здесь Зиммель делает ряд в высшей степени любопытных замечаний — например, о поведении больших масс на открытом пространстве. Он говорит, что их чрезмерное возбуждение вызывается сочетанием чувства свободы (возможность «экспансии в неопределенное») и фактическим ощущением зажатости в толпе, где импульс к спонтанной активности вбирается надындивидуальным единством (см.: [704]). Но более важно для нас другое наблюдение Зиммеля. Он замечает, почти мимоходом и без дополнительных обоснований, что большие пространства, в особенности пространства возможной экспансии «в большие мировые отношения» [703], как правило, остаются недоступными для способности воображения большинства народа. Сам Зиммель не развивает эту тему. Значение ее надо показывать специально.

Следующий важный момент: пространственная закреплённость. Она возможна в двух видах: либо как требование непосредственного присутствия членов группы в каком-то месте (кульминацией чего является современное понятие государственного гражданства), либо как «точка вращения» (*Drehpunkt*). Последнее означает, что только в данном и ни в каком другом месте могут соприкоснуться между собой элементы, в остальном независимые (таково, например, место отправления правосудия). *Место* служит центром кристаллизации социальных связей, которые, будь они иначе, непространственно ориентированы и оформлены, не приобрели бы такой определенности.

Отсюда Зиммель переходит к *чувственной* близости и дистанции. Он говорит, в частности, о том, что неразвитые души еще в малой степени проводят различие между собой и окружением. Их понимание пространства чувственно-конкретно. Напротив, житель современного боль-

шого города склонен к интеллектуализму и абстракции, ему безразлично близкое и интересно пространственно удаленное (см.: [718]). Интересно, что в некоторые эпохи психологическая незрелость предполагает еще более тесное соприкосновение, тогда как объективные обстоятельства требуют способности к абстракции. Интересно также, что существует определенный порог преодоления пространственной дистанции в социальных отношениях: до некоторой степени чем больше удаленность, тем интенсивнее отношение (например, влюбленных, страсть которых разгорается на удалении друг от друга). Но на следующей ступени, при еще большем удалении, отношения ослабевают. И снова: дистанция предполагает интеллектуализм, интеллектуализм создает дистанцию между людьми (см.: [719–720]). Сохранять или устанавливать дистанцию — значит быть социально компетентным, уметь уловить тонкие различия и т. п.

Но если до сих пор речь шла о пространстве, так сказать, покоя, то вслед за тем Зиммель переходит к пространству движения. Здесь любопытно прежде всего его наблюдение, касающееся совместного пребывания во время путешествий. Путешествующий вырван из привычного круга, предоставлен самому себе — и как раз поэтому менее склонен подчеркивать свою индивидуальность в отношении спутников. Именно поэтому путешествие *сближает* людей. Путешествия могут иметь большую политическую важность: король объезжает владения, чиновники разъезжают с ревизиями и т. п. Если одна часть группы оседлая, а другая — мобильная (бродяги, авантюристы), то это может повлечь за собой вражду между ними.

В рассуждениях о движении проявляется, однако, несколько важных дополнительных моментов. Конечно, анализ перемещений, перемены мест относится к социологии пространства. Однако не все так просто. Если некоторая группа может быть идентифицирована по ее месту в пространстве, а это место, в свою очередь, как место данной группы, то в случае движения сам факт перемещения еще недостаточен для квалификации (например, один — кочевник, другой — купец, третий — бродяга; все они перемещаются, но их социальную квалификацию нельзя даже приблизительно вывести из того, что они переместились из одного места в другое). Точнее говоря, для такой квалификации, как мы видели, недостаточно никакого отношения к пространству. И все-таки, «солидарность» с какой-то частью пространства, ее «исключительность», наличие чувственно воспринимаемой или только интеллектуально конструируемой дистанции социально более содержательны, чем перемещение. И еще точнее: если вести речь о социальном значении пространственных перемещений, то надо сразу исходить из того, что здесь потребуются сразу, на базовом уровне описания, гораздо больше собственно социального, непространственного, содержания — именно для того, чтобы объяснить связь социаль-

ного с перемещением. Точно так же здесь куда большую роль будет играть *временной* аспект социальности. Это в концентрированной форме выражено в знаменитом экскурсе «Чужак», также входящем в «Социологию пространства». «Чужак» — то, кто пришел вчера, чтобы остаться, а не для того, чтобы уйти. Оба момента важны: «вчера» (время) и «пришел» (движение). Чужак остается, но он остается чужим. Он в группе, но он на дистанции. Эта дистанция — объективированная в отношении к нему дистанция движения, дистанция даже не конкретного другого места (не так важно, *откуда* он пришел), но вообще других мест. Эта дистанция, вместе с тем, — собственная конструкция группы, переносимой на сегодняшнее отношение к чужаку отношение к вчерашнему факту прихода. Это *воспоминание* становится идеальным, символическим фоном его *присутствия*, тем дополнительным смыслом, оттенком смысла, который и оказывается решающим. Мы акцентируем — но не развиваем дальше — то в высшей степени важное обстоятельство, что здесь обнаруживается принципиальная связь между пространством, временем, движением и социальным смыслом.

Во втором основном разделе «Социологии пространства», сравнительно коротком и скорее обзорном, нежели аналитическом, Зиммель исследует воздействие «собственно социологических формообразований и энергий» [771] на пространственную определенность группы. Зиммель говорит, прежде всего, о том, что переход от кровно-родственных связей к политической организации группы характеризуется усилением роли пространства. Родственные отношения «безразличны» к пространству; пространство, в свою очередь, обладает той «беспартийностью» и «равномерностью», которые делают его коррелятом государственной власти. Схематически-локализирующий «пространственный мотив» достигает своей кульминации в хозяйственной организации, однако на определенной стадии ее развития пространственное размещение перестает играть главенствующую роль (см.: [776]). Рассматривая далее тему «пространство и господство», Зиммель отмечает, что говорить о господстве над какой бы то ни было областью, безотносительно к господству над людьми, бессмысленно. Отсюда он переходит к тому, что, что многие общественные «единства» [Vereinheitlichungen] имеют свой «дом». Точнее говоря, речь идет не о *владении* домом, но *бытии* домом, о том, что он *есть* выражение определенной «общественной мысли», «место концентрации социологической энергии» (см. [780]). Примерами здесь могут послужить и общий дом, и общее место погребения, и храм. В эти «места» инвестируется душевная энергия индивида, принадлежность к ним служит важнейшим моментом его самоопределения, точно так же, как и *оторванность* от дома или запрет посещать какие-то культовые места, или запрет на захоронение на соответствующем кладбище.

Наконец, Зиммель говорит о значении пустых и нейтральных пространств. Так, в первом случае характерен пример, когда государство граничит не с другим государством, но с пустыней, пустым местом. Во втором случае важно, что есть места, позволяющие контактировать враждующим сторонам, не прекращая конфликта, но «чисто по-деловому», «объективно». На этом «Социология пространства» завершается.

Мы видим, что чем дальше к концу «Социологии пространства», тем больше обнаруживает себя «типичный Зиммель» — масса блестящих примеров, россыпь фрагментов — и совершенная невозможность предпринять что-нибудь в этом роде дальше. Несмотря ни на что, эти примеры и сжатые характеристики сохраняют, конечно, ценность как таковые. Несомненно, однако, что в своем роде Зиммель все-таки исчерпал тему.

Точно определить значение и его подхода, и его результатов можно только в рамках более обширного исследования.

Литература

- Бергер и Лукман 1995 Питер Бергер, Томас Лукман. Социальное конструирование реальности / Пер. Е. Д. Руткевич. М.: Медиум.
- Castells and Hall 1994 Manuel Castells and Peter Hall. Technopoles of the World. London and New York: Routledge.
- Comte 1839 Auguste Comte. Cours de philosophie positive. Tome quatrième, contenant la partie dogmatique de la philosophie sociale. Paris: Bachelier, imprimeur-libraire pour les sciences.
- Comte 1967 Auguste Comte. Système de Politique positive, ou Traité de sociologie, Instituant la Religion de l'Humanité. T 1. Réimpression de l'édition 1851–1881. Osnabrück: Otto Zeller.
- Luhmann 1993 Niklas Luhmann. «Was ist der Fall?» und «Was steckt dahinter?». Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie. Bielefelder Universitätsgespräche und Vorträge 3.
- Ohmae 1990 Kenichi Ohmae, The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy. N. Y.: Harper & Row, 1990.
- Rickert 1921 Heinrich Rickert. System der Philosophie. Erster Teil. Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Simmel 1989a Georg Simmel. Über soziale Differenzierung // Georg Simmel Gesamtausgabe. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 109–295.
- Simmel 1989b Georg Simmel. Philosophie des Geldes // Georg Simmel Gesamtausgabe. Bd. 6. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel 1992b Georg Simmel. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung // Georg Simmel Gesamtausgabe. Bd. 11. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Simmel 1995a Georg Simmel. Soziologie des Raumes // Georg Simmel Gesamtausgabe. Bd. 7 / Hrsgg. v. Rüdiger Kramme, Angela Rammstedt und Otthein Rammstedt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995. S. 132–183.
- Simmel 1996 Georg Simmel. Philosophische Kultur // Georg Simmel Gesamtausgabe. Bd. 14. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 159–459.
- Simmel 1997 Georg Simmel. Kant // Georg Simmel Gesamtausgabe. Bd. 9. Hrsgg. v. Guy Oakes and Kurt Rötgers. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 7–226.
- Weber 1985 Max Weber. Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

ВАДИМ РУДНЕВ

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СОБЫТИЯ

I.

Мы будем считать, что произошло событие, если выполняются три условия:

- 1) это происходит с кем-то, кто обязательно должен обладать антропоморфным сознанием (когда событие происходит с Каштанкой или Холстоме-ром, то они наделяются способностью к анализу, оценке и описанию);
- 2) для того, чтобы происходящее могло стать событием, оно должно стать для личности-носителя сознания чем-то из ряда вон выходящим, более или менее значительно меняющим его поведение либо в масштабе всей жизни, либо какой-то ее части. Событие всегда окрашено модально, то есть изменяет отношение сознания к миру. Если событие непосредственно затрагивает сферу ценностей, то плохое состояние сознания оно должно превратить в хорошее или наоборот. Событие меняет модальный оператор у высказывания, которое описывало положение дел в мире до того, как оно произошло. Событие влечет за собой другие события так что, если модальный оператор вначале сменился с негативного на позитивный, но он может смениться на негативный вместе со следующим событием¹;
- 3) событие только тогда может стать событием, когда оно *описано* как событие. Если человека убило молнией в лесу, а потом лес сгорел и этого человека никто не хватился, то никакого события не произошло. В сущности, событие в значительной степени это то же самое, что и рассказ о событии, не имеющий ничего общего с физическим действием. В рассказе «После бала» слушатели узнают от Ивана Васильевича, что однажды с ним произошло событие, резко изменившее его жизнь: то, как он после бала наблюдал за наказанием солдат. Что именно было событие — то, что наказывали солдат, то, что герой наблюдал за этим или то,

¹ Подробнее см. мою статью «Модальность и сюжет».

что он рассказал это слушателям? Пока он не рассказал того, что с ним произошло, об этом мог так никто не узнать, и о его душевном перевороте наблюдали бы только извне. Событие оставалось бы внутренним душевным событием Ивана Васильевича, не выведенным из его «личного языка» в нормальную языковую игру с окружающими. Только описание придает событию цельность и законченность и определенность. Ведь для полковника, командующего экзекуцией, никакого события не происходит, это для него в ряду повседневной жизни, так же, как и бал.

Для события, понимаемого таким образом, последовательность физических процессов в необратимом линейном времени может не играть роли, так как физические процессы могут протекать своим чередом, а событие может произойти для одного человека и не произойти для другого (и то же самое физическое действие может стать событием, но совсем другим, для третьего человека).

II.

Начиная с 1920-х годов в теории литературы господствует доктрина о разграничении сюжета и фабулы, где фабула — это «правильная» последовательность событий, как они протекают в физическом мире, а сюжет — эта та искусственная последовательность событий, в которой располагает их автор для художественных целей и которая может не совпадать с правильной хронологической последовательностью:

Если взять житейское событие в его хронологической последовательности, мы можем условно обозначить его разворачивание в виде прямой линии, где каждый последующий момент сменяет предыдущий и в свою очередь сменяется дальнейшим.

- ... для чего художник, не довольствуясь простой хронологической последовательностью событий, отступает от прямолинейного разворачивания рассказа и предпочитает описывать кривую линию, вместо того, чтобы продвигаться по кратчайшему расстоянию между двумя точками вперед.
- ... события в рассказе развиваются не по прямой линии, как это имело бы место в житейском случае, а разворачивается скачками. Рассказ прыгает то назад, то вперед, соединяя и сопоставляя самые отдаленные точки повествования, переходя часто от одной точки к другой, совершенно неожиданной².

² Выготский Л. С. Психология искусства. М., 1965, с. 194, 195, 199. О разграничении фабулы и сюжета см. также: Томашевский Б. Теория литературы. Поэти-

Исходя из сказанного в первом разделе статьи, мы будем стремиться показать, что разграничение сюжета и фабулы ошибочно в том смысле, что понятию фабулы ничто не соответствует ни в реальности, ни в языке, описывающем реальность, что «простой хронологической последовательности событий» просто не существует, хотя, может быть, имеет смысл говорить о том, что существует хронологическая последовательность физических необратимых (термодинамических) процессов, но, вероятно, и она вовсе не такая простая.

Начнем с того, что далеко не каждый сюжет может быть сведен к фабуле в смысле формалистов и Выготского.

Рассмотрим сюжет новеллы Акутагавы «В чаше». В лесу находят мертвое тело самурая. Подозрение падает на разбойника. Разбойник признается в убийстве и рассказывает на следствии следующее. Привлеченный красотой жены самурая, он заманил обоих в чашу, привязал самурая к дереву и овладел женой самурая на его глазах. После этого он предложил женщине уйти с ним, на что та ответила, что один из мужчин должен умереть. Разбойник отвязал самурая и в честном поединке убил его, а женщина тем временем убежала.

Затем следует исповедь вдовы самурая. По ее словам, после того, как разбойник овладел ею, он убежал. Женщина поймала на себе презрительный взгляд мужа, и тогда она решила, что они оба должны умереть. Она закалывает мужа с намерением после этого заколоть себя, но падает в обморок, а придя в себя, пугается и убегает.

Последнюю версию мы слышим из уст духа умершего самурая. После того как разбойник овладел женщиной и стал уговаривать ее уйти с ним, она поймала на себе презрительный взгляд мужа и сказала разбойнику: «Убейте его». При виде такой вероломности разбойник ударил женщину ногой, освободил самурая, женщина тем временем убежала, а самурай покончил с собой.

Ясно, что этот сюжет нельзя свести к фабуле, потому что, хотя событие, которое здесь описывается, — это, безусловно, *одно и то же событие*, — насильственная смерть самурая, — где выполнены все три условия, предусмотренные в разделе I, а именно что это произошло с кем-то антропоморфным, что оно имеет ярко выраженный модальный характер и что оно описано и при том не один раз. Но при этом в зависимости от условия (3), т. е. от того, кем и в каком контексте оно рассказано, меняется условие (2) — модальность. При этом ясно, что автор не хочет сказать, что одно описание противоречит другому, напротив, смысл новеллы состоит в том,

ка. М.; Л., 1927. Петровский М. А. Морфология новеллы // Учебный материал по анализу произведений художественной прозы. Таллинн, 1979.

что все три свидетельства скорее всего являются истинными: разбойник действительно убил самурая на поединке, жена действительно заколола самурая кинжалом, и самурай действительно покончил с собой. Во всяком случае сюжет рассказа Акутагавы нельзя свести к «простой хронологической последовательности»:

Вначале разбойник заманил супругов в чащу и изнасиловал жену, потом происходило *неизвестно что*, потом разбойника поймали, на исповеди он рассказал как он изнасиловал жену и т. д.

Выражение «неизвестно что» лежит совершенно в другой плоскости, чем выражение «изнасиловал жену». Идея фабулы состоит в том, что все в принципе известно с самого начала. И при описании фабулы нельзя ссылаться на то, что рассказывала вдова или дух самурая, так как фабула фиксирует только то, что происходило на самом деле, а не то, что об этом рассказывали. Но то, что происходило в чаще, нельзя свести к одной версии, которую можно было бы уложить в линейную последовательность времени, а оставаясь в пределах обычной логики, нельзя представить себе, как самурай одновременно погибает на поединке с разбойником, жена закалывает его кинжалом и он тем же кинжалом закалывает себя сам.

При этом нельзя сказать, чтобы сюжет новеллы Акутагавы был чем-то исключительным. Скорее он является заострением той философии события, которую отражает искусство XX века. Могут возразить, что формалисты и Выготский не знали этой литературы. Скорее, они не замечали ее. Новелла Акутагавы была написана раньше книги Выготского. *Ignoratio pop est argumentum*. И то, что формалисты не знали или не хотели знать современной «европейской» литературы, не означает, что эта литература должна была уместиться в их построения. Скорее их построения, вполне конструктивные, попросту устарели к тому времени, когда эта литература сделалась объектом филологической рефлексии. И устарели они, как мы увидим дальше, не только в отношении литературы XX века и не только в отношении литературы.

Рассмотрим теперь рассказ Борхеса «Три версии предательства Иуды». По первой версии Иуда предал Иисуса «дабы вынудить объявить его о своей божественности и разжечь восстание против Рима». В соответствии со второй — предательство Иуды было актом радикальной духовной аскезы, в соответствии с третьей, вытекающей из второй, Иуда и был воплощением Бога, пожелавшего воплотиться в наиболее низком человеческом обличи, и тогда предательство Иуды-мессии было актом вуалирования тайны истинного спасителя. Здесь акцент делается не на третьем условии события (описании), так как по всем трем версиям человек по имени Иуда предал человека по имени Иисус, а на втором (модальности). В первом случае это стремление к дезавуированию, во втором —

к взятию на себя наибольшего возможного греха, в третьем, — наоборот к вуалированию истинного положения вещей. Правда во всех трех случаях Иуда у Борхеса бескорыстен, что полемически (ересиологически) заострено по отношению к канонической версии этого события.

Ясно, что и здесь простой последовательности событий нет места. Ведь слова «Иуда предал Иисуса» сами по себе не имеют значения, когда они рассматриваются изолированно от контекста их употребления. И выражение «Предатель Иуда предал Спасителя Иисуса» в онтологии Борхеса не являются фабулой, так как они не описывают инвариантного положения вещей, о которых идет речь.

Но в этих случаях могут возразить, что и рассказ Акутагавы, и рассказ Борхеса весьма необычны, акцентуированны в своей внутренней логике и онтологии.

Рассмотрим поэтому пример с более простым и вполне житейским сюжетом, фильм К. Шаброля «Супружеская жизнь». Здесь изображается жизнь молодых супругов, но в первой части — глазами мужа, а во второй — глазами жены. События описываются как будто одни и те же, но их понимание мужем и женой настолько различны, что получается, что это совсем разные события. В интерпретации мужа жена — непоследовательная, ленивая легкомысленная и истеричная особа. На приеме, в провинции, где служит герой, она, напившись, устраивает скандал, стреляет из ружья, в результате чего героя увольняют и он должен уехать из города. В интерпретации жены герой является слабым, инертным и ничтожным человеком, которого она всеми силами стремится продвигать по службе. Стрельбу же она устроила специально для того, чтобы вынудить мужа оставить провинциальный город и ехать в Париж, от чего он по инертности отказывался.

Эти две интерпретации несводимы к одной последовательности событий. Ведь фабула — не перечисление физических действий, таких, как выстрел из ружья, но «простая хронологическая последовательность событий», поэтому даже фабула призвана отражать связь между событиями. Но в интерпретации мужа эта связь причинно-следственная (жена *потому* устроила скандал, что напилась), в интерпретации жены она телеологическая (она *для того* устроила скандал, чтобы спровоцировать мужа уехать в Париж). Чтобы описать событие, недостаточно указать на то, что жена стреляла из ружья на приеме, необходимо понять, какое это имело значение. В противном случае мы описываем не события, а физические процессы, которые не имеют отношения к жизни человеческого сознания. Если мы знаем обе интерпретации события и не знаем точно, какое из них истинное, мы должны включить обе интерпретации в описание события.

Событие, понимаемое таким образом, подразумевает принципиальную неоднородность времени, в котором оно происходит. В духе теории Дж.

У. Данна³ можно сказать по крайней мере, что есть время того, наблюдает, и время того, за кем наблюдают. Для наблюдающего наблюдаемое время пространственноподобно, он может передвигаться по нему и в прошлое и в будущее. В новелле «Другой» Борхеса⁴ старый Борхес встречается себя самого молодого. Анализируя это событие, Борхес приходит к выводу, что оно произошло с ним молодым во сне, когда он переместился в свое будущее, но, проснувшись, он забыл свой сон и поэтому в старости, когда второй раз встретился с самим собой молодым, это было для него полной неожиданностью. Здесь одно и то же событие — встреча молодого и старого Борхеса происходит дважды из-за наличия замкнутой причинной цепи (если рассматривать это событие в одномерном времени). Никакой простой последовательности событий тут нельзя построить в принципе, так как понятие фабулы не предполагает замкнутых причинных цепей или многомерного времени.

Но даже если многомерное время или замкнутые причинные цепи эксплицитно не формулируются, то в определенных случаях несводимость к фабуле настолько сильна психологически, что этого оказывается достаточно, чтобы увидеть ее неадекватность. Так обстоит дело в «Звук и ярости» Фолкнера, реконструкция фабулы которого занимает целое исследование (проведенное Э. Уолпи), но выглядит крайне невзрачно, совершенно не отражая и сотой доли того, что заложено в сюжете. Как остроумно заметил Сартр, «когда читатель поддается искушению восстановить для себя хронологию событий (“У Джейсона и Керолайн Компсон было трое сыновей и дочь. Дочь Кэдди сошлась с Долтоном Эймсом, забеременела от него и была срочно вынуждена искать мужа...”), он немедленно замечает, что рассказывает совершенно другую историю»⁵. Но важнее показать, что и в классической литературе XIX века, которую знали и изучали формалисты, в плане выделения фабулы имеются значительные трудности, например, в «Войне и мире» Л. Н. Толстого часто бывает так, что вначале описывается одно событие, а после него другое, происшедшее в то же самое время, что и первое.

В то время как у Ростовых танцевали в зале шестой англез под звуки от усталости фальшививших музыкантов и усталые официанты и повара готовили ужин, с графом Безуховым сделался шестой удар (Т. I, ч. I, гл. XVIII).

Здесь никак нельзя выстроить простой хронологической последовательности событий, так как в виде последовательности описывается то, что происходило одновременно и что, стало быть, последовательно опи-

³ Danne I. W. An Experiment with Time. — N. Y., 1927.

⁴ Подробнее см. мою статью «Серийное мышление» (Даугава, 1992, № 3).

⁵ Фолкнер У. Собр. соч. в 6 тт. Т. I. М., 1985, с. 584–585.

сать нельзя. Конечно, можно сделать схему сюжета нелинейной, то есть нарисовать несколько ответвлений по количеству одновременно протекающих мировых линий описываемых событий и тогда придется признать, что в романе много фабул, но в это случае остается непонятным, что взять за основу — персонажа или пространство, где он находится, так как персонажу свойственно переходить из одного пространства в другое, из одной фабулы в другую. Пьер Безухов с бала едет к умирающему отцу и становится частью совершающегося события. Противоречия не возникнет, если соблюдать условия № 1–3. Если человек приходит домой с бала и узнает о смерти отца, то для него, конечно, важно, что отец умер в то время, когда он танцевал мазурку, но реально событие смерти отца произойдет для него лишь в тот момент, когда он узнает об этом событии, так как именно в этот момент выполнены все три условия: что это событие смерти отца произошло с ним, с сыном, что оно для него имеет какое-то значение (другой вопрос — какое именно) и что ему кто-то сказал об этом. Но когда он танцевал на балу, для него отец еще был жив. Поэтому нельзя сказать, что для него событие бала и событие смерти отца произошли одновременно. По-видимому, вообще нельзя сказать, что два события произошли одновременно, так как для этого нужно было бы, чтобы одно сознание в один и тот же момент наблюдало за двумя процессами или действиями, одновременно дало бы им определенную оценку и одновременно их описало. Это невозможно, поэтому одновременность событий такая же фикция, как и хронологическая их последовательность. События случаются в том порядке, в котором они описываются, воспринимаются и оцениваются. Таким образом, бал и умирание Безухова происходили не одновременно, а так как они описываются в «Войне и мире», то есть сначала бал и потом умирание старика Безухова. Одновременно могли происходить физические действия, соответствующие балу и умиранию (но и в физике одновременными считаются только те факты, которые принципиально не могут быть связаны информационно — так называемая относительность одновременности, доказанная в теореме Робба⁶). Проблема события связана как с неоднородностью времени, так и с недостоверностью и неполнотой знания. Знание о любом событии неполно, т. к. одно и то же событие может иметь разные, вплоть до противоположных, значения в зависимости от того, кем воспринимается это событие. Убийство по-разному воспринимается убийцей, сообщниками, родственниками жертвы, прокурором и защитником. Если бы знание о событии было полным, то это не было бы событием и не было бы знанием. Человеческое знание предполагает принципиальную неполноту знания. Только Бог знает всю правду, да не скоро скажет. Как

⁶ Рейхенбах Г. Направление времени в ку. М., 1962, с. 62.

и в романе Фолкнера, в Евангелиях четыре раза рассказывается почти одно и то же. Достаточно странно, если исходить из того, что исходным и наиболее простым должно быть прямолинейное фабульное изложение событий, что канонизированы были все четыре Евангелия, а не сведены к единому, и в то же время какие-то другие были отвергнуты. Можно ли свести жизнь Иисуса Христа к единой фабульной биографии? Когда Л. Н. Толстой попытался это сделать, его отлучили от церкви. Вероятно, наличие нескольких свидетелей важнее для христианской традиции, чем единый деперсонализированный взгляд на вещи. Видимо, представление о том, что событие становится событием, когда о нем имеются свидетельства (пусть даже одно несколько противоречит другому), и что их не надо нивелировать, а наоборот следует подчеркнуть, придумано гораздо раньше Фолкнера и Джойса. Мелкие несоответствия в деталях (например, некоторые расхождения в описании истории отречения Петра у синоптиков и Иоанна: сколько раз пропел петух; раб или рабыня задавали Петру сакраментальные вопросы) должны придавать рассказу большую достоверность, так как ясно, что каждый человек может ошибиться в деталях. На фоне несовпадения деталей еще более явственно видится главное. (Борхес на закате христианства показал, что возможны несовпадения и в главном).

Фабульное мышление предполагает, что существует порядок событий, подобный натуральному ряду чисел: 1, 2, 3, 4, ..., — начиная с рождения человека и кончая его смертью. Но ни рождение, ни смерть не являются событиями в жизни того, кто рождается и умирает. О своем рождении ребенок узнаёт достаточно поздно и чаще всего не верит, что было время, когда он не существовал. Представление о том, что биография — это прямая линия, на которую нанизаны факты: рождение, крещение, учеба, служба, женитьба и т. д. — такой же частный случай (а не общее правило) как геометрия Евклида и физика Ньютона.

Человек живет и воспринимает свою жизнь с помощью памяти, чувственных данных и ожидания. Но память может обмануть, ожидания — не сбыться, а чувственные данные тоже часто подводят.

Человек современного нам мышления, если его попросят, действительно склонен написать биографию, начиная с рождения, учения, армии и т. д. Но это только служебная биография. Биография цезарей в книге Светония строится по другому принципу. Рождение и смерть там служат только рамкой, внутри же она строится по системно-этическому принципу, то есть все типы пристрастий, добродетелей и пороков тщательно рубрицируются для того, чтобы легче было сравнить одного императора с другим⁷.

⁷ Гаспаров М. Л. Светоний и его книга // Светоний Гай Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. М., 1991, с. 351.

Представить себе, чтобы в служебной анкете после сообщения о рождении, учебе и т.д. была графа «Основные добродетели» и «Основные пороки» очень трудно не потому, что это противоестественно и неуместно, а лишь потому, что так не принято.

В архаическом сознании идея биографии, видимо, вообще не могла возникнуть, так как в нем нет места из ряда вон выходящему. Порядок ритуальной жизни, с одной стороны, строго фиксирован, но в нашем смысле он не подлежит описанию. Высказывания «А потом он прошел обряд инициации» звучит более чем нелепо в устах представителей той культуры, где проходят обряд инициации. Поэтому обряд инициации не является событием. Он не фиксируется описанием и модально не конвертируется, не подлежит свободной этической оценке (то есть не соблюдаются условия 2 и 3). Характерно, что в волшебных сказках Проппа невозможно разделение сюжета и фабулы, потому что в них нет описания события в том смысле, в котором оно есть в литературе; в сказке невозможны ни *Vorgeschichte*, ни *Nachgeschichte*, ни забегание вперед, ни заглядывание назад. В сказке есть лишь начатки событийности — обман, подмена, хитрость, но они еще тесно связаны с архаическим ритуальным (антисобытийным) сознанием. На вопрос, почему именно хронологический порядок описания событий стал основным в христианской культуре, можно ответить, сославшись на авторитет Августина, сформировавшего линейную эсхатологическую философию истории. Но история-драма, завязкой которой является грехопадение, кульминацией Страсти Христовы, а развязкой Второе Пришествие и Страшный Суд, является неповторимой лишь на макроуровне. Мифологический канал остался.

Внесение мифологического канала в линейную эсхатологическую модель времени и создало возможность для психологического восприятия происшедшего как события, для которого характерно сочетание неповторимости и предрешенности. В качестве неповторимых события описываются сознанием, в качестве предрешенных «записаны» в Книге Судьбы, подобной той, которая фигурирует в конце знаменитого романа Маркеса. Понимаемое таким образом, событие происходит дважды, на двух временных осях — циклической и линейной.

III.

Жизнь человеческого сознания, представленная в виде событий, есть не *последовательность* событий, а *система* событий.

Принадлежность человека двум разным системам ценностей приводит к тому, что он может (пусть даже вследствие курьеза) приобрести

две биографии. Так, в Большой советской энциклопедии существуют две статьи об одном и том же человеке, который в первом случае назван Роберт Блейк, а во втором — Блэйк. В силу того, что этот человек, живший в XVIII веке, прославился на двух поприщах, по военному ведомству он проходил как адмирал, а по дипломатическому как политик. (Пример рассказан мне С. А.)

Крыловым, по словам которого впервые это наблюдение было сделано В. А. Успенским.) События жизни Р. Блейка (Блэйка), рассказанные в его двух биографиях, не так сильно отличаются друг от друга, но в политической биографии его заслуги как военного служат лишь фоном, а в военной наоборот подчеркиваются, в стороне же остается политическая» деятельность.

Биография человека не прямая линия. Ее моделью служит нелинейная память. Попробуйте вспомнить свою жизнь последовательно день за днем пусть даже только на протяжении последних двух месяцев.

Наиболее «реалистическое» представление человеческой биографии это не хронологическая таблица, приложенная к книге из серии «Жизнь замечательных людей», а фильм Тарковского «Зеркало». Хронологическая таблица не выступает по отношению к нелинейной памяти как нечто инвариантное. Инвариантность предполагает синхронность.

Нельзя определить инвариантный способ, как добраться на метро от станции Краснопресненская до метро Рижская, в то время как схема метро безусловно представляет собой инвариант, содержащий в себе все возможности доехать на метро куда бы то ни было. Может быть даже инвариантный кусок схемы, но не может быть инварианта, как добраться. Путь по кольцевой через Проспект Мира ничем не лучше пути через Площадь Ногина. В обоих случаях придется делать пересадку.

Человек на самом деле не знает *всей* своей биографии. Я могу знать очень много о своей жизни, то есть помнить себя с трех-четырёх лет и уметь выстроить некое подобие последовательности фактов своей жизни, если меня попросят написать автобиографию перед поступлением на работу. И ясно, что я не могу эту автобиографию начать словами: «Самым важным событием в моей жизни я считаю встречу со своей будущей женой». И ясно также, что такое начало не годится не потому, что оно неправильно и неуместно в абсолютном смысле, просто оно не подходит именно к данной языковой игре. Но представьте, что вы знаменитость и вас просят рассказать о себе. Если вы в этом случае начнете говорить «Я родился в таком-то году в таком-то городе, закончил такую-то школу», то это будет гораздо более нелепо, чем если вы станете рассказывать о встрече с женой или о том, как вы в детстве испугались собаку — смотря по тому, в какой системе событий вы хотите, чтобы вас представили. Вы

можете вообще не рассказывать никаких фактов своей биографии, а рассказать о тех идеях, которые приходили вам в голову и которые-то и были настоящими событиями вашей жизни. Но даже если речь идет о простом заполнении анкеты, гораздо правдивее было написать так: «Первое мое воспоминание в жизни было таким-то и таким-то. Потом, когда мне было три (или четыре) года, я научился отвечать на вопрос «Сколько тебе лет?» И лишь спустя несколько лет, да и то с трудом, я смог понять, в чем состоит суть вопроса «В каком году ты родился?» Я могу более или менее точно сказать, что в школе я учился раньше, чем в университете. Но я не уверен, что эта последовательность носит временной, а не логический характер. С точки зрения хронологии нет ничего нелепого в том, чтобы сначала учиться в университете, а потом в школе. Эта последовательность не нарушает законов термодинамики. Нелепость здесь чисто логического порядка. А стало быть, между учебой в школе и учебой в университете не причинная, а логическая связь (если человек получил аттестат зрелости, то он имеет право поступать в университет). То есть временной порядок здесь лишь видимый, и в этом смысле последовательность (или скорее квазипоследовательность) школа — университет может выступать в качестве инварианта. Но этот вариант будет чем-то вроде обычая или правовой нормы, ничего общего не имеющей с системой событий жизни человеческого сознания.

Я мог бы в результате болезни забыть какие-то важные события своей жизни. А мои родители или близкие потом дать о них по той или иной причине неверные представления. Так я могу прожить много лет с людьми, думая, что это мои настоящие родители (как думал Эдип). Потом тайна моего рождения раскрывается, но я все равно уже не смогу прожить тот кусок моей жизни, когда я думал, что они — мои настоящие родители, — по-другому. Я могу себе представить тот ход событий, как если бы мне это было известно, но это просто означало бы, что этот отрезок своей жизни я прожил бы в другой системе событий.

О жизни другого я узнаю из его рассказа или из рассказов кого-либо еще. И тогда он или другие рассказывают историю его жизни так, как они ее себе представляют. Ясно, что никакой рассказчик не может знать всего — ни о жизни другого, ни о своей собственной. Тот, о ком рассказывают (будь это он сам или другой) станет аксиологическим центром рассказа, его главным героем. Рассказ имеет смысл, когда есть главные и второстепенные персонажи. Это и есть сюжет. Фабула же предполагает бесстрастную фиксацию «фактов», тем самым предполагая равенство всех персонажей. Фабула Евангелия должна была бы с одинаковой подробностью рассказать не только историю Иисуса, но и Пилата, и Лазаря, и разбойника Вараввы.

Но ясно, что если я являюсь естественным главным героем перед лицом своей жизни, то все остальные люди становятся более или менее второстепенными. Положение вещей, при котором все являются главными героями, ничем не отличается от того положения вещей, когда все — второстепенные, так как в этом случае о героях вообще не может идти речи. И более того, о речи в таком описании тоже не может идти речи, так как речь предполагает хотя бы разделение главных и второстепенных членов предложения. Здесь же речь обернется просто звучанием, бульканьем, возможно, именно тем, что имели в виду Шекспир и Фолкнер, говоря о жизни как об истории, рассказанной идиотом, в которой много звуков и ярости, но нет никакого смысла. Отчасти эта идея и воплощена в первой части фолкнеровского романа, где сознание Бенджи только регистрирует факты, но практически не описывает их. Но даже будучи лишена причинных и логических связей система событий остается, так как она не лишена своего регистрирующего центра, который может быть не только сознание идиота, но даже осознанием» робота или просто кинокамеры. И в этом случае описание будет зависеть от того, в какой точке закреплено регистрирующее устройство или по какой траектории оно перемещается.

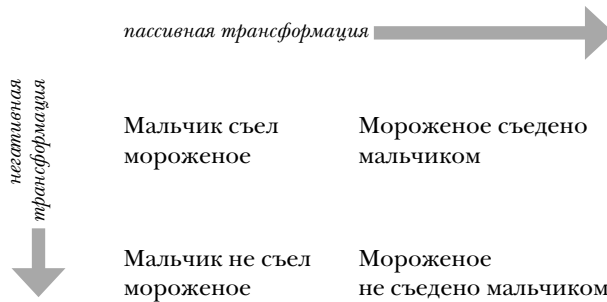
Правильный порядок событий, фабула, предполагает, что возможно такое положение вещей, когда все семантические вхождения терминов, все дескрипции могут быть даны одновременно (проблема, по сути сводящаяся к демону Лапласа).

Для формалистов идея инварианта была очень важна, так как они все-таки были почти структуралистами. Идея инварианта с успехом была применена ими в стиховедении. Вероятно, фабула для них должна была быть чем-то вроде метра в стихосложении, ритмического инварианта, включающего в себя все варианты. Но метр это синх-ронное правило. Когда Пропп построил схему сюжета волшебной сказки, он не разграничивал фабулу и сюжет. Тот факт, что одна функция не может в сюжете выступить раньше другой, носит у него такой же логический характер, как в ситуации со школой и университетом, а не хронологический, потому что в сказке вообще нет термодинамического времени (испив живой воды или прыгнув в кипяток, герой может стать молодым и прекрасным) и время обрядовое совсем не совпадает с временем нашей обыденной жизни.

Когда мы говорим «Петя Иванов вышел из дома такого-то и пошел по улице такой-то в школу номер такую-то», — можно ли здесь выявить фабулу, «атомарный факт?»

Будет ли просто факт «движения ребенка по улице» инвариантным описываемому событию? Притом что в пресуппозицию этого события могут входить ссора с родителями, двойка по русскому языку, полученная вчера, и тому подобное.

Мы можем разграничивать глубинную и поверхностные структуры при анализе предложения, и глубинная структура будет инвариантна по отношению к поверхностной.



Является ли глубинная структура (мальчик, мороженое, съесть) фабулой сюжета о мальчике и мороженом? Нет. В том смысле, что глубинная структура говорит о тех синтаксических возможностях, которые могут возникнуть при описании события поедания мальчиком мороженого, но она не призвана дать простую последовательность действий мальчика. Неверно будет считать, что «Мальчик съел мороженое» — это фабула, а «Мороженое не съедено мальчиком» — сюжет на том только основании, что последнее предложение синтаксически маркировано.

И является ли предложение «Мальчик не хочет есть мороженое» трансформом глубинной структуры (мальчик, мороженое, съесть)? Оно безусловно является ее семантическим трансформом (дериватом). Тогда трансформом этой глубинной структуры будет и предложение «Мальчику не разрешают есть мороженое» и «Мальчик тайком от родителей съел мороженое», и все семантические трансформации должно будет включать в себя высказывание «Мальчик съел мороженое», если его рассматривать диахронизированно как фабулу, и все термы, связанные с мальчиком и мороженым, его мамой, которая не разрешает ему есть мороженое из-за его склонности к простуде, и папой, у которого он унаследовал эту склонность, и легкомысленной теткой, сестрой отца, которая несмотря на протесты брата и невестки все-таки нет-нет да и побалуует мальчика.

Также включено сюда будет все то, что связано с мороженщиком и его семьей. И весь мир будет сосредоточен в этом незамысловатом высказывании о том, что мальчик съел мороженое.

Представим себе — в духе позднего Витгенштейна — некое племя, в котором события жизни человека принято рассказывать в обратном порядке по отношению к нашему. То есть в начале там говорят о том, как

человек умер и сколько жертв было сожжено по поводу его смерти, потом рассказывают о том, сколько медведей он убил (и при этом рассказ может сопровождаться соответствующим охотничьим ритуалом), потом рассказывают о том, какие у него храбрые сыновья и красивые дочери, а после этого — как он взял в жены дочь вождя соседнего племени, после этого — как его подростком ужалила змея (предположим, что это считается знаком избранничества) и только в конце, как он родился и какие знамения этому предшествовали.

Можно усложнить дело, представив, что на жизненное поле человека накладывается некая мифологическая сетка. И в такой системе сначала фиксируются достижения человека на охоте, потом брак, не зависимо от того, что чему предшествовало «на самом деле», затем то, каким человек был в молодости, потом — как он принял смерть и так далее (между прочим, у Светония и Диогена Лаэртца во многом имеет место вышеописанный случай: изложение жизни подчинено не хронологии, а той системе, которую избрал себе автор).

Событие становится событием в системе событий. Хронология лишь частный способ изложения системы событий. Система событий *в целом* задается господствующей в культуре моделью исторического времени, и каждый раз тем, кто описывает конкретную систему событий.

Событие — форма речевого акта (Объявляю заседание открытым!) и как любой речевой акт оно прежде всего акт говорения, *рассказ* о событии, так как то, что произошло, но никому не стало известно, на феноменальном уровне не произошло вовсе. То, что рассказано в виде события, при том, что оно может быть симулировано, имеет шанс остаться событием порой даже на значительное время, а может быть. и навсегда. Просто «ракт» — упавший с горы камень, — если он не задавил никого и встревожил, не только не является событием, но даже не является фактом, если некому сказать, что он имел место.

Выражаю искреннюю признательность В. Я. Друку и К. Н. Мхитаряну, в дискуссиях с которыми в рамках семинара «Виртуальные реальности» формировались идеи, положившие основу этого исследования.

ИГОРЬ ДЖОХАДЗЕ

НОМО FABER И БУДУЩЕЕ ТРУДА

Одной из мифологем развитого индустриального и постиндустриального обществ является глубоко укоренившееся в сознании людей представление о труде как специфически целерациональной деятельности, объединяющей всех «здоровых» и «полноценных» членов социума, «создающей продукт» и с необходимостью обуславливающей существование человека в мире. Труд политически санкционируется, экономически поощряется, юридически и этически легитимируется. Вне его жизнь человека не мыслится как «нормальная» и социально приемлемая. При этом под трудом понимают, главным образом, регламентированную профессиональную деятельность, связанную с производством и потреблением. Вменяемой человеку в обязанность трудовой деятельности противопоставляется все непосредственно к ней не относящееся, считающееся второстепенным, случайным, производным, в первую очередь – досуг. Целерациональный труд оправдывает жизнь человека и наделяет ее смыслом.

Однако если обратиться к истории европейской культуры от Античности до Нового времени, можно убедиться в том, что далеко не всегда и, уж конечно, не всеми выразителями *Zeitgeist* той или иной эпохи это представление о труде разделялось как само собой разумеющееся. Наоборот, в большинстве дошедших до нас исторических, философских и литературных текстах древних авторов мы обнаруживаем *прямо противоположное* отношение к труду. «Вся человеческая жизнь, – писал Аристотель, – распадается на занятия и досуг (σχολη), на войну и мир, а вся деятельность человека направлена частью на необходимое и полезное, частью на прекрасное... Война существует ради мира, занятия – ради досуга, необходимое и полезное – ради прекрасного»¹. В греческом понимании хозяйственно-производительный труд – «деятельность, направленная на необхо-

¹ Аристотель. Политика // Сочинения в 4-х т. Т. 4. М., 1984, с. 617.

димое и полезное» — представлял собой занятие, не достойное свободного человека. Греки рассматривали труд как «не-досуг» ($\alpha\text{-}\sigma\chi\omicron\lambda\iota\alpha$), своего рода отклонение от нормального образа жизни. Свободная нетрудовая деятельность, по Аристотелю, не имеет цели ($\alpha\text{-}\tau\epsilon\lambda\eta\varsigma$) и полностью исчерпывает свое значение в своем собственном исполнении; она непроизводительна и являет собой «цель в себе». Труд, напротив, служит «пользе и необходимости», обеспечению материального благополучия и достатка. Свободный гражданин полиса, человек благородный и с трудом не связанный, «склонен владеть прекрасными и невыгодными вещами, а не выгодными и для чего-нибудь полезными, так как самодостаточному первое более свойственно»². Греческое представление о «самодостаточном» бытии деятельного человека явно подчинено анагогическому идеалу созерцания и присущего ему образа жизни — $\beta\iota\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$. Не случайно, поэтому, понятие $\sigma\chi\omicron\lambda\eta$ (*лат.* *schola* — свободное времяпрепровождение, досуг, праздность) означало также время, посвященное ученым занятиям и беседам (отсюда — «схоластика» и «школа»). Досуг — не синоним безделья; он от начала и до конца заполнен деятельностью, которая «не служит чему-то другому, а сама по себе хороша», — политикой, философией, литературой, наукой и образованием. Как времяпрепровождение свободного человека, $\sigma\chi\omicron\lambda\eta$ у древних греков противостоит, с одной стороны, физическому труду (уделу рабов, торговцев и ремесленников), а с другой стороны — праздному бездейственному развлечению и игре³.

Производительный труд, как и всякая вообще неполитическая, необразовательная и нетворческая хозяйственная деятельность, презирался греками, считался занятием недостойным, унижающим человека и приближающим его к скотине. Тем не менее, за этим занятием признавалась «полезность». Античное общество, как и любое другое, не могло существовать без материального производства, поэтому оно нуждалось в рабах (как современное общество — в наемных работниках и техническом аппарате, который они обслуживают). Однако, по замечанию Х. Арендт, «институт рабства в древности был не средством добыть дешевую рабочую силу или “эксплуатировать” людей ради прибыли, чем он стал позднее, но намеренной попыткой исключить труд из числа условий, на которых людям дана жизнь»⁴. Это желание вполне объяснимо, ведь труд (*пoвoс*) ассоциировался у греков (так же как *laboru* римлян, *Arbeitu* немцев и *travailu* французов) с несчастьем, бедствием, болью и мукой. Даже Гесиод, которого обычно числят среди немногих защитников производительного труда в древно-

² Аристотель. Никомахова этика. — Там же, с. 134.

³ См.: Аристотель. Политика, с. 630.

⁴ Х. Арендт. *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб., 2000, с. 109.

сти, говорит о «труде мучительном» — *πονος ἀλγυνοεντα* — и называет его «первым среди человеческих зол» (Теогония, 226)⁵.

В средние века отношение европейцев к труду кардинально не меняется. В необходимости изо дня в день трудиться — «в поте лица» добывать «хлеб насущный» — церковь видела следствие и проявление несовершенной природы человека. Библейская оценка труда как наказания вошла составной частью в этику христианского средневековья. Христос, утверждало духовенство, не трудился. Собирая вокруг себя учеников, он призывал их оставить мирские занятия и быть «ловцами человеков», а не тружениками. «Жизнь созерцательную» (*vita contemplativa*), приближающую человека к святости, теологи ставили выше «жизни деятельной» (*vita activa*). Уставами монастырей труд допускался, но исключительно в качестве гигиенического средства аскезы и в очень умеренных дозах. При этом экономическая составляющая труда не принималась в расчет: работали, чтобы «обуздать плоть» и усилие воли противопоставить «соблазнам лени», а не для того, чтобы создать продукт или извлечь прибыль⁶. Чисто производительная (в современном понимании товарного производства) и коммерческая деятельность, преследующая целью обогащение, осуждалась и презиралась духовенством⁷. Не пользовалась она уважением и в среде феодальной знати. Далекое от идеала *vita contemplativa*, средневековое дворянство, тем не менее, относилось критически ко всем деятельности *vita activa*, связанным с материальным производством, накоплением и приумножением богатств. Иначе и быть не могло, ведь богатство служило для феодала орудием поддержания общественного влияния и авторитета, средством обеспечения «тимократического» (в платоновской терминологии) превосходства, а вовсе не рассматривалось как цель жизнедеятельного процесса или источник инвестиций. Богатство растрачивалось — и этим оправдывало себя, являя свидетельство доблести, щедрости и широты натуры сеньора.

⁵ *Грозной Эридою Труд порожден утомительный, также Голод, Завянье и Скорби, точащие слезы у смертных* (Гёсиод. Полное собрание текстов. М., 2001, с. 27).

⁶ См.: Ж. Ле Гофф. Другое Средневековье. Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2002, с. 98.

⁷ «Религия есть удовольствие, которое общество находит в использовании избыточных богатств... точнее, уничтожении по меньшей мере их ценности как чего-то полезного... Духовная жизнь забирает у труда то время, которое можно было бы использовать на производство. Суть здесь единственно — в отсутствии полезности, в *безвозмездности* усилий... *Спасение* в христианстве в принципе выводит цель религиозной жизни за пределы производительной деятельности» (Ж. Батай. Проклятая доля. М., 2003, с. 106–107).

Трудолюбию, расчетливости и бережливости, этим сомнительным «добродетелям» средневекового *homo faber*'а, противопоставлялась благородная и бескорыстная щедрость дворянина — величайшее достоинство человека, облеченного властью и привилегиями и «освобожденного от всяких полезных занятий»⁸. «Щедрость [в средние века] возводится в центр этической системы рыцарства, оттесняя даже воинскую удачу, — пишет А. Гуревич. — Широта натуры, гостеприимство, готовность, с которой раздаются подарки, — определяющий принцип дворянина, единственное для него средство достижения вершин любви. Богатый скупец [в представлении средневекового поэта и философа] — чудовище, не понимающее смысла своего привилегированного положения и идущее против воли божьей»⁹.

Таким образом, *vita activa* людей, привязанных к производительному труду, мыслилась в средние века как противоположность *vita contemplativa*, «аристократической праздности» (Бэкон) и «героической лени» (Маркс) представителей привилегированных классов. Хозяйственно-предпринимательская деятельность, ограничивающая свободу человека (и физическую, и духовную), всячески маргинализировалась и умалялась европейскими философами, историками и поэтами (точно так же Платон и Аристотель в свое время оставляли вне рассмотрения малоинтересные для них вопросы организации труда ремесленников, торговцев и рабов). Даже авторы первых утопий, считающихся «коммунистическими», разделяли это аристократически пренебрежительное отношение к *vita activa*. Для Томаса Мора труд — всего лишь «телесное рабство», которому свободные граждане Утопии вынужденно отдают часть своего времени, переложивши на плечи людей несвободных — государственных рабов. Столь же далеки от идеализации труда Кампанелла и Уинстэнли (последний даже предлагал ввести в уголовную практику особое «наказание трудом» — временное или пожизненное обращение в рабство).

Подлинной реабилитации *vita activa* способствовала Реформация. В трудовой деятельности как таковой (включая физический труд, торговлю и ростовщичество — занятия, прежде считавшиеся непристойными) кальвинисты видели истинное и единственное земное предназначение человека, а профессиональный успех рассматривали как доказательство «богоизбранности» христианина. Протестантская этика провозгласила высшими добродетелями трудолюбие и предприимчивость, а все, что каким-либо образом отвлекало от хозяйственно-предпринимательской

⁸ Т. Веблен. Теория праздного класса. М., 1984, с. 87.

⁹ А. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1984, с. 259. Ср.: А. де Либера. Средневековое мышление. М., 2004, с. 150.

активности или препятствовало ей, безоговорочно осудила. Укоренение этой идеологии ознаменовало победу индустриального и коммерческого духа капитализма над созерцательно-рефлексивным, поэтическим и теолого-метафизическим духом предшествующих — добуржуазных — эпох¹⁰. Древнегреческое различие *труда* — *пoвoс* — и *дoсyгa* — *σxολη* — сохранило свою силу, однако получило иную трактовку, прямо противоположную греческой: теперь уже *σxολη* определяется как *не-рабочее* время (*α-пoвoс*) и *санкционируется трудом*, а не наоборот, как у Платона и Аристотеля. Отдых не сам по себе хорош, но всего лишь *полезен и необходим*, так как служит восстановлению и накоплению сил для производительной и коммерческой деятельности. «Тренировка жизненных функций не ради труда, а ради самой жизни (как мышления ради мышления в диалектике древних), а также любого рода витальная и духовная аскеза... утратили смысл... Все это — “развлечения”; “по-настоящему серьезны” лишь гешефт и работа»¹¹. «Ни в какой другой области наше Новое время не пошло так далеко, как в революционном преобразовании труда, а именно до той точки, когда само значение слова — исконно включавшее “беду и муку”, усилие и боль, даже телесное увечье, все, на что человек мог решиться только под гнетом нищеты и несчастья, — для нас утратило свой [изначальный] смысл»¹².

Капитализм не только реабилитировал труд как способ существования *homo faber*'а (добуржуазного раба, ремесленника, торговца и земледельца), но попытался распространить логику *vita activa* на все прочие сферы человеческой жизнедеятельности, подчинить «прекрасное и невыгодное» (*bonum*) «полезному и необходимому» (*utile*)¹³. Конечным результатом промышленной революции явилась лейборизация всего западноевропейского общества — порабощение человека трудовой деятельностью. И если в средневековом мире труд и все, что с ним связано (техника, экономика, производство) служили лишь средством достижения цели, целью же являлась сама жизнь или — как это понималось церковью — спасение души человека, то при капитализме экономическая деятельность, профессиональный успех и материальная выгода приобрели самостоятельное значение, т. е. стали самоцелью. Бытие человека также утратило самоценность, так как свелось к его (*homo faber*'а) жизнеспособности как производи-

¹⁰ См.: М. Вебер. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1990, с. 141–152; В. Зомбарт. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М., 1994, с. 192–200.

¹¹ М. Шелер. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999, с. 183.

¹² Х. Арендт. *Vita activa*, или О деятельной жизни, с. 63–64.

¹³ См.: П. Козловски. Общество и государство: неизбежный дуализм. М., 1998, с. 170–172.

тельной единицы. Капитализм по-своему ограничил экзистенциальную свободу человека, сделав его целиком и полностью зависимым от труда и поставив перед выбором: работать — или умереть.

Свободная, не детерминированная физическими потребностями и потому *сознательная* жизнедеятельность радикальным образом отличает человека как «мыслящее животное» от прочих живых существ, составляет, по определению Маркса, его «родовую сущность». *Немыслящее* животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью, человек же делает ее предметом своей воли и своего сознания. «Животное производит лишь то, в чем непосредственно нуждается оно само и его детеныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально; оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее»¹⁴. В терминологии Аристотеля, помимо вещей «полезных и необходимых» человек — ελεϋτηρος, не-раб — создает вещи «прекрасные и невыгодные», и эта способность возвыситься над непосредственными потребностями и материальными — экономическими, хозяйственными, прагматическими — интересами выделяет его из животного царства. Жизнедеятельность не может считаться *сознательной* и *свободной*, т. е. подлинно *человеческой*, если она носит исключительно целерациональный характер¹⁵ и сводится к удовлетворению неких первичных и «естественных» потребностей, вытекающих из необходимости приспособляться к среде и решать практические задачи (как на том настаивают прагматисты). «Человек производящий» (homo faber), для которого труд — не счастливая *возможность*, а тягостная *необходимость*, который не живет, чтобы «трудиться», а трудится — чтобы «жить», — такой человек, может быть, и воображает себя деятельным, свободным и независимым, однако в действительности он *не* свободен, *не* независим и определенно *не* деятелен. Труд, навязанный ему условиями существования, изнуряет его физически и духовно, ограничивает его самодеятельность и отвлекает от жизни. Однако отказаться от труда человек не в состоянии: он работает, чтобы производить, а производит — чтобы оправдать свое присутствие

¹⁴ К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, с. 566.

¹⁵ Поскольку целерациональность «ликвидирует различие между тем, что претендует на значение, и тем, что служит самосохранению... ломает барьеры между значением и властью» и т. д. (Ю. Хабермас. Философский дискурс о модерне. М., 2003, с. 129).

в мире, доказать себе и другим, что имеет право на жизнь, — чтобы, наконец, *заработать* себе на жизнь. Таким образом человек утрачивает себя в труде, отчуждая свою «родовую *сущность*», которая превращается «только лишь в средство для поддержания [его] *существования*»¹⁶. Homo faber трудится, потому что не имеет возможности не трудиться, и совершенно не важно, доставляет ему удовольствие его труд или нет, творческий он или рутинный, физический — или «интеллектуальный». Ситуация такова, что «человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте... а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному»¹⁷.

Казалось бы, развитие средств производства, рационализация и гуманизация процесса трудовой деятельности должны сопровождаться стиранием (или хотя бы смягчением) противоречия между «сущностью» (в терминологии Маркса) и «существованием», *трусдам* — и *досугом*. Однако, это противоречие сохраняется даже в самом благополучном и экономически развитом обществе, поскольку в таком обществе труд как «деятельность для заработка» продолжает оставаться чем-то вроде повинности, налагаемой на человека и обуславливающей его физическое и социальное бытие. Само по себе «дело» homo faber'a (его содержание) отступает при этом на второй план; деятельность *как таковая*, вне связи с ее результатом, не имеет для производяще-потребляющего субъекта никакого значения; в расчет принимается только *польза*, которую приносит работа (α-σχολία). Представления о пользе могут быть самыми разными, но все они так или иначе соотносятся с «естественной» заинтересованностью человека в «поддержании существования» — обеспечении наиболее выгодных и комфортных условий жизни. Т. е. в современном понимании «польза» выступает характеристикой прежде всего экономической, а не экзистенциальной. Этим современное «отношение к делу» отличается от добуржуазного: древний эллин или средневековый христианин, оценивая ту или иную деятельность, задавались вопросами: хорошо или плохо? истинно или ложно? прекрасно или безобразно? — а не: выгодно или невыгодно? полезно или бесполезно? прибыльно или убыточно? То, чем они занимались, не рассматривалось ими как источник заработка, а потому «прекрасное» могло быть для них одновременно и «бесполезным», а «выгодное» — «дурным». «Платон, — пишет в "Vita activa" Х. Арендт, — первым числивший зарабатывать денег как искусство среди других искусств (τεχνη μισθαρνητική), ввел

¹⁶ К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года, с. 566.

¹⁷ Там же, с. 564.

его сюда именно потому, что иначе ему не удавалось объяснить денежное вознаграждение, вещь явно совершенно иного рода, чем подлинная цель того что мы сегодня назвали бы вольными профессиями»¹⁸. Это «добавочное» искусство, поясняет Х.Арендт, призвано было освободить человека от тягот существования, от обязанности работать, от необходимости задаваться вопросом: «выгодно или бесполезно?» Оно не ограничивало свободу человека, а наоборот, обеспечивало ее возможность, не лишало досуга, а расширяло его экзистенциальные рамки. Цели других искусств (τέχνη), этим особым искусством лишь сопровождаемых, для Платона и древних греков не имели ничего общего с заботой о жизненных нуждах.

В современном панлейбористском обществе, напротив, *всякая* трудовая деятельность, включая «вольные» творческие профессии, рассматривается *прежде всего* как источник заработка и «средство для поддержания существования» (Маркс). Эта гиперинтенция (в терминологии экзистенциального психоаналитика В. Франкла), т. е. концентрация внимания на побочных продуктах жизнедеятельности — материальных благах и удовольствиях, которые они приносят, а также социальном статусе, — лишает осмысленности *саму деятельность* человека. Принцип наслаждения, равно как стремление к власти — лишь производные от более фундаментальной интенциональной потребности человека в обретении смысла, утверждает Франкл. В норме наслаждение и власть не являются целью человеческой жизнедеятельности, но они могут быть (хотя и не обязательно) результатом, или «побочным эффектом достижения цели»¹⁹. Повсеместная и чрезмерная сосредоточенность на этих побочных факторах — невротический симптом нашего времени. Стремление к удовольствию, к материальной выгоде и привилегиям отвлекает современного человека от *деятельности как таковой*, которая в иных экзистенциальных условиях (при не-лейбористском укладе) могла бы составить смысл его жизни.

Капиталистический homo faber трудится, лишая себя досуга и удовольствия свободного деятельного времяпрепровождения, только чтобы иметь возможность жить; в этом смысле его положение не многим отличается от положения докапиталистического раба. Наемный труд является современной — более «технологичной», но не менее унижительной и бесчеловечной — формой рабства. Современным рабам предоставляется право менять «хозяев», они могут самостоятельно выбирать, где и сколько работать, но отказаться от работы вообще, т. е. избежать самого *способа существования раба*, они не в состоянии. Логика этого способа существования рас-

¹⁸ К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года, с. 566.

¹⁹ В. Франкл. Человек в поисках смысла. М., 1990, с. 56.

пространяется на всех членов общества, включая «хозяев», в действительности являющихся такими же рабами, только более привилегированными и высокооплачиваемыми. Сами «организаторы и администраторы», пишет Герберт Маркузе, оказываются всецело зависимыми от механизмов, которые они организуют и которыми управляют. «В этой взаимозависимости уже не осталось ничего от диалектического отношения между Господином и Слугой, которое было разрушено в борьбе за взаимное признание; это скорее порочный круг, в котором заперты и Господин, и Слуга»²⁰. Порабощенный экономической деятельностью, «господин» не может уже в полной мере насладиться своим привилегированным положением, извлечь из него экзистенциальную выгоду. Его судьба состоит в том, чтобы способствовать росту и упрочению системы, умножению капитала — и не для целей собственного счастья, а ради самого капитала. «Господин» тоже «служит», затрачивает свои силы, здоровье, витальные и творческие ресурсы, тоже ограничивает себя, насколько это возможно, в потребностях и запросах, — чтобы добиться наилучшего результата в своей деятельности, смысл которой заключается в абстрактном обогащении. Прибыль сама по себе не интересует предпринимателя, она не расходуется им, а вкладывается в производство в виде нового капитала; этот возросший капитал приносит новые прибыли, которые вновь вкладываются в производство, и так *ad infinitum*. Предприниматель не волен распоряжаться своим капиталом по собственному усмотрению, он вынужден подчиняться диктату системы, которая устроена таким образом, что не дает людям получать удовольствие от жизни²¹. Именно в этом, как утверждает Макс Шелер, выражается специфический *современный* аскетизм, который был одинаково чужд как средневековью, так и античности, и философия которого явилась важной компонентой процессов, приведших к становлению западного капитализма. Новый панлейбористский аскетизм, пишет Шелер, обнаруживает себя в неспособности наслаждаться, в подчинении *полезному и необходимому* не только *прекрасного и невыгодного*, но также всего *интересного и приятного*. «Движущей силой современного человека труда и пользы является resentment, направленный против более развитой способности наслаждаться и искусства наслаждения... В результате современный человек переоценивает приятное и наслаждение им из “хорошего” в “плохое” по отношению

²⁰ Г. Маркузе. Одномерный человек. М., 1994, с. 43–44. Ср.: Ж. Бодрийяр. К критике политической экономии знака. М., 2003, с. 70.

²¹ «Живой человек с его счастьем и горем, с его потребностями и требованиями вытеснен из центра круга *интересов*, и место его заняли две абстракции: *нажива* и *дело*. Человек, следовательно, перестал быть тем, чем он оставался до конца раннекапиталистической эпохи, — *мерой всех вещей*» (В. Зомбарт. Буржуа, с. 131).

к полезному — а ведь оно есть не более чем “ордер” на получение приятного. Создается чрезвычайно сложный механизм производства приятных вещей, кипит, никогда не затихая, работа по его обслуживанию — и все это *без* перспективы на то, чтобы, в конце концов, насладиться этими вещами. А поскольку труд ради пользы как не знающее границ влечение уже психологически вырос из ослабленной способности наслаждаться и ее остатки постепенно им поглощаются, постольку те, кто *больше всех* занимается полезным трудом, завладевая внешними средствами наслаждения, как раз *меньше всех* и способны наслаждаться; между тем витально более одаренные группы, которым именно желание наслаждаться не позволяет конкурировать с трудом других, наоборот, постепенно лишаются средств, способных доставить им истинное наслаждение. Таким образом, современная цивилизация стремится к тому, чтобы бесконечно производимые и накапливаемые ею приятные вещи *никому* — в конечном счете — негодились»²².

Более категорично эту же самую мысль (правда, применительно к иному историческому контексту) выразил в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс. Он показал, что экономическое развитие, естественный рост потребностей и средств для их удовлетворения при капиталистическом способе производства совпадают с сокращением реальных возможностей этими средствами воспользоваться. Капиталистический *homo faber* — наемный раб — чувствует себя отчужденным как от трудовой деятельности, которую он ведет (*процесса* труда), так и от ее конечного результата (*продукта* деятельности). Он трудится лишь в силу необходимости, и при этом не может свободно распоряжаться плодами своего труда. Подлинным идеалом политической экономии, пишет Маркс, этой «науки о лишениях и бережливости», является «аскетический, но производящий раб». «Ее основной тезис — самоотречение, отказ от жизни и от всех человеческих потребностей... Чем ничтожнее твое *бытие*, чем меньше ты проявляешь свою жизнь, тем больше твое *имущество*, тем больше твоя *отчужденная* жизнь, тем больше ты накапливаешь своей отчужденной сущности. Всю ту долю жизни и человечности, которую отнимает у тебя политико-эконом, он возмещает тебе в виде *денег* и *богатства*»²³.

Герой «аскетического» панлейбористского общества, современный наемный раб — это *rag excellence* «*профессионал*», узкий специалист в той или иной области. Вследствие разделения труда (и по мере его развития)

²² М. Шелер. Ресентимент в структуре моралей, с. 173–174. Ср.: Х. Ортега-и-Гассет.

Размышления о технике // Избранные труды. М., 2000, с. 193–194; Э. Фромм.

Человек для себя. Мн., 2003, с. 197–198; Д. Лукач. Своеобразие эстетического.

Т. 4. М., 1987, с. 492.

²³ К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года, с. 602.

работник все в большей и большей степени впадает в зависимость от работы — как правило, весьма односторонней и инвариантной. «Каждый приобретает свой определенный, исключительный круг деятельности, который ему навязывается и из которого он не может выйти»²⁴. Профессия определяет жизненное положение человека, а вместе с тем и его личную судьбу, его настоящее и будущее. Выбирая для себя род деятельности (зачастую не по собственной воле, а в силу обстоятельств), человек «программирует» свою жизнь, задает себе некий алгоритм поведения, который исключает возможность универсальной и не детерминированной внешними факторами самореализации индивида в альтернативных его профессии сферах²⁵. Человек *идентифицирует* себя со своей профессией, вся его жизнь как бы нанизывается на нить профессиональной деятельности. И чем прочнее эта «нить», чем она цельнее и протяженнее — тем лучше. Способность человека труда строго следовать избранному пути, его профессиональная «компетентность» и преданность делу более всего ценятся в панлейбористском обществе. Также всячески поощряются дисциплинированность, скромность запросов и нацеленность работника на достижение максимального результата в конкретной области приложения его профессиональных усилий. Наоборот, стремление к самореализации за пределами этой области, к накоплению новых знаний и освоению новых «предметов», напрямую не связанных с предметом основной деятельности, осуждается и дезавуируется как проявление «дилетантизма»²⁶. Наниматель заинтересован в том, чтобы наемный работник в совершенстве владел некоторым ограниченным набором приемов и оперативных навыков, развивал их и эффективно использовал, будучи полностью абсорбирован этой деятельностью — до такой степени, чтобы не иметь ни возможности, ни даже желания отвлекаться от нее²⁷. И человеку ничего не остается, как принимать эти

²⁴ К. Маркс. Немецкая идеология // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. М., 1955. Т. 3, с. 31–32.

²⁵ «Развитию одной-единственной деятельности приносятся в жертву все прочие физические и духовные способности. /.../ Каждый отдельный член общества остается рабом своих средств производства, получив только право выбирать, *какое* средство производства должно поработать его» (Ф. Энгельс. Анти-Дюринг // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 20, с. 303, 309).

²⁶ См.: Х. Ортега-и-Гассет. Восстание масс // Избранные труды, с. 107.

²⁷ «Человек должен целиком раствориться в рабочем процессе. Избыточная сила, которую он может потратить сам на себя, оказывается тут совершенно нежелательной, в конечном счете, она только мешает его работе... Все неблагоприятно влияющие на производство факторы, причиной которых он является, подлежат устранению» (Ф. Г. Юнгер. Совершенство техники. СПб., 2002, с. 471–472).

неизменные правила. В результате он *привыкает* к труду и оказывается зависимым от него уже не только экономически, но также и психологически, компульсивно. В панлейбористском обществе профессионализация утверждает себя («достигает всеобщего порядка», как сказал бы Маркс) путем отрицания индивида. «Индивид как личность» становится «профессиональным индивидом», наемным рабом, который беспрерывно трудится (чтобы жить) и которому отказано в свободном и универсальном развитии²⁸.

Труд и профессия, пишет в «Обществе риска» Ульрих Бек, в XX веке сделали «ось образа жизни» западного человека. «Еще в детстве, целиком находясь внутри семьи, подрастающий человек на примере отца узнает, что профессия есть ключ к миру. Впоследствии на всех этапах социальное образование остается соотносено с не существующей в нем “потусторонностью” профессии. Зрелость уже полностью проходит под знаком наемного труда, и не только ввиду того, что определенное время человек отдает непосредственно труду, но и ввиду того, что он “перерабатывает” его или же планирует во внерабочее время – до и после. Даже “старость” определяется через неучастие в профессиональной деятельности»²⁹. Наиболее ярко, делится своими наблюдениями Бек, то исключительное значение, которое приобретает наемный труд в жизни современного человека, проявляется в ситуации, когда двое незнакомых людей при встрече спрашивают друг друга: «Кто вы?» – и в ответ называют не хобби, не религиозную или национальную принадлежность, не философскую или политическую доктрину, приверженцами которой являются, а профессию или место работы. «Профессия служит обоюдным идентификационным шаблоном, посредством которого мы оцениваем людей, ею “обладающих”, в их личных потребностях, способностях, экономическом и социальном статусе»³⁰. Бек утверждает – довольно категорично и, кажется, безосновательно, – что обществу «стандартизированной занятости» скоро придет конец. Формальный и неформальный труд, работа по найму и безработица, по его мнению, в будущем «сплавятся» в совершенно новую систему

²⁸ «Дело» и «отречение» взаимосвязаны, пишет М. Вебер: «... ограничение человеческой деятельности рамками профессии вместе с отказом от фаустовской многосторонности (который, естественно, вытекает из этого ограничения) является в современном мире обязательной предпосылкой плодотворного труда», в этом – суть «профессионального аскетизма» буржуазного *homo faber*'а (М. Вебер. Протестантская этика и дух капитализма, с. 205).

²⁹ У. Бек. Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000, с. 202–203. Ср.: Р. Дарендорф. Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы. М., 2002, с. 189–190.

³⁰ У. Бек. Общество риска, с. 203.

более гибких, множественных и плюралных форм неполной занятости³¹. Но в любом случае, отмечает он, было бы удивительно и абсурдно (а именно это и происходит сегодня) ставить знак равенства между конкретным индивидуализированным субъектом и профессией, которой он «обладает», ведь тогда индивид, скрывающийся за своей профессией и как бы растворяющийся в ней, из «обладателя» превращается в «обладаемого». Неслучайно это ключевое слово в цитированном выше фрагменте взято в кавычки: на самом деле, более правильно было бы сказать, что в панлейбористском обществе *не человек обладает профессией, а профессия — человеком*. Приобретая профессию (а вместе с ней определенный более или менее гарантированный доход и социальный статус), индивид утрачивает себя. Его сознание, его представления о мире, идеалы и ценности оказываются интериоризацией внешних требований и запросов. Таким образом человек адаптируется к среде, к условиям бытия, от него никак не зависящим. В качестве «профессионала», он выходит на рынок труда, выставляет себя, словно товар, на продажу. И — как со всяким другим товаром — рынок решает, сколько стоят те или иные человеческие качества, умения и черты характера, и даже определяет само их существование. Если качества, которые может предложить человек, не пользуются спросом, то он оказывается совершенно лишним на рынке труда, и само его существование как индивидуализированного субъекта ставится под вопрос; точно так же товар, который нельзя продать, не представляет рыночной ценности, хотя и обладает потребительной стоимостью. Уверенность человека в себе, его самоуважение и «чувство идентичности» превращаются лишь в отражение того, что думают о нем и чего от него ждут другие люди. У самого человека нет никакой уверенности в собственной ценности, не зависящей от его профессиональной востребованности и рыночного успеха. Если на него есть спрос, то он считает себя «кем-то»; если же он не востребован и обойден вниманием — он и в собственных глазах попросту никто.

В наше время общераспространенным является негативно-пренебрежительное отношение к людям «без дела» — социопатическим личностям, уклоняющимся от труда и культивирующим «свободный образ жизни», а также к тем, кто, в свою очередь, критически или же просто равнодушно относится к профессиональной деятельности, которой им приходится заниматься, и кто всеми возможными способами пытается оградить

³¹ Ср.: О. Тоффлер. Шок будущего. М., 2001, с. 164–166, 171–174; Э. фон Вайцеккер, Э. Б. Ловинс, Л. Хантер Ловинс. Фактор «четыре». В два раза больше богатства из половины ресурсов // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999, с. 622–625; П. Козловски. Культура постмодерна. М., 1997, с. 153–154.

себя от нее. Таких людей называют лентяями, бездельниками и тунеядцами. Профессиональная деятельность идеализируется и отождествляется с «жизнедеятельностью вообще» — и ей противопоставляется «бездеятельность» как пассивная незанятость и пустое времяпрепровождение человека, не вовлеченного в трудовой процесс. Однако это представление в корне ошибочно. В действительности самым бездеятельным, бессмысленным и пустым — как правило и в подавляющем большинстве случаев — оказывается времяпрепровождение *homo faber*'а, которое *на самом деле* (что бы ни утверждали и как бы ни пытались завуалировать данное обстоятельство идеологи панлейборизма) только расстраивает и рутинизирует жизнь человека, парализует его активность и отвлекает от решения экзистенциальных задач. «И “активность”, и “пассивность” могут иметь два совершенно различных значения, — пишет Эрих Фромм. — Отчужденная активность в смысле простой занятости фактически является “пассивностью” в смысле продуктивности, тогда как пассивность, понимаемая как незанятость, вполне может быть и неотчужденной активностью»³². Неучастие в организованной трудовой деятельности, навязываемой человеку условиями социального бытия и традицией, не только не исключает его экзистенциальной активности, но напротив — *предполагает ее*, а вернее сказать, *обеспечивает возможность* такой активности: человеку, избавленному от труда, ничто не мешает заполнить имеющийся у него досуг осмысленной и активной деятельностью, которая может быть и более «продуктивной» (в терминологии Фромма), и даже более «полезной и необходимой» (в терминологии Аристотеля), чем работа за материальное вознаграждение. В этом смысле дилетантизм, понимаемый как вид жизнедеятельной активности не привязанного к труду человека, следует считать разумной и желательной альтернативой репрессивной профессионализации. Освобождение человека требует отмены труда — не «усовершенствования» или «модернизации», не гуманизации условий труда или реформирования системы оплаты, а именно *отмены*. Разумеется, речь в данном случае идет не о трудовой деятельности человека вообще, а об определенной и, вне всякого сомнения, исторически преходящей форме ее организации — наемном рабстве.

Свобода, утверждал Маркс, «начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью»³³. Труд исключает свободу, если он служит лишь средством для поддержания существования, если он носит принудительный и односторон-

³² Э. Фромм. Иметь или быть? М., 1986, с. 117–118. См. также: Э. Фромм. Психоанализ и этика. М., 1993, с. 77.

³³ К. Маркс. Капитал // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 25, ч. II, с. 386.

ний — *профессиональный* характер. В этом контексте, противопоставляя свободной жизнедеятельности человека обусловленный «нуждой и внешней целесообразностью» профессиональный труд и говоря о необходимости его отмены³⁴, Маркс употребляет гегелевский термин *Aufhebung*: упразднение означает одновременно восстановление содержания в его истинной форме. Человек — жизнедеятельное существо, и главным его занятием должна быть сама *жизнь*, а не производство *средств* жизни. Депрофессионализация трудовой деятельности является необходимой предпосылкой такого освобождения человека для жизни.

Идея отмены труда кажется утопичной, но только на первый взгляд. В действительности никакие объективные факторы, кроме социальной апатии наемных рабов и коллективного суеверного страха перед реформами, не препятствуют трансформации нынешней системы организации производства в пост-лейбористскую экономику. Современное общество, пишет Х.Арендт, вполне созрело для такой трансформации, готово освободить себя от оков труда, однако западному человеку «едва уже только понаслышке известны те высшие и осмысленные деятельности, ради которых стоило бы освобождаться»³⁵. Следовательно, *Aufhebung* — задача не экономическая (не в первую очередь, во всяком случае), а экзистенциальная. Социальной реформе должна предшествовать «революция духа» — перестройка сознания человека, его представлений о смысле и целях жизни. Это касается, прежде всего, отношения *homo faber*'а к труду. На смену господствующей экономической мотивации жизнедеятельности, естественной для человека труда, должна прийти пост-материалистическая ориентация на продуктивное, но не целерациональное действие, предполагающая абстрагирование от экономического интереса. Логике профессионализма — теории и идеологии наемного рабства — следует противопоставить интуицию и здравый смысл просвещенного дилетантизма. Первым практическим шагом в указанном направлении могло бы быть решительное сокращение рабочего времени — до 3–4 часов в день. Такая реформа труда неизбежно привела бы к снижению производства и, как следствие, падению уровня жизни. Однако эта чисто материальная, *количественная* потеря была бы сполна компенсирована выигрышем «*качества жизни*», притом — «для всех без исключения членов общества» (Ж.Эллюль)³⁶. «Качество» определялось бы продуктивно-

³⁴ См.: К. Маркс. Немецкая идеология, с. 207.

³⁵ Х.Арендт. *Vita activa*, или О деятельной жизни, с. 12.

³⁶ Ж.Эллюль. *Другая революция* // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986, с. 149. Ср.: Г.Маркузе. Эрос и цивилизация. Киев, 1995, с. 156–157.

стью времяпрепровождения освобожденного от трудовой повинности человека, осмысленностью и результативностью его жизнедеятельности. Ведь свобода — это привилегия, которой нужно уметь пользоваться. Как уже отмечалось выше, *σχολή* — не синоним безделья, скорее наоборот. *Aufhebung* не состоится, если весь обретенный человеком досуг будет тратиться им впустую — на развлечения и удовольствия. Такая метаморфоза явилась бы свидетельством не прогресса, а деградации общества. Однако угрозу постлейбористского «вырождения» человека критики проекта отмены труда явно преувеличивают³⁷. Склонность к активности, к свободной и сознательной жизнедеятельности — природное свойство человека, а лень — патологический симптом. В «техноколлективистском обществе» (Юнгер) человек стремится избежать отчужденного, принудительного труда, навязываемого ему государством, нормами «коллективной морали», семьей; этот его эскапизм — естественная реакция на ущемляющие его экзистенциальное право на жизнь социальные обстоятельства. Вполне понятно, что при таком положении дел *любой* трудовой деятельности *homo faber* предпочитает безделье, а все имеющееся у него свободное от исполнения профессиональных обязанностей время он посвящает «отдыху». С вызволением человека из пут наемного рабства изменится и его отношение к труду. Уже не чувства вины и ответственности, не забота и страх и не примитивная материальная заинтересованность, а экзистенциальная *потребность* в труде станет руководящим стимулом жизнедеятельной активности для большинства здоровых и работоспособных людей, и только меньшинство больных, физически или интеллектуально неполноценных и социопатических личностей будут по-прежнему предпочитать ничегонеделание. В интересах большинства общество может позволить себе роскошь терпимости в отношении этого меньшинства. Речь идет о признании безусловного права человека на жизнь вне зависимости от того, работает он или «уклоняется» от работы, выполняет свой «общественный долг» или нет. Реализации этого принципа можно добиться только в том случае, если каждому человеку в постлейбористском обществе будет гарантирован некоторый минимальный доход, достаточный для удовлетворения элементарных потребностей существо-

³⁷ Крайне пессимистичен прогноз Юнгера. «Рабочий, оставшись без работы, — утверждает он, — начнет погибать от тоски, не зная, чем заполнить бездну бесполезного времени. Мало того, что ему нечем будет занять это время, вдобавок оно нанесет ему прямой вред. От праздности рабочий впадет в уныние, ощущая себя деклассированным элементом, оттого что перестал выполнять свое предназначение. У него не найдется ни сил, ни желания для свободной деятельности» (Ф. Г. Юнгер. Совершенство техники, с. 20).

вания³⁸. Тогда никому не придется *доказывать* свое право на жизнь либо *оспаривать* его у кого-то другого на рынке труда; желание конкурировать и подавлять вытеснится стремлением индивида к осмысленной жизнедеятельности — к обретению смысла жизни в деятельности как таковой. Общество, вне сомнения, должно будет заплатить за это определенную цену. Какую именно цену, каковы механизмы практической реализации проекта *Aufhebung*, его предпосылки и прогнозируемые последствия — это вопросы, подлежащие специальному и самому углубленному изучению. Конечно, все зависит от конкретных условий экономического развития, от целого комплекса исторических, социокультурных и экзистенциальных факторов. Определенно можно лишь утверждать, что поставленная задача, как свидетельствует опыт «благополучных» западноевропейских государств в XX веке, вполне решаема³⁹.

Критика идеи отмены труда базируется на ошибочном отождествлении *бездеятельности* и *незанятости*. Утверждается, будто альтернативой труда может быть только праздное и бездеятельное времяпрепровождение лишнего связи с реальностью человека. «Мир вне труда, — пишет Петер Козловски, — не имеет для человека удовлетворяющего его смысла»; такой мир «становится скучным, печальным, ... лишенным перспектив будущего»⁴⁰. «Окончательное освобождение от труда, т. е. от серьезного, планомерного, претворяющегося в жизнь и связанного с чувством ответственности столкновения с окружающими людьми, можно считать ужасным видением. Оно предъявляет чрезмерные требования к человеку, поскольку оставляет его на волю непоследовательного и ни к чему не обязывающего произвола. В основе его лежит ложное понятие свободы как чистой свободы выбора и произвола поведения»⁴¹.

³⁸ См.: The Guaranteed Annual Income. N. Y., 1967, а также: Э. Фромм. Иметь или быть? М., 1986, с. 212–213.

³⁹ Постлейбористская «перестройка» экономики и депрофессионализация труда, конечно же, не снимают проблемы «символического порабощения» и эксплуатации человека (Бодрийяр) — в некотором смысле, даже заостряют ее. Но с этим уже ничего не поделать. Если выводы Бодрийяра верны, то единственным (и абсолютно нереалистичным) способом избавления от такой психосоциальной зависимости (когда человек чувствует себя в неоплатном долгу перед обществом, которое «одарило» его благами и требует взамен исключительно лишь лояльности и законопослушания) является смерть, т. е. самоубийство (см.: Ж. Бодрийяр. Символический обмен и смерть. М., 2000, с. 102–109).

⁴⁰ П. Козловски. Культура постмодерна, с. 150, 151–152.

⁴¹ Там же, с. 150. С этими рассуждениями немецкого историка и социолога постмодернизма перекликаются псевдофилософские спекуляции еще одно-

Эти и подобные им критические рассуждения современных авторов-«антиутопистов» никак не затрагивают аргументации теоретиков отмены труда (от Аристотеля до Жака Эллюля), поскольку в понятия, которыми оперируют обе стороны, вкладываются совершенно различные смыслы. В одном случае под трудом понимают жизнедеятельность человека *вообще*, безотносительно к конкретно-историческим и экзистенциальным обстоятельствам; в другом случае имеют в виду *специфическую форму* труда, преобладающую в панлейбористском обществе, — труд наемных работников и профессиональных служащих. *Aufhebung* отменяет только наемный труд — ту разновидность активности человека, которая продиктована «нуждой и внешней целесообразностью» (Маркс) не в меньшей степени, чем добуржуазное (кажущееся теперь невозможным) рабство. Но лишить человека труда в первом из противопоставленных смыслов — трудовой деятельности *как таковой*, предполагающей, по Козловски, «серьезное, планомерное и связанное с чувством ответственности столкновение» с миром и с окружающими людьми, — значит лишить его самой жизни. В этом широком смысле созидательно-трудовая активность (действительно, не имеющая ничего общего с «чистой свободой выбора и произволом поведения») составляет сущность существования-чело-

го ныне весьма популярного на Западе панлейбористского идеолога — Фрэнсиса Фукуямы. В одной из своих последних работ он пытается доказать, что сама *идея свободы* обязана своим происхождением... физическому подневольному труду, а наука и философия нашего времени будто бы уходят корнями в раннефеодальное рабовладение. «У раба, — аргументирует свою позицию Фукуяма, — идея свободы зарождается в процессе работы на господина, когда он осознает, что, будучи человеком, способен на творческий и свободный труд... Господин действительно свободен, он наслаждается свободой в непосредственном, нерелективном смысле: делает, что ему вздумается, и потребляет, что хочет. С другой стороны, только раб порождает *идею* свободы, идею, которая появляется у него в результате труда. Но он не свободен в собственной жизни; между идеей свободы и его фактическим состоянием есть противоречие. Поэтому раб более склонен к философии: он должен обдумать свободу как абстрактное понятие раньше, чем он сможет насладиться ею в реальности, и принципы свободного общества он должен выработать раньше, чем в таком обществе жить. Поэтому самосознание раба выше самосознания господина; он осознает себя в большей степени, осознает себя и свое состояние» (Ф. Фукуяма. *Конец истории и последний человек*. М., 2004, с. 300–301). Предпосылочный тезис Фукуямы о том, что наука и философия являются «изобретениями не праздных господ, а рабов» (там же, с. 299), поражает откровенной нелепостью и антиисторичностью.

ИГОРЬ ДЖОХАДЗЕ

века-в-мире. Задача заключается как раз в том, чтобы *обеспечить возможность экзистенциальной активности человека*, его неотчужденной осмысленной жизнедеятельности, — и отмена внешнего (принудительного) труда является неременным условием этого. За пределом репрессивного мира наемного рабства депрофессионализированный индивид, избавившись от экономической и психологической зависимости от конкретной профессиональной деятельности, сможет обрести в свободном труде подлинный смысл своего существования. Вместо того чтобы трудиться для жизни, он получит возможность жить для труда.

АЛЕКСЕЙ ЛЕВИНСОН

ПОВСЮДУ ЧЕМ-ТО ПАХНЕТ

(К СОЦИОЛОГИИ ОБОНЯНИЯ)

Зачем писать о запахах?

Провоцировать на то может особая чувствительность к запаху, характерная для особого же момента в жизни общества, группы, индивида. Индивида, который это пишет, группы, которая это читает, общества, в котором они пребывают.

Обоняние современного человека обслуживает в основном отношения в ближней зоне пространственного взаимодействия, а значит, связано в основном с первичными отношениями. От того в действительности обоняния столько «темного», «интуитивного», «животного», т.е. несказуемого, неотчетливо сознаваемого.

Эта действительность — широкое поле для упражнений в психологии, здесь явственны антропологические и культурологические повороты. А попытка социологического анализа, предпринятая Г. Зиммелем почти сто лет назад, не была подхвачена. И по сей день социологии запаха в регулярном виде, насколько известно автору, еще нет.

Еще не проведен систематический анализ литературы по этой теме, учтены лишь отдельные работы. Не проведены специализированные исследования. И в предлагаемых набросках учтен лишь результат тех социологических или маркетинговых исследований, в которых автору приходилось принимать участие — а в них порой мимоходом затрагивалась та или иная из тем предлагаемых заметок. Собственными силами сделано лишь несколько пробных интервью (на них иногда будут делаться ссылки, при этом дословные высказывания респондентов приводятся *курсивом*.)

Публикуя эти наброски в их настоящем совсем не зрелом виде, автор надеется спровоцировать кого-либо (может быть, самого себя) на более систематическую и академически-корректную разработку темы.

Круг социологических проблем обоняния и запаха, лишь только к ним обратишься, оказывается очень обширен. Ниже речь пойдет в основном об олфакторной проблематике телесности в таких универсальных контекстах, как дом (повседневность), пол (эротика и секс), власть (агрессия, статус).

1. ОБОНЯЕМАЯ ПОВСЕДНЕВНОСТЬ

Трудно представить более сильный знак повседневности, нежели привычный запах «своего». В концепте повседневности важна идея повтора, изнашивания первоначального образца. Соответственно, был смысл спрашивать наших респондентов о детстве, то есть о первоначальных обонятельных впечатлениях, с которыми потом сравниваются все остальные. В зависимости от модальности отношения к повседневности респонденты при воспоминаниях выделяют либо приятные (*растопка печки*), либо неприятные (*каша подгорелая*) олфакторные образы детства. Но при этом повседневность — это всегда естественные или, точнее, непроизвольно возникающие запахи. А разрыв повседневности, праздник ассоциируется с преднамеренно создаваемыми ароматами. Это *родительские духи* или *отцовский одеколон из пульверизатора*, плюс — *дым от дорогих папирос* (гостей).

Став взрослыми, респонденты обнаружили, что запахи буден остались у них дома, а запахи праздников — это ароматы *хорошей международной гостиницы, вообще заграницы*.

О том, как к ним вернулись эти запахи — в конце, пока же о запахах дома.

Запах утра, дня и вечера

Суточный цикл можно представить как последовательность запахов или действий над запахами.

Начинается утро, человек расстается с постелью как гнездом запахов. Запахи могут быть милы — *я люблю, как пахнет моя подушка*. Но естественные и интимные запахи ночи и домашнего утра считаются негодными для публичных обстоятельств. Поэтому часть утра посвящается избавлению от домашнего обонятельного контекста и перемещению в публичный. Для избавления от первого моются, для вхождения во второй умываются, душатся и пр.

Переход, совершаемый десятками миллионов каждое утро, когда-то был для десятков миллионов их родителей историческим переходом от общинно-деревенской жизни, где все «свои», к жизни большого горо-

да, где за дверями квартиры все «чужие». Переход вызвал нужду в особом нормативно-символическом инструментарии. Таковой был найден в ритуализованно-игровом быте высших сословий прошлого. (Оттуда, в частности, пришла манера душиться).

В этих слоях-сословиях было понятие «выйти в свет», «выйти в люди», то есть переменить корпус норм и стилистику поведения пусть даже без перемены состава участников. Высшее сословие ввело множественность нормативных режимов внутрь повседневности. Это его отличало от сословий низших, для которых оставалось чередование режимов повседневности и праздника как альтернативных.

Так манеры высшего сословия в прошлом, городского, урбанного сообщества в нынешнем подготовили кое-что из нормативной базы современной городской жизни. Переход из окружения «своих» в окружение «чужих» маркирован сменой многих знаков, в их числе знаков ольфакторных.

«Свет», праздник, город — ситуации и среды повышенного нормативного давления, усиленного социального контроля. Городское сообщество, состоящее из миллионов индивидов, может поддерживать свою связность, лишь только контролируя весьма деликатный баланс между разнообразием и униформностью этих индивидов.

Ну не могу же я такая, как есть, и – в метро, на работу. На работу еще ладно, но в метро... Нет! Вот и торчишь в ванной, душишься, мажешься, делаешь себе хоть какое-нибудь лицо...

Если индивиды будут все индивидуальны и неповторимы, как неповторимы черты лица и запахи каждого человека, город взорвется. Если все будут на одно лицо и будут вонять/благоухать одним и тем же, он опять-таки взорвется.

Жить друг с другом столь большие скопления людей могут только при одном условии. А именно: разнообразие индивидов сводится в близкое к обозримому для каждого индивида число типов, при этом число типов всегда больше индивидуально-обозримого. Не особенно упрощая, можно сказать, что и число запахов и их комбинаций должно быть примерно таким же.

Обозримость социального пространства, определяющая его размеры, может сильно варьировать. Она зависит и от способов, которыми люди агрегируются в типы (группы, категории), и от способов которыми осуществляется общение. Одно дело — постоянное деление на цехи или сословия, другое — на классы или статусные группы, между которыми проходят каналы мобильности, третье — деление на группы по стилям жизни, которые можно менять, четвертое — по настройам или модальностям, потребительским и ролевым ситуациям, в которых можно находиться попеременно, а то и одновременно.

Искусственные запахи обслуживали все перечисленные системы — историю парфюмерии можно излагать по этой схеме. Ныне допустимое и необходимое разнообразие индивидуумов контролируется системами, вроде моды, и обеспечивается массовым производством (с конкуренцией между производителями).

Итак, запах ночи, запах человека — неповторим. А публичный запах непременно состоит из комбинации стандартных ароматов, аттестованных рекламой и общественным вкусом. Мера усилий по избавлению от естественных и интимных запахов и усилий по приобретению публичных и искусственных зависит, конечно, от личных вкусов, но вообще — это мера вовлеченности субъекта в «современную» цивилизацию.

Далее совершается движение на работу. Человек в собственном автомобиле может контролировать обонятельную среду. А в автобусе и в электричке его ждет навязанный обонятельный контакт. *Не люблю метро утром — утром в вагоне от девушек пахнет тем, что предназначено для их начальников и сослуживцев. Мы тут не при чем.*

Рабочие среды так же резко различаются запахами, как люди. И точно такое же отношение к запахам работы, тем, которые могут быть названы естественными, произвольными, ибо порождаются самими производственными процессами. Их принимают и терпят «свои», те, кто «внизу», но от них избавляют «чужих» и тех, кто «наверху». При этом, чем выше статус помещения, тем более жестки эти требования. В кабинете гендиректора предприятия должен быть только запах офиса, а не того производственного процесса, которым директор управляет.

Дорога с работы. Невозможность соблюсти свою и чужую обонятельную приватность вносит вклад в так называемую транспортную усталость.

Вектор движения направлен из публичного места в приватное, люди тратят меньше усилий на свою деиндивидуацию. Вечерний вагон в этом смысле интереснее утреннего. В коллективном пузыре запахов торжествует олфакторный демократизм. Здесь сталкивается несколько стратегий. Одни душатся и жуют Тик-так, другие адаптируются, третьи терпят. *А есть, кто пьет, чтобы ничего не чувствовать. От него тоже пахнет, и он доволен.*

Наконец, вечер, выходной, праздник — парфюмерный апофеоз. По традиции, которая существовала здесь на протяжении жизни всех ныне живущих, это время требовало особой чистоты и пользования особыми украшающими запахами даже от тех, кто в повседневности ими не пользовался. Наши интервью показывают, что у очень многих респондентов представление о хорошем запахе связано именно с этим вечерне-праздничным комплексом и с запахами гостей, родителей, пришедших из гостей, из театра.

Какая личность без интима?

Запах родного и чужого дома различается четко. На это есть норма. В интервью большинство респондентов отмечали, что они знают запах собственного дома, хотя чувствуют его только после достаточно долгого отсутствия. В образовании запаха дома участвует много факторов. Это запах материалов (дерево), красок пола, стен, тканей (шторы, одежда), разнообразных хранимых веществ, от керосина до перца, это запах газа, хлорки, и так далее и так далее.

Верные выбранному вначале принципу, мы ограничимся только теми запахами дома, которые окажутся связанными с телесностью. Разнообразие и при этом ограничении будет очень велико.

В чужом доме чувствуется запах их уборной, их любимой собаки-кошки, их табака, еды, которую они готовят, которую едят, хранят, выбрасывают. По запаху нетрудно угадать статус семьи. Иногда, говорят, можно выяснить национальность хозяев. А если постараться — то и количество, и возраст жильцов, их вкусы в еде и обычаи в уходе за собой, их достаток и их взаимоотношения. Все это отражается в том, каким оказывается запах дома.

Основная часть нынешнего населения страны выросла в избах, в бараках, в коммуналках, в малогабаритках, где в основном условия были такими: единый и замкнутый объем в сто-полтораста кубометров воздуха на три-пять и более человек, иными словами, в достаточно насыщенной не своими человеческими запахами среде. Условия казарм, общежитий, камер, палат, вагонов — внедомашнего жилья для немалой доли населения страны — еще тяжелее в этом отношении. В ответах респондентов *запахи советского общего вагона* расцениваются как вообще самые неприятные.

Обоняние чужих телесных запахов — одно из условий интимности. Часть членов семьи состоит в интимных отношениях по обоюдному согласию. Но часть оказывается в условиях навязанной интимности. Во всех помещениях внедомашнего жилья эта навязанная интимность — всеобщий удел.

Разумеется, подобное же можно сказать о впечатлениях, доставляемых слухом и зрением. Но в иных случаях звуковая и визуальная изоляция удается, а ольфакторная проницаемость сохраняется. Можно поставить вопрос о том, какая в целом российским обществом заплачена цена за эту историческую тесноту, за обобществленность запахов. Спросить, не формируется ли конституирующее русско-советский человеческий тип безразличие или даже отвращение к индивидуации путем подобной ольфакторной травмы на этапах ранней социализации.

В этой связи отметим, что в социализирующих коллективах — в естественных, вроде дворовых компаний, и особенно в псевдоестественных,

вроде групп в дошкольных учреждениях, и т. н. призывов в армии – мощно работают механизмы синхронизации метаболических и иных органических процессов. Члены коллективов одновременно и совместно едят и пьют, одновременно же, и также совместно, т. е. в общей зоне зрительного и обонятельного контакта, справляют малую и большую нужду. О том, что такие меры «укрепляют коллектив» знает всякий профессиональный или стихийный его руководитель.

Особое значение в этом процессе имеет совместное и одновременное испускание газов. В чреде нарушенных запретов – запрет на наготу, на испражнение в присутствии других, это нарушение выделяется как самое резкое. Оно обычно отыгрывается как шутка. Комический эффект возникает от того, что полагающаяся негативная санкция за это действие оказывается отменена.

Если в обычных случаях такое действие является оскорблением чувств окружающих, то в описываемой ситуации эффект оскорбления как бы снимается за счет коллективности совершения. «Как бы» означает здесь важное отличие: снятие эффекта достигнуто не за счет отмены оскорбляющего действия, но за счет блокирования самой реакции обиды, возмущения со стороны субъекта. Во-первых, это шутка, во-вторых, ты и сам ведешь себя так же.

Выращенный в таких условиях индивид обладает многими достоинствами – он терпелив и невзыскателен, терпим и снисходителен к себе и окружающим. Он чувствителен к таким феноменам, как «общий дух», вообще – «дух» и его производные. Он дорожит «общей атмосферой», ему мил «дым отечества». Так ли ему нужен тот воздух, что делает человека свободным, это вопрос. Для выходца из этих кубатур свободой будет не город, а «вольный воздух», природа (рыбалка, грибы), где людьми и не пахнет.

Но и к совместно произведенному духу сохраняются симпатии. Он, номинально оставаясь вонью, служит знаком жизни, символом витальности, что в целом ряде ситуаций воспринимается весьма положительно. Будучи исходно атрибутом первичного коллектива, этот дух и выступает символом этого коллектива и, шире, этого типа коллективности.

Детство и запах

Запах матери (отца, бабушки, дедушки, няньки) выступает как «родной» для ребенка. В большинстве случаев это запах, ощущаемый при тесном телесном контакте, когда ребенок «вырос на руках» у этого человека. Но даже запах родственника, держащего ребенка на дистанции, является высоко значимым для ребенка.

Правда, для ребенка существуют и явно-неприятные запахи, исходящие от взрослых. Ребенка пугают запахи выделений взрослых, особенно те, которых он не чувствует у самого себя. Вероятно, обонятельные впечатления привязаны к детским догадкам о родительском сексе. Это, так сказать, обонятельный аспект эдипова комплекса.

О запахе табака и дыма от курящих взрослых родственников были разноречивые показания в наших интервью. Курение производит, как минимум, четыре рода запахов. Запах самих родительских сигарет, папирос, табака как правило назывался приятным. В одном из интервью запах, оставшийся в коробке из-под сигар деда (дед курил их до рождения рассказчика) назван вообще самым приятным в жизни.

Детям часто не нравится запах, исходящий от рук курящих родителей. Но запах от волос (усов) приятен. Как указала одна респондентка, *когда я чувствовала, как пахнет табаком от пиджака, в котором он приходил с работы, я гордилась отцом.*

Запах из пепельниц, от окурков воспринимался детьми по-разному. Запах старых трубок назван приятным. Сложные реакции вызывал запах алкоголя от родителей. Есть свидетельство сына пьющего отца: *в детстве не понимал, мне нравилось.* И есть свидетельство дочки выпивавшей матери. *Она заедала «Холодком» и меня угощала. Думала, я не замечу. Ненавидела я и ее, и от вина запах, и «Холодок». И до сих пор ненавижу.* Мать, заметим, покончила с собой.

Косметика матери, как показали интервью, как правило, нравится или очень нравится детям.

В свою очередь, запах собственного (маленького) ребенка для родителя или воспитателя, по заявлениям респондентов, всегда различим и значим. В интервью все родители указывали, что запах своего (маленького) ребенка им нравится, это любимый, милый запах. Указывали, что есть запах *больного ребеночка.* Он беспокоит, *но все равно родной.* Существенно, что для матери не является неприятным запах испражнений своего ребенка. *Надо помыть, и все.*

Далее выяснилось, что подобный контакт рвется со стороны родителей в период подросткового созревания ребенка. Родители и мальчиков и девочек сообщали — со смущением, говорившем о пережитом шоке разрыва этого ольфакторного контакта — что в какой-то момент они обнаружили, что тот или иной запах собственных детей им неприятен. Здесь намечены два варианта. Неприятными были собственно подростковые запахи (потом миновавшие), а также «взрослые» запахи. *Он вырос, сорок третий размер, от его тапок и кед мы с мужем с ума стали сходить.*

2. ПОЛ И ЗАПАХ

О значимости запахов в общении полов можно многое прочесть, о ней говорили и все те, кого мы интервьюировали. Нам представляется полезным различить эротическую и сексуальную роли запахов.

С учетом значительного многообразия значений слов «эротика» и «секс», оговоримся, что в рамках данного раздела мы будем пользоваться пониманием эротики и секса как пространств социальных взаимодействий, как пространств, в которых находят себя люди, готовые при определенных обстоятельствах выступить в качестве половых партнеров.

Будем считать, что эти два пространства имеют различное устройство или, если угодно, различное время.

Пространство *эротики* назовем изотропным в том смысле, что для каждого находящегося в нем все остальные равно близки в смысле половой привлекательности или равно вовлечены в половое общение с ним. Меру вовлеченности каждый определяет для себя сам, потому для одних это пространство эстетического переживания, для других — пространство романтических настроений, для третьих — легкой гормональной оживленности, огня в крови, и т. д. Известен крайний случай утопии В. Лефевра (в передаче О. Генисаретского), при которой все живое на земле превратило себя в единое чувствилище, пребывающее в состоянии вечного и непрерывного оргазма. Время, его наполняющее, это время пребывания, непрерывность (или вечность). Это время выбора как выбора. (Другое название для этой ситуации — рынок).

Секс как пространство уже сделанного выбора имеет анизотропную, концентрическую структуру. В этом пространстве любое действие имеет значение только как приближение к единственной цели. При понимании секса как прокреативной функции, эта цель — зачатие, при рекреативном понимании секса, цель, соответственно — оргазм, при понимании секса как любви, соитие, при понимании его как власти — овладение, при понимании как солидарности — близость, при понимании как игры — финал, и т. д. Этому варианту пространства присуще особое время — время обратного отсчета, время направленное, время с началом и концом.

Запах в пространстве эротики

Соответственно сказанному, в пространстве эротики визуальные, слуховые и обонятельные образы направлены от всех ко всем. Люди дарят друг друга знаками расположенности к общению. В интересующей нас сфере запахов эту функцию обслуживают как природные, так и искусственные средства.

В ходе интервью респонденты-женщины указывали, что они различают обобщенный «запах мужчины», а респонденты-мужчины — «запах женщины», то есть запах, обозначающий субъектов, в принципе могущих вступить в половые отношения. (Словесные выражения были разные, для некоторых это был *запах взрослого*, зрелого, для других *запах здорового тела*, для третьих *дух полноценности*, говорилось и про возможность по запаху убедиться в *готовности к любви*). Можно полагать, что речь идет о сложных обонятельных ощущениях, где важно не только наличие выделяемых гормональными системами аттрактантов, но и отсутствие запахов, блокирующих половое возбуждение, к каковым, видимо, относятся запахи болезни, старости, нечистоты, а также и упоминавшиеся ранее запахи дитяти.

Повторим, что мы говорили о природных эротических запахах. Эту же эротическую функцию обозначения собственной половой полноценности и готовности к предъявлению себя всем выполняют во множестве ароматические вещества, употребляемые в великом множестве. Девочки, когда они впервые тайком берут мамины духи, либо получают в подарок первые духи, обозначают момент своего выхода в эротическое пространство, на рынок. Уход из этого пространства по болезни или старости обычно обозначается и прекращением использования духов.

Обонятельная эротическая среда — это, в общем, среда, где все пахнут для всех. Используемые парфюмы не обязаны играть выделяющую роль, но должны лишь обозначать на принятом в данном сообществе языке запахов, готовность к вступлению в отношения. Зачастую знаком является сам факт использования духов.

Издаваемый запах, разумеется, должен рассматриваться всеми обоняющими как приятный. Хотя он в принципе не призван выделять его обладателя (см. ниже), в таком запахе важна сила в смысле различимости на достаточно большом расстоянии. «Большим» здесь следует называть расстояние, которое по проксемическим правилам данной общественной среды уже (или еще) не считается близким. Запах должен быть различим извне пределов персональной сферы человека, то есть, он должен выходить в зону, которая считается всеобщей и является, как мы сказали, эротическим пространством.

Учитывая характеристики отмеченного временного устройства эротики, множество названий соответствующих парфюмов означает некое длящееся время, период («утро», «весна», «юность»).

Эротический запах присоединяет человека к некоторой социальной категории, но он его может выделять вместе с этой категорией. Не являясь индивидуализирующим, такой аромат вполне может играть роль статусного или модного символа. Мода на «публичные» (т. е. эротические)

запахи в современной западной цивилизации, какой она предстала очам и носам наших соотечественников после падения железного занавеса, имеет темпоритм моды на одежду.

Это не удивительно, ведь по описанным нами функциям эротическая парфюмерия очень близка к одежде, платью (но не к белью).

Запах в пространстве секса

Напомним, что в пространстве секса все движение является ориентированным, время секса однонаправленное и задано фазами сближения людей – с того момента, как они выбрали друг друга в качестве партнеров по сексуальному общению, и до момента, когда акт завершен.

В пространстве секса натуральные запахи, как утверждают специалисты, также играют важную роль. Следует, однако, оговориться, что феромонные стимулы могут подействовать на человека – в отличие от животного – только со сравнительно небольшого расстояния. Поэтому естественные запахи, вызывающие, усиливающие половое возбуждение, и вызываемые, усиливаемые им (на каковой взаимности и построен секс), включаются в процесс сексуального сближения на достаточно поздней стадии, фактически в момент, когда партнеры вступают в телесное соприкосновение.

Что касается искусственных запахов сексуального предназначения, то они обладают несколько большим дальностью действия, ибо их задача в том и состоит, чтобы вызвать или стимулировать влечение у партнера на более ранней стадии, чем телесный контакт.

Интересным является вопрос о внешних пределах дальности действия сексуальных искусственных запахов. Норма приличия устанавливает эту границу там же, где установлена граница персонального пространства. Базовый порядок взаимодействия таков, что после взаимного выбора, сделанного в пространстве эротического общения (см. выше), те кто будут далее сексуальными партнерами, сближаются. Они впускают друг друга в свои персональные пространства. Соответственно, они вступают в обнятельный контакт. На этом расстоянии и должен начать действовать запах. При этом, в отличие от эротического запаха, запах сексуальный должен быть индивидуализирующим, закрепляющим сделанный выбор, выделяющим партнера из всех прочих членов группы, внутри которой его/ее выбрали.

Как и полагается норме, ее непрестанно нарушают. На нарушения есть своя норма (внутригрупповая, как правило). Одна «отклоняющая норма» предписывает большую скромность (либо тонкость, изысканность, и пр.), тогда запах духов ослаблен, он различим на том же малом расстоянии, на котором и естественный запах.

Другая норма нарушения нормы предписывает смелость (активность, сексапильность, и пр.) Запах парфюма, имеющий функцию полового аттрактанта и стимулятора, распространяется за пределы персонального пространства. Сфера персонального сексуального запаха тогда вторгается во всеобщее эротическое пространство. Возникает искомый эффект конфуза для окружающих. Запах, имеющий роль персонального призыва, оказывается обращен не к одному, а к нескольким соседям по эротическому пространству. Действуя на тех из них, кто в потенции может оказаться сексуальным партнером для носителя запаха, он задает ситуацию их соперничества.

То, что со стороны иногда называют вульгарностью, имея в виду чью-то манеру в пользовании искусственными ароматами, может в предложенных понятиях быть истолковано как негативная санкция (репрессия) за описанную экспансию персонального сексуального аромата в зону общего эротического взаимодействия.

Вульгарностью или невоспитанностью — в применении к группе, социальной категории — будет тогда неразличение эротического и сексуального назначения парфюмов. Использование (по незнанию, по бедности) простых ароматов (напр., дезодорантов) для ситуаций интимного общения есть одна форма подобного неразличения. Игнорирование эротического пространства, создание в публичном пространстве обонятельной атмосферы из одних лишь сексуальных аттрактантов есть другая форма.

На практике часть ароматических снадобий прямо предназначена для выполнения функций, названных эротическими, часть для функций сексуальных. Но есть значительное количество духов, парфюмов, лосьонов и пр., которые годятся и для той и для другой цели. Их рецептура такова, что фактически включает два разных запаха. Один действует на большое расстояние, другой на малое.

3. СТАТУС И ЗАПАХ

Классовое чутье

Выше речь шла о запахах, которые по своему статусу считаются хорошими, приятными. Такова общая конвенция по поводу, строго говоря, не запахов, а типов или классов запахов. Все одеколоны и все духи, прочие парфюмы считаются «хорошими» ароматами, хотя отдельные люди имеют возможность не любить, а по особым частным причинам и ненавидеть отдельные конкретные запахи.

Но есть типы запахов, которые считаются плохими.

Наличие социального измерения у шкалы приятных/неприятных запахов позволяет использовать не только прямые методы (кто выше, тот лучше пахнет), но и инвертированные. Дурной запах, прежде всего запах выделений, используется как средство «опускания», подчинения. В отношениях внутри детских коллективов, а также в других естественных социальных образованиях, включая диады, встречаются проявления подобной феромонной агрессии. Претензии на доминирование подкрепляются нарочитым испусканием запаха, который неприятен подчиняемому.

Представляется существенным для дела психофизиологической механизмы привыкания субъекта (индивидуального или коллективного) к собственному запаху. «Свое дерьмо не воняет» (да и свой парфюм тоже), вонь переходит в фоновый запах, не отмечаемый сознанием. Свой запах, находясь в ряду безотчетно воспринимаемых, обеспечивает состояние комфорта для особи и группы, тогда как восприятие чужого запаха, будь это вонь или аромат, есть дискомфорт, поскольку приходит либо «снизу» либо «сверху». Агрессия же посредством навязывания своего запаха состоит в том, чтобы заставить соперника испытывать этот дискомфорт, ощущать, что состоялось вторжение в его приватное пространство.

Дурной запах может быть инструментом подавления слабого сильным, но он может быть инструментом сопротивления слабого. Угнетаемый в группе, лишенный многих прав рядового члена группы, например, права на выражение своего мнения, своей оценки, зачастую стремится привлечь к себе внимание испускаемым запахом.

Народный дух

Идея смрада как признака принадлежности к дурной стороне мира — нижней, хтонической, сатанинской, адской, смертной, греховной и, что особенно важно для дальнейшего, подлой, то есть относящейся к социальному низу, лежит достаточно глубоко в основаниях нашей культуры.

Добавим, что к прошлому столетию до расхожей культуры наших «образованных людей» как раз докатились идеи европейской науки предшествовавших столетий о целительной роли «воздухов» и пагубной роли «миазмов». Через тесную связь дыхания и обоняния устанавливалась дополнительная «научная» ассоциация между дурнопахнущими местами и нездоровой жизнью низов. Смерд, вонь (как результаты жизненных процессов и жизненных условий) стали социальной метой «народа», в том числе и для тех, кто разделял идеи народолюбия. Благоухание, напротив, стало знаком высших классов. Речь идет о практикуемом ими мытье как устранении естественных запахов, плюс об ароматизации себя искусственными средствами.

Отечественная словесность, созданная этим слоем, если присмотреться, немало донесла свидетельств об обонятельном противостоянии высших и низших сословий. При этом все реплики явно направлены как реприманд сверху вниз. Но низы, судя по всему, выигрывают эту распрю, идущую на плоскости антропологически столь базовых отношений и определений, что статусные различия и власть высшего бессильны. Верхи, как можно догадаться, отвечают не вонью, что было бы природно и потому низменно, но культурно, то есть, с помощью словесных репримандов и далее на языке парфюмов, искусственных запахов, благовоний.

Аромат перемен

В нашей стране на протяжении последнего десятилетия наряду с горячо дебатруемыми политическими, социальными и культурными трансформациями произошла — без всяких обсуждений — существенная перемена в нормах публичного и интимного поведения людей. Произошла в той части, которая касается воспринимаемых и производимых людьми запахов.

В России краткий исторический период реформ создал два новых класса — предпринимательский и менеджерский. Эти сословия оказались экспонированы так называемому Западу и были заинтересованы в срочном принятии сложившихся там стандартов бытового поведения, в том числе олфакторной коммуникации. Вовлеченные в новую бытовую культуру, они должны были учиться (а самые старшие из них — переучиваться) и тому, какой должен и какой не должен исходить от них запах.

По сравнению с советским временем в больших городах значительно расширился рынок ароматов.

Во-первых, вырос их выбор для тех ролевых ситуаций, в которых и ранее обязательно использовались искусственные запахи (духи для женщин к выходу в праздничный день). Сколько всего теперь в магазинах разновидностей дамских духов, обычные горожанки сказать не могут.

Во-вторых, стало принудительным использование «приятных запахов», бывшее прежде факультативным. В описанных выше группах мужчина не может не пользоваться парфюмом, а последний не может не быть модным. Соответственно, вместо советского многолетнего стандарта: «Тройной» для бедных, «В полет» для средних, и «Шипр» для зажиточных, в новых магазинах выбор стал на порядок шире, а ассортимент меняется каждые полгода.

В-третьих, ароматические вещества стали применяться в тех условиях, где раньше они не считались нужными, например, при стирке белья, при мытье посуды и пр. Те категории населения, которые включились

в новую бытовую культуру, стали заботиться о поддержании особого ароматического режима в различных занимаемых или используемых ими помещениях — в отелях, в жилых комнатах, в кухнях, туалетах, автомобилях. Вместе с евроремонтом и иномаркой пришел и новый запах обитаемого помещения. Это запах, который стоит денег. Зато он сам говорит о деньгах. Но не только о них. Он говорит о новой жизни, новых целях и ценностях в ней.

Все это значит, что многие жители России перешли к гораздо более сложной системе правил обращения с запахами. Здесь невозможны точные количественные оценки, но несомненно, счет идет на миллионы человек. Разумеется, перешли не все, и потребителями новых одорирующих и дезодорирующих веществ стали далеко не все россияне.

Ольфакторная революция

Но появилась обслуживающая описанные новшества телереклама, и нечто из меняющейся интимной жизни новых высших сословий стало вдруг известно всей остальной массе жителей. Быт и повседневность богатых часто выполняют роль зрелища и праздника для остальных, и всегда не бесследно. Даже тем, кто не приобщился к новым стандартам поведения, благодаря рекламе жевательных резинок и дезодорантов, прокладок и лосьонов, была навязана проблематизация таких обстоятельств, как запахи, издаваемые ими самими и их партнерами по повседневному общению.

Разумеется, и до появления оной рекламы эти люди неким образом обходились с запахами. Туземная культура запахов, как различение благо- и зловония, как совокупность предписаний, запретов и норм на то, кому и чему, когда и где, как и чем пахнуть, существовала, как и во всех других обществах. Но ее отличия от вдруг пришедшей новой состояли прежде всего в том, что запахи тела, в особенности нежелательные, не должны были быть предметом публичного обсуждения (уж того паче — дискурса!). Потому в публичных ситуациях они вообще не имели существования, или, как выражался Ю. М. Лотман, не порождали текста. Теперь же тексты на сей предмет появились в беспрецедентном изобилии и поступают по наиболее массовому и нарочито публичному каналу — телевизионному.

В силу изложенного можно заключить, что в смысле масштабов и характера изменений, которые претерпела система регуляции поведения в этой сфере, описанные события вполне сопоставимы с так называемой сексуальной революцией. Впрочем, их сопоставимость естественна, ибо все это части единого процесса.

Воротят нос

На этом фоне интересны результаты наших интервью в той части, где спрашивалось, «какие запахи вы считаете плохими, наиболее неприятными для вас?».

Из интервью видно, что для представителей нового среднего класса неприятными являются в первую очередь запахи человеческого тела, говорящие о неопрятности в отношении себя.

Для традиционного среднего класса на первом месте оказываются запахи, говорящие о несоблюдении людьми правил действия в бытовой сфере (испорченная неверным приготовлением или хранением пища, неубранные, невымытые места общего пользования, нестиранное, непроветренное, непросушенное и т.д.).

В обоих случаях источником дурного запаха, вони является неправильное обращение, нарушение нормы чистоты, носителем какой-либо нормы они себя считали.

Обе категории сошлись, однако в том, что неприятен запах в местах вынужденного скопления или пребывания масс людей, т.е. запах «народа».

Отделение своей социальной категории от другой через оценку запахов имеет не только статический, но и динамический аспект.

Надо отметить, что в отношении к «дурным» запахам, в отличие от запахов «хороших», есть нижняя граница их восприятия. Эта граница является предметом гораздо более узких конвенций, нежели общее согласие об осуждении неопрятности и об означающих таковую запахах.

В повседневном общении люди прощают друг другу определенный уровень дурных запахов. Здесь работает достаточно сложный механизм регуляции. Достигнутое в данном сообществе согласие по поводу приемлемости данного уровня нечистоты иногда запечатлевается в индивидах-участниках как уровень их индивидуальной восприимчивости к соответствующему запаху. Запах в данной его концентрации тогда не отмечается на сознательном уровне, не обсуждается и не выступает в роли социального фактора. Он, приведем еще раз выражение Ю. М. Лотмана, не порождает текста.

Согласие по поводу терпимости данного уровня вони является одним из тех согласий, которые скрепляют группу. Как и всякое согласие, оно может быть нарушено. Индивид, нарушивший норму нечистоты в ту или другую сторону, оказывается объектом коллективного давления. В случае снижения он репрессивируется как грязнуха, в случае повышения — как чистюля. В одном из интервью приводился рассказ о московской девушке, вышедшей замуж за латиноамериканского студента и оказавшейся

в городке у него на родине под сильнейшим давлением соседок ввиду того, что она мылась в ванной каждый день. «Она хочет нам показать, что от нас пахнет!»

На введении нового, более высокого уровня требования к чистоте и соответственно более высокого порога олфакторной чувствительности может быть построена новая группа, которая выделится из общей массы. В нашем обществе, о чем говорилось в начале, стремительно двинулись эти процессы. На их провоцировании построена значительная часть рекламы гигиенических средств, в частности таких массовых, как жевательная резинка, женские прокладки или моющие средства. Рекламные эвфемизмы типа «чувство свежести в течение всего дня» либо прямые слова: «уничтожает дурные запахи» указывают всякому, кто еще не пользуется соответствующими средствами, на неприемлемость того уровня собственных телесных запахов, который данный индивид до сих пор считал терпимым, а тем самым — их не замечал.

Внять этой рекламе значит ощутить, как нехорошо пахнет от меня и от наших, затем покинуть ряды своих товарищей по запаху и далее присоединиться к тем, кто не пахнет плохо, а наоборот, благоухает. Значительная часть нового среднего класса — из тех, кто пережил один или несколько таких переходов.

Запад как запах

О засилье Запада слышать приходится везде. У Америки на Западе Япония и Китай, и американцы жалуются на засилье японских автомобилей и китайского ширпотреба. У англичан и французов на Западе — Америка, и они сетуют на засилье американской массовой культуры. Для нас же Западом является все пространство, где живут лучше нас. Потому у нас засилье глобальное.

Словом «засилье» обозначается определенная фаза культурного контакта, фаза процесса ассимиляции. На символическом уровне в это время провозглашается переход или требование перехода «от всего иностранного» ко «всему отечественному». Но на уровне фактического поведения именно на этой фазе происходит разделение: рецепция, усвоение одних норм и образцов, и отторжение других.

Исследования показали, что россияне как аграрное в еще недавнем прошлом общество, строят свою идентичность на представлении о земле — земле в смысле почвы и в смысле территории. Известно, что из всех богатств и ценностей национальное сознание россиян дорожит более всего именно землей, и из средств сохранения идентичности первым выбирает те, которые связаны с землей же. Недаром массовый пат-

риотизм проснулся прежде всего в двух формах — как территориальный (не отдадим никому никакие острова-полуострова) и как пищевой, то есть, развернутый в отношении плодов земли (отечественные помидор и поросенок лучше импортных по определению).

В области запахов разделение прошло между векторами направления — вовне или внутрь.

Потребительский патриотизм встал на защиту тех продуктов, что вместе со своими запахами принимаются внутрь тела. Пусть только отечественными будут вещества, что далее претворятся в нашу плоть и в наши собственные — пусть смрадные, но естественные! — выделения и запахи.

Так обстоит дело в отношении еды и питья. Но есть псевдо-еда и псевдо-питье. Эти вещества — пасты, эликсиры и жвачки — если и берутся в рот, то не проглатываются. И нужны они не для питания, а чтобы, напротив, скрыть запахи еды и ее остатков, чтобы скрыть «дых» столь родной нам водки, ставшей кровью нашей.

Наиболее массовый случай однако образуют вещества, вступающие в интимный контакт с телом, но не перорально. Они наносятся на тело, хоть и в укромных местах, но все же снаружи. Это наиболее массовая категория тех веществ, которые источают искусственные запахи от человека в направлении вовне — дезодоранты, парфюмы, духи.

Дезодоранты, мыло уничтожают то, чем пахнет мое тело в силу природного порядка вещей. Вкупе с духами и парфюмами они посылают вместо этого натурального сигнала обо мне и моем теле — другой, искусственный. Они замещают мой природный дух другим, чужим, рукотворным. Боязно, ведь вместо истинного меня и смрадной моей плоти возникает из присущего лишь неземным существам благоухания некто другой.

Итак, подчинение новой культуре запахов вроде бы добровольное. Но без репрессий, как видим, и на этот раз не обошлось. Репрессированными оказались те «наши» запахи, вытеснить кои и предназначены «их» импортные дезодоранты, жвачки и лосьоны. Это запахи тела. В своем происхождении они натуральные, — в отличии от «химии» упомянутых средств.

Таково же положение, конечно, и у них — на обобщенной родине их Лореаля, их Проктера и Гэмбла, их Джонсона и Джонсона. Но здесь они «импортного производства» и значит пришли вытеснять «наши» запахи. Добавим, что упомянутый потребительский патриотизм — а не с него ли начался поворот в отношении к Западу? — вырос на уравнении «отечественное» = «натуральное», что противопоставляется «импортному» как «химическому», неестественному.

Никто не решится сейчас защищать запах изо рта или из подмышек, как в свое время запах онучей. Но это не значит, что реклама «свежего

АЛЕКСЕЙ ЛЕВИНСОН

дыхания» и «уверенности в себе» не породит ответ, который, как водится, будет ассиметричным.

Два мнения вместо заключения

Мне кажется, что все плохие запахи – это те, что связаны со смертью, гибелью, умиранием и разрушением плоти. А хорошие запахи – от обещания жизни, от обещания любви...

Время сладких ароматов давно прошло. Я признаю только холодные...

ВЛАДИСЛАВ СОФРОНОВ-АНТОМОНИ

«ПРАВОВОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ»

РУССКАЯ ПРАВОВАЯ КАРТИНА МИРА

Ключевский пишет (в неопубликованном при жизни тексте): «На деле продолжали убивать не только виноватого, но и правого; однако до XIV века ни в один кодекс не решились ввести статьи о смертной казни за какое-либо преступление»¹.

Герцен в «Былом и думах», касаясь казни декабристов, пишет: «Народ русский отвык от смертных казней: после Мировича, казненного вместо Екатерины II, после Пугачева и его товарищей не было казней; люди умирали под кнутом, солдат гоняли (вопреки закону) до смерти сквозь строй, но смертная казнь *de jure* не существовала. Рассказывают, что при Павле на Дону было какое-то частное возмущение казаков, в котором замешались два офицера. Павел велел их судить военным судом и дал полную власть гетману или генералу. Суд приговорил их к смерти, но никто не осмелился утвердить приговор; гетман представил дело государю. «Все они бабы, — сказал Павел, — они хотят свалить казнь на меня, очень благодарен», — и заменил ее каторжной работой»².

Эти два отрывка всего-навсего указывают на то, что нами впитано с «молоком матери» — писанный закон один, на деле применяется другой закон, написано одно, делается другое. Не только Ключевский и Герцен говорили об этом — *de facto* смертная казнь является высшей мерой наказания (приговор к невыносимому количеству шпицрутенгов, формально не являясь смертной казнью, на самом деле она и есть) — но *de jure смертной казни не существует*. Итак, *реальное* социальное и уголовное упорядочивание обеспечивают одни процедуры, *формально* (в юридическом кодексе) записаны совсем другие процедуры.

¹ Ключевский В. О. Неопубликованные произведения. М., 1983, с. 306.

² Герцен А. И. Былое и думы. Л., 1978, с. 76–77.

Уже по двум приведенным выше цитатам ясно, что определенный *Sachverhalt*, обстояние вещей, характерно для русской культуры на протяжении, по крайней мере, периода от первых веков истории до 19 века³.

Но эту линию легко продолжить и дальше. Вот «Сталинская» конституция 1936 года. Формально она содержит все демократические свободы, что зафиксированы в современных ей конституциях западных демократий. На деле же, как мы знаем, социально-политическое упорядочивание осуществлялось вне-конституционными, вне-правовыми органами⁴.

Чтобы попытаться объяснить такой *Sachverhalt*, рассмотрим сперва основные понятия обсуждаемой здесь проблематики.

Право

Право опосредует, связывая, две принципиально важные, но весьма неблизкие сферы, это:

- А. предельно идеализированные, абстрактные представления о Высшей Справедливости и абсолютном законе. В древних кодексах это выказывается прямой апелляцией к высшей, божественной воле, в Новое время это апелляция к естественному строю вещей и само собой разумеющейся рациональности мироустройства. Конституция Российской Федерации, Преамбула: «Мы, многонациональный народ Российской Федерации, соединенный общей судьбой на своей земле... исходя из общепризнанных принципов...».
- Б. Совершенно конкретные и даже «брутальные» практики воплощения абстрактных принципов в социальную повседневность: следствие, судопроизводство, пенитенциарная система, надзор и наказание (от обучения тех, кто будет принимать конкретные решения — судей, до инструкций и нормативов, регулирующих такое предельное выражение правовой системы, как смертная казнь).

При том, что между этими двумя сферами наличествует скорее противоречие, чем гармония, право в целом, по причине своего уникально-

³ Я не историк права и не претендую на «общий обзор» или на «философию» русского права. Я хочу предложить ниже лишь «коллекцию» любопытных штрихов, фактов и теорий, связь которых в стройное целое — дело будущего и, пожалуй, других исследователей.

⁴ Пример сталинской конституции я привожу без желания бросить очередной упрек русским революционерам: обещали, мол, новый мир, а пришли к все тому же вне-правовому террору. Напротив, отчасти данный текст является попыткой понять, почему великие демократические завоевания Октябрьской революции не смогли укрепиться навсегда и, более того, сравнительно легко были свернуты.

го опосредующего места, является важнейшим объектом анализа любого общества.

В свою очередь, право (и как писанный кодекс законов и как неписанный обычай) как совокупность понятий, представлений, текстов и проч., есть взгляд «через призму» определенного правового, юридического мировидения. Можно, следовательно, и нужно говорить о специфической «правовой картине мира» как подразделе общей картины мира той или иной культуры. Анализ таких правовых представлений, понятий, текстов, анализ *языка права* и дает нам понимание этой правовой картины мира.

Но здесь надо сделать одно крайне важное уточнение.

Анализ языка является необходимым, но недостаточным условием исследования как права вообще, так и правовой картины мира в частности.

Подобные крайности (изменение языка изменит мир, тель-келизм; язык права как прямое выражение социально-классовый оснований права, вульгарный социологизм) как кажется, не так сегодня актуальны. Но все же хочется отметить, что как раз исследования права требуют здесь *via media*, среднего пути.

С одной стороны, как уже отмечалось, право по определению связывает две противоположности — абстрактное и конкретное. Следовательно, в исследованиях права необходимо постоянно обращаться к социальной конкретике в которую право погружено. Скажем, заимствование византийских правовых кодексов после крещения Руси и тот отмечаемый исследователями факт, что эти византийские кодексы *никак не повлияли* на традиционное русское право — эти процессы следует рассматривать не только лингвистически, но и в контексте социальных и геополитических аспектов крещения и такой культурной революции, как обретение Русью письменности.

С другой стороны, исследование, скажем, картины мира русской иконописи (обратная перспектива, символическое значение красок, композиция иконы) может сколь угодно долго оставаться в этой абстрактно-символической области и получать самые плодотворные результаты. Мы не можем сказать, что исследования Флоренского недостаточны, пока — говорю наугад — не изучены обычаи, регулировавшие перемещение иконописцев между монастырями, практика получения ими заказов на роспись церквей, обычаи или законы, регулировавшие оплату этих заказов.

Но изучение (русского) права без знания и учета того «социально-конкретного» факта, что полтыщи лет смертная казнь не была зафиксирована в кодексе, однако применялась на практике — такое изучение «права-в-себе» бессмысленно, или очевидно недостаточно, или в самом крайнем случае является сугубой пропедевтикой.

И, наконец, изучение права крайне интересно, но не самоценно (для меня). По причине сплыва в правовой системе самого возвышенно-

го с самым brutальным право дает возможность через себя посмотреть на общество в целом (приступить к социологии в широком смысле, как науке об обществе); оказывается возможным посмотреть на картину мира как бы с обратной стороны. Не только как субъекту той или иной культуры, который смотрит на действительность через «картину мира» этой культуры и этого общества, но посмотреть через картину мира на саму эту культуру и на это общество.

Еще два понятия

Любая правовая система базируется на двух фундаментальных принципах: принципе *талиона* (принцип «мера за меру», «око за око, зуб за зуб») и принципе *ордалии* («божьего суда»).

Принцип талиона предполагает, что тому или иному преступлению (проступку) в зависимости от степени его тяжести ставится в соответствие тот или иной денежный штраф или срок тюремного заключения. Скажем, «Русская Правда», древнейший свод законов Руси весь, целиком, построен на талионе (нет ни одной статьи, где определялось бы наказание иное, чем штраф), вот одна из статей этого кодекса: «Если кто злоумышленно убьет княжа мужа, а убийцу (люди) не будут искать, то виру в 80 гривен платит вервь, в которой найден труп убитого; если же (убитый) простолюдин, то 40 гривен». Или в современных кодексах: за кражу без отягчающих обстоятельств 2 года тюрьмы, за кражу в особо крупных размерах — более длительные сроки и т. д.

Принцип ордалии предполагает, что определение вины или невиновности подозреваемого отдается богу. Скажем, подозреваемый должен взять в руки раскаленный предмет и если он остается невредим, это считается свидетельством и доказательством его невиновности (бог не позволит пострадать невинному и так проявит свое решение). Или связанного подозреваемого бросают в воду — аналогично, если он утонет, это означает, что он виновен; и бог не только определил его вину в мгновенном⁵

⁵ «Мгновенность» ордалии очень важна. Талион и ордалия по-разному располагаются вдоль двух осей: синхронной и диахронной, они как бы «перпендикулярны» друг другу. Определение *меры* вины предполагает длительность — (юридический) *процесс*; здесь степень вины постепенно выясняется в *ходе* суда, это диахронный процесс. Ордалия же характеризуется синхронностью — вина или невиновность определяются *сразу*, мгновенно (ну, или столько, сколько связанный человек продержится на поверхности воды).

Даже схватка двух вооруженных людей в ходе судебного поединка лишь приводит к тому мгновению, когда воля бога станет очевидной, только подготов-

акте ордалии, но и наказал его. Или, наконец, «божий суд» – ордалия совершается в форме судебного поединка в буквальном смысле; тяжущиеся стороны (или их представители) сходятся в поединке с оружием в руках и победивший в этой схватке считается выигравшим судебное дело – их в поединке «рассудил бог». Божий суд и приговор окончателен, бог – по определению – не может наказать невинного.

Понятно, что ордалия в современных правовых системах не применяется, это процедура архаических правовых установлений. И все же следует заметить, что в рудиментарном виде ордалия таки присутствует в современном *состязательном* правовом процессе. Борьба, совершающаяся в суде между адвокатом и прокурором, борьба, где многое зависит не только от умения юристов, но и от везения и доли случайности – эта борьба очевидно имеет природу ордалии, судебного поединка.

Русская Правда

«Русская Правда» – это древнейший юридический кодекс, существовавший в устном виде еще до создания русского письма. Интересно, кстати, что восточнославянская правовая традиция, к которой принадлежит «Русская Правда», более продлена в прошлое, более архаична, чем даже западнославянская, которая часто переводила и усваивала чужие юридические тексты. Отмечается, что ряд черт даже сближают восточнославянские юридические тексты с фольклорными (раешником, лубком)⁶.

В языке восточнославянского права центральными бинарными оппозициями являются оппозиции прав/не-прав, прав/лев, прав/крив, правда/кривда. Иванов и Топоров указывают, что все вторые члены оппозиций (т. е. неправый, левый, кривой, кривда) «синонимичны», все они означают уклонение от порядка, нормы, закона, имеющих универсальное применение.

Первый же член этих оппозиций – связанный с корнем *pravъ (правый, Правда) – имеет значение упорядоченного, законосообразного, того, что определяет как функционирование самого мира (природный аспект),

ливает моментальное открытие этой воли. Бог ведь не колеблется в поисках решения, оно дано заранее, сразу. Поединок лишь подготавливает момент открытия этого решения. – Естественно, я говорю сейчас о «чистых формах» юридического, об абстрактных принципах. Понятно, что в реальности может быть судебный процесс, где все определено заранее и никакого исследования, выяснения вины не происходит.

⁶ Иванов В. В., Топоров В. Н. О языке древнего славянского права // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. М., 1978, с. 224, 230.

так и отношений в обществе (социально-правовой аспект)⁷. Тем самым, бинарность права кодируется центральной оппозицией *krivъ/levъ*-**pravъ*. «Эта мифологическая сфера обозначается соответственно как **pravo*, а относящиеся к ней тексты — как **pravьda*»⁸.

Здесь самым важным является то, что Правда охватывает собой как природное, вселенское, так и отношения в обществе; Правда (по представлениям архаической восточнославянской правовой картины мира) определяет один закон для обоих этих миров. Забегая вперед, здесь сразу надо отметить, что в русской правовой картине мира тем самым отсутствует «нейтральная аксиологическая зона» (Лотман, Успенский).

Если Правда охватывает собой как божественное мироустройство (порядок, норму, закон, имеющие универсальное применение), так и отношения в человеческом обществе, то любое преступление (не-правда, кривда) посягает сразу не только на человеческие установления, но и на универсальный миропорядок. Тот, кто не-прав, оказывается в оппозиции не только «праву», но и «Правде»⁹, то есть трансцендентальному, божественному порядку. «Специфика славянской традиции по сравнению с другими близкородственными как раз и заключается в архаической нерасчлененности понятий права, справедливости и закона... Право, правда, справедливость, как и воплощающий их закон, имеют божественное происхождение, исходя от Бога, ср.: божья правда,... божий суд»¹⁰.

Итак, в «юридическом бессознательном» архаического русского права отсутствует (или крайне размыто) различие между *jus naturale* и *jus gentium*, между божественным (само собой разумеющимся, естественным)

⁷ Там же, с. 235.

⁸ Иванов В. В., Топоров В. Н. Лингвистические вопросы славянского этногенеза (в связи с реконструкцией праславянских текстов) // Славянское языкознание. IX Международный съезд славистов. М., 1983, с. 158.

⁹ Для индоевропейских языков характерна дихотомия двух глаголов знания: *kenpen* и *wissen*, *gnostes* и *istor*, **znati* и **vedati*, знать и ведать — где первый указывает на некую трансцендентальную истинность, а второй на знание очевидца (Трубачев О. Н. Славянская этимология и праславянская культура // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. М., 1988, с. 308). Первый член каждой из пар «соотносится с подлинным (объективным) знанием, второй же со знанием очевидца...; на этом основано в сущности, и семантическое противопоставление правды и истины, уже в праславянском языке различавшихся по значению: истина — «то, что было на самом деле, в действительности» и правда — «то, что должно быть, правильность, справедливость» (которая в идеале совпадает с подлинной действительностью) (Успенский Б. А. Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. М., 1983, с. 49).

¹⁰ Иванов В. В., Топоров В. Н. О языке древнего славянского права, с. 235.

установлением и межчеловеческими установлениями. Это деление предполагает, что существуют преступления двух самых общих видов: преступления против божественного мироустройства, естества (скажем, инцест). И, с другой стороны, преступления против норм, выработанных человеческим коллективом. За первое наказывает сам бог (земной суд лишь фиксирует и приводит в исполнение его волю). Наказание за второй тип преступлений находится в компетенции земного суда. Это преступление в суде сначала соотносится с нормами, законами, определенными людьми между собой, а затем в ходе юридического процесса устанавливается мера наказания за это преступление — похитителя воля не обвиняют в святотатстве.

Если же в правовой картине мира это разделение размыто, преступник всегда оказывается тем, кто посягнул сразу на божественный миропорядок в целом. Преступник — это не тот, кто «оступился», чью вину можно постепенно «вычислить», найти ей эквивалент наказания и потом надеяться на его исправление. Преступник оказывается «монстром», посягнувшим непосредственно на бога.

Итак, если в языке права не разграничены понятия, если любое преступление — будь то преступление против права, или против справедливости, или против закона — это преступление сразу против бога, божьей правды, то и меры ему не может быть. Нет наказания, которое было бы эквивалентно столь чудовищному акту (даже смертью нельзя искупить такую вину; вот, может быть, почему «до XIV века ни в один кодекс не решились ввести статьи о смертной казни за какое-либо преступление»).

Значит, земные судьи оказываются бессильны, им не стоит и пытаться «вычислить» вину, она слишком чудовищна. Поэтому здесь можно зафиксировать отличную от процессуального права (адвокатура, прокуратура, прения, посредник-судья) структуру: преступление не обговаривается в суде, это «молчаливое» правосудие; даже в своих мелких проявлениях преступление есть покушение сразу на божью правду¹¹ и здесь необходима и «закономерна» ордалия. В суде исследуется

¹¹ Еще одним свидетельством архаической нерасчлененности понятий является показанное Топоровым наличие особого «подсловаря» в общем славянском словаре. Это подсловарь «святости». Оказывается, что эпитет «свят» используется в славянских языках чрезвычайно широко, он может прикладываться практически к любым понятиям — от самого мира до горы, поля и камня; подобной «расточительности» не отмечается в других культурах, например, у балтов; более того, там существует прямой запрет на применение эпитета «свят» к обыденному (Топоров В. Н. Из славянской языческой терминологии: индоевропейские истоки и тенденции развития // Этимология. 1986–1987. М., 1989, с. 30, 35–37). Это еще раз подтверждает, что любое преступление оказывается преступлением сразу против «свят-мира», против «божьей правды» в целом.

и восстанавливается не процесс изменения, превращения «законопослушного члена общества» в преступника, а фиксируется мгновенная катастрофа.

И тут пора зафиксировать первый парадокс русского права. Если согласиться с вышеприведенным анализом, то единственным судебным актом, претендующим в такой правовой картине мира на истинное определение вины/невиновности может быть только ордалия или судебный поединок. Но ни того, ни другого *нет* в «Русской Правде». (Там упоминается право кровной мести, но это один из видов талиона.) Ни божий суд, ни судебный поединок ни разу даже вскользь не упоминается в этом кодексе, а как раз, напротив, там содержится довольно подробно разработанная система штрафов, требующая, соответственно, довольно сложного *процесса* определения вины.

Но раз у земного суда нет «весов правосудия» (и как кодекса, и как ментальной установки для соотнесения меры вины с мерой наказания), раз определить вину и наказать может только бог, то вина или невиновность подозреваемого является не его сознательным решением, а его «судьбой», «долей».

Доля и недоля

В своем фундаментальном исследовании славянских семиотических систем Иванов и Топоров делают вывод о центральной роли оппозиции доля/недоля в этих семиотических системах; весь оппозиционный каркас таких систем «истолковывается как разные формы противопоставления доля-недоля, если их рассматривать с точки зрения коллектива в целом или отдельных членов этого коллектива»¹².

В такой «семиотической ситуации» стратегия жизни представляет собой ряд точек определения «доли»: то есть многочисленный, неоднократный выбор между «счастьем и несчастьем, покупаемый, в частности, жертвоприношением»¹³. В отличие от античного, например, представления о полной предопределенности судьбы, «доля» человека не определена раз и навсегда, а многократно определяется заново¹⁴. Отмечается, что это не акт свободного индетерминированного выбора, а перманентная

¹² Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965, с. 180.

¹³ Там же, с. 70.

¹⁴ Даже «вера» выступает здесь как результат «выбора». Как показывает Топоров в другой своей работе, «вера» этимологически в конечном счете соотносится с идеей правильного (благого) выбора между добром и злом (Топоров В. Н. Из славянской языческой терминологии... М., 1989, с. 47–48).

жеребьевка, когда «путь» («доля») не выбирается, а определяется по «подсказкам» извне и «покупается» жертвой.

Но одной из важнейших точек определения доли/недоли является суд — и в правовых представлениях, как указывается в том же исследовании, терминология доли/недоли представлена отчетливо (лишний раз подтверждая предположение об исключительной значимости правовой сферы для социального целого) — сам «суд» является продолжением «судьбы»: «суд, судьба, судбинushка» суть понятия одной корневой группы¹⁵.

Виновен подозреваемый или нет является вопросом не столько суда, сколько судьбы; но раз преступление — это «доля» преступника, раз оно у него «на судьбе написано», то неизбежно в правовой картине мире преступник понимается как априори убогий; убожество это его доля (вернее, недоля): «В известной степени убог обозначает не только лишенность богатства (нищету), но и лишенность даваемых Богом (богатством, долей) прав... Бог-убог соотносится с архетипом Правды (Доли) — Неправды (Кривды, Недоли)»¹⁶.

Отметим, что то, что оказаться праведником или преступником — это зависит от твоей «доли», а не «вины» (вернее, «вина» является твоей «долей») связано не только и не столько с коррупцией суда, сколько с его (суда) «бессилием». У суда нет «аппарата» для взвешивания мер вины и наказания. (С другой стороны, раз «не в силах человеческих судить о виновности», то почему бы по крайней мере не разжиться мздою?)

Итак, «то, что должно быть, правильность, справедливость», Правда, божья правда относится к компетенции исключительно «небесного суда»; определить ее «по настоящему» можно только в ордалии; в акте ордалии открывается решение бога как «доля» подозреваемого.

Испытание огнем или водой показывает, «исполнен» ли подозреваемый Правдой; если да, то он праведник и остается невредим — ибо «Правда в огне не горит и в воде не тонет» (к этой поговорке из арсенала прилежных читателей словаря Даля стоит отнестись очень серьезно). Если же в подозреваемом нет Правды, то он *преступник*. Здесь нет полутонов: или преступник, или праведник. Поэтому здесь и не может быть процесса исследования вины, а есть мгновенный акт выяснения (ордалия), сразу показывающий — праведник перед нами или преступник. «Точное семантическое описание хотя бы др.-русс. “правда железо” как “испытание (каленным) железом” уже открывает прямой путь к реконструкции праслав. *rǫvьda как “праведж”, т. е. процессуальный термин древнеславянского права»¹⁷.

¹⁵ Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы, с. 70.

¹⁶ Иванов В. В., Топоров В. Н. О языке древнего славянского права, с. 235.

¹⁷ Трубачев О. Н. Славянская этимология и праславянская культура // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. М., 1988, с. 339.

Такова диалектика древнерусского права: размытость, нерасчлененность, взаимопроникновение правовых понятий приводит к резкому противопоставлению, дуализму (одно из двух — или праведник или преступник): «Далеко идущий бинаризм/дуализм при социальной интерпретации мифологических структур оказался одной из основных черт всей славянской картины мира»¹⁸. (Может быть, своими блестящими успехами Тартуско-московская семиотическая школа обязана, кроме всего прочего, столь ярко выраженному дуализму¹⁹, где поэтому фундаментальный семиотический метод бинарного позиционирования работает «на все сто».)

¹⁸ Иванов В. В., Топоров В. Н. Лингвистические вопросы славянского этногенеза, с. 156.

¹⁹ Позволю себе здесь длинную цитату из одной работы Лотмана и Успенского, посвященной как раз дуализму русской культуры. Текст этот представляется очень важным и к тому же, похоже, что он не переиздавался в многочисленных републикациях 90-х гг. (исследование это посвящено петровской эпохе, но авторы подчеркивают, что дуальная модель является характерной для русской культуры на всем протяжении ее истории): «Специфической чертой русской культуры исследуемой эпохи в интересующем нас аспекте является ее принципиальная полярность, выражающаяся в дуальной природе ее структуры. Основные культурные ценности (идеологические, политические, религиозные) в системе русского средневековья располагаются в двуполосном ценностном поле, разделенном резкой чертой и лишенном нейтральной аксиологической зоны. Приведем некоторое частное рассуждение, из которого будет ясно, что имеется в виду. Загробный мир католического западного христианства разделен на три пространства: рай, чистилище, ад. Соответственно, земная жизнь мыслится как допускающая три типа поведения: безусловно грешное, безусловно святое и нейтральное, допускающее загробное спасение после некоторого очистительного испытания. Тем самым в реальной жизни западного средневековья оказывается возможной широкая полоса нейтрального поведения, нейтральных общественных институтов, которые не являются ни «святыми», ни «грешными», ни «государственными», ни «антигосударственными», ни хорошими, ни плохими. Эта нейтральная сфера становится структурным резервом, из которого развивается система завтрашнего дня. Поскольку преемственность здесь очевидна, нет необходимости ни ее структурно подчеркивать, ни сознательно и искусственно восстанавливать.

Система русского средневековья строилась на подчеркнутой дуальности. Если продолжить наш пример, то ей было свойственно членение загробного мира на рай и ад. Промежуточных нейтральных сфер не предусматривалось. Соответственно и в земной жизни поведение могло быть или грешным, или святым. Это распространялось и на внецерковные понятия: так, светская власть могла

Итак, по причине резкой дуальности правовая система не может «измерять», «вычислять», «прослеживать», а может только мгновенно узнать долю преступника. Так как в словаре права отсутствует строгое разведение основных понятий, то вычисление преступления в языке затруднено, можно лишь с помощью ордалии мгновенно зафиксировать изменение доли в не-долю, неправду, кривизну. Этот акцент на моментальном определении и заставляет уделять основное внимание не собственно языковой работе, а «правке» («правда железо») доли в конкретных техниках наказания. Правда, как начало трансцендентальное этому миру, состоит в исследовании и «открытии» доли, а не в проговаривании вины в суде.

Отмечу, что это означает преимущественно «эстетическое» отношение к преступнику, которое существует в земном суде (в отличие от суда небесного, высшего). Дистанция между земной истиной и небесной правдой настолько непреодолима, что нет возможности выстроить какую-либо процедуру их соотнесения и поэтому в суде возникает эстетическая ситуация (согласно классическому определению эстетического): эта непреодолимая демаркация эстетизируется отношением ее разрешения к идеалу небесной правды. Это не моральный приговор: ордалией демонстрируется исключительно «эстетика» преступления, то есть то, что отнестись к преступнику нравственно-практически (то есть наказать его) может только бог.

Интересной оказывается и положение верховной власти в такой ситуации. В одном из своих исследований Б.А. Успенский специально останавливается на этом. Поскольку фигура Царя ближе всего соотносится с трансцендентальным началом, с Правдой («помазанник Божий») она оказывается неподсудна (поступки царя невыразимы в юридическом языке). Царь находится вне правовых институтов, его поступки не могут быть названы преступлениями. Царь поставлен свыше (он *правит* от имени *Правды*, а не Истины), он есть наиболее полное земное воплощение правды — и поэтому царь находится принципиально вне оппозиции праведник/тиран. Важно другое: может ли претендент на трон доказать свое право на царство, как свою *долю*. Существует дифференциация царей «праведных» и «неправедных», «где праведный означает не «спра-

трактоваться как божественная или дьявольская, но никогда — как нейтральная по отношению к этим понятиям.

В русской культуре... господствовала иная ценностная ориентация. Дуальность и отсутствие нейтральной аксиологической сферы приводило к тому, что новое мыслилось не как продолжение, а как эсхатологическая смена всего» (Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Ученые записки ТГУ, вып. 414. Труды по русской и славянской филологии, XXVIII. Тарту, 1977, с. 4–5).

ведливый», но «правильный»... Ни узурпация престола, ни даже законное в обрядовом отношении поставление на престол (венчание на царство) еще не делают человека царем. Не поведения, но предназначение (доля — В. С.-А.) определяют истинного царя; поэтому царь может быть тираном (как, например, Иван Грозный), но это ни в коей мере не говорит о том, что он не на своем месте»²⁰.

Крещение

Крайне интересные для архаического русского права последствия имело крещение Руси и обретение этой культурой письменности. Но чтобы их описать необходимо остановиться на той языковой ситуации, которая образовалась в Киевской Руси после крещения.

После крещения на Руси складывается такая языковая ситуация, когда в социуме функционируют два языка — церковнославянский и русский. Церковнославянский усваивается вместе с христианством и функционирует как язык книжности, образованности, язык сакрального. Церковнославянский кодифицирован (сведен в систему правил), ему специально обучают в школах.

В противоположность этому, русский язык воспринимается как язык устный, обыденный, профанный. Ему не учат, но на нем говорят в быту — в отличие от церковнославянского, который используется в сфере «культурного».

Поскольку новый язык принимается вместе с новой верой, то к этому языку складывается особое отношение, как к «святыне», существует эксплицитный запрет употреблять его в «низких» сферах: «В наиболее явном случае книжный язык выступает не только как литературный (письменный) язык, но и как язык сакральный (культовый), что обуславливает как специфический престиж этого языка, так и особенно тщательно соблюдаемую дистанцию между книжной и разговорной речью; именно так и обстоит дело в России»²¹.

²⁰ Успенский Б. А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Художественный язык средневековья. М., 1982, с. 204. См. также: Живов В. М., Успенский Б. А. Царь и бог, семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. Идущие сейчас в РПЦ разговоры о возможности канонизации Грозного лишний раз показывают, какие древние представления господствуют в значительной части общественного сознания.

²¹ Успенский Б. А. Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. М., 1983, с. 5.

На самом деле такое строго разделение (очередной дуализм) функций двух языков²² означает (для внешнего наблюдателя), что в социуме функционируют *два* языка. Но член такого языкового коллектива воспринимает эти два языка как *один* язык (по его представлениям, существует «правильный» церковнославянский язык, когда он употребляется с нарушениями правил, неграмотно, он — ухудшаясь — превращается в русский). Такая языковая ситуация получила название «диглоссия» (ее следует отличать от *двуязычия*) и ее «можно определить как такую языковую ситуацию, когда два разных языка воспринимаются (в языковом коллективе) и функционируют как один язык»²³.

(Выделим особо еще одну черту диглоссии. В такой языковой ситуации «книжный язык функционирует в языковом сознании как кодифицированная и нормированная разновидность языка»²⁴. Тогда «низкий» русский язык воспринимается как отклонение от нормы, *нарушение* правильного языкового поведения. «Вместе с тем, именно в силу престижа книжного языка *такое отклонение от нормы фактически признается не только допустимым, но даже и необходимым в определенных ситуациях*»²⁵.)

В языковой ситуации Киевской Руси мы сталкиваемся со следующим парадоксом, на который указывает Успенский. Логично предположить, что заимствованная вместе с церковнославянским языком и христианской религией *письменность* займет место в ряду «книжность-образованность-сакральность» и будет противопоставляться «бытовому-профанному-устному».

Но этого не происходит: едва возникнув, письменность сразу распадается на два письменных языка (еще очередной дуализм) — «высокая» письменность на церковнославянском и бытовая, административная и *правовая* письменность на русском: «В результате появляется особая сфера письменности, так или иначе ассоциирующаяся с мирским, бытовым началом и в силу этого как бы недостойная применения книжного, церковнославянского языка, — деловая (в широком смысле) и бытовая письменность»²⁶.

Церковнославянский оказывается исключен из области законодательства и судопроизводства — поэтому «Русская Правда» *и сохранилась в качестве действующего юридического кодекса* (и вообще сохранилась, а не была

²² Успенский отмечает, что в этой ситуации существует *запрет на перевод* с одного языка на другой: «Коль скоро некоторое содержание получает языковое выражение, т. е. выражено на одном языке, оно в принципе не может быть выражено на другом» (цит. соч., с. 7).

²³ Там же, с. 6.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же, с. 6–7. Курсив добавлен.

²⁶ Там же, с. 15.

уничтожена неофитской культурой в борьбе со всем языческим, подобно идолам, сброшенным в Днепр).

Успенский ссылается на труды английского слависта русского происхождения Бориса Унбегауна, отмечавшего, что заимствованные и переведенные на церковнославянский язык византийские юридические кодексы не оказали никакого влияния ни на русскую юридическую мысль, ни на русский юридический язык и остались в рамках чисто церковной администрации. Это объясняется существованием устного обычного права еще до крещения Руси (добавим от себя, что не просто существованием, а уникальной диспозицией правовых представлений в общей картине мира и социокультурной ситуации эпохи): «Право это как бы только и ждало введения письма, чтобы быть закрепленным на бумаге»²⁷. И далее: «С самого начала язык права сделался в полном смысле этого слова государственным, административным языком и остался им вплоть до XVIII в. Это сосуществование двух различных письменных языков — церковнославянского литературного и русского административного — является самой оригинальной чертой языкового развития в России. Подобного противоположения не было ни у западноевропейских, ни у западнославянских народов — поляков, чехов»²⁸.

Как можно предположить, общая картина «резкого дуализма-бинаризма» и объясняет это распадение письменности и возникновение двух письменных языков. Такое распадение и строгое разделение двух письменностей (как и обслуживаемых ими сфер Правды и Истины) является еще одним феноменом дуализма русской культуры в целом и русского права в частности.

Но в ситуации абсолютно строгого дуализма, как следует предположить, будет заблокирована любая активность, любое действие. Необходимо, следовательно, некоторый способ соотнесения, связи этих двух сфер, двух зон.

В праве, как было показано, таким механизмом соотнесения является некодифицированное употребление ордалии, — хотя в законе нет упоминания божьего суда и смертной казни, они применяются, поскольку только они могут обеспечить правовую гносеологию, определение истины (правды). Но тогда *нарушение* закона парадоксальным (или диалектическим) образом *необходимо* для гомеостаза, для устойчивого функционирования социального целого. Так, если противопоставление административной, правовой письменности — письменности культурной, сакральной

²⁷ Unbegaun B. O. Selected papers on Russian and Slavonic philology. Oxford, 1969, p. 313.

²⁸ Op. cit., p. 314.

соответствует противопоставлению русского языка — языку церковнославянскому (а нарушение церковнославянского «признается в определенных ситуациях необходимым», см. выше), то нарушение должно «признаваться необходимым» и в праве. *Тем самым, «принцип необходимости нарушения закона в определенных ситуациях» оказывается имплицитно вписанным в правовую картину мира, является необходимым для функционирования правовой системы.* Говоря в терминах русской традиции, для высшей Правды иногда необходимо нарушать земную (низкую) Истину²⁹. «Тьмы низких истин нам дороже...» и т. п. (О необходимости нарушать «писанные правила» в определенных ситуациях говорят и Лотман с Успенским в цитированном выше исследовании дуальных моделей.)

Наконец, данный дуализм русской культуры и русского права устроен еще сложнее, чем просто распадение мира на две несоприкасающихся части. Действительно, мы видим, во-первых, что право разделено на две части: византийские правовые кодексы, переведенные на церковнославянский (и остающиеся в «рамках узкоцерковных») и действующий кодекс «Русская Правда», записанный на русском. Но внутри административно-правовой сферы существует еще одно деление (еще один дуализм): «Русская Правда» записана как система талионная, система штрафов, но реальную правовую гносеологию (собственно «Правду») может обеспечить только ордалия и судебный поединок, — то есть внутри «низкой» части основного противоположения существует своя «высшая Правда» и «низкая Истина».

Может быть этим многократным делением и объясняется одна интересная запись в летописи под 996 годом (этот эпизод тоже отмечается

²⁹ Даже каждый из нас, полагаю, испытал это на себе. Всем известно, насколько невыносимым и даже невозможным становится существование рядом с человеком, требующим беспрекословного выполнения установленных правил. Кажется, даже существует армейская поговорка насчет того, что конец нашей армии наступит тогда, когда она начнет жить строго по уставу. ««Экий беспорядок», — скажут многие; но пусть же они вспомнят, что только этот беспорядок и делает возможною жизнь в России» (Герцен, «Былое и думы»).

В порядке гипотезы, хочу предложить с этой точки зрения (через эту правовую картину мира) посмотреть на события 1993 года в Москве. Насколько я понимаю, начало конфликта было связано с тем, что председатель Верховного Суда РФ Зорькин начал настаивать на исполнении *буквы* закона, на том, чтобы не приносить Истину в жертву Правде. И что же? Почти сразу закачалось все государственное здание и страна оказалась на пороге гражданской войны. Тогда в полном соответствии с древними традициями русского права конфликт был разрешен в «судебном поединке», с оружием в руках.

и анализируется Успенским). Владимир, живя «в страсть Божья» — то есть будучи уже христианином — и боясь греха, разбойников (преступников) не казнил, а брал виру (штраф, предусмотренный «Русской Правдой») — то есть жил по нормам языческого права. По настоянию епископов (греческих) он ввел нормы византийского законодательства и стал казнить разбойников. Но затем «старцы», то есть хранители патриархальных устоев, посоветовали ему снова вернуться к вирам и Владимир, отменив свое прежнее решение, стал жить «по устроенью отню и дѣдню», то есть по нормам «Русской Правды»³⁰.

И, в конце концов, сам такой «беспорядок» ревнителями устоев может объясняться интересами высшей Правды перед лицом низких Истин — так замыкается круг.

Заключение

Закономерен вопрос о генезисе такой дуальности культуры. Насколько может судить наука, указывается, что собственная традиция была укреплена тремя инокультурными дуалистическими влияниями: «Славянский мир на протяжении тысячелетий находился в сфере повторявшихся дуалистических воздействий, всякий раз усиливавших уже существующую традицию, что и обусловило ее особую прочность»³¹. Указывается на три основных дуалистических влияния: индоевропейское и балтославянское, древнеиранское (религии типа маздовской), манихейское (богомильское).

И последнее: означает ли все вышеописанное, что мы «обречены» на такой «беспорядок»? Мне кажется, что нет; но задача, конечно, еще сложнее, чем кажется даже пессимистам и требует более глубоких преобразований, чем хочется даже радикалам.

³⁰ См.: Успенский Б. А. Языковая ситуация Киевской Руси..., с. 14–15.

³¹ Иванов В. В., Топоров В. Н. Лингвистические вопросы славянского этногенеза, с. 157.

ГОРОД, РЕГИОН, СТРАНА

ЖАН БОДРИЙЯР

ГОРОД И НЕНАВИСТЬ¹

Вам, наверное, известно, какой огромный успех принес недавно французской кинематографии фильм под названием «Ненависть». В фильме показан ряд бурных событий, происходящих на окраинах городов и в пригородах; в качестве актеров (а, может быть, статистов?) в нем выступают группы молодых людей, в которых «сидит ненависть». «Во мне сидит ненависть» — выражение почти безличное, оно означает не столько субъективную эмоцию или субъективное состояние, сколько объективную и беспричинную ярость, рождающуюся в городской пустыне, прежде всего в пригородах, превращенных в настоящую свалку. Тот факт, что окраинная «преступность» приобрела невиданный размах (ведь фильм, подобный «Ненависти», можно снимать хоть каждый день), свидетельствует о том, что перед нами целостное общественное явление, в котором находит свое отражение определенный универсальный процесс — процесс концентрации населения и увеличения производства отходов. Речь идет о всемирной проблеме отбросов, ибо, если насилие порождается угнетением, то ненависть зарождается, когда человека отправляют на помойку.

Понятие отбросов следует модифицировать и расширить. Материальные, количественные отбросы, образующиеся вследствие концентрации промышленности и населения в больших городах — это всего лишь симптом качественных, человеческих, структурных отбросов, образующихся в результате предпринимаемой в глобальном масштабе попытки идеального программирования, искусственного моделирования мира, специализации и централизации функций (современная метрополия очевидным образом символизирует этот процесс) и распространения по всему миру этих искусственных построений.

Хуже всего не то, что мы завалены со всех сторон отбросами, а то, что мы сами становимся ими. Вся естественная среда превратилась в отбросы,

¹ Лекция, прочитанная в Москве во Французском университетском колледже при МГУ им. М. В. Ломоносова.

т. е. в ненужную, всем мешающую субстанцию, от которой, как от трупа, никто не знает, как избавиться. По сравнению с этим горы органических промышленных отходов просто пустяк. Вся биосфера целиком в пределе грозит превратиться в некий архаический остаток, место которого — на помойке истории. Впрочем, сама история оказалась выброшенной на собственную помойку, где скапливаются не только пройденное нами и отошедшее в прошлое, но и все текущие события; не успев закончиться, они тут же лишаются всякого смысла в результате демпинга средств массовой информации, способных превратить их в субстанцию, непосредственно готовую для употребления, а затем и в отбросы. Помойка истории превратилась в информационную помойку.

Когда строят образцовые города, создают образцовые функции, образцовые искусственные ансамбли, все остальное превращается как бы в остатки, в отбросы, в бесполезное наследие прошлого. Строя автостраду, супермаркет, супергород, вы автоматически превращаете все, что их окружает, в пустыню. Создавая автономные сети сверхскоростного, программируемого передвижения, вы тут же превращаете обычное, традиционное пространство взаимодействия в пустынную зону. Именно так обстоит дело с транспортными артериями, рядом с которыми образуются пустующие территории. Именно так будет обстоять дело и в будущем, когда рядом с информационными артериями образуются информационные пустыни, возникнет своего рода информационный четвертый мир — убежище всех изгоев, всех тех, кого отвергли средства массовой информации. К нему добавится интеллектуальная пустыня, населенная мозгами, оставшимися без работы по причине предельной усложненности самих информационных сетей. Ее будут населять, но уже в неизмеримо большем количестве, потомки тех миллионов безработных, что ныне изгнаны из мира труда.

Пространства, как и люди, становятся безработными. Строятся целые кварталы жилых домов и офисов, но они обречены навеки оставаться пустыми из-за экономического кризиса или спекуляции. Они — отходы, всего лишь отходы и навсегда останутся таковыми, это не следы прошлого и не руины, которые все-таки представляют собой почтенные памятники старины. Эти дома — памятники бездушию предпринимательской деятельности человека. И тогда хочется спросить, как же может ненавидеть и презирать самое себя цивилизация, которая с самого начала производит себя, причем умышленно, в виде отбросов, трудится над своим собственным бесполезным построением, создавая города и метрополии, подобные огромным холостым механизмам, бесконечно себя воспроизводящим; эти фантомы — результат доведенных до абсурдных размеров капиталовложений, равно как и все большей их нехватки.

Ghost-towns, ghost-people²: сами человеческие существа бесконечно воспроизводит себя в виде отбросов или в виде обыкновенных статистов, удел которых — обслуживать этот холостой механизм, символизирующий порочный круг производства, когда, вопреки требованиям истории, уже не Труд воспроизводит Капитал, а Капитал бесконечно воспроизводит Труд. Горька участь этого разрастающегося персонала, которому суждено перейти в отходы; так у человека и после смерти продолжают расти ногти и волосы.

Итак, наша культура превратилась в производство отходов. Если другие культуры, в результате простого обменного цикла, производили некий излишек и порождали культуру излишка (в виде нежеланного и проклинаемого дитя), то наша культура производит огромное количество отходов, превратившихся в настоящую меновую стоимость. Люди становятся отбросами своих собственных отбросов — вот характерная черта общества, равнодушного к своим собственным ценностям, общества, которое самое себя толкает к безразличию и ненависти.

Наши мегаполисы, наши космополитические города — своего рода абсцессы, оттягивающие возникновение более крупных нарывов. Архитектура и градостроительство, повсюду запуская амбициозные щупальца, производят одних только монстров, не с эстетической точки зрения (хотя, увы, и такое часто бывает), а в том отношении, что эти монстры свидетельствуют об утере городом целостности и органичности, о его дезинтеграции и дезорганизации. Они уже не подчиняются ритму города, его взаимосвязям, а накладываются на него как нечто пришедшее со стороны, нечто alien³. Даже городские ансамбли, наделяемые символической значимостью (Бобур, Форум, Ля Дефанс, Ля Вильет), представляют из себя всего лишь псевдоцентры, вокруг которых образуется ложное движение. В действительности они свидетельствуют о сателлизации городского бытия. Их внешняя привлекательность словно создана для того, чтобы ошеломить туриста, а их функция подобна функции места всеобщей коммуникации (аэропорта, метро, огромного супермаркета), места, где люди лишаются своего гражданства, подданства, своей территории. Впрочем, именно сюда и перемещаются всякого рода маргиналы и представители субкультуры, бродящие в поисках опустошающего экстаза и находящие его в этом паразитарном образовании. Даже когда подобные ансамбли создаются с культурными целями, они превращаются не в центры радиации, а в центры поглощения и выделения; это всего лишь преобразователи потоков, механизмы со входом и выходом. Возникает впечатление,

² города-призраки, люди-призраки (англ.) — *прим. перев.*

³ чужестранное (англ.) — *прим. перев.*

что это экспонаты, сбежавшие со всемирной выставки, а не новая часть города; они свидетельствуют о космополитическом и дезорганизованном характере развития нашего общества.

Бобур — один из таких монстров, и, воплощая в себе современную утопию культуры, он является прекрасным примером опустынивания культуры и города, примером неуклонной эрозии культурного рельефа, постепенного сведения социальности к самым простым ее проявлениям. Ибо все указывает на то, что мы неуклонно движемся к неразличению культуры и жизни, к отрицанию культурой даже отличительных признаков жизни в обстановке приспособления города и его коммуникаций к банализации социального поведения.

Слишком много капиллярной диффузии, слишком много осмотического движения, слишком много перемещений, слишком много сообщающихся сосудов, сцеплений, взаимодействия. Слишком много общения в опустошенном пространстве, в городе, ставшем похожим на Музей Идеальной Деконструкции. Именно музеификация и массивованная урбанизация призваны замаскировать процесс опустошения и опустынивания, и одновременно они сами являются ярчайшим его свидетельством.

В связи с этим я хотел бы упомянуть одно знаменательное событие, правда, оно случилось несколько лет тому назад; я имею в виду забастовку мусорщиков в Бобуре. Эта забастовка, предпринятая ради удовлетворения нескольких требований младшего персонала, быстро превратила Бобур из культурного пространства в пространство гигантской свалки. Как раз в то время в Бобуре работала выставка, посвященная проблеме отходов. Стоит ли говорить, что Бобур, превратившись благодаря забастовщикам в некое пространство, заваленное мусором, намного превосходил по своей наглядности эту заурядную выставку. Разумеется, никто не осмелился назвать забастовку культурным действием или представить забастовщиков как настоящих деятелей Контркультуры, и все же они выступили в этой роли, ибо только они смогли наглядно показать — *in situ*⁴ и в натуральную величину, — в каком состоянии находится культурная среда города.

Урбанистическая проблематика подводит нас, через понятия концентрации и опустынивания, к другому понятию, имеющему, на мой взгляд, первостепенную важность, к понятию критической массы.

Данное понятие, идущее от материи и от наук о материи, от физики и химии, а значит, и от космологии, применимо также и во всех областях гуманитарного знания. Возникает вопрос, является ли человек действительно социальным существом. Этого нельзя утверждать наверняка;

⁴ на месте (лат.) — *прим. перев.*

по крайней мере, у социальной сущности человека есть свои пределы. Все более плотные скопления миллионов людей на городских территориях, их совместное проживание там неизбежно ведут к экспоненциальному росту насилия, обусловленного тем обстоятельством, что в условиях вынужденного промискуитета люди как бы взаимно аннулируются. А это уже нечто противоположное социальному бытию или, наоборот, верх социальности, крайнее ее проявление, когда она начинает разрушаться сама собой. Появление масс на горизонте современной истории знаменует собой наступление и одновременно катастрофическое крушение социальности. В этом суть проблемы критической массы. Известно ее решение в космологии: если масса Вселенной ниже некоторого порога, то Вселенная продолжает расширяться и *big bang*⁵ длится бесконечно. Если же порог превзойден, то начинается имплозия, Вселенная сжимается, это уже *big crunch*⁶. Наши информационные артерии, Интернет и создание в скором будущем, как нам обещают, всемирной связи наводят на мысль о том, что мы как раз переступаем тот порог глобальности информации, ее доступности в любой момент и в любом месте, за которым возникает опасность автоматического сжатия, резкой реверсии, опасность информационного *big crunch*. Возможно, мы уже переступили через этот порог, возможно, катастрофа уже происходит, если обилие сведений, поставляемых средствами массовой информации, аннулируется само собой и если баланс, выраженный в терминах объективной информации, оказывается в некотором смысле отрицательным (извращенный эффект перенасыщения информацией). Во всяком случае, мы наверняка уже преодолели этот порог в сфере социального, если учесть бурный рост населения, расширение сетей контроля, органов безопасности, коммуникации и взаимодействия, равно как и распространение внесоциальности, приводящее к имплозии реальной сферы социального и соответствующего понятия. Эпицентром этой инверсии фазы, этого гравитационного провала и является современный мегаполис.

В мегаполисе представлены все элементы социальности, они собраны здесь в идеальный комплекс: пространственная близость, легкость взаимодействия и обмена, доступность информации в любое время. Но вот что происходит: ускорение и интенсификация всех этих процессов порождает в индивидах безразличие и приступы замешательства. Моделью этого вторичного состояния, когда в атмосфере всеобщего безразличия каждый вращается на собственной орбите, словно спутник, может послужить транспортная развязка: пути движения здесь нико-

⁵ великий взрыв (англ.) — *прим. перев.*

⁶ великое сжатие (англ.) — *прим. перев.*

гда не пересекаются, вы больше ни с кем не встречаетесь, ибо у всех одно и то же направление движения; так, на экране определителя скорости видны лишь те, кто движется в одну и ту же сторону. Может, в этом и заключается суть коммуникации? — Одностороннее сосуществование. За его фасадом кроется все возрастающее равнодушие и отказ от любых социальных связей.

В результате качественного изменения, происходящего благодаря превышению критической массы, все эти перенасыщенные информацией и техникой и излишне опекаемые сообщества начинают порождать своего рода обратную энергию, своего рода инерцию, которые грозят в будущем вызвать гравитационный коллапс. Ибо происходит полная инверсия всех устремлений.

Ибо все положительные устремления, все влечения, в том числе и влечение к социальности, инвертируются и превращаются в отрицательные влечения, в безразличие. Влечение сменяется отвращением. Ведь в атмосфере всеобщей коммуникации, пресыщенности информацией, прозрачности бытия и промискуитета защитные силы человека оказываются под угрозой. Символическое пространство уже более ничем не защищено. Ничем не защищено интеллектуальное пространство собственного мнения. Когда техника делает доступным все, что угодно, я уже не могу решить, что полезно, а что бесполезно; пребывая в недифференцированном мире, я не в состоянии решить, что прекрасно, а что безобразно, что хорошо, а что плохо, что оригинально, а что нет. Даже мой организм не в состоянии разобраться, что для него хорошо или плохо. В ситуации невозможности принять какое-либо решение, любой предмет делается плохим, и единственной защитой становится противореакция⁷, неприятие и отвращение. Это иммунная реакция организма, с помощью которой он стремится сохранить свою символическую целостность, иногда ценой жизни. Вот почему я считаю, что ненависть, представляя собой чрезмерную форму выражения безразличия и неприятия этого недифференцированного мира, есть крайнее проявление жизненной реакции организма.

Исчезли сильные влечения и порывы положительного, избирательного, аттрактивного характера. В результате действия какого-то таинственного фактора исчезла определенность вкусов, желаний, как, впрочем, и воли. Напротив, кристаллизация злой воли, чувства неприятия и отвращения значительно усилилась. Возникает впечатление, что именно это обстоятельство служит источником отрицательной энергии, именно оно

⁷ В оригинале употреблен психоаналитический термин *abréaction* («отреагирование») — прим. перев.

вызывает в нас аллергическую реакцию, заменяющую нам желание; отсюда и наша жизненно обусловленная противореакция на все, что нас окружает, при полном отсутствии стремления что бы то ни было изменить; это неприятие в чистом виде. В наше время симпатии стали неопределенными, определенно лишь чувство отвращения. Не имея возможности точно знать, чего же нам хочется, мы зато знаем, чего мы больше не хотим. Наши поступки (и даже болезни) все более лишаются «объективной» мотивации; чаще всего они проистекают из той или иной формы неприятия, которое заставляет нас избавляться от нас самих и нашей энергии каким угодно способом. Следовательно, в их основе лежит своего рода экзорцизм, а не тот или иной принцип деятельности. Это новая форма экзорцизма с магической коннотацией, экзорцизма, направленного на себя, на других, на Другого. Это новая разновидность неистового заклинания (несомненно, тоже символическая). А, может быть, это новая форма принципа Зла?

Вернемся снова к массам. Они представляются таким социологическим черным ящиком, в котором все цели и задачи, все устремления инвертированы; это своего рода источник отрицательного статического электричества. Именно в массах следует искать корни социального неприятия и политического равнодушия, так хорошо нам известных. Ибо, как говорил Зиммель, «нет ничего проще отрицания... и широкие массы, будучи не в состоянии поставить перед собой общую цель, находят себя в отрицании». Бесполезно спрашивать, какое у них мнение или какова их положительная воля, их просто нет. Они живут во мраке отрицания и находят свое определение в негативности. Они наделены неопределенной потенцией, сильны лишь своим неприятием и отрицанием, прежде всего отрицанием всех форм культуры и организации, недоступных их пониманию. Они испытывают глубокое отвращение к политическому режиму (что не исключает и конформистских взглядов), к политическим амбициям и трансцендентности власти. Если политическому выбору и политическим суждениям свойственна страстность, то глубинное отвращение к политике порождает насилие. Именно в этом заключается источник ненависти, находящий свое проявление не только в преступности и расизме, но и в самом обычном равнодушии. Ибо сказанное относится не только к массе, но и к каждому индивиду в той мере, в какой он, сидя в своей раковине, замыкаясь на себя и десоциализируясь, сам по себе составляет массу.

Если традиционное насилие порождалось угнетением и конфликтностью, то ненависть порождается атмосферой тесного общения и консенсуса. Наша эклектическая культура — это культура промискуитета противоположностей, сосуществования всевозможных различий в культурном

melting-pot⁸. Но не будем обманывать себя: именно такая культурная множественность, терпимость и синэргия провоцируют глобальную противореакцию, утробное неприятие. Синэргия вызывает аллергию. Чрезмерная опека влечет за собой ослабление защитных сил и иммунитета; антитела, оказавшись без работы, обращаются против самого организма. Такова же и природа ненависти: как и многие современные болезни, она проистекает из самоагрессии и аутоиммунной патологии. Мы уже с трудом переносим атмосферу искусственного иммунитета, царящую в метрополиях. Мы уподобились некоему виду животных, лишенных естественных врагов, в результате чего они обречены на быстрое вымирание или самоуничтожение. Чтобы как-то защитить себя от отсутствия Другого, врага, неблагоприятных обстоятельств, мы прибегаем к ненависти, которая способствует возникновению своего рода искусственных, беспредметных невзгод. Таким образом, ненависть — это своеобразная фатальная стратегия, направленная против умиротворенного существования. Ненависть при всей своей двусмысленности представляет собой отчаянный протест против безразличия нашего мира, и в этом своем качестве она, несомненно, является гораздо более прочным видом связи, чем консенсус или тесное общение.

Различие между ненавистью и насилием совершенно четкое. Историческое насилие или насилие, вызванное страстным влечением, имеет свой предмет, своего врага, свою цель; у ненависти же ничего этого нет, она совсем иное явление. Совершающийся ныне переход от насилия к ненависти представляет собой переход от предметной страсти к беспредметной. Если мы хотим охарактеризовать основные формы коллективной страсти, коллективного насилия (хотя такая характеристика всегда будет произвольной), то следует выделить следующие их формы в соответствии с их появлением в истории культуры: священный, жертвенный гнев — историческое насилие — ненависть как чистая и недифференцированная, виртуальная форма насилия. Последняя представляет собой как бы насилие третьего типа, сосуществующее ныне с насилием второй степени — терроризмом (который более насильствен, чем насилие, ибо у нас нет определенных целей), а также со всеми вирусными и эпидемическими формами инфекций и цепных реакций. Ненависть более ирреальна, более неуловима в своих проявлениях, чем обычное насилие; это хорошо видно на примере расизма и преступности. Вот почему так трудно с ней бороться как профилактическими, так и репрессивными мерами. Невозможно уничтожить причину ненависти, поскольку никакой эксплицитной мотивации в ней обнаружить не удастся. Ее нельзя

⁸ тигель (англ.) — *прим. перев.*

обездвижить, ибо ею ничто не движет; ее нельзя даже подвергнуть наказанию, ибо в большинстве случаев она ополчается на самое себя; это типичная страсть, которая борется сама с собой.

Поскольку в нашем обществе нет более места реальному насилию, насилию, направленному на определенный объект, историческому, классовому насилию, то оно порождает виртуальное, реактивное насилие. Ненависть, которую можно принять за архаичный, первичный порыв, парадоксальным образом представляет собой страсть, оторванную от своего предмета и своих целей. (Подобно тому, как теперь принято говорить о «ксероксном» уровне культуры, можно говорить и о «ксероксном» уровне насилия). Вот почему ненависть современна гиперреализму крупных метрополий. Однако она отличается своеобразной холодностью. Порожденная равнодушием, в том числе равнодушием, распространяемым средствами массовой информации, она становится холодной, непостоянной, может перекинуться на любой предмет. В ней нет убежденности, пыла, она исчерпывает себя в acting out⁹ и часто ограничивается созданием собственного образа, кратковременной вспышкой насилия; современная пригородная преступность может служить тому примером. Таков и Полен, выходец с Гваделупы, который несколько лет тому назад терроризировал население, убивая пожилых женщин. Это действительно чудовищная личность, но в то же время он человек холодный, неагрессивный, без определенной национальности и пола, метис. Он убивал без насилия, без крови, а затем с забавным безразличием рассказывал о своих преступлениях. Он был равнодушен к самому себе. Однако невозможно отрицать, что за всем этим скрывалась радиальная ненависть. Полен, несомненно, «ненавидел», но его ненависть выражалась в учтливой, спокойной, ирреальной форме.

Ненависть как защитная противореакция соответствует новой форме насилия со стороны самой системы. Также и в этом случае можно выделить первичную форму насилия: это насилие, связанное с агрессией, подавлением, произволом, демонстрацией силы, унижением, грабежом, — словом, это одностороннее насилие, совершаемое по праву сильнейшего. Ответом на такое насилие может быть противоположное насилие: историческое, критическое насилие, насилие негативности. Это насилие разрыва с системой, трансгрессии (к нему можно добавить насилие анализа, интерпретации, смысла). Все это разновидности насилия с определенной направленностью, имеющего начало и конец; у него есть свои причины и следствия, и оно соотносится с трансцендентностью власти, истории, смысла.

Всему этому противостоит нынешняя форма насилия. Она изоциреннее по сравнению с насилием агрессии; это насилие разубеждения, умиротво-

⁹ отыгрывание (англ. термин психоанализа) — прим. перев.

рения, нейтрализации, контроля — насилие безболезненного уничтожения. Это терапевтическое, генетическое, коммуникационное насилие — насилие, рожденное консенсусом и вынужденным общежитием, своего рода косметическая хирургия социальности. Это прозрачное и невинное насилие; с помощью разного рода снадобий, профилактических мер, психической регуляции и регуляции, осуществляемой средствами массовой информации, оно стремится выкорчевать корни зла, а тем самым искоренить и всякий радикализм. Это насилие системы, которая подавляет всякое проявление негативности, единичности (включая предельную форму единичности, каковой является смерть). Это насилие общества, в котором нам виртуально отказано в негативности, в конфликтности, в смерти. Это насилие, некоторым образом кладущее конец самому насилию, поэтому на такое насилие уже невозможно ответить тем же, остается отвечать лишь ненавистью.

Однако наиболее тяжким запретом, самым тяжким лишением, в числе прочих, является запрет на инаковость. Для фундаментальной проблемы Другого нашлось своего рода «окончательное решение» (имеется в виду уничтожение): подключение к сети универсальной коммуникации. В этом Трансполитическом Новом Порядке над нами нависла угроза не столько лишиться самих себя (*Verfremdung* «очуждение»), сколько лишиться всего другого, всякой инаковости (*Entfremdung* «отчуждение»). Мы уже не претерпеваем процесс очуждения, не становимся другими (в этом присутствовала по крайней мере какая-то доля инаковости, и, оглядываясь назад, мы воспринимаем очуждение как Золотой век), нас уже не лишают нас самих в пользу Другого, нас лишают Другого в пользу Того же самого; иными словами, нас лишают всякой инаковости, всякой необычности и обрекают на воспроизводство Того же самого в бесконечном процессе отождествления, в универсальной культуре тождественности.

Отсюда рождается сильнейшее чувство озлобления, ненависти к самому себе. Это не ненависть к Другому, как принято считать, основываясь на стереотипе расизма и его поверхностном истолковании; это ненависть, вызванная досадой по поводу потери инаковости. Хотят, чтобы ненависть в основе своей была ненавистью к Другому, отсюда и иллюзия борьбы с ней путем проповедывания терпимости и уважения к различиям. На самом же деле ненависть (расизм и т. д.) — скорее фанатизм инаковости, чем неприятие Другого. Потерю Другого она пытается компенсировать, прибегая к экзорцизму и создавая искусственного Другого, а в результате им может быть кто угодно. В лоботомированном мире, где возникающие конфликты немедленно локализируются, ненависть пытается возродить инаковость, хотя бы для того, чтобы ее уничтожить. Она пытается избежать фатальной одинаковости, аутистического замыкания в себе, на которое нас обре-

кает само развитие нашей всемирной культуры. Конечно, это культура озлобления, но за озлобленностью на Другого следует видеть озлобленность на самого себя, на диктатуру самости и Того же самого, озлобленность, которая может перейти в саморазрушение. Понять это — значит избежать определенного числа бессмысленных утверждений.

Ненависть — чувство аномальное (ее следует отличать от насилия как противоправного акта, которое является составной частью социальности и истории). У ненависти нет истории, она характерна для конца социальности и конца истории. Когда система достигает стадии насыщения, когда она действительно достигает универсальности (а наша система, в силу своей крайней сложности и операционализации, достигла именно этой виртуальной стадии исчерпанности всех своих возможностей), она автоматически превращается в аномальную систему, и ей начинает грозить резкая реверсия. Когда сама система оказывается *entfremdet* «отчужденной», лишенной своих врагов, лишенной той антагонистической силы, которая смогла бы ее уравновесить, ей начинает угрожать гравитационный коллапс. Именно в таком положении мы и находимся, и ненависть является симптомом и в то же время агентом этого краха, оператором конца социальности, конца инаковости, конца самой системы. Ибо по всей справедливости конечное решение, принимаемое системой, оборачивается против самой системы.

Таким образом, ненависть, при всей ее двусмысленности, следует рассматривать как сумеречное чувство, характеризующее конец современного мира, конец инаковости, конфликтности, крах современности, если только не конец истории, ибо парадоксальным образом конец истории никогда не наступал, поскольку проблемы, поставленные историей, никогда не находили окончательного разрешения. Скорее происходит преодоление конца истории, когда ни одна проблема так и не решается. И в нынешней ненависти присутствует также глубокое чувство досады по поводу того, что так и не произошло.

Мы все ненавидим. Не от нас зависит, сидит ли в нас ненависть или нет. Мы все испытываем двойственное чувство ностальгии по поводу конца мира, иными словами, нам хочется сделать его конечным, придать ему цель, причем любой ценой, даже ценой озлобления и полного неприятия мира как он есть. К ненависти примешивается ощущение настоятельной необходимости ускорить ход вещей, чтобы покончить с системой, освободить дорогу для чего-то иного, для какого-то события, наступающего извне; мы хотим, чтобы пришел Другой. В этом холодном фанатизме содержится милленарная форма вызова и (кто знает?) надежды.

Тут я вспомнил о коллоквиуме на тему о конце мира, который проходил, если память мне не изменяет, лет десять тому назад, в Нью-Йорке,

ЖАН БОДРИЙЯР

на 5-й авеню. Первая моя реакция была такая: что за прекрасная мысль выбрать для коллоквиума Нью-Йорк – идеальный эпицентр конца мира. Вторая реакция: абсурдно обсуждать эту тему здесь, в Нью-Йорке, ведь всемирная метрополия и есть реальное воплощение конца мира. Вот он совершается перед нами, так стоит ли о нем рассуждать? Но в конце концов стало ясно, что поводом для данного собрания интеллектуалов вопреки банальной реальности конца мира, происходящего как раз в месте его проведения, было спасение именно *идеи* конца мира, спасения утопии конца мира. Этим мы и занимаемся немножко сегодня, здесь, в конце нашего века.

Авторы Апокалипсиса были методичными людьми, они беспрестанно обменивались посланиями вместо того, чтобы испросить мнение самого Антихриста.

Перевел с французского Б. П. Нафумов

РИЧАРД СЕННЕТ

КАЖДЫЙ – САМ СЕБЕ ДЬЯВОЛ

ПАРИЖ УМБЕРА ДЕ РОМАНА

Афинский полис являлся сообществом граждан. Житель средневекового города называл себя буржуа (*bourgeois*) во Франции, бюргером (*Burgher*) – в Германии. За этим словами стояло не просто обозначение людей из среднего класса; резчики, работавшие на строительстве Нотр-Дам, были буржуа, но с другой стороны, в средневековом Париже немногие буржуа обладали избирательным правом, подобно греческим гражданам. Историк Морис Ломбар описывает буржуа в противоположность гражданину греческого полиса как космополита, существующего благодаря городской коммерции и торговле. «[Средневековый буржуа] – это человек на перепутье, – пишет Ломбар, – на перепутье, образованном наложением различных городских центров. Он – человек, открытый внешнему миру, восприимчивый к влияниям, приходящим из других городов и достигающим этого города»¹. Такое космополитическое мировоззрение влияло и на отношение к родному городу. Немилосердный труд средневекового Парижа происходил не в каких-то местах, а в городском пространстве: пространства покупались и продавались, в ходе покупок и продаж меняли форму, пространство становилось территорией, на которой, а не ради которой, трудился человек. А использование этого городского пространства начали буржуа.

Различие между пространством и местом становится в городе основополагающим. Оно включает не только эмоциональную привязанность к месту жительства, но также и опыт времени. В средневековом Париже гибкое использование пространства начинается совместно с появлением корпорации – института, обладающего правом менять сферу своей дея-

¹ Maurice Lombard, цит. по Jacques Le Goff, «Introduction», *Histoire de la France urbaine*. Vol. II: *La Ville Medievale*, eds. Andre Chedeville, Jacques Le Goff, and Jacques Rossiaud (Paris: Le Seuil, 1980), 22.

тельности с течением времени. Экономическое время протекало в использовании возможностей, в получении выгоды от непредвиденных событий. Экономика способствовала сочетанию функционального использования пространства и выгодного использования времени. Напротив, христианское время основывалось на жизни самого Христа, на истории, которую люди знали наизусть. Религия содействовала эмоциональной привязанности к месту вкупе с чувством повествовательного времени, сюжет которого определен раз и навсегда.

Ранние христиане, «отворачивавшиеся» от мира, обладали чувством надвигающихся перемен, но у них отсутствовало место; новообращенным ранним христианам не выдавалось карты, на которой был бы обозначен пункт назначения. Теперь же христианин имел и место в мире, и путь, которым следовать, но экономическая деятельность словно бы отталкивала его и от того, и от другого. В этом конфликте между экономикой и религией участвовало и ощущение собственного тела. В то время как христианское время и место вытекало из способности тела к состраданию, экономическое время и пространство вытекало из его способности к агрессии. Эти противоречия места и пространства, случайных возможностей и заданности, сострадания и агрессии, происходили в душе каждого буржуа, пытающегося и сохранить веру, и извлекать прибыль.

1. Экономическое пространство

Сите, бург, коммуна

Географически средневековый Париж, как и другие города того времени, состоял из собственности трех видов. Во-первых, это были земли, ограниченные постоянными укреплениями, и внутри этих укреплений принадлежащие определенным властям. Скажем, в Париже, каменные стены защищали остров Сите, который также был окружен рукавами Сены, игравшими роль естественного рва; большая часть острова принадлежала королю и церкви. Такие земли французы называли *sité*.

Земли второго типа не имели стен, но все равно принадлежали крупным и четко определенным владельцам. Подобные территории во Франции назывались *bourg*. Древнейший бург в Париже – Сен-Жермен – находился на левом берегу Сены. Он напоминал плотно заселенную деревню, за исключением того, что вся земля в нем принадлежала четырем церквям, составлявшим Сен-Жерменский приход, крупнейший в городе – сейчас там находится современная церковь Сен-Сюльпис. Бург не обязательно принадлежал одному владельцу. На правом берегу напротив Нотр-Дам вдоль реки к 1250 г. вырос новый квартал, служивший одновременно и портом, и рынком; портом владел один второстепенный аристократ, рынком – другой.

Густозаселенные земли третьего типа не защищались постоянной стеной и не принадлежали определенному владельцу. Французы называли их *commune*. Коммуны, усеявшие периферию Парижа, обычно были небольшими землевладениями, деревнями без хозяина.

С возрождением Парижа в Средние века статус коммун и бургов изменился вследствие ограждения стенами новых земель. Строительство стен шло в два этапа. Сперва в начале XIII в. король Филипп-Август обнес стенами и северную, и южную стороны Парижа, защитив территорию, стабильно развивавшуюся в предыдущее столетие; затем Карл V к 1350-м гг. снова расширил парижские стены, теперь уже только на правом берегу. Благодаря этим изменениям из первоначально маленьких, изолированных сите, бургов и коммун и возник город в современном смысле; король предоставил и гарантировал экономические привилегии бургам и коммунам внутри стен.

Парижане измеряли развитие города количеством в нем камня. Как указывает Жак Ле Гофф, «начиная с XI в. наблюдается великий строительный бум, феномен, существенный в развитии средневековой экономики, который очень часто состоял в замене деревянных строений – церквей, мостов или домов – каменными»; активное каменное строительство шло благодаря как частным инвестициям, так и общественным работам². Использование камня в свою очередь способствовало развитию других ремесел. Например, на последних этапах строительства Жеаном де Шеллем собора Нотр-Дам в городе резко возросла торговля стеклом, драгоценными камнями и гобеленами.

Однако, процесс объединения старых бургов, сите и коммун не прибавил карте Парижа ясности.

Улицы

Можно ожидать, что крупный торговый город, каким был средневековый Париж, должен иметь хорошие дороги, чтобы перевозить товары по городу. И вдоль берегов Сены они существовали; в 1000–1200 гг. эти берега были обнесены каменными набережными, что способствовало речной торговле. Но вдали от реки рост города не сопровождался строительством дорожной сети, пригодной для транспорта. «Дороги пребывали в плохом состоянии, – отмечает Ле Гофф, – число телег и фургонов было невелико, они были дороги, а полезные экипажи отсутствовали»; даже неприятельские тачки появились на улицах Парижа лишь в конце Средних веков³. Римский город с его превосходно спроектированными

² Le Goff, *Medieval Civilization, 400–1500*, 207.

³ *Ibid.*, 215.

дорогами, выдолбленными глубоко в грунте, остался строительным чудом далекого прошлого.

Беспорядочная форма так же, как и жалкое физическое состояние средневековой улицы были результатом самого процесса роста. Дороги одной коммуны лишь изредка продолжались, соединяясь с дорогами другой коммуны, поскольку границы коммун обычно служили краем небольшого поселения наподобие деревни, замкнутого на себя. Бурги также не соединялись с другими бургами. Хаотическая форма уличной сети зависела еще и от того, каким образом земля использовалась своими владельцами.

Большинство земельных участков в сите или бурге сдавались в аренду частным лицам, или же продавалось право их застройки. Многочисленные застройщики имели право строить на землях, принадлежащих таким крупным владельцам, как Корона или церковь, все, что они сочтут уместным; более того, различные части одного здания, разные его этажи или даже один этаж, могли принадлежать разным хозяевам и обустраиваться ими по своему вкусу. «Происходила настоящая колонизация строительных участков в самом городе или в его ближайших окрестностях», — говорит урбанист Жак Ээр⁴. Землевладелец почти никогда не пытался указывать застройщику желаемый вид здания; и на чисто экономическом уровне король или епископ мог лишь в исключительных случаях захватить здание или заставить владельца продать его другому лицу. Король или епископ в Париже пользовался правом отчуждения собственности главным образом для того, чтобы расширить территорию дворцов или церквей.

Лишь средневековые города, основанные в римское время, могли иметь упорядоченную уличную сеть или единую планировку, и эта оставшаяся от римлян планировка, за исключением очень немногих городов, таких, как Трир и Милан, в процессе роста города раскалывалась на несвязанные друг с другом куски. Ни король, ни епископ, ни буржуа не имели представления, как должен выглядеть город в целом. «Тесная, фрагментарная природа общественной сферы в самой топографии города отражала слабость, недостаток средств и ограниченные амбиции государства», — заявляет один историк⁵. Строители возводили все, что им могло сойти с рук; застройка нередко служила поводом судебных процессов между соседями, а еще чаще — для настоящих войн, когда наемные банды громил крушили соседнюю постройку. Из этой агрессии и рождалось городское полотно Парижа, «лабиринты кривых, крохотных улиц, тупиков и дво-

⁴ Jacques Heers, *La Ville au Moyen Age* (Paris: Fayard, 1990), 189.

⁵ Philippe Contamine, «Peasant Hearth to Papal Palace: The Fourteenth and Fifteenth Centuries,» in *A History of Private Life*. Vol. II: Revelations of the Medieval World, ed. Duby and Aries, 439.

ров; площади были маленькие, и в городе имелось совсем немного широких перспектив и зданий, построенных отступая от улицы; движение всегда было затруднительно»⁶.

Средневековый Каир и средневековый Париж образуют красноречивый контраст, хотя современному наблюдателю они покажутся равно беспорядочными. Коран дает четкие указания по размещению дверей и пространственной связи дверей и окон. В средневековом Каире земля, принадлежащая мусульманам, должна была быть застроена согласно этим предписаниям, за чем следили благотворительные организации города. Более того, такие здания обязаны были соответствовать друг другу формой и учитывать взаимное существование; например, нельзя было заблокировать дверь соседа. Религия предписывала контекстуальную архитектуру, хотя контекстом не являлась линейная улица. К зданиям средневекового Парижа не предъявлялось подобных божественных – или королевских, или дворянских – требований, чтобы они учитывали друг друга. Каждое оборудовалось окнами и дверями исключительно по воле владельца; строители совершенно безнаказанно перекрывали вход в другое здание.

Пространство парижской средневековой улицы представляло собой ни больше ни меньше, как пространство, оставшееся после строительства зданий. Скажем, до того, как в Марэ выросли величественные ренессансные дворцы, этот болотистый квартал на правом берегу Сены был прорезан улицами, которые неожиданно сужались настолько, что даже пешеход с трудом мог протиснуться между зданиями, построенными их владельцами по самым краям земельных участков. В королевских кварталах и в аббатствах улицы были более пригодными для передвижения, поскольку владелец тут одновременно являлся и застройщиком, хотя даже в епископском квартале вокруг Нотр-Дам различные ордена втискивались на улицу согласно собственным желаниям, подвергая испытанию пределы своих привилегий.

Улицы носили отпечаток агрессивного самоутверждения, то есть являлись пространством, оставшимся после того, как люди самоутверждались в своих правах и власти. Улица была не садом, не общежитием, созданным совместным трудом. Однако если у улицы отсутствовали эти признаки места, она обладала некоторыми визуальными особенностями, вполне позволявшими ей функционировать как экономическое пространство. Рассмотрим эти особенности на примере ее стен.

В непарадных и бедных кварталах древнегреческих и римских городов стена относилась к улице как жесткий барьер. Но средневековая городская экономика делала стену проницаемой. Например, в парижском квар-

⁶ Ibid.

тале кожевников на правом берегу прохожие могли видеть в окнах каждой лавки выставленные товары благодаря новшеству в архитектуре окон: окна имели деревянные ставни, которые в сложенном виде служили прилавками. Первое известное здание с такими окнами построено в начале 1100-х гг. Благодаря подобному использованию стен купцы демонстрировали свои товары, чтобы прохожие знали, что внутри лавки тоже найдется кое-что достойное внимания. Покупатель, шедший по улице, отныне смотрел на стены, поверхности которых превратились в активные экономические зоны.

Средневековый двор точно таким же образом привязывался к уличной экономической деятельности. Двор служил и витриной, и мастерской и вход в него постепенно расширялся, чтобы прохожие могли видеть, что происходит внутри. Даже в самых роскошных дворцах квартала Марэ в конце XVI в. двор первого этажа по плану строителей должен был стать скопищем лавок, производящих и продающих товары для широкой публики, а также обеспечивающих знатных домочадцев с верхних этажей.

Развитие такого рыхлого экономического уличного пространства привело к изменению уличного времени. Древний город зависел от дневного света; в средневековом Париже торговля удлинила уличный день. Люди шли на улицу за покупками до начала собственной работы или после ее окончания; часами потребления стали рассвет и закат — скажем, пекарни работали на рассвете, а мясные лавки поздно вечером, после того, как мясник в течение дня купит, разделает и зажарит мясо. Прилавки оставались опущенным, а двор — незапертым, пока на улице еще были люди.

Эти улицы, здания на которых вырастали из агрессивного утверждения прав, и чье рыхлое пространство способствовало экономической конкуренции, были также знамениты своим насилием. Современные исследования городской уличной преступности не дают нам ни малейшего представления о разбое, царившем на средневековых улицах. Но это средневековое уличное насилие, в противоречие очевидному логическому выводу, не являлось простым следствием экономики.

Уличное насилие намного чаще было направлено против личности, а не против собственности. В 1405–1406 гг. (у нас нет более ранних достоверных цифр о преступности в Париже) 54 % дел, рассматривавшихся криминальными судами Парижа, относились к «страстным преступлениям», а на ограбления приходилось всего 6 %. В десятилетие 1411–1420 гг. 76 % дел касались спонтанного насилия над личностью, 7 % было связано с воровством⁷. Одно из объяснений этого феномена — в почти повсеме-

⁷ Jean-Pierre Leguay, *La Rue au Moyen Age* (Rennes, France: Editions Ouest-France, 1984), 156–157.

стно принятой у купцов практике нанимать телохранителей; самые богатые практически содержали маленькие частные армии для защиты своих домов. С 1160 г. в Париже существовала муниципальная полиция, но ее численность была мала, а обязанности заключались главным образом в охране официальных должностных лиц, выходящих в город.

Криминальная статистика Высокого и Позднего Средневековья слишком поверхностна, чтобы мы знали, кто становился жертвами уличного насилия – друзья и родственники или незнакомцы. Судя по существованию стольких телохранителей и солдат на службе у зажиточных классов, разумно предположить, что большинство преступлений, совершавшихся бедняками, было направлено на бедняков. Однако нам известна одна из основных причин этих преступлений – пьянство.

С опьянением связано около 35 процентов убийств и тяжелых телесных повреждений в Турени, преимущественно сельском регионе Франции. В Париже это соотношение было еще выше, поскольку пили не только дома, где пьяный мог уснуть, но и в винных погребках и лавках, усеивавших городские улицы⁸. Собутыльщики, напившись, позднее ночью выскакивали на улицу, затеявая драки.

Пьянство носило обязательный характер: в его основе лежала необходимость обогреться. В этом северном городе вино согревало людей в зданиях, где отсутствовало эффективное отопление; камин напротив отражающего экрана с дымоходом, уходящим в трубу, появился лишь в XV веке. До этого здания обогревали открытые жаровни или огонь, разведенный прямо на полу, и дым мешал людям находиться близко от огня. Более того, тепло быстро уходило, так как лишь в немногих из обычных городских зданий имелись стеклянные окна. Вино служило также как наркотик, притупляющий боль. Подобно героину и кокаину в современных городах, крепленое вино представляло собой основу наркотической культуры Средневековья, особенно развитой в погребках и винных лавках.

Строго говоря, уличное насилие как в Париже, так и в других средневековых городах могло иметь и политическую подоплеку. «Улица служила источником, питательной средой и плацдармом для городских бунтов»⁹. Причина бунтов обычно была абстрактной, например, продажность чиновников, распределявших зерно, а королевская и епископская полиция в Париже подавляла их очень быстро; большинство бунтов длилось всего несколько часов, в крайнем случае несколько дней. Обычное же физическое насилие, которому подвергались люди на улицах, было непредсказуемо – неспровоцированный пырок ножом, удар кулаком

⁸ Leguay, *La Rue au Moyen Age*, 155.

⁹ *Ibid.*, 198.

под дых от бредущего мимо мертвецки пьяного человека. Следовательно, уличный рынок следует представлять себе как различные, но кратковременные формы агрессии: сознательная экономическая конкуренция и импульсивное неэкономическое насилие.

В экономической конкуренции важную роль играло словесное насилие, пусть оно редко переходило в насильственные действия. Люди являлись в дома должников или их семей, чтобы осыпать их самыми ужасными угрозами, не стесняясь в выражениях. Некоторые историки полагают, что само языковое насилие служило средством эмоциональной разрядки, позволяя конкурентам совершать агрессивные действия, не переходя к кулачным баталиям. Как бы то ни было, политические и церковные власти города почти не предпринимали усилий, чтобы наказывать продавцов, угрожавших избить или прирезать покупателей, отказывавшихся от сделки, или оскорблявших других уличных торговцев.

Низкий уровень преступности против собственности свидетельствует о том, что в городском пространстве царил эффективный, но своеобразный порядок. Возможно, он остался бы незамеченным для современного обитателя Каира, торгующего согласно четким предписаниям религии. Но ни Ветхий, ни Новый завет, за исключением заповедей против ростовщичества и кражи, не дают никакого руководства по экономическому поведению. И возможно, именно поэтому Иоанн Солсберийский также не видел смысла в экономической деятельности. Конкуренция не носила холерического характера в том смысле, в каком *Ars medica* определяет холерический темперамент бойца в сражении. Мало сходства она носила и с цивилизованным сангвиническим поведением правителя, и уж тем более с флегматическими размышлениями ученого. Не было в нем также ничего меланхолического или дидактического. Что же представляет собой это экономическое существо, станет немного яснее при рассмотрении ярмарок и рынков — пространств, более явственно подчиненных гражданскому контролю, чем улицы.

Ярмарки и рынки

Средневековый город был примером того, что мы бы сегодня назвали смешанной государственно-рыночной экономикой японского образца. Представление о том, как работала эта система, мы получим, если рассмотрим функционирование Сены в средневековом Париже¹⁰.

Представьте себе, что вы плывете по реке на корабле с грузом. Прибыв в Париж, вы обязаны уплатить пошлину у Большого моста, а ваш груз реги-

¹⁰ См. Virginia Wylie Egbert, *On the Bridges of Medieval Paris: A Record of Fourteenth-Century Life* (Princeton: Princeton University Press, 1974).

стрируется в местной корпорации, носящей название *marchands de l'eau* («продавцы воды»). Если на судне имеется вино, – один из важнейших предметов городского импорта, – выгрузить его на причал имели право лишь парижане, а судно, груженое вином, могло стоять на якоре лишь три дня. Этот порядок способствовал увеличению грузооборота, но вынуждал купца-кормчего немедленно сбыть свой товар. Поэтому причалы представляли собой сцену кипучей активности, где каждая минута была на счету.

Сену в 1200 г. пересекали лишь два крупных моста – Большой мост и Малый мост. Вдоль каждого из них выстроились дома и лавки, и каждый мост имел свою торговую специализацию. Например, аптекари на Малом мосту готовили лекарства из специй, выгружавшихся внизу на причалах. Городские власти следили за чистотой ингредиентов и за крепостью лекарств. Даже рыболовство в реке «регулировалось королем, канониками из Нотр-Дам и аббатством Сен-Жермен-де-Пре. Рыбакам, которые клялись на Библии, что не будут ловить карпов, щук и угрей меньше установленного размера, выдавалось разрешение на три года»¹¹.

Купцы покупали товары на мостах и причалах и доставляли их на городские ярмарки – места, отведенные для торговли в больших объемах, чем на улицах. Некоторые товары после перепродажи возвращались с ярмарок на причалы, чтобы по торговым путям попасть в другие города; другие впоследствии поступали в более узкую по масштабам уличную торговлю. Самой важной ярмаркой в средневековом Париже была ярмарка Ленди, проводившаяся ежегодно неподалеку от города. Свое начало она берет в самом темном из Темных веков, в VII столетии. В эпоху упадка европейских городов на таких ярмарках, как Ленди, осуществлялись лишь небольшие, местные сделки, с преобладанием натурального, а не денежного обмена; профессиональные посредники были редкостью. Однако эти ярмарки создавали первые связи между городами, соединяя рынок с рынком.

В эпоху Высокого Средневековья ярмарки поражают изобилием и разнообразием товаров. Крупные ярмарки уже не проводятся в павильонах или палатках на открытом воздухе. Они проходят, как пишет историк экономики Роберт Лопес, в «величественных залах для специализированной торговли, на крытых рынках и под аркадами»¹². Над ларьками развеваются флаги и вывески; за длинными столами люди едят, пьют и заключают сделки. Пышности обстановке прибавляют статуи и изображения святых, ведь проведение ярмарок было приурочено к религиозным праздникам, а это означало, что купцы и их клиенты могли совмещать сделки

¹¹ Ibid., 26.

¹² Robert S. Lopez, *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 930–1350* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971), 88.

с приятным времяпровождением. Из-за связи ярмарок с религиозными ритуалами желание продлить время торговли нередко приводило к возникновению культов новых святых. Хотя религиозные праздники как бы набрасывали на торговлю покров святости, многие священники выступали против этого совмещения, а у святых испрашивалось благословение на перепродажу благовоний, пряностей и вина.

Блеск этих средневековых ярмарок может обмануть современного наблюдателя, так как их яркость скрывает фатальную иронию. Ярмарки способствовали развитию городской экономики, но сами при этом слабели. Например, в XIV в. ярмарка Ленди давала возможность слесарям и ткачам Парижа сбывать свою продукцию. Покупателей на эти товары находилось все больше, и они приезжали из все более отдаленных мест, что естественно, вызывало у продавцов желание торговать круглогодично, а не в определенные дни года. Таким образом, «если абсолютный объем товарооборота... в ходе Торговой революции неизменно возрастал, то доля [ярмарок] в общей торговле неизбежно уменьшалась»¹³. То есть экономический рост препятствовал проведению торговли в единственном, контролируемом месте. С клиентами, которых сперва они находили на сезонных ярмарках, слесари и ткачи стали торговать круглогодично и на тех же улицах, на которых они работали.

«Хотя словами “рынок” и “ярмарка” часто пользуются без разбора, между ними есть разница», — заявлял в середине XIII в. священник Умбер де Роман. В своем сочинении он упоминает, в частности, рынки, проводившиеся еженедельно на городских улицах и выплескивавшиеся из этого рыхлого пространства в соседние дворы или даже на бесчисленные маленькие кладбища, усеявшие город. В XII веке такие еженедельные уличные рынки служили продолжением ежегодных ярмарок; здесь выставлялись на продажу кожаные и металлические изделия, а в тряпичных палатках предлагались финансовые услуги и заключались сделки по ссудам, хотя реальное золото хранилось в надежном месте, подальше от улицы.

Эти рыночные пространства весьма успешно подрывали попытки государства регулировать торговлю. Продавцы, затравленные правилами на одном рынке, просто перебирались на другой. Более того, рынки преодолевали и религиозные ограничения, действовавшие на ярмарках; торговля и продажа происходили и по святым дням, процветало ростовщичество. Возможно, именно из-за отсутствия сдержек и современникам, и более поздним авторам рынок представлялся намного более агрессивным экономическим пространством, чем ярмарка или улица в нерыночные дни. «В нравственном отношении рынки обычно хуже

¹³ Ibid., 89.

ярмарок», – отмечает Умбер де Роман, следующим образом расписывая контраст между ними:

«Они действуют в праздничные дни, из-за чего люди пропускают святое богослужение... Помимо того, иногда они проводятся на кладбищах и в других священных местах. Там то и дело слышишь богохульства: “Клянусь Богом, я тебе не дам столько...”, “Клянусь Богом, эта вещь столько не стоит”. Иногда господину не платят рыночных пошлин, что есть вероломство и измена... происходят ссоры... Нередко пьянство»¹⁴.

Для объяснения, почему рынки безнравственнее ярмарок, Умбер де Роман приводит историю о человеке, который

«... попав в аббатство, нашел там много дьяволов, но на рынке обнаружил лишь одного, стоящего на высокой колонне. Он удивился, но ему объяснили, что в монастыре все сделано для того, чтобы помочь душам приблизиться к Богу, поэтому там и нужно много дьяволов, чтобы своротить монахов с пути истинного, но на рынке, где каждый – сам себе дьявол, хватает и одного дьявола»¹⁵.

Фраза о том, что на рынке «каждый – сам себе дьявол», звучит очень странно. Можно представить себе экономику, где каждый человек – дьявол для других, но почему – сам себе? На ум, конечно, приходит религиозная интерпретация: дьявол агрессивной конкуренции делает человека бесчувственным к лучшему, что в нем есть – к состраданию. Но не менее пронизательным будет и более приземленное объяснение: неограниченная экономическая конкуренция может привести к самоуничтожению. Подрывая такие сложившиеся институты, как ярмарки, зверь экономики, надеясь выиграть, в действительности может проиграть. Все дело только во времени.

2. Экономическое время

Гильдия и корпорация

Средневековая гильдия создавалась как орудие защиты от экономического самоуничтожения. Гильдия ремесленников объединяла всех работников данной отрасли в единый орган; хозяева оговаривали обязанности, условия повышения в должности и доходы наемных помощников и подмастерьев в контракте, определявшем всю карьеру работника; каждая

¹⁴ Humbert de Romans, Sermon xcii, *In Merchatis* 562; цит. по Jarrett, *Social Theories of the Middle Ages*, 164.

¹⁵ *Ibid.*

гильдия являлась также сообществом, заботившемся о здоровье работников, а также об их вдовах и сиротах. Лопес описывает городскую гильдию как «федерацию автономных мастерских, чьи хозяева (мастера) обычно принимали все решения и диктовали условия продвижения по службе для подчиненных (наемных помощников и подмастерьев). Внутренние конфликты обычно минимизировались совместным интересом в процветании отрасли»¹⁶. Во Франции ремесленные гильдии назывались *corps de metiers*; в книге *Livre des Metiers* («Книга ремесел»), составленной в 1268 г., «перечислено около сотни организованных ремесел Парижа, разделенных на семь групп: пищевые ремесла, ювелирное дело и изящные искусства, металлообработка, ткачество и шитье, кожевенное дело и строительство»¹⁷. Хотя гильдии в принципе были независимыми органами, в действительности королевские министры управляли их работой посредством королевских уставов, написанных и отредактированных министрами, которые при их составлении в лучшем случае прислушивались к рекомендациям мастеров гильдий.

Многие уставы для парижских ремесленников содержат подробные правила поведения конкурентов в одной отрасли, а также жесткие предписания, например, запрещающие мясникам оскорблять друг друга, или о том, что должны кричать потенциальным клиентам двое уличных торговцев тканями, если они случайно встретятся. Более существенно, что в ранних уставах гильдий предпринимаются усилия по стандартизации продукции в попытке наладить коллективный контроль над отраслью; уставы определяют количество материала, положенное для данного изделия, его вес, и что более важно, его цену. Например, к 1300 г. парижские гильдии определили «стандартный каравай» хлеба, и на практике это означало, что цена хлеба определялась весом и видом зерна, используемого для его выпечки, а не рыночными процессами.

Гильдии чрезвычайно сильно опасались деструктивных экономических последствий неограниченной конкуренции. Кроме контроля за ценами, они старались контролировать количество товаров, произведенных данным ремесленником, чтобы конкуренция была направлена на качество продукции. Так, «гильдии обычно запрещали внеурочную работу после темноты и иногда ограничивали число работников, которых может нанять мастер»¹⁸. Попытки гильдий ограничить конкуренцию проявлялись в их отношении к ярмаркам, где гильдии контролировали и цены,

¹⁶ Lopez, *The Commercial Revolution of the Middle Ages*, 127.

¹⁷ Summerfield Baldwin, *Business in the Middle Ages* (New York: Cooper Square Press, 1968), 58.

¹⁸ Lopez, *The Commercial Revolution of the Middle Ages*, 127.

и количество выставленного на продажу товара. Однако контроль за конкуренцией не прибавлял гильдиям силы.

Во-первых, интересы различных гильдий сталкивались между собой. Как пишет историк экономики Джеральд Ходжетт, в городах с сильно развитыми пищевыми ремеслами «попытки удержать фиксированные цены были менее эффективны, чем в тех городах, где купеческие гильдии старались снизить цены на продовольствие»; купцы были сильнее заинтересованы в низких ценах на продукты питания, поскольку это вело к снижению заработной платы, а следовательно, и к удешевлению производимых товаров¹⁹. И хотя формальные правила гильдий становились все более изощренными, они не поспевали за переменами, сопровождающими экономический рост.

Гильдии, занимавшиеся привозимыми издалека товарами, постоянно общались с иностранцами, и отдельные члены гильдий нередко старались вести собственные дела с этими иностранцами, не входившими в местную структуру; и когда некоторым нарушение правил сходило с рук, остальные члены гильдии выходили из повиновения. Стандартизация продукции в XII в. также начала нарушаться, так как отдельные производители, столкнувшись с жесткой конкуренцией, осваивали незанятые рыночные ниши; например, в Париже каждый мясник начал разделять мясо по-своему. В некоторых сферах бизнеса избежать разрушительного давления рынка по-прежнему удавалось; отсутствие конкуренции было характерно для торговли такими предметами роскоши, как драгоценные камни, где не меньшее значение, чем сам товар, имели кредитные соглашения между продавцом и покупателем. Но хотя в принципе работник порой был вынужден соблюдать некие неизменные правила в течение всей своей жизни, в целом уложения средневековых городских гильдий все сильнее превращались из обязательных в церемониальные.

С ослаблением власти над своими членами гильдии пытались подчеркивать свое значение как почтенных институтов, освященных стариной — они разрабатывали ритуалы и выставляли напоказ товары, отмечавшие их прежние дни славы. Например, в середине 1250-х гг. оружейники на рынке демонстрировали доспехи древнего, тяжелого, неуклюжего типа, совсем непохожие на те, что они продавали по всей Европе. Еще позже членство в гильдии фактически превратилось в право являться в великолепных нарядах на торжественные обеды, устраиваемые гильдией в больших залах, и щеголять цепями и печатями гильдии перед людьми, которые теперь воспринимались в основном как угроза личному выживанию.

¹⁹ Gerald Hodgett, *A Social and Economic History of Medieval Europe* (London: Methuen, 1972), 58.

Гильдии являлись корпорациями, и одновременно с процессом ослабления гильдий начался расцвет других корпораций, более приспособленных к переменам. Средневековая корпорация представляла собой не больше и не меньше, чем университет. Слово «университет» в Средние века не имело узкого смысла как учебное заведение; скорее, «оно обозначало любую корпоративную организацию или группу с независимым юридическим статусом»²⁰. Университет становился корпорацией, потому что обладал уставом. А устав определял права и привилегии конкретной группы людей; это была не конституция в современном смысле, и даже не общесоциальный устав наподобие Великой хартии вольностей в Англии. По словам историка юриспруденции, Средневековье скорее знало «уставы о свободах, [нежели] уставы о свободе»²¹. Группа обладала коллективными правами, которые могли быть записаны, и что важнее, переписаны. В этом отношении университет отличался от средневекового сельского феода — соглашения, которое даже в письменном виде не имело срока действия, а заключенное от имени гильдии, являлось пожизненным. Университеты с легкостью могли заново договориться — и нередко договаривались — о том, что и где они делают, в соответствии с изменившимися обстоятельствами; они были экономическими инструментами, зависящими от времени.

Феодализм «обеспечивал массам известную безопасность, которая порождала относительное благосостояние»²². Пусть университет и казался непрочной организацией, но в действительности право изменять свой устав и реорганизовываться способствовало его надежности. Историк Эрнст Канторовиц ссылается на средневековую доктрину *rex qui nunquam moritur* — «король, который никогда не умирает» — в объяснение того, почему в государстве вместе со смертью конкретного короля не отмирала также его должность: доктрина «двух тел короля» предполагала существование бессмертного короля, королевской власти, которые покидают тело очередного короля из плоти и крови и входят в тело следующего короля²³. Права, записанные в уставе, в известном смысле схожи с этой средневековой доктриной «двух тел». Университет продолжал существовать вне зависимости от смерти своих основателей, обращения к другому роду деятельности или смены места деятельности.

²⁰ Gordon Leff, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: An Institutional and Intellectual History* (New York: John Wiley & Sons, 1968), 16–17.

²¹ Jarrett, *Social Theories of the Middle Ages*, 95.

²² Jacques Le Goff, *Your Money or Your Life: Economy and Religion in the Middle Ages*, trans. Patricia Ranum (New York: Zone, 1988), 67.

²³ Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 316.

Таким образом, средневековые корпорации, занимающиеся образованием, состояли скорее из учителей, а не из зданий. Университет возникает, когда преподаватели дают уроки ученикам в нанятых залах или церквях; учебные университеты поначалу не имели своей собственности. Ученые, покинув Болонью, основали в 1222 г. университет в Падуе, и так же поступили ученые, покинувшие Оксфорд и основавшие в 1209 г. Кембридж. «Как ни парадоксально, именно в этом отсутствии собственности коренилась наибольшая сила университетов, так как они обладали полной свободой перемещения»²⁴. Автономия корпорации освобождала ее от привязанности к месту и к прошлому.

Власть устава на практике соединяла миры образования и коммерции, так как для пересмотра уставов требовались люди, умело обращающиеся с языком. А языковое мастерство развивалось в учебных корпорациях. В начале XIII в. Пьер Абеляр преподавал в Парижском университете теологию, проводя диспуты со своими студентами; этот процесс интеллектуального состязания (*disputatio*) представлял собой противоположность прежнему методу обучения (*lectio*), состоявшему в том, что учитель читал вслух Писание фраза за фразой и объяснял его, а ученики записывали урок. В диспуте же выдвигалось начальное предположение, которое начинало развиваться, подобно темам и вариациям в музыке, переходя туда и обратно от учителя к ученику. Хотя диспут представлялся многим церковным иерархам анафемой, заключавшей угрозу Писанию, он обладал большой привлекательностью для студентов по понятным практическим причинам: в диспуте оттачивалось мастерство, без которого студентам было не обойтись во взрослом мире конкуренции.

В средневековую эпоху решение о том, когда и как конкретная корпорация может переписать свой устав, принимало государство. Например, где-то в 1220-е годы четверых знатных парижан убедили участвовать в застройке северных набережных на Сене напротив острова Сан-Луи. Король объявил им, что если они вложат деньги в застройку, он гарантирует арендаторам знатных домовладельцев всего города, что все их старые контракты лишатся силы и они смогут переехать в эти более современные помещения. Мы в этом не видим ничего особенного, но в свое время это было эпохальным событием. Экономические перемены стали правом, гарантированным государством.

Таким образом, корпорация современного типа в первую очередь обладает правом осуществлять модернизацию. Если устав можно пересмотреть, то строящаяся в соответствии с ним корпорация обретает структуру, которая в любой момент может переступить пределы своих функ-

²⁴ Leff, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, 8.

ций; например, если в Парижском университете из расписания убирался какой-то предмет, или его преподаватели переезжали в другое место, он не прекращал своего существования, точно так же, как современная корпорация под названием «Всеобщая стеклянная корпорация» может уже много лет не производить стекла. Корпоративная структура, позволяющая переступать пределы фиксированных функций, готова извлечь выгоду из изменения условий рынка, появления новых товаров и случайных событий. Фирма способна меняться, продолжая существование.

История происхождения корпораций проливает новый свет на смысл веберовского термина «автономия». Автономия означает способность к переменам; но автономия также требует права на перемены. Эта формулировка, для современного читателя кажущаяся самоочевидной, в свое время означала великую революцию.

Экономическое время и христианское время

В 1284 г. король Филипп Красивый обнаружил, что процентные ставки в его королевстве иногда достигают 266 % годовых, но обычно составляют от 12 до 33 %. Подобные расценки выглядели в глазах современников насмешкой над временем. Гийом Оксерский в своей *Summa aurea*, написанной в 1210–1220 гг., заявил, что ростовщик «продает время»²⁵. Доминиканский монах Этьен де Бурбон в тон ему утверждает, что «ростовщики продают лишь надежду получить деньги, то есть время; они продают день и ночь»²⁶. Гийом Оксерский объясняет свои слова, прибегая к сравнению с силой сострадания и чувством единения, вызываемыми Образом Христа. «Каждое существо обязано приносить себя в жертву, — говорит Гийом, — солнце обязано приносить себя в жертву, давая свет, земля обязана жертвовать всем, что может на ней вырасти»; но ростовщик лишает мужчин и женщин возможности жертвовать, присваивает себе то, что состоятельный человек мог бы отдать общине. Кредитор не может участвовать в христианской истории²⁷. Такое объяснение станет для нас более понятным, если мы вспомним, что многие люди в Средние века верили в неминуемое второе пришествие Христа. Те, кто не участвует в жизни общины как христиане, погибнут на Страшном суде, до которого осталось лишь несколько лет, а может, месяцев²⁸. Но не обяза-

²⁵ Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, III, 21; оригинал находится в библиотеке С.-Кроче во Флоренции. Данные цитаты приводятся Р. С. по переводу в Jacques Le Goff, «Temps de l'Eglise et temps du marchand», *Annales ESC* 15 (1960): 417.

²⁶ Etienne de Bourbon, *Tabula Exemplorum*, trans. and ed. J. T. Welter (1926), 139.

²⁷ Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*; «Temps de l'Eglise et temps du marchand», 417.

²⁸ См. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, rev. ed. (New York: Oxford University Press, 1972).

тельно ждать прихода Миллениума или иметь в виду лишь ростовщиков, чтобы осознать существование глубокой пропасти, отделяющей время в христианском смысле от экономического времени.

Корпорация могла уничтожить прошлое одним росчерком пера. Таким образом, она существовала в произвольном, и, как заметил Жак Ле Гофф, очень городском времени: «крестьянин подчинился... метеорологическому времени, смене времен года», в то время как на рынке «минуты и секунды могли создать и погубить целые состояния», как на парижских пристанях²⁹. Это городское, экономическое время имело и другую сторону. Время стало предметом потребления, измерявшимся в рабочих часах, за которые следовало платить установленное жалованье. В Париже Умбера де Романа это отмеренное время только-только начинало проявляться в гильдиях: контракты гильдий, особенно в производственных отраслях, определяли часы работы и ставки зарплаты, исчисленные на этой основе, а не по принципу сдельной платы, когда работник получал деньги за произведенный продукт³⁰. Время перемен и время, измеряемое часовой стрелкой, было двуликим Янусом экономики. Это экономическое время могло разрушать и могло определять, но было лишено сюжета — за ним не стояло никакой истории.

Теолог Гуго де Сен-Виктор, напротив, заявил, что христианская «история есть повествовательное тело»³¹. Под этим он имел в виду, что все значительные вехи в истории жизни христианина находят свое место благодаря истории жизни Христа. Чем ближе человек ко Христу, тем яснее становится смысл событий, которые иначе кажутся бессмысленными или просто случайными. Представление о том, что христианская история есть повествовательное тело, развилось из побуждений, внушаемых Образом Христа: его тело рассказывает не какую-то чужую историю, не историю, когда-то случившуюся, но вечно повторяющуюся историю; станьте ближе к нему, и вы увидите направление, в которое направлена стрела времени.

Это христианское время не знало идеи об автономии личности в том смысле, в каком она присуща корпорации. Человек в своих поступках должен руководиться не автономией, а подражанием Христу; причем последовательным подражанием, так как в жизни Христа ничего не происходило случайно. Более того, христианское время имеет мало общего с временем, измеряемым по часам. Например, продолжительность при-

²⁹ Le Goff, «Temps de l'Église et temps du marchand», 424–425.

³⁰ См. David Landes, *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1983).

³¹ Цит. по Marie-Dominique Chenu, *La Théologie au XII^{me} siècle* (Paris: J. Vrin, 1957; 1976), 66.

знания не имеет особой связи с его ценностью; былое перечисление грехов к эпохе Высокого Средневековья сменилось тем, что современный философ Анри Бергсон называет *дюре* — «бытие во времени», в течение которого возникает эмоциональная связь между исповедником и кающимся. Не имеет значения, продолжалась ли она несколько секунд или час; важно лишь то, что она была.

Номо есопомісис

Теперь нам становится более ясно, почему Умбер де Роман говорит, что рыночный человек — «сам себе дьявол». Номо есопомісис жил не в каком-то месте — он жил в пространстве. Корпорации, расцвет которых начался с эпохи Коммерческой революции, обращались со временем, как с пространством. Корпорация была структурой с гибкой формой; ее длительное существование обуславливалось способностью к изменению. Ее каркас образовывали промежутки времени, с которыми она имела дело, организуя работу по принципу поденного или почасового жалования. Ни ее автономия, ни измерение труда в рабочих часах не соответствовали повествовательному времени христианской веры. Как купец, доводящий своих конкурентов до разорения, как ростовщик, как хозяин, как игрок, ставящий на кон чужие жизни, Номо есопомісис мог быть дьяволом для других, но он был и дьяволом самому себе, потому что ему грозило самоуничтожение; сами институты, посредством которых он надеялся достичь процветания, могли погубить его на Страшном суде. В этом экономическом времени и пространстве отсутствовала жертвенность.

Историк экономики Альберт Хиршманн, проводя анализ возникновения Номо есопомісис, не упоминает о разрушительной силе раннего капитализма. По Хиршманну, экономическая деятельность была умиротворяющим занятием в противоположность к «погоне за честью и славой... превозносившейся средневековым рыцарским этосом»³². Хотя внимание Хиршманна в его «Страстях и интересах» обращено к более позднему периоду, возможно, он имел в виду средневекового автора Гильома Коншского, который восхваляет качество, отсутствующее в холерическом темпераменте рыцаря, крестоносца или тем более фанатика-миллениариста. Это качество — *modestia*, которое Гильом Коншский определяет как «добродетель, которая в манерах, жестах и во всех наших поступках помогает нам избегать крайностей как недостаточности, так и излишества»³³. Сам

³² Albert Hirschmann, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press, 1977), 10–11.

³³ William of Conches, *Moralis philosophia*, PL. 171.1034–1035; цит. по Jean-Claude Schmitt, «The Ethics of Gesture,» *Fragments for a History of the Human Body*, Part

Людовик Святой «соблюдал и приветствовал *juste milieu* [золотую середину] во всем – в одежде, в пище, в богослужении, в бою. Для него идеальным человеком был *prudhomme*, цельная личность, которая отличалась от храброго рыцаря тем, что сочетала с доблестью мудрость и меру»³⁴. Тем не менее *homo economicus* по своей природе не знал благоразумия.

Экономический индивидуализм такой тяжестью ложится на современное общество, что мы не можем представить себе альтруизм или сострадание как необходимые составляющие человеческой жизни. А средневековый человек благодаря своей вере – мог. Пренебрегать состоянием своей души считалось неблагоразумием, чистой глупостью. Потеря своего места в христианском обществе означала полную деградацию, звериный образ жизни. Люди небезосновательно рассматривали экономический индивидуализм как разновидность искушения души.

Перевод Николая Эдельмана

Two, eds. Michel Feher, Ramona Naddaff, and Nadia Tazi (New York: Zone Books, 1989), 139.

³⁴ Le Goff, *Your Money or Your Life*, 73.

АЛЕКСАНДР СТРОЕВ

РОССИЯ ГЛАЗАМИ ФРАНЦУЗОВ XVIII — начала XIX века

Картина мира

Каждый народ считает, что он живет в центре, что он посредник между двумя мирами, Западом и Востоком, Севером и Югом — будь то Россия, Греция, Германия или Польша. Тем более — Франция. Любой парижанин искренне уверен, что его квартал — лучший в столице, что именно там находится сердце Парижа, а, значит, его дом расположен в центре Франции и всего цивилизованного мира. Фронтен, персонаж комедии Мариво «Ошибка» (1734), уверял, что «Париж — это весь мир, остальная земля — его пригороды» (сцена XIII). Об этом же писал и Д.И. Фонвизин в «Письмах из Франции» (1778): «Париж по справедливости может считаться сокращением целого мира. [...] Жители парижские почитают свой город столицей света, а свет — своею провинцией. Бургонию, например, считают близкою провинцией, а Россию дальнею. Француз, приехавший сюда из Бордо, и россиянин из Петербурга называются равномерно чужестранными. По их мнению, имеют они не только наилучшие в свете обычаи, но и наилучший вид лица, осанку и хватки...»¹.

В XVIII в. Франция делилась на три части: двор — столица — страна, как то описывал Лабрюйер в «Характерах» (1688–1696). Центр мироздания — Версаль: «Кто видел двор, тот видел все, что есть в мире самого прекрасного, изысканного и пышного; кто, повидав двор, презирает его, тот презирает и мир»; «Столица отбивает охоту жить в провинции, двор открывает нам глаза на столицу и вылечивает от стремления ко двору»². Столица и провинция во всем следуют ему: «Хотя Париж и обезьянничает, подражая двору, он

¹ Д.И. Фонвизин к П.И. Панину, Париж, 14/25 июня 1778 г. // *Фонвизин Д.И. Собрание сочинений* в 2-х т. М.-Л., ГИХЛ, 1959. Т. 2. С. 472.

² *Ларошфуко Ф. де. Максимумы. Паскаль Б. Мысли. Лабрюйер Ж. де. Характеры*. М., Худ. лит., 1974. С. 334 (пер. Ю. Корнеева и Э. Линецкой).

не всегда умеет подделаться под него»; «Тщеславие столичных жительниц с их подражанием придворным дамам еще противнее, чем грубость простолюдинок и неотесанность провинциалок: оно толкает их на жеманство»³. Но речь идет только о горожанах, крестьяне полностью выключены из сферы цивилизации и напоминают зверей: «Порою на полях мы видим каких-то диких животных мужского и женского пола: грязные, землисто-бледные, спаленные солнцем, они склоняются к земле, копая и перекапывая ее с несокрушимым упорством... На ночь они прячутся в логова, где утоляют голод ржаным хлебом, водой и кореньями»⁴.

В XVIII в. Париж как культурная столица во многом затмил Версаль, политический центр страны. Ко двору ездили на ловлю счастья и чинов, а в Париже жили. При дворе проводили день, а вечер и ночь – в столице. Именно здесь предавались увеселениям, доводили до высокого искусства умение жить. Д. И. Фонвизин просто-таки жалеет короля, который не въезжает в столицу, поскольку там, где он находится, не взимают пошлину: «Версаль есть место, куда французского короля посылают откупщики на вечную ссылку»⁵.

Франция эпохи Просвещения создает миф о французской Европе, где от Атлантики до Урала читают одни и те же французские книги, сходным образом думают и одеваются. Разница только в том, успели ли дойти туда последние парижские новинки: удаление в пространстве становится перемещением во времени. Чем ближе к центру, тем человек просвещеннее и цивилизованнее, тем благороднее. Потому парижский простолюдин, приехав из родных мест в чужие страны, считает себя ровней местным дворянам и нередко награждает себя титулом, даже если крадет при этом серебряные ложки, как самозванный граф де Верней, подвизавшийся в Петербурге⁶. Венецианец, пообтесавшись в Париже, начинает щеголять парижским арго, как то делает Казанова в Петербурге в 1765 г. (где он живет под именем графа Фарусси) и в Италии в 1772 г., запросто беседовать с вельможами и королями.

Парижане эпохи Просвещения предпочитают изучать нравы заезжих чужеземцев, не покидая города. Действие почти четверти романов и сказок происходит в далеких странах, в весьма условном Востоке – французам нравятся воображаемые путешествия. Персонажи галантных повестей Кребийона-сына и его последователей – все те же парижане, облачившиеся в восточные наряды. Экзотические герои «Персидских писем» Монтескье

³ Там же. С. 306.

⁴ Там же. С. 399.

⁵ Д. И. Фонвизин к П. И. Панину, Ахен, 18/29 сентября 1778 г. // *Фонвизин Д. И.* Ук. соч. С. 487.

⁶ О нем рассказывает в мемуарах граф де Сегюр.

или «Китайского шпиона» Анжа Гудара сатирически описывают французов: интересно увидеть себя со стороны. Критика мелких недостатков укрепляет веру в то, что все к лучшему в Париже, этом лучшем из миров; неурядицы только подтверждают благодать провидения и общего устройства бытия.

Таким образом, в XVIII в. создается мифологическая карта мира, где все достоинства сосредоточены в центре (жизнь, цивилизация, свобода, свет/просвещение, благодатный климат), а недостатки – на периферии (смерть, варварство, деспотизм, тьма/невежество, чрезмерный холод или жной, пустыня). Уровень цивилизованности страны обратно пропорционален расстоянию от центра. Подчеркнем, что мы рассматриваем не философские работы о влиянии климата на нравы и политический строй, написанные в традиции «Духа законов» Монтескье (1748), а расхожие представления, стереотипы восприятия, ярко проявляющиеся в сатирических произведениях и трактатах, в путевых записках. Увоенная картина мира определяет то, что видит путешественник.

Иерархическая концентрическая модель вселенной дополняется ориентацией по странам света, где Запад и отчасти Юг совмещены с Центром, а Север и Восток – не столько географические, сколько идеологические понятия. Север – это все, что севернее Франции: Англия, Швеция, Россия – страны, вставшие на путь приобщения к парижской цивилизации. Поскольку Франция видит себя в средиземноморском пространстве, то полуденные страны (Midi) – понятие положительное, тем паче в сравнении с Севером; поэтому Италия и Испания, расположенные близко к Франции, дальше продвинулись по пути развития. Но избыточная жара – недостаток, поэтому юг Италии, Африка или далекие острова предстают как контрастный двойник Севера. Напротив, государства Востока (Египет, Персия, Турция, Индия, Китай, Япония) – древние культуры, принципиально непохожие на Францию и подчиняющимся собственным законам (поэтому Египет также находится на Востоке). Слово Запад в значении Западная Европа, цивилизованный мир, употребляется довольно редко. Так, в переписке Вольтера с Екатериной II оно появляется несколько раз, когда речь идет о войне России с Османской Портой, в которой должен был бы принять участие Запад.

Центр – это настоящее, точка отсчета. Лучшее общественное устройство – монархия, обеспечивающая личную свободу подданным. Вероисповедание – католическое. Место жительства дворянина или мещанина во дворянстве – город, обеспечивающий комфорт, роскошь, самые изысканные творения ремесленников, портных, ювелиров, поваров. Смысл жизни – в наслаждении ею, в поддержании и воспроизведении цивилизации, культуры общения. Щегольство и мотовство, азартная игра и наука страсти нежной – высокое призвание, род общественного служения. На вершине иерархии – не производство, а потребление, благородные читатели и зри-

тели относятся к актерам и сочинителям с доброжелательным пренебрежением, как к лакеям.

Север и Юг – прошлое, Восток – вне времени. Он живет по своему летоисчислению, тогда как Север и Юг переходят на европейский календарь (католические страны раньше протестантов и православных вводят григорианский календарь; Россия при Петре I отказывается от летоисчисления от сотворения мира и празднует новый год 1 января). Восток также неизменен, как Центр, его тысячелетняя цивилизация так же самодовольна и самодостаточна. Вместо вина – *кофе* и трубка, вместо содержания – гарем. Искусства, запрещенные мусульманской религией, не нужны вовсе. Перс, попавший в Париж, дивится ему с точки зрения постороннего, чужака, судит, исходя из собственных обычаев. Напротив, южанин, добрый дикарь, или северянин, грубый варвар, находятся на положении робких учеников. Первый судит с точки зрения здравого смысла и естественных законов («Простодушный»), второй – исходя из идеального представления о том, какой должна быть европейская цивилизация («Россиянин в Париже» Вольтера). Юг – далекое прошлое всего человечества. Север – недавнее прошлое европейцев, он изменяется, но вечно отстаёт, Восток – параллельный мир.

Житель центра – благородный господин, житель периферии – крепостной, неграмотный простолюдин, дикарь или ребенок, женщина. Север и Юг, в противоположность центру, воплощают природное начало, а потому жители бедны, тогда как недра земли скрывают бесчисленные богатства.

Люблю бесплодных почв суровость напускную,
Где в благодатном лоне зрю сокровищницу потайную

писал Антуан Леонар Тома в неоконченной эпической поэме «Царь Петр Великий».

Центр – тесное, замкнутое пространство города, периферия – бескрайние равнины, безлюдные леса. Русские города – либо незаконченные подражания центру, возведенные наспех, почти театральные декорации («Все казалось мне нарочно построенными руинами», пишет Джакомо Казанова о Петербурге⁷), либо азиатское смешение языков и стилей, скученность базара, живущего по законам не города, а большой деревни (граф де Сегюр о Москве). На границе подстерегает особая опасность: море и горы, ледяные и знойные пустыни, чудовища и дикие племена, разбойники и коварная полиция.

⁷ Казанова. История моей жизни. М., Московский рабочий, 1991. С. 570. Поскольку тексты итальянцев Казановы и Локателли написаны по-французски, мы сочли возможным использовать их в данной работе.

На окраинах России обитают калмыки, которых анонимный автор хранящейся в Оксфорде рукописи описывает почти как диких зверей: «варварская нация, ужасны обликом. Лицо широкое и плоское, нос приплюснут, глазки маленькие, черные, глубоко посаженные и почти неприметные, борода жидкая, космы нечесанные и свисают до плеч.

Этот дикий народ питается крысами, кошками и вообще всем, что попадется, едят все сырым и без хлеба, которого вовсе не знают; у них нет постоянного жилья, они кочуют с пастбища на пастбище⁸. Их любимый напиток — водка, когда они могут ее раздобыть [...] Они поклоняются страшным идолам, похожим на них, украшенным золотом и серебром, которых священнослужители всегда возят с собой в ящиках» («Настоящее донесение содержит необычные и довольно любопытные заметки о нравах, одеяниях, верованиях и пр. нескольких народов, находящихся под властью Московии; оно было составлено человеком, достойным доверия, который не только пересек всю страну, о которой рассказывает, но и жил у некоторых племен, упомянутых в этом особом мемуаре», между 1722 и 1725).

Шевалье д'Эон уверяет: «В течение восьми месяцев в году все наружные объекты, куда бы взгляд ни упал, покрыты снегом, и неудобство это еще чувствительнее в Сибири. В одной из западных областей этой огромной губернии даже заметили орду татар-калмыков, которые почти ничего не видят при свете солнца, но ночью у них зрение отменное. Они из породы бродячих летучих мышей, убивающих прохожих на лету». Мы еще встретимся в России и с вампирами, и с саламандрами.

Но, как мы помним по ироническому описанию Лабрюйера, с точки зрения придворного и французский крестьянин похож на животное, — на окраине цивилизации нет. В сатирическом романе Анжа Гудара «Китайский шпион» (1764) приехавшие в Европу китайцы посылают в Пекин аналогичные донесения: «Во французских деревнях водятся животные, которые ходят на двух ногах и называются людьми, но человеческого облика не имеют. Тела полупрозрачные и изможденные. От недоедания они вот-вот лишатся чувств. Эти несчастные, которых не одевают и не кормят, живут в каких-то могилах, вырытых в земле, кои на местном наречии называют домами. Искусства и науки им вовсе не ведомы, все их знания и умения сводятся к инстинкту, почти ничем не отличающемуся от звериного. Эти дикие французы ни на каком языке не говорят; они свистят на жаргоне, который никто, кроме них, не понимает».

Конечно, это сатира, но и Фонвизин в своем патриотизме так же пишет о нищете и голоде французских крестьян: «Сравнивая наших крестьян в луч-

⁸ Сыроедение, отсутствие хлеба и кочевая жизнь традиционно предстают как главные приметы варварства.

ших местах с тамошними, нахожу, беспристрастно судя, состояние наших несравненно счастливейшим [...] В сем плодоноснейшем краю на каждой почте карета моя была всегда окружена нищими, которые весьма часто, вместо денег, именно спрашивали, нет ли с нами куска хлеба. Сие доказывает неоспоримо, что и посреди изобилия можно умереть с голоду»⁹.

Ледяной ад

На окраину цивилизованного мира трудно попасть, но еще труднее оттуда выбраться. «Чужеземец, поживший у них, с превеликим трудом может распротиться [...]. Никто из тех, кто посвящен был в государственные дела, не смеет надеяться покинуть страну. Они полагают, что будет опасно, если подобный человек раскроет их секреты», писал Франческо Локателли, арестованный в России по подозрению в шпионаже. Шевалье д'Эон в «Исследованиях по русской истории» утверждает, что всякий московитин, покинувший страну, чтобы попутешествовать, мог быть приговорен к смерти, и только Петр III отменил для русских запрет на поездки, а иностранцам разрешил уезжать из страны.

Поездка в Россию – это путешествие в загробный мир, в огненный ледяной ад¹⁰. Франческо Локателли, арестованный в России по подозрению в шпионаже, пишет: «Я не умер, поскольку *mors miseros fugit*, но это вовсе не значит, что меня не следует почитать за привидение, ибо я действительно воротился из другого мира, где пробыл довольно долго». Петр I в поэме А.Л. Тома спускается в рудники, где древний дух, повелитель нижнего мира, показывает ему подземные богатства державы и открывает тайны прошлого, дабы царь мог предвидеть будущее. Когда герои романа аббата Дюлорана «Кум Матье» (1777) блуждают по Сибири, душа одного из них, испанца Диего, во время летаргического сна переносится в ад, в центр Земли, где его принимают за Богородицу, спустившуюся, чтобы освободить грешников (как в апокрифе «Хождение Богородицы по мукам»).

Политический строй периферии – деспотия, тоталитарное военизированное государство, где нет понятия личной свободы, где все подданные – рабы султана или царя. Государева милость возносит на самый верх или ввергает в прах. «Самые быстротечные возвышения и самые стремительные падения чередуются в этой империи, как будто провидение избрало ее, чтобы изъяснить чувствительней, чем где бы то ни было, как непроч-

⁹ Д. И. Фонвизин к П. И. Панину, Париж, 20 / 31 марта 1778 г. // *Фонвизин Д. И. Ук.* соч. С. 466.

¹⁰ Именно так выглядит ад в «Божественной комедии» Данте: души мучаются в огне и во льду.

но людское величие, ему подвластное», писал о России шевалье д'Эон в «Непредвзятой истории императрицы Евдокии Федоровны» (1774). «Что же до особенностей поведения русских, то они живут сегодняшним днем, не загадывая наперед и не думая о будущем; нет другой страны, где у каждого была столь сильна неуверенность в собственной участи и где катастрофы и перевороты были бы обыденным делом; тот, кто сегодня занимает первые места, завтра будет разорен, разжалован и сослан со всей семьей в Сибирь и, самое страшное, не зная почему и за что», утверждал аббат Жак Жюбе, побывавший в России в 1728 г.

Государство основано на страхе и доносах. «Боязнь — главная движущая сила страны», считает Жак Жюбе. В администрации на всех уровнях есть специальные надзиратели. «Медлительность — неизбежное следствие всеобщего недоверия», пишет Ф. Локателли.

Единственно возможная философия — стоический фатализм, презрение к смерти и к преходящим жизненным благам, культ самоубийства и меланхолия (Англия), культ страдания (Россия). Поэтому русский солдат столь отважен. «Рабство, внушившее ему презрение к жизни, соедино с суеверием, внушившим ему презрение к смерти».

В России порядок в государстве, в семье и в хозяйстве поддерживается палкой. Как пишет Казанова, «палку настолько почитают, что она может творить чудеса»¹¹, воскрешать заезженных лошадей. Бьют солдат и мужиков, жен и детей, слуг и скотину; это — абсолютно необходимая и единственно понятная форма коммуникации. Это — выражение любви и заботы (бьет — значит любит); не желающий бить слугу и русскую любовницу Казанова едва не погибает от их руки. «Табель о рангах», где придворные и штатские должности соотнесены с военными, где императорский кучер приравнен к полковнику, а статс-дама — к генералу, воспринимается иностранцами как идеальное воплощение военизированного и деспотичного миропорядка. «Человек здесь важен только своим рангом: ранг — единственное мерило уважения и заслуг, он подразумевает все, он заменяет все [...] Российский парвеню уверен, что никто не может оспорить его достоинств», пишет француз своему другу из России¹².

Главный досуг северян — пьянство, причем вместо доброго вина — презренное пиво или крепкие напитки, приводящие в скотское состояние. Зима, длящаяся восемь месяцев, обрекает жителей на вынужденную празд-

¹¹ Казанова. Ук. соч. С. 570.

¹² Письма француза, проживающего в России (возможно, Шарля Теодора Удана, сотрудника Канцелярии опекунства иностранных колонистов) к врачу Дюшмену де л'Этану, 1772–1773, списки которых хранились в архиве французского дипломата. Их копии нам любезно предоставила В. А. Мильчина.

ность и делает пороки неискоренимыми. Если во Франции климат лечит лучше любых лекарств (так Фонвизин описывает Монпелье¹³), то в России – калечит. «Многие физические причины приводят к тому, что в Московии ухудшается зрение, начинается цинга и ипохондрия», уверяет шевалье д'Эон. Сабатье де Кабр считает, что бесплодные русские земли рождают лишь скудость да расточительство. Дидро также не одобряет нашего климата, который не может способствовать в самый раз. «Благоприятствует ли цивилизации местный климат? Не требует ли жестокий холод сохранения больших лесов и в следствии того обширных пустынных пространств? Чрезмерно долгая зима останавливает работы на семь или восемь месяцев в году, и не из-за того ли принужден ли народ на время вынужденного безделья предаваться игре, вину, разврату, неумеренному употреблению крепких напитков? Можно ли ввести добрые нравы наперекор климату?».

Дидро полагает, что огромные пространства империи – не сила, а слабость ее: как управлять подданными, столь удаленными от центра? Мало городов, мало дорог, разрушающихся под действием непогоды, много разных языков, все климаты, от жаркого до холодного. Самое большое счастье, которое, по его мнению может произойти с Россией – если она в результате какой-нибудь революции будет расчленена и поделена на несколько маленьких государств. Тогда порядок, установленный в одном, распространится на соседей. Другими словами – преобразовать можно только страну цивилизованных размеров, где Центр исполняет свои организующие функции.

В мифологической картине мира центр – стабилен, а окраина переменчива, пустынность пространств предполагает кочевой образ жизни. Иностранцы непременно отмечают, что в России принято путешествовать со всем домашним скарбом, что на постоянных дворах нет не только одеял и белья, но и кроватей¹⁴. Тем более нет постелей в крестьянских домах – спят на лавках, на печи, на полу. Описывая деревянные избы, Локателли представляет возможность перенести сруб на новое место как обычный способ переезда даже в городе, предвосхищая хлебниковские стеклянные дома на железнодорожных платформах: «Они [русские] не знают другого инструмента, кроме топора, но пользуются им с такой ловкостью, что даже самого малого гвоздя не используют при постройке самых больших домов. Здания

¹³ «Отдавая справедливость искусству доктора г. Делаюра, который лечил жену с крайнею осторожностью и рачением, должен я признаться, что и климат способствовал много [...] Прекраснее здешнего климата быть не может» Д. И. Фонвизин к П. И. Панину, Монпелье, 25 января / 5 февраля 1778 г. // *Фонвизин Д. И.* Ук. соч. С. 465.

¹⁴ Придворный ювелир Дюваль, женевец по происхождению, пишет жене в Петербург в 1760-е гг., что в Москве ему сдали комнату вовсе без мебели.

эти сделаны из больших деревянных деталей, соединенных таким образом, что при нужде их можно без труда разобрать, а потом поставить на место. Из этого вы непременно рассудите, что подобные строения — переносные. Всякий, кто хочет в городе переехать в другой квартал, первым делом погружает свой дом на телеги и перевозит без особых расходов туда, куда ему заблагорассудится».

Если обитатель Средиземноморья, чтобы выжить, должен управлять водой, то стихия северянина — огонь. Центр римского или парижского дома — водопроводный кран, русского — печь. «Только в России владеют искусством класть печи, как в Венеции — обустроить водоем или источник»¹⁵. Но риск угореть делает пользование ими смертельно опасным, да к тому же непривычные к сильно протопленным помещениям французы страдают зимой от жары: «Искусственная жара не менее удивительна в Сибири, чем привычный холод»; «Нет способа избежать того, чтоб тебя не испекли заживо дома у русских, а при дворе поджаривают людей еще того пуще».

Локателли рассказывает, что «В Московии все дома простонародья состоят обыкновенно из одной большой комнаты, которая служит спальней, кухней и для всяких других надобностей употребляется. В комнате этой вы найдете большую печь, в которой пекут хлеб, готовят мясо и прочую еду, почему ее всегда и держат горячей весь год. Верх ее покрыт изрядным числом досок, сбитых в квадрат и образующих нечто вроде помоста. Там и располагается почти вся семья, зимой и летом. Мне доводилось класть туда руку, но жар был столь силен, что я ее вскоре отдергивал. Некоторые естествоиспытатели из числа ваших знакомых, которые проводили столь чудесные опыты над саламандрами, видимо не подозревают, что их особая разновидность проживает в Московии [...] Уверьте, прошу вас, этих господ, что московские саламандры не только проводят свою жизнь в огне, но в нем едят, спят, отправляют все свои потребности».

По мнению Локателли, жара пагубно влияет на нравы, северяне уподобляются южанам: «Там всегда очень жарко и дома просто-таки раскаленные. Посему можно сказать, что Московия — страна не холода, как обычно воображают, а огня и дыма. Нет почти ни одного дома, где жара была бы выносимой, что зимой, что летом. Можно счесть, и не без оснований, что это в немалой степени способствует тому, что москвиты делаются лентяями и бездельниками».

Символом загадочной жизни северян становятся публичные бани, тем более, если о них пишут с чужих слов. В Берне Казанова нанимает в банях жрец любви и с удовольствием предается увеселениям в купальне; напротив, в Петербурге, где мужчины и женщины моются вместе, его поража-

¹⁵ Казанова. Ук. соч. С. 552.

ет исключительная благопристойность и то, что никто даже не смотрит на его юную любовницу. Шал д'Отрош пишет, что мужчины и женщины отделены перегородками, «но выходя из бани вовсе обнаженными, они видят друг друга таковыми и беседуют частенько о посторонних предметах». Аббат-астроном побаивается парной и никак не может взять в толк, чем наслаждаются простолоудины, обратившиеся во флагелантов: «Сосед хлещет вас охапкой прутьев, ожидая, что вы окажете ему ту же услугу, и во многих банях эту операцию препоручают женщинам [...]. Я отказался от того, чтобы меня и далее секли и терли. За несколько минут кожа моя стала красной как пурпур».

Аббат Жак Жюбе, не рискнувший войти в баню, рисует от страха сцены, напоминающие Страшный суд и адские муки, где попеременно пытаются огнем и холодом, секут до крови: «Ужасное дело эти публичные бани, вам непременно придет на ум Судный день, мужчины и женщины голые, как перст, правда, отделение, где моются мужчины по большей части отделено о женского, но дверь, куда они выходят облиться водой, общая [...] Они стегают друг друга и самих себя березовыми вениками с листьями, которые окунают в кипящую воду, так что едва кровь не выступает». Баня предстает как место для свершения черной мессы: «Это множество голых людей, мужчин и женщин, выходящих из воды, дало мне представление о воскресении, но о таком, которое прямым ходом ведет ко второй смерти». Шван называет бани «публичными бойнями», где «каждый день погибает большое число невинных жертв», но сочинители более осведомленные и тем более врачи пишут о медицинской пользе бань.

Любой путешественник уверен, что его религия — истинная, тогда как чужая вера предстает как источник заблуждений, пороков и преступлений. Попы «по большей части пьяницы, которые живут в преступном безделье или предаются всякого рода порокам»; «Невежество, пьянство и разврат с женщинами — вот удел русского духовенства». Вся православная вера, по мнению иностранцев, сводится к изнурительным постам и к поклонению иконам. Шал д'Отрош рассказывает о разбойнике, которого спросили, постился ли он в Великий пост. «Он отвечал с живостью, что не способен допустить поущения в вере. Он был главарем шайки разбойников, и когда захватывал каких-нибудь путников, то оставлял всю добычу товарищам, лишь бы те предоставили ему живыми несчастных жертв. Он раздевал их догола и привязывал к дереву, какого бы пола они не были: он вспарывал им грудь напротив сердца и напивался их кровью. По словам его, он получал премного удовольствия, наблюдая за страшными движениями и ужасающими конвульсиями этих бедняг». И ученый аббат заключает на примере набожного вампира, что «соблюдение некоторых религиозных обрядов не всегда делает человека лучше». С ним согласен аббат

Жюбе: «Что касается их нравов, то многие соблюдают видимость, часто крестятся, бьют поклоны и встают на колени перед иконами, но независимо от той скверны, коей наполнена их жизнь, они лгут до чрезвычайности, воруют как только могут и распутны до кровосмешения».

На праздники, посты и воскресенья приходится особо много преступлений. На масленицу «мужчины и женщины напиваются и находятся в состоянии безумия и одержимости»; «В ночь на воскресенье беспреречно кого-нибудь убивают».

В анонимных «Записках о России» (1754), хранящихся в архиве французского МИДа, дипломат говорит о русских то же, что и священник: «Но поскольку они по натуре своей воры и убийцы, то не колеблясь совершают одно или другое из этих преступлений, если случай представится, и это в ту пору, когда они постятся и даже водки себя лишают. Именно в это время напускной набожности особенно опасно находится на улице в двух городах, в Москве и Санкт-Петербурге; большой риск, что ограбят и даже убьют. В обычае русских убивать тех, кого грабят; в объяснение они говорят, что мертвые не болтают».

Праздник Богоявления, когда на льду Невы перед Зимним дворцом строят Иордань превращается под пером путешественников в смертоносный ритуал: пьяный поп крестит детей, окуная их в прорубь и, уронив случайно младенца в воду, говорит родителям: «Другого!». Казанова, рассказывая об этом в мемуарах, заимствует историю из «Писем немецкого офицера ливонскому дворянину» Швана.

Поскольку народ лишен благочестивых и образованных наставников, то он пребывает во тьме самого глубокого невежества. Как утверждает бывший поверенный в делах в России Сабатье де Кабр, великие принципы: свобода, безопасность, собственность для русских пустой звук. Дипломат описывает русских как опасных животных, подчиняющихся интуиции, а не разуму: «Они необычайно пронизательны и в этом отношении подобны зверям, частенько догадывающимся о том, что ускользает от мудрости человека, отвлеченного другими мыслями».

По общему мнению, русские как дети — они могут только подражать, но не изобретать. «Они превосходно копируют все, что видят», утверждает Жак Жюбе. «Они умеют хорошо подражать работам разных мастеров и ремесленников, образцы которых им дали», вторит ему анонимный автор «Записок о России». «Россиянин — всего лишь большой ребенок, который предпринимает всё, не боясь трудностей, о которых не подозревает»¹⁶. «Как правило, у них хороший природный ум, но многое нужно, чтобы его развить», пишет французский литератор Константен римскому

¹⁶ Мильчина В. А. Ук. соч.

кардиналу в 1745 г.¹⁷ Вопрос в том, нужно ли? «Повсюду, где большую часть народа лишили права иметь желания и мнения, его также надо лишить знаний», уверяет Рюльер. С ним согласен Удан: «Для русского совершенствоваться — только укреплять свою цепь»¹⁸.

Стереотипы: политика и жанр

Как мы видим, по мнению французов житель окраин не только погряз в невежестве, но должен вечно пребывать в темноте, ибо это больше соответствует деспотичной форме правления. Чем же объясняется такое изображение России? Отчасти политическим и дипломатическим противоборством между двумя странами, особенно сильным в 1760-е гг. Не случайно ряд высказываний принадлежит дипломатам (Сабатье де Кабр, Рюльер, анонимный мемуар), копии писем Удана хранились в посольстве, книга Шапа д'Отроша была издана при поддержке французского МИДа и т. д. Как свидетельствуют официальные донесения, французские послы недоверчиво относятся к идее образования народа, к реформам, предпринятым Екатериной II, боясь, что они приведут к усилению страны.

Подобными политическими клише активно пользуется и профессиональный дипломат Д. И. Фонвизин. При этом, когда русский писатель использует обороты типа «приметил я вообще», он перелагает сочинение французского собрата по перу, Шарля Пино Дюкло. Фонвизин доказывает, что истинная свобода — в России, что доля крепостного крестьянина завиднее, чем французского бедняка: «Научился я различать вольность по праву от действительной вольности. Наш народ не имеет первой, но последнюю во многом наслаждается. Напротив того, французы имея право вольности, живут в сущем рабстве. Король, будучи не ограничен законами, имеет в руках всю силу попирает законы»¹⁹. Все католические священники — прелюбодеи: «Прелаты публично имеют на содержании девок, и нет позорнее той жизни, какую ведут французские аббаты»²⁰. Праздник тела господня в Экс-аи-Провансе, на котором Фонвизин, кстати, не был, он описывает как карнавал, где местные мещане отстаивают свое право представлять дьявола («Часто приходит на суд тот, у кого ролю отнимают, и доказывает свою претензию тем, что его отец был дьявол, дед дьявол и что он безвин-

¹⁷ См. *Строев А. Ф.* «Те, кто поправляет фортуна». Авантюристы Просвещения. М., НЛО, 1998. С. 358.

¹⁸ *Мильчина В. А.* Ук. соч.

¹⁹ Д. И. Фонвизин к П. И. Панину, Аахен, 18/29 сентября 1778 г. // *Фонвизин Д. И.* Ук. соч. С. 485–486.

²⁰ Там же. С. 485.

но теряет звание своих предков»)²¹. Французские философы – шарлатаны, корыстолюбцы и льстецы («Корыстолюбие несказанно заразило все состояния, не исключая самих философов нынешнего века [...] Д’Аламберты, Дидероты в своем роде такие же шарлатаны, каких видел я всякий день на бульваре...»)²²). Вслед за Руссо Фонвизин утверждает, что французы заботятся об образовании, но не о воспитании, из чего проистекают пороки нации: «Нет сомнения, что все сии злодеяния имеют свой источник в воспитании, которое у французов пренебрежено до невероятности. Первые особы в государстве не могут никогда много разниться от бессловесных, ибо воспитывают их так, чтобы они на людей не походили»²³. Вежливое поведение французов Фонвизин описывает как сознательное лицемерие, и восхищения его заслуживают единственно профессиональные лицедеи – актеры и содержанки: «По точному рассмотрению вижу я только две вещи, кои привлекают сюда чужестранцев в таком множестве: *спектакли* и – с позволения сказать – *девки*»²⁴.

Многое в подобном подходе объясняется самим жанром путевых заметок, положением чужеземца, приехавшего на несколько месяцев (те, кто подолгу живут в России или во Франции, уже хлесткими формулировками не злоупотребляют). В первую очередь иностранец описывает то, что не замечает местный житель – быт, а потому многие свидетельства чрезвычайно интересны с этнографической точки зрения. Но при этом, стремясь постичь и подчеркнуть чужую логику поведения, чужак может принять норму за исключение и наоборот. «Путешественники такого рода вечно принимают за обычай необыкновенное происшествие, а отдельное злоупотребление – за закон», пишет анонимный автор «Писем искреннего и преданного скифа» (1771), критикуя Шапа д’Отроша. Незнание контекста событий заставляет интерпретировать их с точностью до наоборот (некоторые подобные случаи анализировал Ю.М.Лотман²⁵). Как мы видели, вполне реальное путешествие (по горизонтали) предстает как символическое, как движение по вертикали (в подземный мир), как перемещение во времени (в прошлое), в антимир – страну животных, дикарей, женщин или детей²⁶.

²¹ Там же. С. 485.

²² Там же. С. 481.

²³ Там же. С. 483.

²⁴ Д. И. Фонвизин к П. И. Панину, Париж, 14/25 июня 1778 // Там же. С. 476.

²⁵ Лотман Ю. М. К вопросу об истоковедческом значении высказываний иностранцев о России // Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т. 3. Таллинн, Александра, 1993. С. 138–144.

²⁶ Символика пространства и путешествий подробно рассмотрена в ряде работ Ю. М. Лотмана. Французский исследователь Д. А. Пажо справедливо считает,

Чужой мир всегда описывается как страна/город контрастов. И Карамзин в «Письмах русского путешественника» и уж тем паче Фонвизин упоминают о нищих, о красоте дворцов и грязи городских улиц, где в центре Лиона на мостовой опаливают свинью, где немислимая вонь мешается с изысканными ароматами. Женевцу Руссо также бросается в глаза грязь парижских пригородов («Исповедь»), да и французские аристократы, предпочитая жить в своих землях, скептически отзываються о столице.

Все французы дружно пишут о роскоши и бедноте русских, о противоречиях, изначально заложенных в их характере и образе жизни: «Истинный русский только тогда русский, когда у него нет рубашки, а он весь покрыт брильянтами, когда у него дома шаром покати, а он разъезжает в элегантной карете, когда он не заплатит за работу двадцати рублей бедному ремесленнику и поставит на карту последнюю деревню, когда он жертвует состоянием, чтобы удовлетворить самую вздорную и пустую прихоть».

Любой приезжий, щеголяющий за границей парадным костюмом, с пренебрежением смотрит на местных жителей, одетых по его разумению слишком скромно и плохо. Так Фонвизин порицает французов за пристрастие к черному траурному платью, щеголяет на юге собольим сюртуком и горностаевой муфтой и гордится своим брильянтовым перстнем. Любого чужака в любой стране постараются облапошить, из чего непременно будет сделан вывод о вороватости всей нации: «Обман почитается у них правом разума. По всеобщему их образу мыслей, обмануть не стыдно, но не обмануть глупо»; «Разница только та, что французы [купцы] обманывают несравненно с большим искусством и не знают в обманах ни меры, ни стыда»; «Число мошенников в Париже несчетно. Сколько кавалеров св. Людовика которым, если не украв ничего выходят из дому, кажется, будто нечто свое в доме том забыли!»²⁷.

Любой приезжий в любой стране будет с похвалой отзываться о красоте женщин, намекать на свой успех у них и с пренебрежением отзываться о местных мужчинах («Мы заметили, что здесь женский пол гораздо умнее мужеского, а притом и очень недурны»²⁸). Поглазев на девиц легкого поведения, французский аббат не преминет распространиться о доступности и продажности русских женщин.

что вопрос о правдивости или ложности путевых заметок не корректен в принципе, речь должна идти в первую очередь об исследовании законов дискурса, о приемах и правилах преобразования чужого мира, соединения и развертывания стереотипов.

²⁷ Фонвизин Д. И. Ук. соч. С. 481, 489.

²⁸ Д. И. Фонвизин к родным, Монпелье, 31 декабря 1777 г. (11 янв. 1778 г.) // Фонвизин Д. И. Ук. соч. С. 434.

Разумеется, многие авторы восстают против стереотипов описания — в том случае, если защищают свою страну. Штрубе де Пирмонт, член Петербургской Академии наук, вступил в полемику с идеями Монтескье, доказывая в «Российских письмах» (1760), что государственное устройство в России — отнюдь не деспотия и что в сходных климатических условиях рождаются люди с самыми разными характерами. Правда, он несколько переборщил, доказывая, что крепостное право — благо для крестьян, и великая княгиня Екатерина Алексеевна, будущая императрица, оставила иронические пометки на своем экземпляре книги.

Автор «Писем скифа» утверждает, что социальные различия важнее национальных, что благородные и образованные люди во всех странах схожи, а простой народ повсюду груб и неотесан. «Достойные люди, какой бы они нации не были, составляют между собой одну нацию», пишет Фонвизин. Но именно поэтому он о них не говорит: «Выключая их из французской, примечал я вообще ее свойство»²⁹.

Риторика жанра предполагает две модели: «все, не как у нас» и «все, как у нас» и, как правило, используются обе. Чужая страна попеременно предстает то как антимир (баня), то как маленький Париж (светский салон). В первом случае повествователь усматривает в событиях извращенную логику, во втором — воспроизводит привычные ему стереотипы поведения. Подобным образом анонимный автор описывает нравы казанских татар, превращая многоженство в посещение любовниц: «У этих татар довольно необычные семейные отношения, они также покупают жен, но берут их в дом, только когда они забеременеют. Когда девушка выходит замуж, она ночует в комнате, ближайшей к входной двери, в том же доме, где жила до замужества; она оставляет спальню отворенной и муж проникает туда, как вор, а рано утром скрывается; так продолжается, пока она не понесет, и тогда он берет к себе в дом; иногда они так живут много лет. Впрочем, муж может ее оставить и поселить у себя когда захочет, день переезда и будет днем свадьбы, которую они празднуют, пьянствуя без меры.

Поскольку эти татары могут иметь столько жен, сколько могут прокормить, бывает, что у кого-нибудь в городе оказывается сразу несколько любовниц, которых он посещает, как было сказано, до их беременности».

Когда же Карамзин попадает в Париж, то с удовольствием обнаруживает там русскую баню.

Остров блаженства

Если европейские путешественники XVII в. описывают Россию как абсолютно варварскую страну, то в XVIII в. ситуация принципиально

²⁹ Фонвизин Д. И. Ук. соч. С. 480.

иная. Благодаря Петру I и Екатерине II меняется не только государство, но и отношение к нему. Возникают два мифа: Россия – совершенно новая страна, возведенная на пустом месте строителем чудотворным и, второй, Россия – царство просвещенных прекрасных женщин. В обоих вариантах изображается волшебный край, а потому описание не претендует на достоверность – оно рисует мир таким, каким он должен стать, будущее опрокидывается в настоящее. Если автор настроен более скептически, то возникает тема театральной феерии. Страна мудрых амазонок уподобляется Версало, его садам и придворным празднествам. Тем самым, в дикарской глухомани обнаруживается свой центр, описываемый по образу и подобию центра Франции.

Из-за долгого правления императриц французы пишут о российской «гинекокрации». Женщины руководят страной, церковью, наукой: «Княгиня (Е. Р. Дашкова) стала нынче президентом Академии наук. Ученые мужи сгорели бы со стыда, что ими правит женщина, когда бы не признали в ней Минерву. Единственное, чего России не хватает, – это чтобы какая-нибудь великая женщина командовала войском»³⁰. Те, кто поддерживает «русский мираж», пишут о реформах, об ожидаемом расцвете наук и искусств, о роскоши двора, о мудрости и красоте правительницы.

Этот обретенный центр перемещается по стране вместе с императрицей – из одной столицы в другую, в летнюю резиденцию или отправляется в путешествие. Цивилизация возникает там, куда направляется Екатерина II. Во время плаванья по Волге в 1767 г. она вместе с приближенными переводит философский роман Мармонтеля «Велизарий», запрещенный во Франции; в духе философской веротерпимости, она одобряет строительство мечети в Казани и приветствует татар на их языке. Во время поездки в Крым в 1787 г. продолжается литературная игра, в которую вовлечены иностранные посланники, принцы и монархи, во множестве сочиняются шуточные и хвалебные отчеты о путешествии. Французский посол граф де Сегюр писал в «Мемуарах»: «Города, деревни, усадьбы, а иногда и простые хижины были так изукрашены цветами, расписанными декорациями и триумфальными воротами, что вид их обманывал взор и они представляли какими-то дивными городами, волшебными созданными замками, великолепными садами». В беседе с императором Иосифом II он сказал: «Мне кажется [...], что это страница из «Тысячи и одной ночи», что меня зовут Джаффаром и я прогуливаюсь с халифом Гаруном-аль-Рашидом, по обыкновению переодетым»³¹. Граф К. фон Людольф в «Письмах из Крыма» (1787) утверждал то же самое: «Признаюсь, что я был поражен

³⁰ Казанова. Ук. соч. С. 559.

³¹ Русский архив. 1907. № 10. С. 183, 249.

всем, что видел, мне казалось, что я вижу волшебную палочку, которая повсюду создает дворцы и города. Палочка князя Потемкина всемогуща, но она ложится тяжелым бременем на Россию»³². Г.А. Потемкин не только строит деревни с образцовыми поселянами на пути следования императрицы, превращая путешествие в театральное зрелище³³, но и преобразует новопокоренные земли – Новороссию. Жермена де Сталь, посетившая Россию в 1812 г., также, описывая празднества, несколько раз упомянет волшебство, вспомнит о «Тысяче и одной ночи», послуживших для них образцом», посетует на то, что «многие из этих прекрасных зданий были построены для праздника, они должны блистать всего один день» («Десять лет в изгнании», опубл. 1821).

Упоминание сказки – подробное описание, свернутое до одного слова. В нем заложен целый сюжет – путешествие в страну блаженства, который и программирует текст, распределение ролей (чужеземец и королева-волшебница), сравнения и метафоры. Именно на этот сюжет написана первая литературная сказка, созданная во Франции – госпожа д’Онуа включила ее в свой авантюрный роман «История Ипполита, графа Дугласа» (1690). И главный герой ее – русский³⁴.

В экспозиции сказки собрана большая часть «общих мест», характерных для описания России, и не только в XVII в. (текст д’Онуа для удобства выделен курсивом).

«Россия – холодная страна, где не видать погожих дней умеренного климата».

«Вовсе погожий день, без дождя, ветра, или нависших туч – редкое для Петербурга явление. В Италии мы ждем всегда хорошей погоды, в России – дурной», – пишет Джакомо Казанова³⁵.

«Ее горы почти всегда покрыты снегом, а деревья так заледенели, что когда солнце бросает на них свои лучи, то они кажутся хрустальными».

В сказке возникает принципиально важная тема темноты (все дни пасмурные и короткие), где виден лишь отраженный или искусственный свет. Лед сверкает, как хрусталь, – подобно люстрам и алмазам во дворце, которые появятся позже.

³² Русское обозрение. 1892. Март. Т. 2. С. 170.

³³ См.: Панченко А. М. «Потемкинские деревни» как культурный миф // XVIII век. Сб. 14. Л., 1983. С. 93–104.

³⁴ Aulnoy M. C. d'. Histoire d’Hypolite, comte de Douglas (1690). Сказка эта попала затем в Россию, где существовала в лубочном варианте: «История о Принце Одолле лапландийском и Острове вечного веселья» – Ровинский Д. Русские народные картинки. СПб, АН, 1881. Т. 1. С. 156–161, Т. 5. С. 126–127. Первым эту параллель указал А. В. Веселовский.

³⁵ Казанова. Ук. соч. С. 569.

«Леса ее необъятны, в них свирепствуют страшные белые медведи, с которыми ведут беспрестанную войну, их убивают, но с превеликими трудами и опасностями, и охота эта – самое благодородное занятие россиян».

В «Воспоминаниях охотника» Луи Виардо, друг И. С. Тургенева, побывавший в России в 1843–1844 гг., уверяет, что охота на медведя – истинно русская охота. Охотятся только зимой, в самый лютый мороз и это самая опасная из европейских охот.

«Их племенами правил юный принц по имени Адольф, от рождения столь одаренный, столь красивый, обходительный и умный, что трудно было представить, что в такой грубой и дикой стране мог появиться столь совершенный принц. Ему шел только двадцатый год, а он уже выдержал великую войну против москвитян³⁶, выказав неколебимую отвагу и руководство, достойное восхищения; когда он давал отдых оружию, то не давал себе и отправлялся на опасную медвежью охоту».

«По мне, люди и лошади в этой стране сделаны из железа, так переносят они тяготы и усталость», уверяет Константен³⁷.

Во время охоты принц заблудился в лесу, разразилась гроза: *«Вдруг остаток дня стал темнее самой темной ночи, видно было лишь благодаря молниям»* (снова тема огненной тьмы). Адольф попадает в неприступные горы, где не бывал «ни один смертный» (традиционные преграды при путешествии в другой мир). Старуха, повелевающая ветрами, заставляет их перенести юношу на Остров блаженства. Невидимый, принц ускользает от ужасных чудищ, охраняющих остров, любитесь чудесными садами и гротами и попадает в великолепный дворец.

«Там была стайка нимф, старшей, казалось, не исполнилось и восемнадцати, но многие выглядели еще моложе, одни белокурые, другие черноволосые, у всех цвет кожи и фигура восхитительные, белые, свежие лица, черты правильные, прекрасные зубы; словом все эти нимфы и каждая по своему могли считаться совершенством».

Достаточно стереотипное описание красоты вполне совпадает с условным портретом тринадцатилетней русской крестьянки, купленной Казановой: «Бела как снег, а черные волосы еще пушистый блеск придавали белизне»³⁸ и суждением Константена о россиянках: «Старые женщины чудовищно уродливы, тогда как молодые, напротив, красивы, я бы сказал – красивы и привлекательны, почти у всех большие черные глаза, белая кожа, многие пудрятся; я видел летом на улицах женщин без чулок и туфель, но напудренных и нарумяненных; мушки в такой моде, как нигде: до 7–8–9 и 10»³⁹.

³⁶ Миф о Петре I включает борьбу молодой России со старой Московией.

³⁷ Строев А. Ф. Ук. соч. С. 358.

³⁸ Казанова. Ук. соч. С. 563

³⁹ Строев А. Ф. Ук. соч. С. 358–359.

«Он простоял бы целый день в постоянном восхищении, не в силах покинуть гостиную, если бы прекрасные голоса, удивительно гармонирующие с музыкой, не пробудили его любопытства [...]

Государыня сидела на троне, высеченном из цельного карбункула, блестящего ярче солнца; красота ее была столь безукоризненной, что она казалась дочерью неба, ощущение молодости и ума, величия, внушающего любовь и уважение, исходило от всего ее облика; она была одета скорее галантно, нежели пышно, белокурые волосы были убраны цветами, газовое платье шито золотом».

Далее все как обычно — Адольф влюбляется в царицу (французский посланник маркиз де ла Шетарди добился благосклонности Елизаветы Петровны) и остается на волшебном острове, жители которого не знают ни смерти, ни болезней (хотя д'Эон жалуется на климат, обычно пишут, что в северных странах народ здоровый и закаленный: «здесь, особенно в деревне, очень мало больных, а увечных я других не видел, кроме тех, кого покалечило на войне. За их вычетом, нет ни хромых, ни кривых, ни горбатых; люди они по большей части сметливые и ловкие», утверждает Константен⁴⁰). Но Адольф через три месяца решает все же вернуться домой и едва он спускает ногу на землю, как его убивает старик Время — на родине прошло уже триста лет.

Официальные дипломатические донесения, которые французский поверенный кавалер Дуглас и его секретарь шевалье д'Эон посылают в 1756 г., дабы польстить императрице Елизавете Петровне (копии депеш передавались вице-канцлеру графу Воронцову) и поднять престиж нового союзника в глазах Франции, построены точно по модели Острова блаженства. Дуглас⁴¹ уверяет, что праздник в Царском селе был одним из прекраснейших, на котором он когда-либо присутствовал, что он «соответствовал деликатности, вкусу и пышности Августейшей Монархини, приказавшей задать его, и чудесам места, которое, без преувеличения, воплощает все волшебство Дворца фей и заставляет поверить в него».

Шевалье д'Эон описывает официальное представление ко двору кавалера Дугласа в качестве поверенного в делах: «Двор по праву должен считаться одним из самых многочисленных и блестящих в Европе [...]. Своей милостью и красотой она (Августейшая Монархиня) тотчас покоряет сердца чужеземцев, так же как она повелевает сердцами своих подданных⁴² [...].

⁴⁰ Строев А. Ф. Ук. соч. С. 358.

⁴¹ Совсем странное совпадение — дипломат, шотландец по происхождению, носит ту же фамилию, что и заглавный герой романа г-жи д'Онуа.

⁴² Екатерина II, вспоминая о своей встрече с Елизаветой Петровной в 1744 г., писала, что всякий, кто видел ее впервые, непременно поражался ее красотой и величественной осанкой // Записки императрицы Екатерины II. СПб, Суворин, 1907 [репринт. М., Орбита, 1989]. С. 39.

Императрица по-прежнему живет в Летнем дворце, новый Зимний дворец еще не закончен. Зала, где собрался двор, в длину примерно как половина версальской галереи, но гораздо шире. Она обита деревом, выкрашена в зеленый цвет и отменно позолочена, с большими зеркалами со всех сторон. Там великолепные люстры и множество жирандолей, на каждой по 35 позолоченных бронзовых подсвечников. Подобное освещение производит сильное впечатление и придает особый блеск богатым нарядам, которые воистину несравненны; осмелюсь сказать, что роскошь показала мне даже чрезмерной⁴³. Мужчины стоят слева, а женщины справа, они вместе никогда не объединяются и изъясняются только глубокими поклонами, и это подивило меня едва ли не больше всего остального⁴⁴. Внутри дамского круга виднеется блестящая стайка юных девиц из лучших семей, состоящих на службе у императрицы и живущих вместе в большом здании рядом с замком. Эти девушки, которых императрица выбирает сама, зовутся придворными фрейлинами. [...] Фрейлины, действительно напоминающие небольшую стайку нимф, весьма заслуживают любопытства и взглядов чужеземцев после того, как они отдали дань восхищения императрице.

С двух сторон залы находятся игорные столы, а великолепный трон Е. И. В. расположен в глубине. На другом конце играют итальянские музыканты, показавшиеся мне гораздо лучше тех, что у нас в Париже [...]. Она (императрица) вышла ко двору около восьми часов, и хотя на ней было почти на два миллиона бриллиантов, я был поражен лишь достоинством и величием, с которым она предстала, но величие нисколько не умаляет ее природной доброты [...] Мне показалось, что я не покидал Версаля. И действительно я увидел здесь по отношению к государыне то же послушание, то же почтение и ту же любовь, которые все французы испытывают к своему королю⁴⁵». Далее д'Эон описывает представление ко двору французского художника Луи Токе, единственного, кто может достойно запечатлеть на холсте красоту императрицы.

⁴³ В «Меморандуме о России» (1759), написанном уже во Франции, а потому гораздо более критичном, д'Эон утверждал, что при дворе нет и десятка хорошо одетых людей.

⁴⁴ При русском дворе ведут себя, как в православной церкви (и нынче в деревне можно увидеть, как мужчины в храме стоят справа, а женщины слева), что удивляет д'Эона, поскольку требования придворного этикета в XVIII в. во Франции были уже менее строгими, чем в XVII в. При Людовике XIV в присутствии короля придворные застывали как куклы (такими в России видит их д'Эон), при Людовике XV они ожили, а при Людовике XVI начали разговаривать. Прав был Павел I, когда утверждал, что Французская революция началась от небрежения этикетом и вольных нарядов.

⁴⁵ Людовик XV был прозван Возлюбленным.

Поэтика стереотипов

Как мы видим, сказка и официальное дипломатическое донесение совпадают до мельчайших деталей и лексических средств: та же стайка нимф-фрейлин, тронный зал, музыканты, прекрасная правительница, пробуждающая любовь⁴⁶, роскошь, драгоценные камни, яркий искусственный свет. Россия предстает как страна, где практически нет прямого естественного света — либо он скрыт тучами, либо отражается от снега или льда. «Едут ночью как днем, от снега всегда исходит какой-то свет», пишет Константен⁴⁷. Более того, это — слепящая тьма, вспомним жалобы шевалье д'Эона на слепящий снег и его рассказ о слепых калмыках, видящих только ночью. Еще более опасен другой источник света — огонь: угарный дым губит во сне, жар печей палит непривычных чужеземцев. Крестьяне смело пользуются лучинами — в любой другой стране начался бы пожар. «Со мной были свечи, — пишет Константен, — крестьянам не знакомы ни они, ни лампы; они светят себе длинными деревянными щепками, очень сухими, которые хорошо горят, их втыкают в какую-нибудь щель в стене, и пока огонь бежит по деревяшке, уголь падает на пол посреди сена и соломы, я без усталости восторгался добротой божественного провидения: уголь тотчас тухнет, остывает и чернеет, он не мог бы воспламенить ни порох, ни серу, ни даже трут; а иначе судите сами, какой опасности подвергались бы все эти деревянные дома».⁴⁸

Формула Локателли о саламандрах, живущих и едящих в огне и дыму, полностью оправдывается: «Но вернемся к моему путешествию: когда я входил в комнату, то если было холодно, подкладывали дров в печь, именно в печь, а не плиту, в ней пекут хлеб и готовят еду; если нет трубы, то дым расстилается по всей комнате; он выходит понемногу через какую-нибудь дыру, проделанную над дверью и тогда, чтобы передвигаться по комнате, нагибаются, сообразуясь с высотой дымового столба; на уровне моей головы он был гуще любой тучи и держался стойко; сидя, я едва касался его головой; стоять я не мог, а лежа я ничего не чувствовал и развлекался, любуясь клубами дыма. У меня был хороший хлеб, хорошее вино и хорошая говядина, которую сам жарил, то есть следил за тем, как жарили.

⁴⁶ Подобный образ далее переносится на Екатерину II вместе с вольтеровским титулом Северной Семирамиды. Казанова хорошо показывает в мемуарах, как императрица, оставаясь во всем самодержицей, по-женски обаятельно повелевает мужчинами — «Подобным благодушным обхождением завоевывала она преданность войск» // *Казанова*. Ук. соч. С. 572.

⁴⁷ *Строев А. Ф.* Ук. соч. С. 358.

⁴⁸ Там же. С. 359.

Когда дым выходит, дверь затворяют, печь оставляют открытой и в комнате изрядно натоплено, но какая жара! какой пар!»⁴⁹.

Описание трапезы Константена в курной избе напоминает рассказ о любой «варварской» северной стране, увиденной французами, например, Англии, как в сатирическом романе Лезюира и Лувеля «Европейские дикари» (1760): «Выбравшись из жалкой своей повозки, они вошли в темную таверну, где воздух был столь же тяжелый, как кормившиеся там англичане; то здесь, то там слабые огоньки едва пробивались сквозь дым от трубок и угля; отряд курильщиков, сгрудившись возле печки, грустно тянул из одного кувшина желтоватое пойло; в другом углу на нечистых столах человекоподобные существа пожирали огромные куски полусырой говядины, казалось, вовсе не подозревая о существовании хлеба». Авторы рисуют Англию как страну смерти, где любовные истории кончаются самоубийством, законы не исполняются, а каждый житель или приезжий рискует оказаться в тюрьме по вздорному обвинению.

Вольтер в «Философских письмах» (1734) при всей своей любви к Англии также отдает дань стереотипам, рисуя мрачные таверны и склонность англичан к самоубийствам. В первой главе «Истории Карла XII» (1732) философ описывает Швецию ровно такой, какой предстает Россия под пером д'Онуа и французских путешественников: это страна, где летнюю жару резко сменяет мороз, где зима длится девять месяцев, где луна и снег освещают долгую зимнюю ночь, а потому «в Швеции ночью путешествуют как днем», где суровый климат укрепляет здоровье людей, если только они не разрушают его неумеренным потреблением спиртных напитков.

Географический север Европы, Финляндия, кажется г-же де Сталь призрачным царством смерти: «Мифологические представления жителей севера постоянно рисуют им призраков и привидения; день там столь же благоприятен для их появления, как ночь: нечто бледное и облачное как будто призывает мертвых вернуться на землю, вдохнуть воздух, холодный как могила, который обволакивает живых».

Но подобное отношение может переноситься и на Францию, если автор — южанин. Поскольку центр и окраина, Север и Юг — понятия не географические, а идеологические, оценочные, они естественно меняются местами. «А далеко, на севере — в Париже...», вздыхал пушкинский Дон Гуан. «А далеко, на юге — в Ленинграде...», ответила ему Евгения Гинзбург в «Крутом маршруте».

Неаполитанский дипломат аббат Галиани, друг Дидро, в начале своего пребывания в Париже жалуется на климат. Он пишет в 1759 г. маркизу Тануччи: «Здоровье мое не переносит местных тягот [...]. Скверный воз-

⁴⁹ Там же. С. 359.

дух, отвратительная вода, нелепый климат, не хватает снега, фруктов, сыра, устриц — какое насилие над моим неаполитанским темпераментом».

В XIX в. то же противопоставление Севера и Юга возникает в творчестве А. Доде. С точки зрения писателя и его персонажей, уроженцев Прованса, Лион и, тем более, Париж, предстают как типично северные города: холодные, темные, дождливые, сырые. В этом невыносимом климате туман, текущая отовсюду вода, река, каналы создают атмосферу меланхолии и способствуют самоубийствам. Французская столица начинает до боли напоминать Лондон или Петербург, города-призраки, города-убийцы⁵⁰.

Напротив, для парижанина юг Италии предстает как варварская страна. В «Коринне» (1807) Жермены де Сталь неаполитанские бродяги, лаццарони, описываются как дикари, которые даже имени своего не знают. «Состояние дикости, которое видишь там, соединенное с цивилизацией, выглядит весьма оригинально». Обитают новоявленные дикари под землей. «В Неаполе есть подземный грот, где тысячи лаццарони проводят свою жизнь». Они ленивы и нелюбопытны, жадны до денег и лишены чувства собственного достоинства. Невежество их отчасти искупается здравым смыслом и природным умом. Неаполитанский народ вовсе не знаком с цивилизацией, его грубость поражает воображение; чувствуется, что африканские берега совсем близко. Все выглядит весьма живописно, но «несомненный вкус к нарядам и украшениям частенько соседствует в Неаполе с полным отсутствием удобств и необходимых вещей». При этом постоянно ощущается, что люди живут почти что на вулкане, это влияет и на нравы, и на обычаи. И когда начинается извержение Везувия, огненная река спускается в море. Как мы видим, большая часть описаний (дикари, невежество и природные дарования, роскошь и бедность, подземный мир, угроза огня) полностью соответствует мифологическому образу России.

С Севера на Восток

Какова же точка зрения россиян, куда они помещают свою страну? Традиционный ответ все тот же — сыны Севера, сыны Борея, закаленные воины, а не изнеженные южане. Но при Екатерине II Россия завоевывает территории на юге, отнимая тем самым у Турции не только земли, но и ареал восточной страны — т. е., имеющей свои традиции. Более того, Россия выступает как истинная наследница античной Греции и ее культуры: еще до «греческого проекта» эта тема ясно прослеживается в переписке Вольтера с Екатериной II⁵¹. С первых лет правления Екатерины II

⁵⁰ Петербургскому тексту посвящены работы Э. Ло Гатто, В. Н. Топорова и др.

⁵¹ Подробнее об античном мифе см.: *Зорин А. Л.* Русская ода конца 1760-х — нача-

Сумароков в одах предлагает России двигаться не на Запад, куда смотрел Петр I, а на Восток, торговать и завоевывать:

«Зыблется престол под ханом
Огонь от *севера* жесток
И Российским Тамерланом
Устрашает весь *восток*». ⁵²

«Уже глас *Севера* я внемлю
Мы блага в сушу претворим,
Селением покроем землю,
Восток России покорим:
Дойдем до жаркого мы *Юга*». ⁵³

«Законов и царей где нет,
Простри туда свою державу!
Обращешь тамо новый свет
И новую России славу.
Спряги со западом восток!» ⁵⁴ (курсив наш – А. С.).

В эти годы в России выдвигается множество проектов по созданию компаний для торговли с Индией, Китаем, Персией, на Черном и Средиземном морях. Во время русско-турецкой войны 1768–1774 гг. русские корабли бороздят Средиземное море, появляются в Греческом архипелаге, поднимают греков на восстание. Географическая карта меняется на глазах, об этом Вольтер постоянно пишет Екатерине II: «Наши скромные войны в Германии – детские игры в сравнении с великим спектаклем, который вы даете целому миру, вы интересуете одновременно Рим и Пекин [...]. Если Ваше Величество не может взять Константинополь в этом году, возьмите хотя бы всю Грецию целиком и откройте прямое сообщение между Коринфом и Москвой. Это будет отменно смотреться на географических картах и немного утешит меня от невозможности приехать и припасть к вашим стопам у черноморского канала» ⁵⁵.

ла 1770-х годов, Вольтер и «греческий проект» Екатерины II // Новое литературное обозрение (НЛО), № 24 (1997). С. 5–29.

⁵² Дифирамб государыне императрице Екатерине II на день тезоименитства, 24 ноября 1763 г. // Сумароков А. Л. Полн. собр. соч. в стихах и прозе. 2-е изд., М., Н. Новиков, 1787. Ч. 2. С. 58–59.

⁵³ «Оде» Екатерине II от 21 апреля 1764 г. // Там же. С. 64–65.

⁵⁴ «Ода» Екатерине II от 28 июня 1768 г. // Там же. С. 89–90.

⁵⁵ Вольтер к Екатерине II, Ферней, 13 июля 1770 г. (Best D16510).

Именно в это время возникает идея, что Константинополь должен стать столицей новой православной империи, достойно увенчав крестовый поход. Тем самым Россия не только окажется посредницей между севером и югом, востоком и западом, как предлагает в одах Сумароков, но и символически вберет их в себя, станет не только Центром, но и всей вселенной. Именно так происходит на торжествах 1775 г., посвященных заключению Кучук-Кайнарджийского мира, когда окрестности Москвы превращаются в живую географическую карту: «Чтобы задать народу праздник, выбрали довольно протяженную равнину, окрестили ее Черным морем и покрыли судами. Туда попадали по двум дорогам, одну назвали Танаис или Дон, а другую Борисфен или Днепр. Обе дороги украсили различными изображениями ферм, деревень, мельниц и т. д. Посылаю вам план местности, начертанный в соответствии с географической картой. На двух холмах, возвышающихся над равниной, возвели бальные залы, которые именовались Керчь и Еникале. Банкетный зал называется Азов. В Таганроге устроили ярмарку, Кинбурном стал просторный театр, фейерверк задала над Дунаем. Шесты с призами, фонтаны с вином, качели, канатоходцы и прочие народные забавы разместились там, где обычно разбивают свои шатры ногайские татары. Остальное пространство было занято праздничной иллюминацией и постройками, служащими для кухонь и прочих нужд, так чтобы от шестидесяти до ста тысяч человек на протяжении десяти-двенадцати часов могли сыскать все необходимое»⁵⁶.

Петр I, перенеся столицу в Петербург, символически подчеркнул, что вектор государственных интересов России направлен на Север и Запад. Напротив, Дидро в беседах с Екатериной II советовал обратно перенести столицу в Москву, в глубь страны и тем самым осознать себя не европейцами, а россиянами, заняться внутренними проблемами государства. Оставьте Север, твердил он императрице. Вольтер, предлагая Екатерине II перенести столицу на юг, видел в России повелительницу Востока.

Планы развития южных земель появляются с первых лет правления Екатерины II, когда идет массовое заселение Поволжья немецкими и французскими крестьянами (рекламные проспекты вербовщиков уверяют, что в новых землях климат такой же, как в центральной Франции). Императрица сама вступала в полемику с теми, кто как Неккер считал Россию северной страной и призывала не судить об огромном государстве по его столице. Она писала Гримму (СПб, 5 (16) октября 1777 г.): «Например, я бы сказала ему [Неккеру]: на юге этой северной страны расположены самые плодородные в мире провинции, которые ничем не напоминают побережье Ледовитого океана. Терпение, через несколько лет вы увидите русские карты, которые

⁵⁶ «Екатерина II к Вольтеру, 23 июля (3 августа) 1775 г. (BestD19589).

дадут об этом верное представление. Большая часть его ошибок проистекает из того, что столицы расположены под неблагодарными небесами»⁵⁷. Замыслы становятся реальными после покорения Крыма⁵⁸, строительства южной столицы Екатеринослава, задуманного как архитектурный диалог и с Петербургом, и с Римом (по плану, его собор должен был быть выше собора Святого Петра).

Во время второй русско-турецкой войны французские публицисты, поддерживающие Россию, развивают этот миф: держава, которая некогда была варварской, принесет Просвещение и свободу на Восток, поработанный мусульманами. Подобные аргументы во время первой войны использовал Вольтер: турки, уверял он, будут разбиты, поскольку не признают искусства и не галантны с дамами. Писатель Константен Франсуа Шассебеф граф де Вольней, получивший от Екатерины II золотую медаль в награду за книгу «Путешествие в Египет и Сирию» (1787), писал в благодарственном письме, адресованном Ф. М. Гримму, а по сути обращенном к императрице (Париж, 28 января 1788 г.): «Да скажут потомки о ней: “До Екатерины II Россия была еще варварской. Петр дал солдат, она дала законы, обеспечила жизнь и процветание людей. Спровоцированная варварским народом, она обратила против османов свое победоносное оружие [...] Изгнав турков из Европы, она вновь зажгла в Греции факел искусств и вдохновения. Она вернула законы и науки в Азию и возродила дни благоденствия на Востоке”. Да узнаю я, что мусульмане в страхе покинули стены Византии! что после величайшего триумфа Екатерина заняла трон Константина [...]. Да узрим мы, как императрица [...] ознаменует начало века философии, Просвещения и благодеяний для возрожденного Востока!»⁵⁹. Вскоре Вольней превратит эти идеи в публицистическую книгу «Рассуждение о войне между турками и Россией» (1788).

Подчеркнем мысль о возрождении Востока, которая повторяется несколько раз. Россия предстает как новая Италия эпохи Возрождения, как страна распространяющая Просвещение. Сопоставления России и Италии Возрождения возникали и раньше. «От времени Льва X Италия отсчитывает возрождение литературы и искусства, а Россия через многие века будет связывать со временем вашего царствования не возрождение, но создание и достижение тех самых искусств, коими обессмертил себя Людовик XIV», писал драматург Мишель Жан Седан в благодарственном письме Екатерине II⁶⁰.

⁵⁷ РГАДА, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 152 (1). л. 109–110об; СбРИО, т. 23. С. 66.

⁵⁸ О замене Севера Югом в политике и культурной идеологии екатерининской России см.: *Зорин А. Л.* Крым в истории русского самосознания // НЛЮ, № 31 (3/1998). С. 123–143.

⁵⁹ РГАДА, ф. 17, оп. 1, ед. хр. 112, л. 1–2об.

⁶⁰ РГАДА, ф. 17, оп. 1, ед. хр. 107. Л. 1–2.

Но только после Французской революции аналогия оформится в связную теорию. Публицисты переформулируют взгляды, которые приписываются Петру I, якобы сказавшему ганноверскому послу К. Веберу: «Историки полагают колыбель всех знаний в Греции, откуда (по превратности времен) они были изгнаны, перешли в Италию; а потом распространились было и по всем европейским землям [...] Указанное выше передвижение наук я приравниваю к обращению крови в человеческом теле и сдаётся мне, что со временем они оставят теперешнее свое местопребывание в Англии, Франции и Германии, продержатся несколько веков у вас и затем снова возвратятся в истинное отечество свое — в Грецию»⁶¹.

Революция: перемена ролей

Революция принципиально меняет образ Франции и России. Аристократы и философы, которые верили в прогресс цивилизации, в установление разумно устроенного общества, видят, как рушится прежняя система ценностей. Народ, по их мнению, ведет себя как орда дикарей. Эта тема возникает еще в 1789 г. В письме к графу С. П. Румянцеву Фридрих Мельхиор Гримм рассказывает о трагической гибели офицера виконта Анри де Бельзюна, буквально растерзанного мятежной толпой, съевшей его сердце, и прибавляет: «Как странно очутиться неожиданно посреди орды каннибалов» (5 сентября 1789 г.)⁶².

Когда через несколько лет Гримму вместе с другими эмигрантами придется скитаться по Европе в поисках надежного убежища, опасаясь, что французские войска могут вторгнуться в Германию, удивление уступит место горьким размышлениям о неизбежной гибели дряхлеющих цивилизаций. Он пишет С. П. Румянцеву: «Эта французская революция удивила нас только потому, что среди спокойствия и процветания ни о чем не задумываешься. Иначе мы бы непременно увидели, что когда нация достигает высокого уровня развития, ее скорое падение неизбежно, и мы бы почувствовали вместе с Макиавелли, что продолжительное спокойствие и счастье рождает хаос, а потом порядок вновь возрождается из анархии, варварства и смятения». Гримм ощущает собственную старость и бессилие как старость прежнего режима: «В моем возрасте не к чему строить планы на будущее, а нынче это тем более глупо, поскольку весь мир примерно одного возраста, кроме России и Северной Америки [...] Если в будущем году [...] не оста-

⁶¹ Вебер К. Записки о Петре Великом и его преобразованиях // Русский архив. 1872.

№ 6. Стлб. 1074–1075; лит. по: Зорин А. Л. Крым в истории русского самосознания. С. 136.

⁶² РГБ, ф255, карт. 7, ед. хр. 37. Л. 19–20.

нется иного убежища для цивилизованных людей, кроме России и Америки, то я его буду искать не в Америке» (Гота, 23 ноября/4 декабря 1794г.)⁶³.

Отметим отнюдь не случайную параллель между Россией и Америкой, государством, которое совсем недавно при поддержке Франции обрело независимость. На мифологической карте Просвещения эта страна символизирует будущее (а не настоящее и прошлое, как остальные), ее подданные – не дикари или придворные, а граждане, ее политический строй – не монархия или деспотия, а республика, общество, построенное по законам природы и разума. Это Новый свет, почти утопическое пространство, где все возможно, и в этом отношении мифологический образ Северной Америки напоминает Россию.

Гримм писал Екатерине II 18 (29) октября 1793г.: «Когда аббат Галиани пророчествовал, что когда-нибудь французский язык будет мертвым языком, а русский – придворным, он показывал мне вдали светлое будущее [...]. Французский язык мертв, спорить не о чем. Варвары, которые все истребили во Франции, меньше чем за четыре года превратили его в жаргон столь же варварский, низкий и отвратительный, как они сами [...]. Если после того, как они все пожрали во Франции, они хлынут в Европу [...], понятно, что искусство, литература, благочиние, культура, вежество и прочие радости цивилизованной жизни, устремятся, во-первых, в Америку и воцарятся там, а, во-вторых, они обоснуются в Российской империи, которая станет их центром на окраине Европы, а ее язык подчинит себе все просвещенные народы. Но таковых народов не будет более в разграбленной, разоренной, одичавшей и опустошенной Европе; Россия понесет культуру на Восток. Варварство обратится в бегство от ее факела...»⁶⁴. Как мы видим, факел Просвещения, о котором писал Вольней, по-прежнему обращен на Восток, но уже по другой причине. Старый центр исчез вместе с прежней Европой и новый центр Просвещения возник на окраине.

Эмигранты воспринимают якобинцев как новых варваров, которые, предав Францию огню и мечу, теперь ринулись покорять и разрушать Европу. В письме к Екатерине II (Гота, 16/27 мая 1796г.) Гримм сетует на «печальный исход Итальянской кампании», на «необъяснимые успехи разбойников-цареубийц [...], которые кажутся порождением колдовских чар, исчадием ада». «Я не могу примириться с мыслью о том, – пишет он, – что искусства потерпят урон на их собственной родине [Италии], что *варвары* замышляют и несомненно осуществят похищение самых возвышенных творений живописи и скульптуры из их родной страны, из *земли античности*, что перевести их вместе с добычей на эту *проклятую землю*, где они пропадут

⁶³ РГБ, ф. 255, карт. 7, ед. хр. 42. Л. 31–32об.

⁶⁴ СБРИО. Т. 44. С. 487–488.

среди *дикой орды*, которой чуждо чувство прекрасного [...]. Всю мою жизнь меня согревала мысль, что несмотря на все наши безумства, все пошлости и пороки, мы все-таки движемся вперед [...], что нам нечего бояться *возвращения варварства*, что искусство, литература и наука всегда будут служить источником нашего существования и смягчать неизбежные беды человечества, будут гордостью, украшением и утешением элиты нашей расы, которая одна пользовалась бы нашей любовью, почитанием и уважением. Расстаться с этой сладостной иллюзией в конце жизни, значит дважды умереть, увидеть как вместе с тобой погибает мир... « (курсив наш — А. С.)⁶⁵. Таким образом, противопоставление центра и периферии приобретает социальный и политический характер, становится противостоянием народа и бежавшей от него элиты. Россия по-прежнему предстает как полная противоположность Франции, но теперь Северу отведена роль новой Италии, страны обетованной для искусств, спасающихся от нашествия варваров⁶⁶.

В письме к императрице Гримм отчасти развивает идеи, которые изложил в послании к нему его старый знакомый, немецкий государственный деятель и писатель барон Карл фон Дальберг (Эрфурт, 29 апреля 1796 г.). Дальберг утверждает, что нынешний европейский прогресс — лишь слабое подобие того расцвета, который знали Египет, Греция и Рим. Искусства и науки деградируют одновременно с упадком нравов, ибо народ разложился. «Посреди развалин мира будут возвышаться с одной стороны Российская империя, а с другой Северная Америка, дабы служить приютом для искусств, словесности, философии, убежищем для человеческого разума и общественного порядка». Единственное спасение — это просвещенная элита и консервативный народ.

«Еще существуют во всех странах космополиты, люди высокого гения, способные реализовать эти идеи⁶⁷; но ростки смогут развиваться только в народе, чьи многочисленные низшие классы еще не заражены слабостью, который может предпринять и довести до конца долгие и трудные работы, направленные на общее и признанное благо, который все еще крепко держится своих обычаев, древних нравов и религии отцов, который исполняет великие дела с послушанием и смирением, с ловкостью и гибкостью, делающих человека способным желать и достичь совершенства в любой области. Эти ростки могут развиваться в самой одаренной нации только благодаря плодотворному поощрению государя, чей обширный и могучий гений умеет привести в ход все государственные пружины одновременно,

⁶⁵ СБРИО. Т. 44. С. 712–713.

⁶⁶ Об эволюции мифа о варварах во французской культуре этого времени см.: *Michel P. Un mythe romantique: les Barbares, 1789–1848. Lyon, 1981.*

⁶⁷ Как мы помним, Фонвизин выключал их, рассматривая характер народа.

чья слава зиждется на великих успехах и который снискал любовь и доверие народа.

Такой народ – русский. Такой государь – Екатерина»⁶⁸.

Сходные аргументы развивает писатель Сенак де Мейян, который прожив в России и не добившись места придворного историографа, переехал в Германию. В письме, обращенном к Екатерине II, он утверждает, что после падения Константинополя все искусства и таланты укрылись в Италии, а ныне они устремляются в Россию, и в подтверждение своих слов рекомендует художника Дуаена, направляющегося в Петербург (Франкфурт, 1 февраля 1792 г.)⁶⁹.

Таким образом, под пером французских эмигрантов возрождается и переосмысливается миф о Москве – третьем Риме. Разумеется, одна из целей их писем – прославление императрицы, но для нас важно подчеркнуть не заинтересованность авторов, а перевертывание исходных понятий, при сохранении все той же парадигмы. И после смерти Екатерины II, когда Павел I пошлет против революционной Франции войска под водительством Суворова, Grimm так же будет писать императору, что русские призваны освободить Европу от варварства. Французы, со своей стороны, будут описывать поход армии Суворова в 1799 г. как нашествие варваров – скифов, татар, диких орд. Каждая сторона считает себя Римом.

Более того, именно в конце века усиливается информационная война между Францией и Россией. Официальная дипломатия обеих стран создает образ врага, мечтающего о покорении всей Европы и при этом не останавливается перед фальшивками. В недрах французского Министерства иностранных дел примерно в 1797 г. возникает несколько вариантов поддельного «завещания Петра I», где говорится о необходимости держать Россию в состоянии постоянного военного напряжения, сеять рознь между европейскими государствами, чтобы в нужный момент захватить их, напад одновременно и с суши и с моря, высадить во Франции, Италии и Испании несметные полчища азиатов, часть жителей истребить, а оставшихся отправить на поселение в Сибирь. В дальнейшем этот «документ», впервые опубликованный в 1807 г., будет широко использоваться наполеоновская пропаганда для оправдания войны против России.

Напротив, Grimm в феврале 1799 г. пересылает Павлу I речь Дюпора, члена Комитета по пропаганде от 21 мая 1790 г., где излагается план покорения Европы и экспорта революции. Единственный способ защитить революцию от агрессии соседних монархов – сделать ее перманентной, перенести в сопредельные государства (в первую очередь в Испанию, Ита-

⁶⁸ РГАДА, ф. 10, оп. 3, ед. хр. 504. Л. 71об.

⁶⁹ РГАДА, ф. 30, оп. 1, ед. хр. 10 (3). Л. 201–202.

лию, Савою и Швейцарию) и революционизировать Европу, превратив врагов в союзников. Поскольку соседние страны отстают в революционном развитии, они непременно будут следовать во всем примеру Франции и станут верными учениками. Гримм сам пишет, что этот текст мог быть сфабрикован графом д'Антрегом, литератором, публицистом и международным шпионом, но ему хочется считать его подлинным⁷⁰.

Жермена де Сталь: Север против Юга

Госпожа де Сталь радикально пересматривает взаимоотношения Севера и Юга в книге «О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями» (1800). Писательница выступает в защиту культуры Севера, отстаивает ее древность, восхищается силой характеров и страстей северян. Подчеркнем одно обстоятельство, которое кажется нам немаловажным: пересмотр происходит с позиций не католических, а протестантских, и производит его парижанка, помнящая о своих женеvских корнях. Как писала она в книге «О Германии» (1810), предназначение человека — не счастье, но самосовершенствование, не наслаждение, но жертва. Инстинктивно человек ищет счастья, но разум должен направлять его к добродетели; любой подвиг ведет к прогрессу, но он не обязательно будет увенчан успехом.

Кальвинистская мораль помогает усомниться в самом себе, в том, что ты — совершенство, пуп Земли, центр мироздания. И происходит этот пересмотр во время Революции, когда вопросы о назначении человека и о путях развития европейской цивилизации носят отнюдь не теоретический характер.

В трактате «О литературе» Париж, оказавшийся в руках якобинцев, сравнивается с Римом, захваченным варварами. С точки зрения исторического прогресса, создания мировой цивилизации нашествие северных народов было необходимо. Когда они перемешались с южанами, это привело к упадку, но затем позволило культуре вновь возродиться. При Старом режиме Франция была, в некотором смысле, слишком цивилизованной, пишет Ж. де Сталь; она осуждает деспотизм вкуса высших классов, тиранию общественного мнения. Перемешивание социальных слоев, появление нового класса у руля государственной власти должно произвести во Франции эффект, аналогичный тому, что произошел в древнем Риме. «Рано или поздно революция просветит огромные массы людей, но прежде, чем это случится, вульгарность языка, манер и мнений отбро-

⁷⁰ Брауншвейг, 28 января (8 февраля) и 14 (25) февраля 1799 г. // АВПРИ, ф. 44, оп. 4, ед. хр. 323. Л. 22–25об., 30–31об.

сит вкус и разум далеко назад»⁷¹. С народным возмущением пришла возмутительная пошлость. При власти военных, презирающих литературу и искусство, Просвещение вырождается.

В мемуарах «Десять лет в изгнании» Жермена де Сталь описывает свои блуждания по Европе в поисках места, где она была бы недостижима для Наполеона, его полиции и армии. В 1812г. она пересекает территорию России почти одновременно с французской армией, но несколько южнее, и спешит в Москву, а затем в Петербург, обгоняя войска.

Благодаря наполеоновским войнам вся Европа изменилась. Она стала действительно французской, как предсказывал Л. Карраччиоли. Но произошло не культурное объединение, а административное и полицейское – австрийская полиция так же преследует писательницу, как французская и женеvская. «Европа, некогда столь открытая для всех путешественников, под влиянием императора Наполеона превратилась в огромную сеть, где нельзя и шагу ступить, чтобы тебя не арестовали»; «беды заставляют слишком хорошо изучить географию наполеоновской Европы».

Уже не Россия, а Франция предстает в образе огромной машины, подчиняющей и губящей все живое «На монетном дворе в Петербурге меня поразила неистовая сила машин, которые приводила в движение воля одного человека; все молоты и наковальни напоминали живых существ или вернее хищных зверей, и если бы вы попытались противостоять им, то были бы уничтожены. Но при этом все внешнее неистовство точно рассчитано и единая рука приводит в действие механизм. Тирания Бонапарта предстал передо мной в этом обличьи...» (Р. 115).

Под властью деспотического государства французы, окруженные другими народами, теряют свою национальную самобытность и все вместе превращаются в дикую орду. «Вместо того, чтобы царить как прежде посреди Европы [все тот же старый миф – А. С.], французский народ станет рабом в окружении германских, итальянских, хорватских, илирийских племен, которых ему приказывают считать своими соотечественниками» (Р. 115). Золотая Орда – вот подходящее название для «корсиканской армии».

Наполеон, с которым писательница ведет персональную войну, рисуется как порождение дикого Юга, он не француз, а корсиканец, т. е. почти что африканец⁷² (вспомним аналогичные мотивы в «Коринне»). Потому писательница подчеркивает, что она парижанка по рождению и культуре: «Я родилась на берегах Сены, где лишь тирания дала ему право граждан-

⁷¹ *Сталь Ж. де.* О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями. Пер. В. А. Мильчиной. М., Искусство, 1989. С. 266.

⁷² «Корсиканский африканец» (р. 247), «Ах, если бы французы перестали быть корсиканцами» (р. 250).

ства. Он увидел свет на острове Корсика, где уже чувствуется дикий африканский зной» (Р. 230). Г-жа де Сталь постоянно рисует французов как корсиканцев, которые под началом африканца превращаются в орды Тамерлана. «Полагаю, что теперь он доволен европейцами: их нравы, так же как их армии, весьма напоминают татарские». Поэтому поход на Россию сопоставляется с татарским нашествием (Наполеон хочет занять в царских палатах место хана Великой Орды, Р. 277) и с походом Ганнибала против Рима. Но это – и нашествие сил ада: упоминаются «дьявольские огни», которыми повелевает Наполеон (Р. 277), его «сатанинский кодекс» (Р. 237). Как мы помним, те же метафоры Гримм использовал во время Итальянской кампании.

Цель Наполеона – подчинить себе весь мир, «завладеть балтийскими портами, уничтожив Россию, остатки которой он хотел использовать, бросив их против Константинополя, а затем пересечь Африку и Азию» (Р. 225). Что же можно противопоставить наступлению мировой тирании, если прежняя, парижская цивилизация оказалась беспомощной? Либо свободу северной страны, английскую демократию: «Энергия действия развивается только в тех свободных и мощных краях, где патриотические чувства так же укоренены в душе, как кровь в венах, и остывают только вместе с жизнью», писала она в книге «О Германии». Либо – варварство, первобытную силу народа, не испорченного цивилизацией, т. е. раболопством перед деспотизмом («нынче сила есть только у тех европейских народов, которых называют варварскими, то есть не просвещенных, либо у свободных», Р. 268). Разумеется, при этом Жермена де Сталь, особенно в начале рассказа о России, делает всевозможные реверансы, смягчая негативный смысл слова: «российская империя, столь ложно названная варварской» (Р. 256), «я не заметила ничего варварского в этом народе» (Р. 264). Но политические требования полностью подчиняют изображение страны, народа и его истории. «К счастью для них самих, в них всегда есть то, что мы называем варварским, иначе говоря, они подчиняются велению инстинкта, часто великодушного и всегда неосознанного [...]; под этим словом я подразумеваю некоторую первобытную энергию, которая может заменить для народов дивную силу свободы» (Р. 289).

Поэтому г-жа де Сталь, вслед за Руссо, подчеркивает негативные последствия петровских реформ. Для нее Петр I – такой же тиран, как Наполеон, который приносит благо своей стране и преобразует ее для того, чтобы его деспотическая власть не знала ограничений (Р. 281). Российский император уничтожил азиатские нравы народа (Р. 275), перенес столицу на север и на окраину державы, но «этот великий человек не подозревал, что та самая европейская цивилизация, которой он так завидовал, явится, чтобы разрушить его установления» (Р. 276). Чтобы все вернулось

на круги своя, Франция и Россия должны обрести утраченную национальную самобытность, отбросить то внешнее, что пришло с двумя императорами-тиранами. Франция должна стать из азиатской орды европейской цивилизованной страной, захватчики и разрушители – сделаться созидателями, а Россия – осознать себя древней восточной державой. Война 1812 г. – поединок не Севера и Юга, а Западной и Восточной империи.

Потому при описании России г-жа де Сталь постоянно употребляет слова: «азиатские», «татарские», «китайские», «индийские», «арабские», «турецкие». Одежания, обычаи, нравы, танцы, даже церкви напоминают ей о Востоке. «Русские [...] гораздо больше напоминают жителей Юга, а не Севера, или, вернее, с азиатским духом. Их европейскость сводится к придворным манерам, которые во всех странах одинаковые, но натура у них восточная» (Р. 263); «смесь европейской цивилизации и азиатского характера» (Р. 269), «нравы скорее азиатские, чем европейские» (Р. 269). В Москве вместе соединяются Азия и Европа, она – азиатский Рим, чем-то напоминающий Рим европейский (Р. 272–273).

Русские, по традиции, изображаются как кочевая нация: дома построены по образцу передвижных жилищ татар (Р. 260), ничего не напоминает европейские города и можно легко менять место жительства, путешествовать по «обширным равнинам, которые называют дорогами» (Р. 280). Но скитается сама писательница, лишенная дома, и едет она по «стране, жители которой уехали», опасаясь вражеского нашествия (Р. 268).

Ж. де Сталь подчеркивает, что в России цивилизация и природное начало не смешиваются между собой, что даже вельможи, подражающие англичанам, немцам или французам, все равно остаются русскими в душе и в этом их сила и оригинальность. В зависимости от обстоятельств, один и тот же человек предстает то как европеец, придерживающийся правил светской жизни, то как славянин, следующий самым неистовым страстям. «Русские, придворные в Петербурге, вновь становятся татарами в армии» (Р. 308).

При описании традиционных контрастов («самые тяжелые лишения и самые изысканные наслаждения – вот, что характерно для этой страны» Р. 266) протестантка ставит акцент на страданиях: русские лучше всего в годину бедствий и мужества. Русский народ «велик во всех жанрах», и «если рубеж не достигнут, то потому, что остался позади» (Р. 267). Потому Россия напоминает Жермене де Сталь пьесы Шекспира.

Поскольку для писательницы северяне – это британцы, то она несколько раз повторяет, что обитатели Петербурга – южный народ, обреченный жить на Севере, а беззаботные кучера переносят нравы неаполитанских лаццарони на шестидесятую широту. Московитяне, ведущие партизанскую войну, становятся «северными кастильцами».

Стендаль: преобразование стереотипов

Как мы видели, описание чужой страны не может быть нейтральным, на него всегда воздействуют несколько факторов: путевые рассказы предшественников, мифологический образ вселенной, который сложился в обществе, политическая ситуация, и, наконец, то, кому адресован текст.

Традиционный образ России определял «горизонт ожидания» Анри Бейля. В 1812 г. он прибыл в Москву в составе действующей армии, а не с экскурсионными целями⁷³. Тем не менее, в письмах и дневниковых записях лета и начала осени будущий автор «Записок туриста» (1838) предстает в основном как зритель; лишь после ухода наполеоновской армии из Москвы, с наступлением зимы он превращается в активно действующее лицо.

Ожидания отчасти оказались обманутыми. Две причины изменили традиционный облик России. Во-первых, война, непредвиденные события и необычные обстоятельства трансформировали культурные стереотипы, «топосы» повествования, придали им противоположное значение. Во-вторых, как мы помним, в начале XIX в. культурная карта Европы изменилась одновременно с трансформацией политической карты. Изменение представлений о себе преобразило облик другого. Падение монархии разрушило прежний образ идеальной страны. Революция вызывала в первую очередь образы не свободы, а деспотии, хаоса, террора, насилия, голода, то есть образы варварской страны. В 1799 г. гренобльские аристократы, как пишет Стендаль в «Жизни Анри Брюлара» (1835–1836) и в «Автобиографии», ждали русских, восклицая вслед за Горацием: «*O Rus, quando ego te aspiciam!*» (эту цитату обыграл и Пушкин в одном из эпиграфов к «Евгению Онегину»). Аристократы ждали, что дикари славяне, перенявшие французскую культуру, освободят страну, вернут ее в прежнее состояние, т. е. добьются результата, обратного древним нашествиям варваров.

Хотя в XIX в. идея национального превосходства французов не исчезла вовсе, окраины цивилизованного мира перестали быть перевернутым и ухудшенным отражением центра. В XVIII в. французам, по сути незачем было путешествовать: идеал ждал их дома (таков, скажем, вывод сатирического романа Лезюира и Лувеля «Европейские дикари»). В XIX столетии собственная страна подлежит исследованию, становится незнакомой: герой «Записок туриста» Стендаля отправляется в путешествие по Фран-

⁷³ Русским связям писателя, биографическим эпизодам, связанным с Россией, посвящены диссертация «Стендаль в России» (1968) и монографии Т. Мюллер-Кочетковой («Стендаль, Триест, Чивита-Веккья и... Рига», 1983, «Стендаль», 1989), а также статья Б. И. Реизова «Русские эпизоды творчества Стендаля» в его кн. «Историко-литературные исследования» (1991).

ции. Оппозиция: Франция – Россия сменилась треугольником: Италия – Франция – Россия.

Когда Стендаль выводит русских в романах, он частенько использует расхожие формулы. Так он пишет в романе «Армаис» (1827) о «черкесской красоте» (миф о том, что все черкешенки – красавицы, дожил до начала XX в.), о ее «твердой воле, достойной сурового климата» (героиня родилась в Крыму), о самоубийстве ее дядьев (жажда смерти – типичная черта северян). Русский князь предстает как космополит, копирующий французов с 50-летним опозданием («Красное и черное», 1830), это же пишет Стендаль и о молодых итальянцах в книге «Рим, Флоренция, Неаполь» (1817).

В книгах «История живописи в Италии» (1817) и «Наполеон» (1818–1837) Стендаль, противопоставляя Россию и Италию, следует теории воздействия климата на характеры. Юг олицетворяет тепло, ум, искусство, изобилие, религию и любовь. На долю Севера остается холод, неплодородная земля, сила и энергия жителей. Для итальянца, человека эмоционального, булавочный укол страшнее, чем для северянина сабельный удар (еще Монтескье советовал освежать русского, дабы обрести человека). Но вот незадача: никак не может Стендаль обнаружить в России флегматический характер, который, согласно теории, должен доминировать в стране. Военный опыт противоречит концепции, которая удачно описывает только факты, воображенные автором (переправа французской армии через Неман, свидетелем которой Бейль не был; описание русского князя, которого холод в его дворце на Неве постоянно заставляет двигаться, оставляя лишь краткие мгновения на раздумья и мечты – очень подходит, например, к Обломову).

В документальной прозе, письмах и дневниках 1812 года, Стендаль описывает Россию иначе, чем в романах и трактатах. Летом и в начале осени она предстает как огненная пустыня. После ухода французской армии из Москвы, в середине осени и зимой огонь сменяют грязь, туман и снег. Практически нет жителей, даже неприятельских солдат не видно. Только в рассказе об обратном пути появляются по ночам несущие смерть казаки, орды крестьян и так же бесследно исчезают; в Москве же Пьер Бейль был готов обнажить оружие против своего земляка. И, как настойчиво подчеркивает он, совершенно нет женщин, после Пруссии он их не встречал. Пустое пространство заполнили пожары, они заменили и любовь, и театр – то, чему Стендаль и посвящал в основном свои итальянские и парижские дневники. Бейль описывает пожары как величественное зрелище, как грандиозный спектакль. Пламя освещает город, огненная пирамида, подобно молитве, соединяет землю и небо, заменяет солнце. Слово «пирамида» Бейль повторяет трижды, а в культурной мифологии XVIII в. пирамида и вулкан нередко символизируют вход в подземный мир, где горит неугасимый огонь, где причащаются мистическим таинствам (романы шевалье

де Муи и аббата Террассона, поддельные мемуары Калиостро; вспомним также рассказ о подземных жителях и извержении Везувия в «Коринне»). За год до войны, в 1811 г., Бейль в дневнике сравнил с огненной пирамидой восход солнца, который он видел по дороге в Италию и даже зарисовал его. Белой мраморной пирамиде он уподобляет Миланский собор.

Не русские, а французы обращаются в саламандр: огонь притягивает их. В Москве (дневник от 14 и 15 сентября 1812 г.) солдаты бросаются в горящие улицы с риском сгореть заживо, войска, покидая город, идут сквозь пожар, не сворачивая. Пьяные французские кучера засыпают на козлах, когда едут сквозь огонь — русские извозчики, по свидетельствам путешественников, так же засыпают и замерзают зимой на морозе. Когда в 1825 г. Стендаль напишет для английского журнала рецензию на воспоминания де Сегюра о походе в Россию, то закончит ее огромной цитатой о том, как зимой французы поджигали целые дома, чтобы немного погреться, как в безумии они бросались в костер, а их товарищи ели потом обуглившиеся тела. Французы едва ли не становятся огнепоклонниками: описывая пожары в Смоленске и Москве, Пьер Бейль употребляет религиозные метафоры и сравнения (молитва, кафедра проповедника), рядом с огнем возникает прекрасная церковь.

Традиционно психоанализ дает сексуальную интерпретацию поджогов — в письмах из России пожары отчетливо противопоставлены женщинам: «я, как и полагается, покинул свой пост и пошел бродить по всем пожарам, чтобы попытаться разыскать г-жу Баркову»⁷⁴; «Мы не видели женщин после хозяек почтовых станций в Польше, но зато мы теперь большие знатоки в пожарах»⁷⁵; «у меня не было случая поговорить с женщиной [...] приходится платить такую дорогую цену за зрелище города, горящего ночью»⁷⁶. Подчеркнем связь других мотивов: всепожирающего хищного огня и еды (об обедах подробно говорится только при рассказе о пожарах; заметим в скобках, что далее теме холода будет постоянно сопутствовать тема голода, с которым Бейль и призван был бороться в качестве интенданта). Третий пласт метафор связывает огонь со смертью и красотой, таинством и творчеством — тем, что Гастон Башляр назвал комплексом Эмпедокла: философ бросается в жерло вулкана, в огненную гору, дабы проникнуть в иной мир; красота рождается через самоуничтожение.

В отсутствие русских, французы превращаются в свободных, непреклонных и свирепых варваров, презирающих смерть, подобных тем «оби-

⁷⁴ Бейль к г-ну Руссы, Москва, 15 октября 1812 г. // *Стендаль. Собрание сочинений.* М., Правда, 1959. Т. 15. С. 122.

⁷⁵ Бейль к графине Пьер Дарю, Москва, 16 октября 1812 г. // Там же. С. 124.

⁷⁶ Бейль к сестре и графине Беньо, Смоленск, 20 ноября 1812 г. // Там же. С. 133.

тателям Германии и России», которые покорили имперский Рим, пришли во Францию, как пишет Стендаль во вступлении к «Истории живописи в Италии». В письмах и дневниковых записях лета и осени 1812 г. Бейль жалуется на грубость и грязь военной жизни, на глупость соотечественников, которые портят удовольствие от величественного зрелища, которые «способны принизить Колизей и Неаполитанский залив». Он предпочел бы быть один в опустевшем городе. Во время отступления, напротив, Бейль сливается с массой, «я» заменяется на «мы». Чем утонченнее и галантнее был какой-нибудь завсегдатай парижских салонов, тем грубее ведет он себя в России. Все преобразуются, происходит почти театральные переобмен ролей. Офицеров, разоренных, грязных и оборванных, принимают за лакеев. Солдаты, напротив, разбогатели, их ранцы полны золота и драгоценных камней. Религиозные метафоры лета сменяют зимой упоминания дьявола.

Летом на бивуаке Бейль страдал от отсутствия книг: он нашел их в Москве, причем все те же, что и в оккупированной Италии в 1801 г.: сочинения Вольтера, описание Пале-Рояля⁷⁷. Не только нашел, но и позаимствовал довольно много: Вольтер, Честерфильд, Мольер – поля книг служили ему дневником. В имении Ростопчиных он подобрал рукописный трактат о Боге⁷⁸. Древняя русская столица рисуется им как город-музей, город-призрак, город сладострастия, порожденный деспотическим образом правления. Богатым московским вельможам, лишенным возможности участвовать в государственном управлении, уверяет Бейль, ничего не оставалось, как предаваться наслаждениям. Сотни величественных дворцов, превосходящих красотой и удобством Париж и сравнимых только с Италией, была наполнены произведениями искусства. Возникает мысль о Помпее, погребенной под слоем черного пепла⁷⁹, о древнем Риме, разграбленном варварами. О графе Ростопчине, приказавшем, как считали французы, поджечь Москву, Бейль пишет, что он либо негодяй, либо римлянин. Но были и римляне-поджигатели: Нерон, любовавшийся пожаром, Ченчи «Итальянских хроник» (1837), похвалившийся, что запалит на радостях свой дворец, если похоронит всех своих детей (с Ченчи связана важная для Стендаля тема преступного, дьявольского наслаждения)⁸⁰. Современные варвары-францу-

⁷⁷ В «Записках туриста» Стендаль утверждает, что Россия потребляет три четверти французских книг, перепечатанных в Бельгии и что молодые русские прекрасно осведомлены обо всех парижских новинках.

⁷⁸ За месяц до того графиня Ростопчина подарила г-же де Сталь свою книгу о торжестве веры.

⁷⁹ В книге «Рим, Неаполь, Флоренция» Стендаль с восхищением пишет о Помпее, о дьявольски трудном подъеме на Везувий.

⁸⁰ В письме графине Дарю от 9 ноября 1812 г. Бейль уверяет, что по четыре раза в день испытывает поочередно то крайнюю скуку, то крайнее наслаждение.

зы грабят и убивают, камчатные скатерти пускают на простыни, едят сырую рыбу, упиваются найденным в подвалах вином. У них нет постелей, исчезла музыка, доставлявшая Бейлю почти религиозное наслаждение по дороге в Москву — брошенные канале и пианино составили огромную пирамиду в окрестностях города.

После отступления из Москвы нищета сменила роскошь, воспоминания преобразили сожженную столицу в сказочный край, утраченный навсегда. Французам досталось испытать участь северян, приспособиться к снегу, голоду, усталости, мучениям и лишениям, к повседневной смерти. Армия рисуется как деспотический, неповоротливый административный механизм, сковывающий инициативу людей, выбирающий наихудшее из возможных решений⁸¹. Произошел полный обмен ролями: французы примерили маску русских, тогда как воображаемая Россия облеклась в итальянские одежды.

Бейль раздосадован тем, что не состоялось свидание с культурой, которая должна была бы походить на прежнюю Францию, на сладостную Италию. Он обнаружил только пустоту, центр России переместился вместе с его обитателями. «Героическое одиночество», как назвал его Стендаль, не дало французам сыграть роль освободителей, которые даруют законы побежденным, вызывают их любовь, как в Италии. Покорить должно было бы значить очаровать, война должна была бы обернуться страстью, превратить врагов в друзей (о подобной концепции завоевания идет разговор в «Записках туриста»). Франция столкнулась с тем, что Веркор назовет «молчанием моря», а г-жа де Сталь назвала «молчанием Востока». Война — одна из наиболее интенсивных форм диалога культур, но в 1812 г. Россия в разговор не вступила — он начался, когда русские пришли во Францию.

Вернемся от образа страны к образу повествователя. В 1812 г. Бейлю всего 29 лет, но в летних письмах он жалуется, что стареет, что не получает удовольствия от жизни. Он болеет, хроническую итальянскую лихорадку 1801 г. сменила в России постоянная диарея (а недуги у него обычно связаны с душевным дискомфортом). Зимой, как мы видели, все иначе: Бейль попеременно хандрит и яростно наслаждается простыми радостями бытия, вроде вареной картошки. Он проклиная мысль отправиться в Россию и наслаждается «великолепными нападениями казаков», ожиданием смерти, тем что «видел и прочувствовал такие вещи, какие литератор, ведущий сидячий образ жизни не угадает и за тысячу лет»⁸². После Березины Бейль никак не может избавиться от ощущения холода, проникше-

⁸¹ Эта мысль отчетливо проводится и в уже упоминавшейся рецензии на книгу де Сегюра.

⁸² Бейль к Феликсу Фору, Смоленск, 9 ноября 1812 г. // Ук. соч. С. 127.

го в душу, он, по его словам, находится в состоянии нравственной смерти. Страх охватил его, когда все кошмары остались позади. Еще долго в Париже он не может обрести утраченные желания. Парадоксальным образом он вновь обретает прежние страсти, повстречав в мае 1814 г. в театре Комеди Франсез русского офицера, юного и прекрасного – ни одна женщина, записывает он в дневнике, так не волновала его.

Война изменила восприятие не только мира, но и искусства: в «Расине и Шекспире» (1823–1825) Стендаль пишет, что тем, кто участвовал в московской кампании смешны классические пьесы, нужна эстетика Шекспира. Эти мысли приходили к автору еще в Москве, когда он начал переделывать давно задуманную, но так и не оконченную комедию «Летелье». Литературная полемика – довольно устойчивый мотив рассказов о пребывании в России. В XVIII в. иностранец, если он человек пишущий, как правило, должен определить свое отношение к Вольтеру, литературному божеству русских. Стендаль в разные периоды жизни то хулил, то хвалил Вольтера, но встрече с его книгами в России явно обрадовался (по его словам, их он видел повсюду). Но с собой в Москву он привез «анти-Вольтера» – Летелье. Герой его комедии хочет прославиться, нападая на философию. Его цель, как ее сформулировал автор еще в 1804 г., – совратить общественное мнение, подготовить его к принятию деспотического образа правления. Пьеса задумывалась как сатира против Наполеона. Два поражения сошлись в Москве – тщеславного болтуна Летелье и великого императора. Жизнь сама приобрела те шекспировские черты, которых не хватало комедии.

Миф о нашествии

Все эти переосмысленные культурные клише мы находим в XIX в. в творениях официальной пропаганды. В «Одах» графа Хвостова на вошествие русских войск в Париж в 1814 г. и 1815 г., опубликованных одновременно по-русски и по-французски, описывается, как разгневанная Скифия (Россия) освобождает Галлию из мрака заточения и дарует ей свет (несколько раз повторенная метафора); она призывает ее восстать и преобразить ся. С приходом русской армии в Париже вновь начинают цвести художества и науки, воцаряется счастье. Со своей стороны, французы на протяжении столетия будут постоянно варьировать предсказание Ж.-Ж. Руссо об азиатской угрозе, сатирически изображать русских в виде диких казаков (особенно в период Крымской войны). В начале XX в. один из поисков русской идентичности пойдет по пути «скифства» и евразийства. Таким образом, как это нередко бывает, «образ врага» был заимствован противной стороной как положительный идеал.

СЕРГЕЙ РОМАШКО

МОНУМЕНТ — СУВЕНИР — УЛИКА

ВРЕМЕННАЯ ОСЬ МЕГАПОЛИСА

I

Город обычно рассматривают как структуру пространственную. А ведь всякий настоящий город — это еще и особая хронологическая конструкция, это ось, пронизывающая вращение времен, утверждающая город как бытие особого рода. На эту ось и наматывается пространственная структура, которую можно читать, словно годовые кольца на распиле древесного ствола. Устойчивость города во времени не только позволяет выстроить его особую топографию — благодаря ей и складывается городская среда, то самое с трудом поддающееся описанию, но вполне ощутимое настроение, которое присуще тому или иному городу, его атмосфера, его характер.

Города умирают не тогда, когда с ними что-либо случается, а тогда, когда ломается их временная ось. Города отстраивались после пожаров, землетрясений и наводнений, возрождались после свирепых эпидемий, переживали вражеские нашествия, смену населения, религии, государственной принадлежности. Завоеватели, разрушив захваченный город до основания, тут же спешили возводить на его развалинах свой, нанизанный на ту же временную ось. Когда раскопали Трою, то оказалось, что город неоднократно разрушался, а потом все же отстраивался заново. И только последнее разорение стало окончательным — город завершил свою реальную историю, навсегда перейдя в измерение легендарной топографии.

II

*...innumerabilis
annorum series et fuga temporum*
Q. Horatius Flaccus

Возникновение города — это возникновение (изначально — обычно выраживание) особого пространства, живущего по своему собственному времени. Городская жизнь начинается с размыкания кругооборота календарного цикла, в котором живет сельский, не-городской человек, привязанный к природе и ее течению времени. Городской человек тоже может вставить ни свет ни заря, но не потому, что в это время встает солнце, падает роса или происходит еще что-либо в этом роде, а потому, что этого требует его место в городе. Весь природно-погодный цикл для города — всего лишь ряд технических задач, требующих столь же технического решения (создание дренажной сети на случай дождей, укрепление берегов реки на случай весеннего разлива, необходимость уборки снега зимой, чтобы освободить для проезда улицы). В городе нет неба — то есть оно, разумеется, есть, но не представляет ни настоящего предмета созерцания, ни, тем более, самостоятельной инстанции. Бодлер, надеясь восстановить связь с круговращением времен, выбирал жилище поближе к небу — подальше от улиц и того, что на них происходит.

Римляне, люди чрезвычайно последовательные, вели отсчет времени *ab urbe condita* — от основания Города. Именно этот Город, призванный на вечное существование, стал первой мощной моделью европейского мегаполиса. Разумеется, были и Афины (а до них — города Ближнего Востока), на которые римляне то и дело оглядывались, но при всей значимости Афин греческий полис был все же прелюдией к европейским социально-политическим и экономическим структурам. И столицей Восточной Римской империи стали не Афины, а Константинополь — второй Рим.

Создание и поддержание временной оси города требует определенных средств. Римское слово *monumentum* значит собственно то же, что наш «памятник»: «напоминание», «напоминатель». Памятник надгробный, памятник воинский, памятник политический. Но и просто память, воспоминание о чем-либо или о ком-либо. На этих смысловых тонах играл Гораций, когда писал свое *exegi monumentum* «Я поздвиг памятник...». В этом стихотворении зафиксировано рождение понятия монумента как способа создания временной оси: памятник для того и создается, чтобы прорезать *innumerabilis annorum series* «бесчисленных лет череду» (годы уже становятся исчислимыми, потому что откладываются на заложенной временной оси), выскочить

из бесконечного круга *fuga temporum* «бегущих времен». Изначально монумент не только и не столько сооружение, сколько отметина, зарубка, разлом. В аморфном потоке появляется опорная точка, скрепа, вонзаемая во временную субстанцию, «напоминатель», позволяющий распрямить круговорот бесконечного повторения и остановить убегающее, ускользающее время.

Крепезный элемент должен быть надежным и прочным. Монумент должен быть видным и основательным. Его временная вескость не могла стать непосредственно ощутимой и потому трансформировалась в видимую высоту и ощутимую тяжесть, массивность. Массивность была особенно важна, потому что обеспечивала временную ось. Первые монумент — могильные камни — делались массивными, чтобы их не унесли. Впрочем, для большей надежности надгробие сопровождалось надписью: «А кто этот камень тронет, будет проклят». Массивность, тяжесть представляет собой необходимую принадлежность классического европейского монумента. Гёте в стихотворении «Китаец в Риме» описывает реакцию человека иной культуры на монументальное измерение Вечного города:

Einen Chinesen sah ich in Rom; die gesamten Gebäude
Alter und neuerer Zeit schienen ihm lästig und schwer

Независимо от того, действительно ли Гёте посчастливилось наблюдать в Риме столь занимательную сцену, или он ее выдумал, описанная реакция («все постройки древних и новых времен казались ему *тягостными и тяжелыми*») точно характеризует непреходящую принадлежность привычной нам монументальности, в словосочетании *lästig und schwer* оба предиката производны от понятия тяжести. *Monumentarius* у римлян еще значило просто «относящийся к памятнику, надгробию, похоронный»; общеевропейское прилагательное *monumental* уже приобретает черты, отсылающие к особой роли критической массы монумента в сохранении временной оси города.

Первоначально монументы не были обязательной приметой города: семь чудес света, как и другие монументальные достижения, часто не были ни привязаны к городу, ни включены в него (как, например, египетские пирамиды). Развитие европейского города последовательно вело к тому, что монумент втягивался в городскую среду как его непреходящая составляющая. Это происходило отчасти и просто за счет разбухания города: находившееся прежде за его пределами постепенно оказывалось в городской черте. Но происходило и сознательное втягивание монумента в городскую структуру, его укоренение в ней. Именно так развивалось новоевропейское искусство создания площадей: монумент становится непреходящей принадлежностью мегаполиса, его отличительной чертой. Так складывается изобразительная и словесная панорама новоевропейского города: дворцы, храмы, монументы, улицы.

В Новое время у городского монумента появляется дополнительное значение. До того в течение длительного периода мощь города, его стабильность овеществлялась в городских стенах, а крепостные ворота, отмечавшие прохождение границ города, были зачастую и важнейшими городскими монументами (от вавилонских врат богини Иштар до Золотых ворот древнего Киева). Но после того как военная техника сделала городские стены бесполезными, эта внешняя осязаемая монументальность города стала сжиматься, съезживаться, прессуясь в сверхтяжелой материи монументов, представляющих с той поры к тому же и рудиментами городских фортификаций. Там же, где стены сохранились и по сей день, они сами превратились в памятник: только в этом качестве они и продолжают существовать. Рудименты эти ушли вглубь, сместившись с границ города в его центральную часть (как и остатки городских укреплений, сохраняющиеся, как правило, в центральной части города), в результате чего монументальная, осевая значимость центральной части города еще больше возросла: с тех пор, как город лишился стен, его общая пространственная структура и устойчивость во времени задаются не внешними границами, которые в современном мегаполисе зачастую оказываются крайне неопределенными (речь, разумеется, не о формально-административных границах, хотя и они постоянно ползут) и движущимися со временем, а его центром, его внутренней монументальной массой¹.

III

Монументальность европейского города пропитана отзвуком античности – от ренессансного урбанизма до ампириной одержимости величавостью. Но как всякая имитация, даже самая искренняя, эта линия построения временной оси мегаполиса всегда несла в себе скрытый дефект: недостаток субстанциальной легитимности. Новоевропейский монумент был лишен ритуальной функции, взамен которой явилась в качестве компенсирующей подпорки постепенно выкристаллизовавшаяся в градостроительстве идеологическая эстетика державности. Монумент уперся в поли-

¹ Виктор Гюго, один из немногих поэтов девятнадцатого века, посвятивших позитивные стихи монументу, писал в поэме «Триумфальной арке»:

Paris est le lieu solennel

Où le tourbillon éphémère

Tourne sur un centre éternel!

Париж уподоблен веселой карусели, в которой эфемерная суета вращается вокруг неподвижного, «вечного центра».

тику, что в условиях обострившихся политических кризисов не могло не вылиться в кризис монументальности. Смена политической ориентации требовала смены монументов — тогда начиналась пора сокрушения не только памятников, но и всех гравитационных центров городской массы. Новоевропейские империи еще только строились, а фальшивость монументов, их прославлявших, уже предвещала их близкий конец.

Первым и одним из наиболее последовательных катаклизмов такого рода стала Великая французская революция, наряду с уничтожением негодных скульптур и прочих носителей памяти не только сравнивая с землей Бастилию, но и попытавшаяся изменить временную ось Парижа, отменив старый календарь. Последовавший затем многоступенчатый период реставрации ознаменовался вспышкой имитативно-традиционалистской монументальности, включавшей и восстановление снесенных памятников. Французская модель оказалась общеевропейской на два последующих столетия, когда монументы стали ответственными за дурные последствия политической деятельности в самых различных случаях и вариациях, вплоть до попыток отменить некоторые классические параметры монументальности как таковые: в западной части послевоенной Германии архитекторы практически полностью отказались от вертикального измерения монументов, распластывая их по земле в виде разного рода плит и пластин. Таким образом они пытались лишить монументальную память имперских притязаний.

Однако за политическим иконоборчеством стояла не только шаткость самой сути новоевропейского монумента, становящегося архитектурным атрибутом. Эта шаткость нашла крайнее выражение в неосуществленности и неосуществимости идеологических монументов: в картонных сооружениях советского плана монументальной пропаганды, в разного рода гигантомании неосуществимых проектов (здесь первенство также принадлежит французским революционерам, мечтавшим украсить Париж огромными сооружениями в виде шара и других геометрических фигур). В то же время и вандалические приступы, и приступы маниакальных урбанистических видений отражали определенный кризис в развитии монумента: сомнение в его основательности. Собственно, и реставраторы ощущали этот кризис и пытались справиться с ним разными способами, в том числе заемными формами (триумфальные арки) и материалом (вроде египетского обелиска на площади Согласия или Вандомской колонны, отлитой из трофейных пушек).

Революционные и технократические прорывы (порой оказывавшиеся синхронными или так или иначе связанными) наметили и позитивное направление обновления монументальности: технологичность и функциональность. За их счет монументальность могла получить обоснование в условиях, когда массивность уже перестала быть залогом продолжения оси, пронизывающей круговращение времен (сочетание современной тех-

ники и порыв масс позволял снести любое сооружение, а проклятия более не действовали). Утопические видения французских революционеров были, несмотря на их явную нереальность (замышлявшиеся циклопические сооружения были просто невыполнимы в тот момент технически) не только идеологическими символами, но общественно полезными сооружениями. Позднее планы гигантских сооружений у русских конструктивистов предполагали смену образа жизни. Даже бредовый Дворец советов (неосуществимость которого была обусловлена не только неудачностью выбранного для постройки места) должен был стать вполне функциональным зданием. Сочетание утопии и функциональности в революционных планах было знаменованием нового периода монументальности, где изобретательство и практическое назначение слились в конце концов в дизайнерской работе.

За этим новым обоснованием монумента стояло развитие техники и технологии, и в силу этого чем дальше, тем больше становилось очевидным, что именно линия технического развития обеспечивала на самом деле временную ось европейского мегаполиса. Памятники Нового времени все больше получали обоснование как памятники технической мысли и технологической мощи. Первым выдающимся технократическим монументом стала Эйфелева башня. Однако ее технологическая амбициозность не была подкреплена функционально, из-за чего ей угрожал снос; правда, практическое применение ей все-таки нашлось, а затем ее судьба оказалась уже вплетенной в функциональность иного рода. В достаточно чистом виде новая монументальность была реализована за океаном: американские небоскребы удивительным образом сочетают в себе и вертикаль традиционного монумента, и его массивность с многомерной функциональностью. Эмпайр стейт билдинг – не просто очень высокое сооружение, внутри него идет деловая жизнь, а на смотровой площадке всегда полно туристов.

IV

*Der pittoreske Dreck ist die einzige Illusion,
gegen die ich ein Vorurteil habe.*

Karl Kraus

Das Andenken ist die säkularisierte Reliquie.

Walter Benjamin

У новоевропейской трансформации монументальности множество измерений. Одним из них было превращение монумента в достопримечательность. В принципе можно было бы утверждать, что выдающиеся

архитектурные сооружения и прежде притягивали к себе путешественников, стремившихся увидеть диковину своими глазами. Однако достопримечательность в новоевропейском смысле предполагает не отдельных путешественников, чьи свидетельства приобретают затем значительную ценность (как изыскания Геродота), а индустрию туризма. Памятник становится достопримечательностью, когда его посещение приобретает массовый характер, а познавательная ценность знакомства с ним опускается на уровень чисто личных переживаний. Любопытствующему путешественнику давно уже нечего открывать, а его свидетельства ничего не стоят. Туристические снимки представляют, как правило, интерес разве что для близких знакомых, а по сути — только для тех, кто их делал и кто на них изображен.

Уже в восемнадцатом веке появляется фигура европейца, странствующего без особой надобности. Возникает и специальная литература странных путешественников. «Сентиментальное путешествие» Лоренса Стерна не случайно содержит пародийные рассуждения о разных типах путешественников и мотивах, ими движущих. Пародийно и все путешествие Йорика: достигнув французского берега, он никак не может двинуться дальше, и в какой-то момент возникает ощущение, что он вообще никуда не поедет. Но когда ему все же удается тронуться с места и добраться до Парижа, то он ведет себя «не так, как полагается», решительно отказываясь посещать какие-либо достопримечательности. Чуть позднее Гёте, начиная по сути не менее пародийные «Римские элегии» (ведь и написаны они были не в Риме и не о Риме), пишет, что готов, вступая в Рим, следовать обычаю посещения неизменных «церквей и дворцов, руин и колонн»:

*Noch betracht ich Kirch und Palast, Ruinen und Säulen,
Wie ein bedächtiger Mann schicklich die Reise benutzt.*

Он «еще» ведет себя, как полагается «рассудительному мужу», однако вскоре ему предстоит отправиться в другой храм — храм любви. Примечательно, что и Йорик, отвергая нормы поведения любопытствующего путешественника, говорит о храме, но для него это храм искусства, который он готов обнаружить на любой ярмарке.

И Стерн, и Гёте предлагают нечто отличающееся и от путешествия первооткрывателя, и от поездки делового человека. Вояж Йорика потому и назван «сентиментальным», что он предполагает приобретение личных ощущений, которые, возможно, не имеют никакой ценности для других. Это, конечно, не «сентиментальность» в более позднем, привычном нам смысле, поскольку подобное отстаивание ценности личных переживаний было не плаксивым, а строптивым и даже бунтарским делом (ведь откликнулась в России эта сентиментальность достаточно своенравными

путешествиями – Карамзина и тем более Радищева). «Сентиментальное путешествие» предполагает собирание воспоминаний – но воспоминаний совсем иного рода, чем те, которые могут быть заключены в массивности и державности монумента.

«Монуменальность» не могла быть принадлежностью нового путешественника, сконцентрированного на личных ощущениях. Требовалось иное слово, и оно тут же было найдено. Souvenir изначально значило практически то же самое, что и monumentum: «память, воспоминание, напоминание». Еще в семнадцатом веке французы порой называли этим словом и памятники разного рода. Но вскоре слова достаточно ясно разделяются: если монумент недвижим, то сувенир – это то, что человек может унести с собой. Впрочем, в середине девятнадцатого века, в разгар формирования индустриального общества, Бодлер, стоявший на разломе эпох, еще раз находит неожиданное пересечение монумента и сувенира. Наблюдая модернизацию и перестройку города (которая затронула в том числе и монументы), он обнаруживает, что его личная память (souvenirs) хранит временную ось города гораздо лучше, чем сооружения. Но именно поэтому личные воспоминания оказываются «монументальными» – они «тяжелее скал», тогда как сам город теряет устойчивость («становится прозрачным», замечает в связи с этим Вальтер Беньямин), обращается в аллгорию:

*Paris change! mais rien dans ma mélancholie
N'a bougé! palais neufs, échafaudages, blocs,
Vieux faubourgs, tout pour moi devient allégorie,
Et mes chers souvenirs sont plus lourds que les rocs²*

Горожанин Бодлер, всем своим существом противостоявший монументальной идеологии новой империльности, таким парадоксальным образом отстаивал свои права на город, который считал своим.

Тем не менее сувенир – это прежде всего не свой, а чужой город. Сувенир и достопримечательность связаны – достопримечательность порождает сувениры. Достопримечательность привлекает любопытствующих – в этом ее функциональность – и позволяет им ритуально приобщиться (вот где основа понятий храма у Стерна и Гёте) к временной оси чужого города. Сувенир – ставший переносным монумент. Для этого монумент

² *Париж меняется – но неизменно горе;
Фасады новые, помосты и леса,
Предместья старые – все полно аллегорий
Для духа, что мечтам о прошлом отдался.
Воспоминания, вы тяжелей, чем скалы
(пер. Эллиса)*

тиражируется самым нахальным образом, при этом попираются все здравые традиционные представления о подлинности. Карл Краус, неортодоксальный традиционалист, в начале двадцатого века объявил себя врагом достопримечательностей. Рассуждая об абсурдности и фальшивости культа достопримечательностей, он вспоминает о могиле принца датского. «Его могила сегодня — достопримечательность Эльсинора. Но как же ей удалось сохраниться, если благоговейные английские курортники обычно увозят с собой в качестве сувенира камни, ее покрывающие? Достопримечательность не исчезает потому, что каждый раз к началу сезона швейцар гостиницы заказывает фуру новых камней, чтобы не оказаться без запаса. Но если бы благоговению английских курортников была дана полная власть, могила Гамлета исчезла бы.» Строптивость путешествующих героев Стерна и Гёте — отстаивание собственной эстетической программы, уверенность в полноценности и самостоятельности внутреннего мира. В этих условиях внешние впечатления лишь повод, но не суть переживания. «Сувениры» таких людей отличны от сувениров стандартных туристов, которым нужны надежные ориентиры (путеводители) и осязаемые свидетельства, потому что это люди, которые, как писал Карл Краус, «даже в любви нуждаются в инструкциях. Только когда певичка в кабаре поет им, что “ах любовь, да-да любовь так хороша” — тогда они в это поверят».

Новый монумент уже создается как достопримечательность, он сразу готов к превращению в сувенир. Уцелевшая Эйфелева башня стала и главной достопримечательностью нового Парижа, и его расхожим сувениром. Приобщенность туриста к временной оси увиденного города предельно легка, чтобы ее было легче увезти с собой — в отличие от местного жителя, которого тяжесть воспоминаний, делающих для него этот город своим, привязывает к месту жительства. Что же касается парадокса тиражности сувениров, то он объясняется не только индустриальным характером туризма: сувенир, якобы сохраняющий личные впечатления путешественника, все же стандартен, поскольку это след прикосновения к единой оси городской памяти.

V

Чем дальше, тем больше европейский город теряет вещественное основание своей временной оси. Сначала его лишили крепостных стен, затем ядро его временной конструкции, монументы, растащили на сувениры. Бодлер был привязан к Парижу, и потому его воспоминания были тяжелее каменных колоссов, городских и природных. С появлением индустрии туризма городские впечатления становятся сувенирами, которые без особого

труда можно унести с собой. В городе, ставшем экскурсионно-развлекательным учреждением, временная ось теряет свою определенность. Прошлое и современность переплетаются для удобства посетителей самым причудливым образом. В то же время, когда турист приезжает в чужой город, он на этот период выпадает не только из пространственной, но и из временной конструкции своего города: его там в это время нет, и он может только в воспоминании сохранять «свою» временную организацию. Захватив с собой – в подарок – сувениры из родного города, путешественник может экспортировать его временную ось. Приобщаясь к чужим временным осям в поездке, он имеет возможность вместе с ворохом сувениров сохранить свидетельство об этом в своем доме, еще более запутывая тем самым ситуацию временных конструкций: стоящие на полке сувениры делают очевидной множественность временных осей, к которым так или иначе причастен в течение последнего столетия житель большого города.

Коль скоро субстанциальное ядро города распадается, исчезновение массивности компенсируется массовостью сувенирного производства: качество переходит в количество. За тиражированием сувенирных изделий стоит более основательное явление: как отмечал Вальтер Бенджамин, массовое производство начинает производить людскую массу. Массивность, монументальность модернизированного города – не в камне и бронзе, а в человеческой массе, не только постоянно распухающей, но и начинающей втягивать в себя окружающее пространство, словно черная дыра.

Людская масса становится несущей конструкцией современного города, в том числе и его временной оси. Но эта масса безлика и анонимна, в этом ее сила и в этом ее опасность. Криминализация – неизбежная спутница мегаполиса, в особенности в его современном варианте. Опасность при этом так же безлика и ускользает от опознания, как и повседневное движение городской толпы. Жуткая фигура Фантомаса, порожденная массовой культурой для массового же потребления, была видением, которое эмоционально сублимировало одно из основных ощущений, лежащих в основе существования в большом городе.

VI

die Spurlosigkeit des Privatlebens in der großen Stadt

Walter Benjamin

Приватизация временной оси города, происшедшая, когда город стал городом массы горожан, означала, что технологичными и функциональными стали не только новые монументы, технологичной и функциональ-

ной (а не мифологической или идеологической) стала и сама временная ось. Ориентация в городе предполагает анализ ситуации, опознание лиц, прочтение следов, прогноз развития. Житель города то и дело невольно выступает в роли следопыта и детектива, восстанавливающего происшедшее в том месте, куда он попал. Погружение в толпу дает возможность не оставлять следов и тем обезопасить себя от потенциального преследования; ведь городской житель не имеет возможности сразу же оценить окружение (в массовидном обществе окружение незнакомо и безлико) и все последствия своих действий: ситуации, в которых он оказывается, слишком сложны и требуют при этом зачастую принятия быстрых, почти рефлекторных решений. Не оставляя следов, он страшется от опасности невольно оказаться не столько детективом, сколько преследуемым, жертвой преступника или же, что не исключено, и невольным нарушителем закона. След может превратиться в улику. В то же время полная бесследность жизни несовместима с необходимостью сохранения временной оси. Инкогнито хорошо только тогда, когда есть возможность в решающий момент торжественно снять маску и открыть свое подлинное лицо. Обреченность на абсолютную безликость — одна из худших несвобод. Так житель большого города оказывается перед дилеммой: сохранять или замечать следы. Расцвет детективного жанра подтверждает, что в этом месте находится одна из болевых точек современного городского человека. Практическим ответом на новые проблемы стало появление криминалистики.

По мере нарастания массы городских обитателей нарастает и их бесследность; одновременно усиливаются разнообразные средства фиксации следов для поддержания структурного момента городской жизни (как в личном, так и социально-политическом плане). Анализируя это развитие в девятнадцатом — начале двадцатого века, Вальтер Бенъямин писал: «Технические меры были призваны обеспечить процесс административного контроля. У истоков процедуры идентификации личности, современный стандарт которой задается разработанной Бертильоном дактилоскопией, стоит опознание личности по подписи. В истории этой процедуры узловым моментом является изобретение фотографии. Для криминалистики оно не менее значимо, чем изобретение книгопечатания для письменной культуры. Фотография впервые позволила надолго и несомненно зафиксировать следы отдельного человека. Детективный жанр начинается в тот момент, когда была окончательно одержана эта принципиальная из всех побед над инкогнито. С того времени не останавливаются усилия зафиксировать слова и дела человека».

Техническая возможность фиксации действий отдельного человека, его состояния и окружения привела к позитивному расширению времен-

ного структурирования обитаемой среды городского жителя. Расширился диапазон и сентиментальных путешествий, и сувениризации, и мемориальности. Все это открывает небывалые возможности экспансии личной сферы. В то же время и контроль за действиями человека, его состоянием стал почти неограниченным. Городская панорама начала превращаться в паноптикон: придуманную Джереми Бентамом идеальную тюрьму, в которой заключенные не имеют возможности укрыться от надзирателя. Расширение системы видеонаблюдения, покрывающей значительную часть города, приводит к ситуации, когда все его жители рассматриваются (во всех смыслах слова) как потенциальные преступники. Наверное, не случайно пионером в этой области стала родина Бентама, Великобритания, где тотальная видеослежка стала уже реальностью. Она не раз оправдывала себя на практике. Так, недавно расследование дела об убийстве двух школьниц было в немалой степени успешно потому, что видеокамера постоянного наблюдения на школьном дворе зафиксировала, когда и в каком направлении девочки покинули школу.

Современное видеонаблюдение отличается от неусыпного надзирателя тем, что надзиратель только потенциально может в любой момент проверить, чем занят заключенный. Видеокамера фиксирует происходящее постоянно, поэтому система видеонаблюдения выстраивает тотальную временную ось городской жизни: видеозапись хранит время и обстоятельства каждого из отслеженных событий. Это уже техногенная монументальность города, его незримая, но вполне эффективная твердыня. Правда, заключенный знает, что его держат под наблюдением. Городской обитатель не всегда уведомлен о том, что за ним ведется слежка.

Таким образом, возникает вопрос, насколько такое технологическое «встраивание» личной жизни в общую временную ось города совместимо с самой полноценной личной жизнью. Это один из аспектов общей проблемы соотношения публичного и личного пространства современного человека. Противники тотальных систем видеонаблюдения указывают на то, что такая система по определению является не только информационным средством, но и инструментом социально-политического контроля: человек, знающий (или даже только подозревающий), что за ним ведется наблюдение, ведет себя иначе, чем тот, кто не думает о возможном наблюдении. Недавно в Вашингтоне произошел конфликт: мэр города предложил создать тотальную систему видеонаблюдения, однако это предложение было отклонено городским собранием. Общественные организации, выступающие за сохранение свободы личного жизненного пространства, выступили с рядом инициатив, направленных против расширения системы видеонаблюдения. Так, они предлагают желающим карту города, на которой обозначены зоны постоянного видеонаблюдения. Это

СЕРГЕЙ РОМАШКО

вывернутая наизнанку карта городских достопримечательностей. Другая инициатива – ведение наблюдения за камерами слежения; ее результатом стала выставка с фотографиями этих камер, желающие могут тут же купить открытки, на которых запечатлены работающие в городе камеры видеонаблюдения.

Необходимость сохранения временной оси города предполагает, что технические средства во все большей мере будут вторгаться в жизнь его обитателей. Достаточно очевидно, что это вторжение не останется без ответа, и реальность городской жизни будет определяться балансом технического развития, уровня обеспечения безопасности и необходимой степенью личной свободы.

АЛЕКСАНДР БИКБОВ

МОСКВА / ПАРИЖ:

ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ СТРУКТУРЫ И ТЕЛЕСНЫЕ СХЕМЫ

Город как это и как различие

Прибывающий в Париж москвич оказывается захвачен ощущением спокойствия и одомашненности городского пространства. «Самое домашнее ощущение из всех городов — от Парижа... Потому что приятное разнообразие, спокойствие — и на Елисейских полях, и на Жоресе [улица на севере Парижа, в одном из непрестижных кварталов — А. Б.] — и какое-то уместное сочетание линий, цветов...»¹; «Приехала в Париж, и сразу чувствуешь себя в другом месте. Здесь жизнь течет как-то спокойнее, медленнее, чем в Москве, и нет чувства опасности на улице. Сама сразу становишься внутренне спокойной, расслабляешься»². В свою очередь, парижанин, побывавший в Москве, характеризует город, пользуясь эпитетами «быстрота», «простор», «энергия». «Наверно, это прозвучит банально, но не перестаю удивляться энергии этого города: постоянное движение, на улицах даже в разгар дня полно людей, все куда-то спешат, все время перемещаются»³; «Вы сильные, молодые, полные энергией. Москва —

¹ Житель юго-западной окраины Москвы, 25 лет, высшее образование, аспирант-медик; ко времени беседы посетил ряд европейских столиц и крупных городов, каждый раз — не дольше двух недель; не говорит по-французски.

² Жительница запада Подмосковья, 24 года, высшее образование, аспирантка-гуманитарий; ко времени беседы два года прожила в Париже в рамках учебной программы; свободно владеет французским.

³ Житель коммуны на юге парижской агломерации, 34 года, высшее образование; ко времени беседы на неделю приехал в Москву после годичного отсутствия, перед этим три года прожил в Москве, работая преподавателем; свободно владеет русским.

очень энергичный город, вы многое сможете!..»⁴ Длительность пребывания и языковая компетентность (по крайней мере, для собеседников с высшим образованием) не являются решающими в этом зеркальном восприятии двух городов. Ощущение спокойствия/энергии проникает в тело помимо дискурсивных обменов и при случае реактивируется, опровергая даже сложившуюся за два-три года привычку к новому месту обитания. Оба эти города, как и любое надолго присвоенное место, в свою очередь, присваивают тела своих обитателей и формируют в них специфические навыки овладения пространством и естественный порядок его восприятия, которые становятся инерционной системой отсчета, порождающей спонтанные различия на уровне чувства уместности/неудобства, спокойствия/бурления, комфорта/тревоги и т. д. Именно это «естественное» устройство города, воплощенное одновременно в структурах городского пространства и в телесных схемах его обитателей, будет интересовать нас в первую очередь.

Исследование тонкой и безмолвной связи между двумя инстанциями — пространственным телом города и индивидуальным телом его обитателя — требует своей осторожности. Во-первых, оно неизбежно сталкивается с той или иной формой дискурса, без которой любая регистрация физических данных оказывается лишь формализованной неопределенностью и восполнить которую может только другая неопределенность, произвол интерпретации. Идеология протокольных суждений настолько же несоразмерна анализу дорефлексивного присвоения городского пространства, насколько анализу научного знания — в любом объекте есть зона, доступная только извне. Однако основная проблема состоит даже не в этом. Москва и Париж подробно каталогизированы, представлены в огромном разнообразии дискурсов, среди которых не последнее место занимают научные. Обозначить себя на письме темой «Москва/Париж» — значит столкнуться с действующим фронтом публикаций: сложившихся определений и способов описания городов вообще и этих городов в частности. Имея это в виду и намереваясь не повторить уже сказанное, но, вместе с тем, не рассчитывая разместить себя в отношении всего множества легитимных способов тематизации города, мы с самого начала избрали стратегию, приближающуюся к сознательному примитивизму «первого человека». Мы отказались от книжного знания о городе, отдав предпочтение дискурсу непосредственного наблюдения, который воспроизводит — с большим или меньшим смещением в сторону обыденной мифологии —

⁴ Жительница центра Парижа, 73 года, высшее образование, психоаналитик; совершила двухнедельную туристическую поездку в Москву и Санкт-Петербург за три года до времени беседы; не говорит по-русски.

события в режиме «здесь и теперь». Собственные наблюдения и заметки, которые составили каркас статьи, оправдывают свое преимущество перед нервными отсылками к валу уже написанных работ хотя бы тем, что областью исследования выступает пространственная организация двух городов, данная обыденному восприятию, а не механизмы производства дискурса об этих городах.

Во-вторых, такое исследование нуждается в осторожном подходе, поскольку постоянно балансирует между крайностями в пределе бесконечного перечня мест и событий (путевые заметки) и политнаучной схематизацией а priori, которая сразу укорачивает эту цепь перечислений, но вовсе не гарантирует познавательного эффекта в месте ее разрыва. Впрочем, эти крайности не специфичны для нашего предмета, и стремление урегулировать напряжения между ними является самостоятельным источником научного метода. Специфика, определяемая нашим предметом, заключается в постоянной подвижности самих критериев отбора мест и событий для их обработки. Крайне трудно описать производимый целым городом и при этом социально дифференцированный набор привычек, встроенных в пространство, и верований, управляющих телом, не утонув в монотонных трюизмах. И, вместе с тем, сосредоточившись на компактном объекте, легко утратить общую перспективу, столь осязаемую в режиме личного присутствия и непосредственного опыта обживания, превратив городское пространство в не более чем метонимию узконаправленного социального анализа. Предпринятое соотнесение Москва/Париж предполагает не сравнительное исследование объективистского толка, когда городское пространство редуцируется до архитектурных описаний или истории мест, и не заметки о впечатлениях, а объективацию собственного опыта, когда перемещение из одного города в другой нарушает непрерывность обыденного восприятия.

По прибытии в другой город, вернее, при размещении в иначе упорядоченном пространстве, возникает множество поводов для удивления, восторга или шока. Со временем эффект нарушенной привычности ослабевает, т. к., связанное повседневными заботами и впечатлениями, тело переориентируется и осаждается привычками в новом пространстве. Нужно заново учиться покупать хлеб, улыбаясь при этом продавцам, перестраивать схемы общения в разговоре с персоналом книжных магазинов и кафе, узнавать маршрут у прохожих, которые вовсе не разделяют чувства непривычного и объясняют расположение объектов, взятых нами из книг и чужих рассказов, как нечто само собой разумеющееся. Для них *это* было и остается их городом, обжитым и привычным пространством, даже если в действительности многое в нем меняется. Все изменения вписываются в знакомый порядок либо заставляют признать себя фактом неизбежного

присутствия здесь и теперь в неограниченной по длительности перспективе. Физическое соседство тела с тем или иным объектом, его вынужденное включение в актуальную пространственную организацию, вкупе с предвосхищающим чувством «моего города» в отношении всего, что может появиться и произойти в рамках его рутинного порядка, делает любое новшество не таким заметным для постоянного жителя. Некоторое время спустя место обитания формирует вполне адекватные, по крайней мере, приемлемые схемы и в теле вновь прибывшего, и тот утрачивает точный и точечный язык прежнего опыта, все более полно разделяя «естественный» взгляд на город как на *это*. Но сами первые опыты, а точнее, эффекты перехода – нарушения и нормализации обыденного восприятия – которые сопровождают обживание другого города, позволяют проблематизировать привычный порядок и, тем самым, вскрыть невидимые (вернее, актуализирующиеся лишь в этот момент) различия между двумя пространствами. Этот опыт дает шанс перейти от эссенциалистского взгляда на всегда «мой город» к реляционному взгляду на структуру городского пространства, которое производит наши телесные схемы и удерживает в себе силой «естественности» обыденного восприятия.

При сделанных оговорках и предосторожностях настоящий текст остается лишь предварительным и частичным наброском, доступным в одной из частных перспектив. С иной точки зрения и в иной комбинации наблюдений конкретная картина была бы иной. Однако в этом наброске мы попытались восстановить ряд основополагающих черт пространственной организации двух городов, дополнив систематическими наблюдениями личный опыт перехода от одного пространства к другому и ту проблематизацию привычного восприятия города, которую он породил. Подобный анализ, на микроуровне вскрывающий сцепление города и тела, не опровергает данных макросоциологического взгляда и нередко обнаруживает инварианты тех же социальных структур. Контекстом, универсализирующим нашу перспективу, служит ряд социологических работ (прежде всего, французских исследователей), которые описывают физическое пространство города как систему объективированных социальных различий⁵. Пом-

⁵ В качестве показательных можно упомянуть следующие работы: Бурдьё П. Физическое и социальное пространства: проникновение и присвоение // Бурдьё П. Социология политики / Пер. с фр. под ред. Н. А. Шматко. М.: Socio-Logos. 1993; Pinçon M., Pinçon-Charlot M. Dans les beaux quartiers. Paris: Seuil, 1989; Хальб-вакс М. Планы расширения и благоустройства Парижа до XIX века // Хальб-вакс М. Социальные классы и морфология / Пер. с фр. под ред. А. Т. Бикбова. М.: Институт экспериментальной социологии – СПб: Алетейя, 2000; Бурдьё П. Практический смысл / Пер. с фр. под ред. Н. А. Шматко. М.: Институт экспери-

нить о том, что за материальными формами Москвы и Парижа скрывается социальное пространство *sui generis* — значит обеспечить связь между чистой морфологией и порождающей грамматикой города

**Уют/простор, спокойно/энергично:
объективированный социальный порядок**

Привычное к утомительным транспортным перемещениям тело москвича обретает в Париже комфорт легкодоступности. «Всё рядом» обыденного восприятия определяется не только меньшими расстояниями между основными центрами потребления, но и специализацией подпространств в пределах исторического центра города: улицы дорогих и оптовых магазинов, кварталы театров и дешевых кинозалов, средоточие азиатских ресторанов и шикарных кафе, дорогие торговые центры и дешевые супермаркеты... Эта специализация во многом определяется социальной дифференциацией округов (одновременно отражая и формируя ее), поддерживая их «естественную атмосферу» как значимыми пространственно-функциональными различиями, так и тонкими, но оттого не менее действенными средствами⁶.

ментальной социологии — СПб.: Алетейя, 2001. Приложение: Дом, или Перевернутый мир; *Blum A. Changer la ville, changer l'homme // Moscou 1918–1941. De «l'homme nouveau» au bonheur totalitaire / Dir. par C. Goussier. Paris: Editions Autrement, 1993.* Кроме того, я благодарен Яну Даре, Оливье Легийу, Иву Лошару и Женевиев Буэ-Шеман за беседы, которые во многом прояснили картину обыденного восприятия Парижа его обитателями.

⁶ Вот, например как используются эти средства в случае нескольких сетей недорогих супермаркетов, которые охватывают все городское пространство: в бедных кварталах преобладают супермаркеты низших ценовых категорий (Ed, Super U), а в магазинах общедоступных сетей, которые действуют также и в престижных кварталах (Monoprix, Franprix), меньше заботятся о чистоте помещений и порядке на полках; с целью игры на престиж в «хороших» кварталах сеть недорогих магазинов может существовать в виде двух подсетей с разными названиями (Monoprix, Inno), различающимся ассортиментом и ценами — одна попроще, другая посolidнее; в супермаркетах одной и той же сети в буржуазных кварталах работают преимущественно белые, а в эмигрантских — черные кассирши; при равенстве цен на одни и те же товары в супермаркетах единой сети, ассортимент в разных кварталах может различаться — в пользу большего разнообразия и наличия более тяжелых ценовых категорий в богатых буржуазных кварталах. Точно так же, состоятельный покупатель будет скрывать, что делал свои покупки в сети «слишком» дешевых магазинов (Tati), а молодой

Внутреннее пространство заведений (кафе, церквей, магазинов) и пространство улицы, на которой они расположены, оказывается упорядочено схожим образом. Усилия по соединению в одном месте разнородных элементов, которые в своей совокупности соразмерны социальному положению их потребителей, материализуют пространство *стилей*, т. е. привязывают распределения социальных свойств к местам в физическом пространстве. Например, рестораны дифференцируют клиентов не только по уровню их достатка и вкусовым предпочтениям, но и по формам общения и социальным связям, в целом, делая не слишком комфортным обед в одиночестве. В ресторане редко предусмотрено больше одного одиночного столика, чаще всего он поставлен в углу, и одинокий посетитель лишается уюта не только из-за своего расположения, но и из-за нехватки беседующей компании, в которой проходит обед у остальных клиентов и для которой предназначен своеобразный, центрированный на общении, уют заведения. Он старается закончить обед поскорее и, в поисках более комфортного места для одного, перемещается на террасы кафе, в рестораны быстрого питания, столовые самообслуживания и кафетерии при крупных магазинах с их анонимным конвейером клиентов. Избавление от некомфортного уюта и поиск соответствия своему положению приводит малообеспеченного или одинокого туриста, холостяка или лишенного компании посетителя к самоклассификации и размещению себя в заранее предусмотренных для его положения местах. Тело москвича, осваивающее Париж, попадает в общий механизм пространственных распределений: после ряда проб и спонтанных оценок визитер обретает пристрастия к одним местам и невольно огибает в своих ежедневных маршрутах другие. Так, парижане нечасто прогуливаются по Елисейским полям — «слишком» туристической улице города. Москвич, приехавший в Париж, обычно посещает их вместе с пестрой толпой туристов в первую неделю, наряду с Лувром и Эйфелевой башней. Однако, обживая город, оставаясь в Париже дольше обычных туристических полутора-двух недель, он тоже начинает избегать Елисейских полей, в т. ч. из нежелания столкнуться с обилием состоятельных, «слишком» туристически и вульгарно потребительски настроенных соотечественников. Различающиеся по уровню доходов, культурным предпочтениям, обыденным вкусам социальные позиции «естественным образом» вписываются в соответствующие им, плотно стилизованные подпространства.

Городское пространство Москвы не так четко дифференцирует телесные схемы. Если спокойствие и компактность Парижа в обыденном вос-

черный житель окраин проникнет в большой парфюмерный магазин в центре города (Sephora), лишь смешавшись с вечерней толпой туристов.

приятности – продукт экономии физических перемещений в пользу социальной однородности, то энергичность и простор Москвы – эффект более слабой сопряженности социальных свойств и физических мест. Несмотря на производящую все новые пространственные эффекты социальную дифференциацию, сегодня Москва требует от представителей различных социальных позиций более длительных перемещений и самостоятельных, пространственно не гарантированных инвестиций в соответствующий позиции стиль. Нечеткая дифференцированность городского пространства является обыденному восприятию в соседстве разных классов жилых зданий (образцовый пример – жилищный комплекс Газпрома в районе массовой застройки в Новых Черемушках); смешении жизненных стилей и социальных типов как в престижном центре, так и на спальных окраинах; слабой функциональной специализации центральных улиц (которые являются местом одновременно дорогих магазинов, правительственных учреждений, коммунальных жилищ, круглосуточных спиртных ларьков); одинаковой недоступности кафе для малообеспеченных обитателей в разных районах (сегодня различия между московскими кафе укладываются в пределы достатка выше среднего и сводятся к разнице между заведениями для публики обеспеченной и состоятельной)⁷.

⁷ Слабая дифференциация пространства отчасти объясняется жилищной политикой раннесоветского периода. Городская сегрегация была смягчена в ходе уплотнений и переселений. Впоследствии она была отчасти восстановлена через дифференциацию новых центральных улиц-магистралей (Тверская, бывш. Калининский пр., Ленинский пр., Кутузовский пр., Фрунзенская наб.) от рабочих окраин и спальных районов. Но в конце 1910-х–20-е гг. была заложена основа стилистической недифференцированности, которая по сей день обнаруживается в разнообразии обыденных форм и которая в 1928 г. позволила исследователю города Л. А. Велихову говорить о «стусеванной локальной [т. е. пространственной – А. Б.] дифференциации» населения. Основываясь на отчетах домовых комитетов, он указывал на существенное изменение в социальном составе «барских» домов Москвы и Ленинграда: 20 % мелкобуржуазных семей, 38 % служащих, 12 % ремесленников, 9 % фабричных рабочих. «Типичный облик прежних роскошных улиц с их нарядной, праздной толпой, та своеобразная печать, лежавшая на каждом из городских районов, которая отражала занятия, быт, одежду данного состава ее населения, растворилась в более или менее общей для всего города физиономии трудовой или деловой массы граждан без прежних ярких отличий во внешности и поведении» (Велихов Л. А. Основы городского хозяйства. М. – Л.: Госиздат, 1928. Гл. 16, § 1. Текст расположен по адресу: rels.obninsk.com/Cd/Sdc/free/edu/Lm/Sup01/1-2.htm).

В качестве примера слабой пространственной дифференциации можно обратиться к одному из источников «энергичности» обыденного ритма, городским оптовым рынкам. Отличие Москвы от Парижа состоит не в том, что недорогие товары на московских оптовых рынках приобретают не только малообеспеченные, но и состоятельные категории обитателей — обилие недорогих супермаркетов в буржуазных кварталах Парижа социально сближает эти два места. Одно из отличий состоит в форме продажи, которая подчеркивает принцип слепого потребления, нейтрализуя магию четкой классификации магазинных полок и блокируя легкий и непосредственный доступ к товару и его этикетке. В общем пространстве рынка смешиваются продовольствие, одежда, электротехника, точно так же, как в витрине одной палатки лишь отчасти соблюдается порядок родо-видовых соответствий. Но еще большая разница заключена в ассортименте, который в Москве функционально не отделяет рынок от магазина — в большинстве случаев, просто еще одного места продажи тех же товаров, отличающихся лишь ценовой надбавкой. Сходство основного ассортимента оптового рынка и магазина заставляет увидеть, что товары российского производства, вне зависимости от места продажи, почти не дифференцируют своих потребителей, поскольку чаще всего принадлежат к низшему и среднему классу качества и цен. В Париже постоянно действующие продовольственные рынки или, чаще, рынки по выходным, превращаются в место встречи лицом к лицу с непосредственными производителями или поставщиками продукции. Так, в некоторых буржуазных кварталах регулярно организуются «деревенские» рынки, где горожане покупают у крестьян их сыры, выпечку, фрукты и овощи. Постоянно действующие в бедных кварталах арабские и негритянские продовольственные рынки, равно как магазинчики с дешевой электроникой и множеством дешевых принадлежностей быта, по своей организации сближаются с московскими оптовыми рынками. Однако они существенно ограничены в своих размерах, более четко упорядочены по классам товаров и — что принципиально — почти не совпадают по ассортименту с центральными магазинами, тем самым обозначая социальную позицию своих клиентов так же ясно, как свою собственную.

Если социальную недифференцированность подпространств в Москве можно во многом объяснять жилищной политикой раннесоветского периода, то схема распоряжения «пустым», т. е. не вполне освоенным пространством в черте города имеет более раннее происхождение. Речь идет о плотности и геометрии застройки, которая работает уже не на дифференциацию, но на единство всего городского пространства и на самом общем уровне обеспечивает интеграцию города как формы и представления. Одно из очевидных отличий Москвы от Парижа, как и от прочих

городов, реализованных по европейской схеме (включая Санкт-Петербург) — это расстояние *между* зданиями: большое, соизмеримое с самими зданиями⁸. То, что по контрасту воспринимается парижанами, приезжающими в Москву, как широта и простор, является объективированным отличием в присвоении функциональной и рентабельной застройки исходно не-городского пространства. В современной пространственной организации Москвы, допускающей неиспользуемые пустыри, ломаную линию застройки, обширные скверы, стихийные свалки и заблокированные участки в жилой зоне, реализуется не столько план реконструкции 1930-х гг., сколько исторические формы присвоения пространства, наследующие усадебной организации, с неизменными огородами и палисадниками, подсобными участками и фрагментами «нетронутого» ландшафта, законсервированного в обжитом пространстве⁹. Перестройка города, начатая в 1930-х, с заложенным в ней имплицитным определением

⁸ Примечательно, что М. Вебер, указывая на родовые характеристики города (а по сути, европейской схемы городской организации), одной из первых назвал: «дома тесно — а сегодня, как правило, стена к стене — примыкают друг к другу» (*Вебер М. Город/Пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. С. 309*).

⁹ Картину «глуши довольно изрядной», какую представляла собой Москва в XVII в., восторженно рисует автор историко-популярного труда конца XIX в. (Издание 1893 г.): повсеместные и необходимые сады (в отсутствие дач окружавшие частные дома), пустыри, рвы, болота, овраги и целые рощи, куда ходили за ягодами и орехами (*Кондратьев И. К. Седая старина Москвы. М.: Военное издательство, 1996. С. 29–30*). Более реалистичное и хронологически близкое (начало 1930-х) описание дает В. А. Гиляровский: «Где же палисадники? А ведь они были год назад. Были они щегольские, с клумбами дорогих цветов, с дорожками. В такие имели доступ только богатые, занимавшие самую дорогую квартиру. Но таких садииков было мало. Большинство этих загороженных четырехугольников, ни к чему съедавших пол-улицы, представляло собой пустыри, поросшие бурьяном и чертополохом» (*Гиляровский В. А. Москва и москвичи. М.: Московский рабочий, 1968. С. 367*). Эта картина, составляющая контраст европейскому городу с примыкающими друг к другу домами, объяснима, если принять в расчет позднее происхождение попыток препятствовать росту города. Если в Париже стремление зафиксировать городскую черту систематически воспроизводилось в королевских указах и запретах начиная с 1548 г. (*Хальбвакс М. Планы расширения и благоустройства Парижа. Указ. соч. С. 210–217*), то первый проект ограничения роста Москвы был предложен только в марте 1918 г. и исходил из университетской среды (*Лола А. Принципы управления крупнейшим городом // Проблемы теории и практики управления. 1997. № 2.*).

столичности — как преимущества грандиозности над компактностью — в высоком регистре воспроизвела заложенный еще в усадебной организации принцип. Стилистически монолитные и столичные *par excellence* Кутузовский и Ленинский проспекты, Фрунзенскую набережную и Калининский (а теперь и новые поселения, подобные «Алым парусам» или «Воробьевым горам»), при всех их различиях объединила черта, приближающая их по структуре к городской окраине, с ее разреженной застройкой. Объективируя мощь нового порядка, эти улицы материализовали ее в ущерб телесному комфорту: сверхинвестиции в количественные характеристики присвоенного пространства, несмотря на наличие инфраструктуры «под рукой», препятствуют использованию престижного квартала по буржуазной парижской схеме «как у себя дома»¹⁰.

Оба принципа — дифференциации и гомогенизации — порождают набор оппозиций, через которые отдельный район обретает набор отличительных черт и ими же возмещает городу своеобразие его пространства в целом. Одной из наиболее общих и основополагающих оппозиций в спонтанной характеристике города является оппозиция центра/окраин. В Париже различие между правым и левым берегом, на которые ссылается почти официальный туристический альбом или социологический текст¹¹ как на что-то естественное для обыденного восприятия парижанина, на деле не столь уж естественно. Его использование основано на исторической компетентности и/или знании специфических различий, которое определяется сферой престижного потребления. Если эта оппозиция и является чем-то естественным, она характеризует формы наиболее легитимного и глубокого присвоения городского пространства, вернее, присвоение этим пространством тела, плотно встроенного в его «естественный» порядок. На поверхностном же уровне обыденного восприятия, привязанная к его спонтанным реакциям, лежит оппозиция спокойного/спешащего, к которой примыкает оппозиция уютного/огромного. Отражая прежде всего формы присвоения пространства — ритм, дистанцию, соразмерность — обе они оказываются релевантны социальной оппозиции престижных районов (центра и северо-запада Парижа и Москвы)/непрестижных окраин.

В Париже правые полюса обеих оппозиций объединяют свойства буржуазных кварталов: тишина, быстрая достижимость («все рядом»), частные зоны с зелеными островками внутри. И даже если на центральных ули-

¹⁰ *Pinçon M., Pinçon-Charlot M.* Dans les beaux quartiers. Op. cit. P.41.

¹¹ *Splendeurs de Paris.* Paris: Molière, 1991 (с предисловием Ж. Ширака, в то время мэра Парижа); *Бурдые П.* Физическое и социальное пространства. Указ. соч. С. 36–37; *Пэнсон М., Пэнсон-Шарло М.* Культура господствующих классов: между знанием и достоянием/Пер. с фр. О. Е. Трущенко//Вопросы социологии. 1996. № 7. С. 114.

цах престижных районов — мельтешение толпы служащих и туристов, они сохраняют внутреннее спокойствие за счет архитектуры, которая образована сглаженными формами и размеренными нюансами, а также за счет осязаемого разнообразия в способах использования физического пространства. Например, на центральных улицах целый спектр уровней и приспособлений открыт для лапидарного отдыха: лавочки из различных материалов и разных форм, открытые террасы кафе, каменные тумбы, бордюры тротуара — чтобы сидеть; тумбы и ограничители для автомобилей разной высоты, высоко подвешенные мусорные бабки — чтобы ставить сумку или переключать вещи, вплоть до раскладки на них карты города; невысокие перегородки и стенки, металлические разделительные секции — чтобы стоять облокотившись. При том, в Париже сидеть на бордюрном камне и раскладывать карту на хромированной крышке урны *не стыдно*: отказ от активной вертикальной позы или соприкосновение с мусором не наделяет отрицательными социальными коннотациями, в отличие от Москвы, где, например, вид сидящего на бордюре «нормального» сорокалетнего мужчины дает сбой в рутинном течении обыденного восприятия. В московской пространственной организации подобное физическое снижение зарезервировано для категорий, так или иначе определяемых через социальную неполноценность: прежде всего, бомжей и пьяных, но также молодежи. Достоинство публичного поведения, неявно предписанное городским пространством Москвы, существенно ограничивает набор допустимых поз и жестов¹². В Париже телесно соразмерные физические пороги используются не только по их прямому назначению (прежде всего, в качестве разделителей функциональных пространств, например, проезжей/тротуара, чистого/грязного), но и для введения разрывов в непрерывное движение по предначертанным маршрутам, т. е. для дробления единого, делового и туристического, активно потребляемого пространства на локальные подпространства созерцательного отдыха.

Что касается левых полюсов оппозиций, они характеризуют не столько сами непрестижные окраины, сколько их дистанцию по отношению к центру: далеко добираться, переполненные вагоны метро и автострады, время, похищенное у досуга и оставляющее одновременно ощущение спешки и утраты; отчасти характеристика архитектуры окраин (опять же, по отношению к историческому центру) — новые многоквартирные, «ужасные» дома, разреженность объектов инфраструктуры¹³.

¹² Это объясняется жесткостью границы внешних/внутренних пространств, о чем см. в след. разделе.

¹³ Это то, что Бурдьё, характеризуя провинцию, удачно обозначил как «лишение столичности и капитала» (*П. Бурдьё. Социальное и физическое пространства*).

Схема «как у себя дома», характерная для использования пространства престижного квартала, объясняется тем, что жизнь состоятельных семейств нередко замкнута в границах мест обитания: они не только живут, но и работают в этих кварталах или перемещаются по ним в деловом ритме¹⁴. Плотная, устойчивая, размеренная в силу своего положения среда, населяющая эти кварталы, объективирует свое социальное положение в изящном вкусе самих архитектурных форм, в обилии уютных садилов и газонов, в огромных зеркалах и ковровых дорожках, прекрасно видных сквозь стеклянные двери роскошных подъездов, в ухоженных оконных цветниках и плюще на стенах, чистых тентах над окнами верхних этажей, наконец, «естественном» отсутствии занавесок в темное время суток, когда взорам прохожих (непринужденно созерцаемых из этих окон) открываются интерьеры огромных комнат, подобранные со сдержанной роскошью: одна-две картины в тяжелых рамах, старинный шкаф благородным темным пятном на светлой стене, заново открытые или искусно имитированные темные потолочные балки, ажурный столик с тонкой отделкой, деревянный стул с высокой спинкой, потускневший от времени секретер с инкрустацией¹⁵. Тротуары источают слабый аромат отдушки, которую добавляют при их промывке. Здания, по основному силуэту приближающиеся к перевернутому бокалу, который нюансирован множеством выступов, немонотонных периодов, стеклом в камне и геометрическим декором, ускользающим от простых фигур, образуя улицу, дают многослойный профиль темно-желтого / светло-серого, камня / воздуха, уступов зданий / ухоженной зелени, протяженности / пустоты, где изначальная тяжесть строительного материала — материальная субстанция улиц — скрадывается и отсрочивается постоянным смягчением форм. Улицы проникает внутрь квартир через их окна-витрины, а квартира захватывает улицу, одомашнивая это уже единожды присвоенное внешнее пространство, заново стилизуя и присваивая его на множестве уровней и, тем

Указ. соч. С. 42). Непрестижные окраины — это, во многих отношениях (включая происхождение их обитателей), провинция внутри столицы.

¹⁴ Pinçon M., Pinçon-Charlot M. Dans les beaux quartiers. Op. cit. P. 39–48.

¹⁵ Эта стратегия предъявления сдержанной, но от того не менее очевидной роскоши индивидуального жилища противоположна действующей в современной Москве технике изоляции или ступшевания роскоши, которая особенно актуальна для «элитных домов» в районах массовой застройки. Архитекторы и проектировщики заботятся об этом не меньше, чем сами заказчики. Пример положительного отзыва о престижном здании, которое не выглядит вызывающим см.: *Матек М. М.* Дом на Крылатских холмах // Архитектура и строительство Москвы. 1999. № 1.

самым, производя с трудом разложимое на элементы, но оттого еще более полное ощущение утонченной однородности и спокойствия.

Однако элементы стиля спокойствия и состоятельности не ограничиваются престижными кварталами и внедряются в общегородское пространство. В менее престижных кварталах прослеживается та же схема архитектурных сглаживаний и скруглений. Господствующий вкус, гарантированный самой системой господства, распространяется из престижных кварталов и охватывает весь город, тушуясь, но не угасая окончательно на бедных окраинах. Комбинации спонтанно узнаваемых элементов сменяющих друг друга стилей: аристократической городской усадьбы XVII в. с высокой черной трапециевидной крышей и портиками оконных проемов; слегка неровной линии простых белых прямоугольников XVIII в. с рядами ставень-жалюзи; османовского уступчато-воздушного скругленного многогранника с обязательной ажурной решеткой балконов; постконструктивистской, с претензией на лаконичное изящество, этажерки-санатория 1960–70-х, — реализованы в пространстве города, через семейное сходство сообщая его улицам преемственность черт и оставляя у пешеходов ощущение спокойствия и одомашненности даже на удалении от центра, этого объективированного и стилизованного средоточия капиталов в престижных кварталах. То же относится к практикам непосредственного телесного присвоения городского пространства: на окраинах, хотя и в меньшем разнообразии, оно открыто на нескольких уровнях для созерцательного отдыха; господство стеклянных витрин размещает скользкий взгляд прохожего во внутренности магазинчиков; за пешеходом неизменно остается приоритет перед водителем машины; обоняния прохожего достигает легкий аромат отдушки, с которой промывают асфальт. Городское пространство сохраняет самоидентичность, на всем своем протяжении поддерживая родственные *матрицы сопряжения* материализованных социальных структур и подстроенных к ним телесных навыков.

Внешнее/внутреннее, прозрачное/непрозрачное: границы и стремление к однородности

Спокойствие, характеризующее Париж в глазах москвича, является результатом глубокой стилизации физического пространства, которая устанавливает «естественное» соответствие не только между физическим местом и социальной позицией его потребителя, но и между пространством улицы и внутренним пространством дома. В случае с окнами без занавесок, которые обеспечивают визуальный обмен и прозрачную непрерывность между улицей и жилищем в престижных кварталах, в Париже мы

обнаруживаем иной, в сравнении с Москвой, способ распоряжения границами между внутренним и внешним. Хотя он не ограничивается визуальным контактом, он во многом обязан социальной замкнутости подпространств, которая превращает разглядывание в экономную и безопасную форму их сосуществования и взаимного самоопределения. Умелое предъяснение внутреннего вовне, анонимной публике, не только объективирует социальную позицию в категориях вкуса и принадлежности, но и служит стратегией демаркации: как предъясняющая себя бедность, так и предъясняющая себя роскошь, отталкивают несоразмерное и притягивают подобное¹⁶. Это в равной мере относится к структуре кварталов и пространственной организации мест публичного потребления. Например, в отличие от Москвы, в Париже все рестораны и кафе выставляют свои меню с ценами на тротуаре или размещают их на входной двери, классифицируя себя по кухне и ценовой категории, тем самым, предоставляя клиентам с улицы классифицировать в тех же категориях самих себя. Вместе с тем, кодекс продавца и официанта предполагает вежливую улыбку и, в целом, «манеры», которые тщательно отработаны и фиксированы в дорогих заведениях и почти угасают в непрестижном «Макдональдсе»¹⁷. Обязательное предъяснение меню анонимной публике и обязательную дежурную улыбку связывает тонкое отношение подобия. И то, и другое определяет клиента к месту потребления: предъясняет заведение и заставляет прохожего сделать ответный выбор, вплоть до молчаливого отказа и ухода.

Другой, столь же привычной, а потому трудноуловимой формой распоряжения границами является наличие в парижских домах внутреннего двора и/или его заменителя — дополнительного еще не домашнего, но уже не уличного коридора, ведущего к лестнице. Впрочем, внутренний двор — только одно из звеньев, нюансирующих оппозицию дома/улицы. Граница между ними смягчается постепенным переходом от внутреннего к внешнему, облегченным визуальной проницаемостью и неполной

¹⁶ В качестве примера можно привести неуверенно-настороженную и одновременно завороженную манеру держаться у черных подростков с окраин, приезжающих вечером в центр города (нередко в спортивных костюмах), в частности, на Елисейские поля, чтобы, стоя в стороне, смотреть на движение состоятельной, в большинстве своем изобретательно и роскошно одетой толпы туристов. Другой пример самоцензуры в отношении роскоши — нерешительность, охватывающая «простого» посетителя перед дверью шикарной антикварной лавки, где естественно себя чувствуют только те, кому эта роскошь непосредственно предназначена (*Пэнсон М., Пэнсон-Шарло М.* Культура господствующих классов. Указ. соч. С. 114–115).

¹⁷ В отличие от Москвы, где тот сохраняет статус, а, следовательно, кодекс заведения выше среднего.

отграниченностью пространств: интимное пространство ванной¹⁸, спальня, комнаты, а затем гостиная, узкий коридор-прихожая, деревянная и часто старая (даже в престижных домах) дверь квартиры, общая витая лестница¹⁹, первая стеклянная дверь с кодовым замком, небольшой коридор и/или внутренний двор, вторая прозрачная дверь или деревянные ворота с кодовым замком, выход на одном уровне с тротуаром²⁰. Улица, по неокончательно разгороженным, прозрачным или открытым отсекам, плавно перетекает в дом. Нередко в парижской квартире не нужно менять уличную обувь, проходя во внутренние комнаты, обитатели остаются в уличной одежде и могут прилечь в ней на застланную кровать, что с точки зрения многих образованных обитателей московских квартир воспринимается как гигиеническая девиация²¹. Подобное нечеткое разграничение, записанное в телесные навыки, также смягчает оппозицию, обеспечивая эфемерную непрерывность между внешним и внутренним. В Москве цепь переходов короче и четче разделена, а телесно-гигиенический кодекс строже, поэтому граница домашнего/уличного пространств оказывается более жесткой. Между двумя внешними, почти всегда непрозрачными — деревянными или металлическими — дверями, одна из которых (или обе) снабжена кодовым замком, имеется только крохотный темный тамбур, квартирный блок также отграничен от общей лестницы металлической или деревянной, с матовым стеклом, дверью, наконец,

¹⁸ Которая в многоквартирных квартирах редко расположена сразу у входа, как в московской застройке разных периодов и типов, но в глубине квартиры.

¹⁹ При подъеме по которой открывается вид на двери квартир, не утепленных, в отличие от Москвы, в лестничную площадку. Лестница, продолжающая внутренний двор или внешний коридор за прозрачной дверью, зачастую не разбивается о квартирный блок и, тем самым, поддерживает воздушную связь с улицей.

²⁰ Приведенная схема характеризует, прежде всего, структуру буржуазного дома, однако ее элементы и общий принцип не вполне отграниченных, частично открытых друг другу подпространств можно зафиксировать и в непрестижных жилищах.

²¹ Следует упомянуть также о множественной функции туалета, куда нередко проникают книжные полки, продолжаясь из комнат и межкомнатного коридора, в нем размещается верхняя одежда, складываются безделушки, вывешиваются те же фото или картинки в рамках, что и в прочих помещениях дома, на отдельную полку могут выкладываться комиксы. В отличие от туалета в московской квартире, где хранятся прежде всего гигиенические, сантехнические и стиральные принадлежности, в парижской квартире туалет — не *исключительное* место, а лишь более интимное продолжение нюансированной цепочки переходов.

металлическая дверь отделяет квартиру от общей площадки. То свободное, еще не внутреннее, но уже не внешнее пространство, которое в структуре парижского дома занимает внутренний двор, в московском перенесено на уровень лестничных площадок, образуя еще один порог на пути улицы и изолируя уже не весь дом, а группы квартир. Непрístupность и непрозрачность разграничителей, отсутствие переходного внутреннего двора или коридора, нередко, приподнятость входной двери над тротуаром образуют две четкие зоны: защищаемая внутренняя / опасная внешняя²². При этом вторая – через повтор непроницаемых дверей – заново воспроизводится внутри уже как будто защищенного пространства, непрерывно отодвигая его вглубь. В целом, московский дом последовательно отделяется от улицы жесткими порогами, тогда как парижский – более мягкими и, по крайней мере, визуальнo проницаемыми.

Визуальная проницаемость, которая оставляет иллюзию возможного физического проникновения, выступает в обыденном восприятии гарантией непрерывности улицы и внутреннего пространства, но также одной из фигур потребления: спонтанного визуального присвоения, которое при наличии средств конвертируется в физическое. Речь идет о витринах кафе и магазинов, которые в подавляющем большинстве случаев во всем Париже выполнены как сплошной стеклянный фасад. Отмечая непровольные телесные реакции прохожих или свои собственные, можно заметить, как открытое случайному взгляду, проницаемое пространство потребления захватывает сначала этот взгляд, а затем и остальное тело, которое невольно ассистирует все более детальному разглядыванию. В Москве витрины встроены в непроницаемые поверхности, которые ограничивают праздный взгляд²³. Различие можно с легкостью приписать климату. Однако оно не сводится лишь к площади витрин. В Париже через витрину, даже если в ней представлен ассортимент магазина, нередко можно видеть происходящее внутри помещения; в Москве витрины зачастую устроены так, что полосы цветной пленки, выставленные

²² В московских домах «улучшенной планировки» (например, в кирпичных домах у станции метро «Новые Черемушки») на первом этаже может располагаться большой холл с постом консьержки, кадками с цветами и деревьями, доской объявлений. Однако прямая связь с улицей, которую в парижском доме обеспечивает внутренний двор под открытым небом и стеклянные двери, отсутствует.

²³ В Москве наибольшее сходство с парижскими улицами – общую геометрию фасадов, их сложный декор и сплошные витрины – можно наблюдать в районе Кузнецкого моста, т. е. в исторически «офранцузенном» квартале, а также на северных и северо-западных окраинах центра (пр. Мира, Пресня), в течение последнего десятилетия стилизованных «по западным стандартам».

предметы, а также непрозрачная задняя стенка визуально отгораживают помещение от улицы. Если в Париже потребление за витринами предстает не только в виде самого ассортимента, но и в процессе его покупки или поедания (в случае кафе), то в Москве нередко даже товар предъявлен опосредованно — через несколько отобранных из ассортимента вещей-делегатов или иконический знак. Иными словами, если в Париже прозрачная витрина — это прежде всего проекционный экран потребления, то в Москве — декоративная ширма. Такое различие уже нельзя объяснить московской холодной зимой. Разница в устройстве витрин, наряду с целым рядом параллельных черт, объективирует и утверждает такие схемы городской организации, которые превращают Москву и Париж в разные города, отличимые с первого взгляда и передающие через тело различные социальные порядки: открытое стекло через аллюзию спокойствия (свободно открытое хрупкое) и доступного проникновения вносят свой вклад в ощущение одомашненности парижских улиц; а непрозрачные витрины (скрадывание собственного свойства стекла) — в материальную основательность и подслеповатую размашистость улиц московских.

Высшей и непривычной для обыденного восприятия москвича формой устранения границ — вплоть до непосредственного физического контакта — в Париже оказывается организация летних террас кафе и ресторанов. Московские «по-европейски» устроенные террасы воспроизводят принцип деления, сближающийся с оппозицией дом/улица. Обычно основательная и непрозрачная, но в любом случае осязаемая перегородка из дерева или пластика (реже — металлические канатики или цепи) обозначает границу кафе/улица. При этом, расстояние между столиками и пустое место между линией столиков и перегородкой — около 1,2 м. в кафе на Арбате или в Камергерском переулке и, как представляется, характерное для Москвы в целом — повторяет в пространстве террасы основной принцип городской застройки. Место не экономится, и нерентабельная пустота усиливает границу, которую маркирует перегородка²⁴. Летний Париж заставляет предполагать, что сама стеклянная стена является вынужденной зимней заменой ее принципиального отсутствия. Своими летними террасами кафе²⁵ буквально выплескиваются

²⁴ Такое распоряжение микропространством отвечает общему московскому восприятию красоты города через простор и размах, а плотности населенного пространства — скорее как некомфортной скученности, чем как интригующего соседства.

²⁵ Между кафе и ресторанами в Париже существует четкое различие, которое основано на ассортименте и соответствует оппозиции «перекусить/пообедать». Но здесь для краткости для всех заведений употребляется слово «кафе».

на улицу, оказываясь под ногами прохожих: столики и стулья тесно гроздятся прямо на тротуарах, придвинутые друг к другу почти вплотную и никак не отделенные от течения улицы. Прохожие попадают с улицы в кафе, просто сменив вертикальную позу на сидячую, т. е. присев за столик на тротуаре, и, поджидая официанта, разглядывают течение толпы, от которой только что отделились. В свою очередь, продолжающие движение пешеходы могут в деталях рассмотреть клиентов и их заказы, услышать обрывки разговора и поймать на себе заинтересованный взгляд, случайно задеть рукой сидящего и обменяться с ним несколькими словами. Созерцательный отдых, условно отделенный от деловитого движения одним шагом, зеркально соответствует нестыдливому публичному предъявлению своей трапезы: и то, и другое протекает в пространстве взаимного разглядывания, неторопливого изнутри и лапидарного снаружи. Терраса еще сильнее смягчает переход между внутренним пространством кафе и улицей, оказываясь местом их слияния²⁶. Здесь кафе предстает публичным местом не столько в дискурсивном выражении *Öffentlichkeit*, сколько в виде динамической компоненты единого городского пространства, в котором предъявляет себя — с поправкой на социальную дифференциацию подпространств и расположенных в них кафе — население города.

В этом пространстве взаимного созерцания, где всякий, оставаясь анонимным клиентом и созерцателем, сам становится объектом спонтанной социальной оценки, действенны свои стратегии ускользания от прозрачности. Одна из наиболее заметных — это чтение в кафе. Если в Москве преимущественным неспециализированным местом чтения на публике является вагон метро, который расположением диванов вынуждает пассажиров в упор разглядывать друг друга и, соответственно, искать способа отгородиться «от этих рож напротив», то в Париже в метро читают редко, чему способствует и теснота ячеек вагона, и более тесная связь практики чтения с размеренным досугом. Однако в кафе²⁷, в ожидании заказа или за напитком, в особенности если посетитель один, он раскрывает газету или книгу, которыми отгораживается если не от оцениваю-

²⁶ Переходную функцию террасы подтверждает то, что осенью окна витрины лишь сдвигают, но не утепляют, и из щелей между ее секциями или от самих стекол посетителей обдаёт холодный сквозняк. И сегодня знакомая нам замаска между двойными рамами окна, которая среди прочих несуразностей приковывает внимание Бенямина в московской гостинице (*Беньямин В. Московский дневник* / Пер. с нем. С. Ромашко под ред. М. Рыклина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 58) — средство, неприемлемое в парижской схеме заботы о границах.

²⁷ В данном случае речь идет именно о кафе — чтение в ресторане, где обедают обычно компаниями, практикуется крайне редко.

ших взглядов, то от необходимости постоянно пребывать в этом калейдоскопе самопредъявлений. Чтение в московском кафе столь же нетипично, как в парижском метро²⁸. Это объясняется тем, что посещение кафе в Москве центрировано прежде всего на приеме пищи, тогда как в Париже в эту интенцию почти всегда встраиваются коммуникативные мотивы, которые ее переопределяют. «Пообедать вместе» — значит прежде всего поговорить о профессиональных делах и обменяться разнообразными квалифицирующими суждениями, включая неизменное обсуждение заказанных блюд, обстановки и посетителей, других кафе и кулинарных традиций. Детализированное обсуждение пищи во время ее приема является еще одним способом сгладить границу — между физиологическим актом и актом социальной консолидации.

Фиксируя относительную проницаемость границ повсюду в пространстве Парижа, можно предположить, что этот принцип лежит в самой основе городской организации и выходит за рамки социальных различий, точно так же, как жесткость границы внутреннего/внешнего одинаково действительна во всех подпространствах Москвы. Отчасти это так — схожее определение границ можно обнаружить во всех районах города. Однако неверно было бы думать, что оно не имеет социальной локализации. Как мы уже отмечали, визуальная проницаемость — атрибут прежде всего спокойного буржуазного порядка присвоения пространства: мест обитания, потребления, но также производства и наказания, о чем недвусмысленно свидетельствуют анализы Фуко, датирующего новые механизмы контроля эпохой Просвещения. Своей повсеместностью прозрачность обязана длительной работе по превращению форм присвоения пространства господствующими в господствующие формы его присвоения²⁹. Прозрачность распределе-

²⁸ Зеркальная привязка ряда практик к оппозиции кафе / метро в Москве и Париже могла бы стать предметом самостоятельного анализа. Помимо защитного использования книги в каждом из двух мест, следует упомянуть о том, что встречи в Москве нередко назначаются на станции метро, и почти никогда в Париже («это в принципе возможно, но странно»), но сразу в кафе, топографией которых парижанин должен владеть не хуже, чем москвич — топографией метро. Кроме того, по степени освоенности и обыденному использованию (чтобы не готовить дома) парижские кафе приближаются к постоянным поездкам в метро — в отличие от Москвы, где посещение кафе во многом остается событием по специальному поводу, т. е. в стороне от рутинного ритма.

²⁹ В данном обобщении мы опираемся на убедительное развитие исходно марксистского тезиса в работах Барта и Бурдьё. О неизбежности «брать взаймы у буржуазии» и о присвоении подвластными культуры господствующих см.: *Барт Р.* Мифологии / Пер. с фр. Б. П. Нарумова // *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика.

на в пространстве города неравномерно и доминирует, все же, в его престижных кварталах: дорогих ресторанах и магазинах, деловых зданиях, элитных домах, — достигая апогея в центрах престижного потребления, где стекло, как самый прозрачный материал, уступает место воздуху, как видимому отсутствию всякой границы. Так, концентрическая структура дорогих магазинов-галерей «Les Galeries Lafayette», «Printemps» и «Samaritain», с обширным открытым центром и расположенными на круговых ярусах магазинчиками являет собой образец обозримости, по своей структуре приближающейся к храму, с его воздушным столбом под куполом и изображением пантеона, занимающим всю видимую поверхность. Прозрачность и иллюзия полного устранения границ — продукт господствующего буржуазного взгляда. В пространство Москвы эта связь вписана уже не столь отчетливо, как в Париже, где она так же естественна, как незаметна. Рестораны на Тверской или магазины в Манеже со сплошными стеклянными витринами спонтанно квалифицируются как «западные» или устроенные «по западному образцу», а посещение их состоятельной публикой относится на счет цен. Между тем, буржуазное является «западным», поскольку именно способ присвоения пространства, характерный для крупной буржуазии Западных обществ, является сегодня господствующим и, будучи обеспечен международным балансом сил и перенесен из центров его производства как престижный и «самый современный», вносит осязаемый вклад в организацию присвоенного пространства в Москве и других столицах.

**Вдоль/поперек, погруженный/окаймленный:
геометрия присвоенного пространства**

Буржуазный дом являет собой место пересечения различных социальных порядков: его пространство, помимо состоятельных и образованных обитателей, осваивают также неквалифицированная консьержка, уборщицы-иммигрантки и жильцы маленьких недорогих квартир. Однако и здесь социальное разнообразие принимает форму пространственной специализации. Привилегированным местом консьержки является внутренний двор и лестница, уборщицам принадлежат коридоры и лишь на короткое время они распоряжаются внутренним пространством больших квартир, обитатели маленьких квартир поднимаются к себе на верхние этажи по отдельной лестнице, которая при Старом порядке была отведена прислуге, равно как и комнаты, которые сегодня переделаны в маленькие квартиры и сдаются. В отличие от Москвы, в Париже наряду с горизон-

Поэтика/Сост. и ред. Г.К.Косикова. М.: Прогресс, 1994. С. 105–111; *Bourdieu P. La Distinction. Critique sociale du jugement. Paris: Minuit, 1979. P. 448–461.*

тальной оппозицией престижного центра/непрестижных окраин сохраняется вертикальная иерархия больших квартир/квартирок под крышей. В рамках формального соседства воспроизводится четкая социальная дифференциация, позволяя различным социальным позициям почти не соприкасаться, сообщаясь лишь визуально и, в крайнем случае, — через остаточные бытовые следы (уже непреднамеренные и нежелательные и, прежде всего, ведущие из маленьких квартирок в буржуазные апартаменты): проникающие сквозь стены звуки коллективного веселья, факт приезда полиции³⁰, запах пищи, а также звук шагов, который может доноситься с черной лестницы через неиспользуемую дверь в кухне или в коридоре, прежде предназначенную для прислуги и поставщиков продуктов. Взаимное физическое проникновение крайне редко, происходит по особым поводам и лишь укрепляет специализацию подпространств: каждая из категорий обитателей занимает в доме свое «естественное место», столь же ясно очерченное, как в пространстве города в целом. В городе, представляющем обыденному восприятию парижанина из средних слоев, есть «шикарные кварталы», а есть кварталы, «где лучше не появляться, особенно одному и вечером». Своя карта полюсов исключения имеется у каждой социальной позиции. Будучи одновременно объектом любопытства, рано или поздно эти полюса могут стать объектом осторожных экскурсий: обитатели престижных кварталов оказываются на севере Парижа, жители черных окраин — на главных туристических улицах, а обладатели средних доходов могут посетить распродажу в шикарном магазине, порог которого они обычно просто не решаются переступить, зная, что этот магазин «не для них». Такие осторожные проникновения в чужое пространство подчеркивают «естественность» своего.

Что отличает бедные районы от престижных? Отсутствие зеркал и ковровых дорожек в подъездах, меньшая архитектурная изощренность, более дешевая и «простая» одежда прохожих, нередко цвет их кожи, большая замусоренность тротуаров³¹. Однако помимо этого полярные по своей социальной принадлежности кварталы отличает характеристика пешего движения. В престижных кварталах перемещения не только более

³⁰ *Pinçon M., Pinçon-Charlot M. Dans les beaux quartiers. Op. cit. P. 85–87.*

³¹ Чистота/грязь является одной из основных оппозиций, характеризующих место по его социальной принадлежности. Эта оппозиция соотносима с богатым/бедным, но также со столичным/провинциальным. Не случайно Беньямин, в своем дневнике неоднократно характеризовавший Москву середины 1920-х как провинциальное пространство, по возвращении в Берлин тут же отмечает его излишнюю чистоту и комфортабельность (*Беньямин В. Московский дневник. Указ. соч. С. 160*).

размеренны, но и следуют геометрии, намеченной разделением тротуара/проезжей, зоной у подъезда дома/проходной зоной. Это по преимуществу перемещения вдоль функциональных границ. Соблюдение линий разметки в равной мере характеризует представительские улицы Парижа и Москвы. На другом полюсе социально-физического пространства, например, в северных кварталах Парижа, населенных преимущественно выходцами из Африки и арабских стран, но также и на одной из центральных улиц (Сен-Дени), где наблюдается приблизительно тот же состав населения, траектории перемещений приближаются к поперечным, нарушающим геометрические предписания улицы. Граница между проезжей и пешеходной зонами почти растворяется в непрерывных пересечениях улицы поперек, торговцы выглядывают в двери своих лавок и рассматривают прохожих, даже движение вперед происходит зигзагами, жители улицы останавливаются у входов в здания и на внешней кромке тротуара, и это уже не созерцательный туристический отдых в центре города, а заинтересованное и внимательное вглядывание (немалую долю сидящих наблюдателей составляют пожилые мужчины).

В Москве вокруг станций метро на восточных и, в меньшей степени, северных окраинах можно наблюдать схожую картину. Еще явственнее она выражена на оптовых рынках, когда выплескивающаяся за ограду активность может даже блокировать дорожное движение. Но в целом, улицы расчерчивают пространство ясными линиями принудительной для тела геометрии. Отказ следовать им не характерен для целых кварталов и имеет более точечную локализацию. С одной стороны, это объясняется описанной нами жесткостью деления внутреннего/внешнего, включая разрыв тротуара/проезжей части, который поддерживается обыденным приоритетом водителя машины над пешеходом: он нарушает непрерывность движения по тротуару, разбивая его на фрагменты и заставляя самого пешехода, озабоченного своей телесной безопасностью, поддерживать границу. В отличие от Москвы, в Париже устойчиво поддерживается обратный приоритет, а значит, меньшая прерывистость пеших перемещений. С другой стороны, население непрестижных районов Москвы в подавляющем большинстве прошло обучение в городской средней школе, т. е. принуждение к местному гражданскому порядку, тогда как среди жителей северных парижских окраин немало недавних иммигрантов. Решающий характер этих факторов подтверждается историческим сравнением. В 1920-х гг. В. Беньямин, посетивший Москву, наблюдает в городе картину, какую сегодня представляют собой северные парижские окраины: грязь, узкие тротуары, «люди ходят какими-то зигзагами»³². Эти

³² Беньямин В. Московский дневник. Указ. соч. С. 25, 45, 70, 94.

наблюдения перекликаются с рядом замечаний В. А. Гиляровского, относящихся примерно к тому же периоду. То же можно заключить по фотографиям начала XX в., где движение по улицам Москвы лишено геометрического порядка, который присутствует в них сегодня: улицы еще не имеют четкой границы между пешеходной и проезжей частями, заполнены повозками и пестрой толпой, которая, судя по положению, запечатленному на снимках, движется в самых разных направлениях³³. Иными словами, рационализация уличных перемещений — повсеместное внедрение матрицы, которая связывает уличную геометрию с четкой телесной дисциплиной — является недавним изобретением, которое неодинаково усвоено на разных уровнях социальной иерархии и при переходе к низшим позициям требует дополнительных педагогических усилий.

Однако если в Москве господствует продольная, т. е. современная городская схема уличных перемещений, то геометрия застройки, о чем мы уже упоминали, сохраняет черты усадебной организации, с ее неполным присвоением пространства городской инфраструктурой. В Париже главенствует принцип единой линии, когда здания ориентированы вдоль основной магистрали и выходят на нее фасадами. Если здания повернуты по отношению к этой линии, то поворот обычно незначителен и так же сглажен, как архитектурные формы самого здания. В Москве единая линия сохраняется только на главных проспектах и в районах плотной исторической застройки. За их пределами и, прежде всего в районах массовой застройки, здания расположены под разными углами, а ряд типовых моделей имеет, к тому же, ломаный контур, который никак не оправдан экономией места, учитывая расстояние между зданиями и площадь зеленых зон. Здесь базовая схема и одновременно ориентир — это здание, «утапающее в зелени», т. е. инвариант дома с приусадебным участком, который в Париже почти полностью срезан в пользу рентабельной застройки «стена к стене», имеется только в престижных кварталах и только в уменьшенном масштабе. В Париже участок при доме отчасти заменяется внутренним двором, отчасти — общественными аллеями и частными парка-

³³ Вот динамическое развитие таких фото: «Пешеходы с трудом пробираются между автомобилями и строптивыми жеребцами» (*Беньямин В.* Московский дневник. Указ. соч. С. 94). Оно перекликается со свидетельством Гиляровского: «В конце прошлого века о правилах уличного движения в столице и понятия не имели: ни правой, ни левой стороны не признавали, ехали — кто как хотел, сцеплялись, кувыркались...» (*Гиляровский В. А.* Москва и москвичи. Указ. соч. С. 184). И к этому же — проезд повозок ассенизаторов и их расплесканные бочки прямо перед фасадом городской власти, генерал-губернаторским домом на Тверской (*Там же.* С. 185).

ми. Посадки деревьев и зеленые зоны не охватывают застройку широким поясом, как это происходит в Москве, но лишь подчеркивают основную геометрию улиц тонкой линией: например, деревья высажены обычно в один прореженный ряд, редко — в два. В современной Москве парадоксальное воспроизведение усадебной схемы застройки можно объяснить трансформациями 1930-х гг., которые накладывались поверх имевшейся пространственной структуры. Так, широкие асфальтированные аллеи стали результатом «коллективизации» деревьев из частных палисадников и отгороженных пустырей³⁴, немалая часть зданий XIX в., с окружавшими их земельными участками, была сохранена, а последующая застройка велась с учетом санитарных требований и при постоянном расширении городской черты. Такая политика собственника-монополиста городской земли, не озабоченного вопросом ренты, оставила в силе принцип, свойственный пространственной организации в условиях множества изолированных крупных собственников. В результате, сегодня в Париже деревья окаймляют улицы, а в Москве здания погружены в зелень.

В целом, распоряжение земельным участком, на котором строится здание, определяет место природы, вернее, не-города, в городском пространстве и одновременно — телесные навыки в его использовании³⁵. Показательной в этом отношении формой является городской парк, который остается привилегированным местом спокойного отдыха, спортивных пробежек и детских прогулок. В Париже почти все парки функционируют как городские учреждения: они имеют регулярную структуру, воспроизводящую рациональную геометрию города, обнесены оградой и запираются на ночь. Даже Булонский лес, который парижанами воспринимается как настоящий, в действительности является обширным английским парком, густо (уже по схеме парка французского) прошитым пешеходными дорожками, а также автодорогами со светофорами на переходах и сервисной сетью. Идеология овладения природой, заложенная в схеме французского парка, упорядочивает возможные практики досуга: здесь нет заброшенных углов, разваливающихся построек, зарослей бурьяна, которые были бы доступны для частного и несанкционированного освоения. Отдых в парке, на этой подчиненной городу природе, скрывается

³⁴ *Гиляровский В. А.* Москва и москвичи. С. 367–368.

³⁵ Принцип застройки изоморфен внегородской схеме присвоения пространства.

Принцип рентабельности, который отражается в плотности застройки, прослеживается и за пределами города. Если взглянуть на территорию Франции с воздуха, можно убедиться в незначительной площади лесов: большая часть равнинной земли поделена на аккуратные сегменты и распахана. Обработанные участки так же прилегают друг к другу границами, как здания — стенами.

от взглядов в значительно меньшей мере, чем в Москве. Он имеет кодифицированный и публичный характер, подобно обеду в кафе или ресторане. В Москве, наряду с компактными парками, которые, впрочем, редко приближаются по степени упорядоченности к французскому, имеются, с одной стороны, лесные массивы с нерегулярной структурой, с другой, дворовые площадки, где совмещаются слабо геометrizированные посадки, лавочки со столиками, детский комплекс с обязательными песочницей и качелями, наконец, спортивные снаряды, в частности, турник. В отличие от парижского парка, московский двор не предполагает прогулки по ясно прочерченным дорожкам. Кроме того, его организация предполагает не сквозное разглядывание, но, прежде всего, локализованный телесный контакт: посиделки с пивом, дворовую гимнастику, мойку автомашины, уединение в «дальних углах», курение тайком в компании сверстников. Подобное соединение природы с городской инфраструктурой — это не примирение пространств улицы и дома, но, прежде всего, аналогичное приусадебному, функционально не дифференцированное присвоение места для подсобных нужд, телесной активности и не регламентированной публичным кодексом коммуникации. Это продукт незавершенной — с точки зрения доходности и прозрачности — рационализации.

Принцип допуска неупорядоченного не-города в городское пространство Москвы, который оставляет незавершенной или деформирует его рациональную геометрию, можно наблюдать в разнообразии форм. К их списку можно добавить оборудование собачьих площадок для спортивной подготовки крупных пород и, в результате, поведение собак в городском пространстве, которое спонтанно квалифицируется как «менее домашнее», чем в Париже, где, к тому же, преобладают — особенно в буржуазных кварталах — мелкие породы. Это пространственная организация ведущих из Москвы железных дорог, которые присваивают обширные площади вдоль полотна своей рассеянной инфраструктурой, «утопают в зелени», подобно дворам, и, в целом, скорее впускают сельское пространство в город, чем навязывают городскую организацию за пределами города. Это незамкнутые и недостроенные ограды и заборы, отграничивающие стройки, наземные пути метро и автомагистрали от пешеходной части. Одновременное наличие здесь жесткой границы и ее незамкнутость представляются особенно показательными: пустота, проникающая в рационализированный порядок пространства, занимает место оставленной «как есть» природы, которое по умолчанию зарезервировано для нее в городской структуре. Иначе говоря, схема неполной рационализации воспроизводится даже вне прямого соотнесения с зелеными зонами, став способом рутинного и само собой разумеющегося восприятия города. Тот же принцип запечатлен и в предполагаемой городским пространством экономике

телесных усилий. Речь идет о широких улицах новой застройки, расстояниях между зданиями, но также о невозможности свободного пересечения функциональных границ, которые материализованы в форме физических порогов: подземных переходов, металлических оград, мостов, траншей, вынесенных наружу труб и т. д. Именно в центре города, с его событийной и пространственной концентрацией, неэкономные траты на преодоление этих порогов наиболее ощутимы. Так, чтобы сменить сторону на улицах Садового кольца, нужно воспользоваться подземными переходами, расположенными порой на расстоянии до 500 метров друг от друга. То же касается мостов, которые вынесены далеко за линию берега, и чтобы взойти на них и снова спуститься на тротуар набережной, нередко требуется длинный обход, связывающий их разнесенные концы. Разомкнутая геометрия города, упорядочивая телесные перемещения, требует регулярных затрат на покрытие ее слабо состыкованных плоскостей. В свою очередь, систематические телесные усилия, необходимые для освоения незавершенной геометрии московских улиц, в конечном счете, превращают ее в слепое пятно обыденного восприятия.

Можно ли на этом основании заключить, что Москва не является городом, где господствует буржуазный способ присвоения пространства? Нет, нельзя. В советский период буржуазное господство присутствовало в пространстве Москвы как невидимый, переписанный поверху нижний слой, а сегодня снова принимает все более осязаемые формы, в том числе через возврат к прямому огораживанию. Однако, как и в досоветский период, сегодня господствует не рациональная, наследующая Просвещению буржуазия, для которой естественной была бы схематика прозрачности и геометрического порядка, одновременно рентабельного и рационального. Современная московская буржуазия встраивается в готовое городское пространство и становится носителем обыденного взгляда, который обязан таким матрицам сопряжения между материализованными структурами города и телесными навыками, которые остаются близкими к способам присвоения пространства помещным дворянством XIX в. «Своеобразие» новой геометрии города, вводимой в последние десять лет, неявно содержит ту же основополагающую схему, которая молча отстаивает себя под перенесенными на ее поверхность элементами «западного опыта».

ОЛЬГА ЭДЕЛЬМАН

ГОРОД ЧЬЕЙ-ТО МЕЧТЫ

- Где ты обедала, киска?
- У королевы английской.
- Что ты видала при дворе?
- Видала мышку на ковре

17. *Воскресенье*. В Опере.
18. *Понедельник*. Осматриваем фабрику фарфора в Севре и Версаль (смотрите «Путеводитель по Версалью 1813 г.»)
19. *Вторник*. Смотрим «Семирамиду». Мадемуазель Жорж в роли Семирамиды, Тальма в роли Арсаса.
21. *Четверг*. В театре Водевиль.
22. *Пятница*. Осматриваем Ботанический сад и Кабинет естественной истории, зверинец. Вечером идем в театр Варьете.
23. *Суббота*. Осматриваем Собор Парижской Богоматери, церковь Сен-Женевьев, церковь Сент-Этьенн, Сорбонну, Лувр. Вечером смотрим Дюшрау в роли Федры
27. *Среда*. Осматриваю Дом инвалидов, могилы Вобана и Тюренна и т. д.

Делавший эти заметки усердный турист на самом деле — был офицером оккупационной армии. Март 1814 года. Русские в Париже.

Полтора годами ранее французы были в Москве. И поиск московских впечатлений в их текстах (письмах, дневниках) на удивление мало дает. Холод, пожар, les cosaks (непереводимые ни на один язык казаки — на десятилетия самое яркое впечатление европейцев от России). Даже Стендаль, бывший тогда Анри Бейлем, интендантским офицером Великой Армии, в письмах из России только сообщал, что в Москве до войны было несколько сотен дворцов, равных которым нет в Париже, но есть в Италии, — ибо русские вельможи вследствие деспотизма особенно стремились наслаждаться роскошью. В остальном — холод, дикий край, бескрайние болота, домой хочется.

Но ведь все классические интуристские объекты и тогда стояли на своих местах — и Кремль, и Собор Василия Блаженного, и бесчисленные церкви с колокольнями. И французы заметили факт их существования, поскольку устраивали в них бивуаки. И только. Четыре десятилетия спустя Теофиль Гюте ошалел от «волшебного-невероятного» Василия Блаженного: «Глядя на него, вы перестаете верить собственным глазам. Вы смотрите как будто на внешне реальную вещь и спрашиваете себя, не фантастический ли это мираж, не причудливо ли расцветенный солнцем воздушный замок, который вот-вот от движения воздуха изменит свой вид или вовсе исчезнет. Вне всяких сомнений, это самое своеобразное сооружение в мире, оно не напоминает ничего из того, что вы видели ранее, и не примыкает ни к какому стилю: словно перед вами гигантский звездчатый коралл, колоссальное нагромождение кристаллов, сталактитовый грот, перевернутый вверх дном. Но не будем искать сравнений для описания того, что не имеет ни прототипа, ни чего-то себе подобного». Почему же, каким образом просвещенные офицеры Великой Армии этого *не заметили*? А им тогда еще никто *не успел сказать*, что это — замечательные и знаменитые достопримечательности. Объекты еще не имели репутации и остались незамеченными.

* * *

А что вообще видят в новом городе путешественники из числа того, на что они смотрят? Что есть город для приезжающего?

Возьмем нескольких старинных путешественников, русских за границу и иностранцев в России. Пусть хоть самых известных: Карамзин («Письма русского путешественника»), Федор Глинка («Письма русского офицера»), маркиз де Кюстин, Теофиль Гюте; добавим Александра Герцена и русских офицеров наполеоновских войн... Чтобы не потеряться в обилии подробностей, будем стараться сосредоточить внимание на трех столицах: Париж, Петербург, Москва.

Очевиден, конечно, риск любых обобщений, ведь наши путешественники ездили в промежутке от 80-х годов восемнадцатого (Миранда, Карамзин) до 50-х годов девятнадцатого века (Гюте). Менялся облик городов, культурный ландшафт, ездили они по разным маршрутам, каждый со своим багажом политических взглядов, литературно-художественных вкусов, бытовых предпочтений, свойств характера, наконец. Тем не менее, их тексты позволяют выявить некоторые знаковые моменты, а в чем-то демонстрируют показательное единство. Симптоматична и сама их популярность среди современников. Наконец, местами забавно сопоставить впечатления путешественников от одного и того же.

Начнем, пожалуй, с русских за границей, по порядку, как ездили.

Николай Михайлович Карамзин отправился путешествовать в мае 1789 года, посетил германские земли, Швейцарию, Францию, Англию и осенью 1790 года вернулся домой. Он, конечно, подробно писал о дорожных впечатлениях, каретах, почталюнах, пейзажах, видах городов. Но особенно Карамзина занимали люди. Значительную часть текста занимают пересказы разговоров со случайными попутчиками — житейские истории, мнения о том — о сем, шутки, жанровые сценки. Да и в описаниях городов Карамзин, пожалуй, не меньше (а то и больше) внимания уделяет уличным сценам, прохожим, нежели улицам, домам, фасадам. Ему интересно, как люди живут, он не забывает записать, что где ел, каков был трактир, радуется, что пьет знаменитое рейнское вино непосредственно на берегу Рейна, и прочее. Описывает то, что тогда называлось «нравами» каждого из городов, где успел более-менее пожить. Это при том, что вообще-то Карамзин совершенно погружен в мир литературы, ищет места, в которых творили его любимые авторы (особенно Руссо, Стерн), которые они описывали, и там впадает в многочасовые счастливые мечтания. Карамзин, которому тогда было 23 года, оказывается чрезвычайно подготовленным путешественником: он не только прекрасно ориентируется в истории и достопримечательностях стран, которые посещает, но и знает, в каких городах искать известных ему по книгам ученых и писателей. Он совершает настоящее паломничество по профессорам, рекомендует им, беседует, рассказывает о популярности их трудов в России, с некоторыми успеваеет подружиться и ко всем относится с отменным почтением. В Кенигсберге он является к Иммануилу Канту и подробно записывает беседу с ним, в Веймаре знакомится с Виландом, в Цюрихе общается с Лафатером — это только наиболее знакомые нам из имен. А Карамзин порывается разыскать даже какого-то автора греческой грамматики, по которой занимался.

Основная часть этих его интеллектуальных визитов относится к Германии, отчасти к Швейцарии. В Швейцарии он усердно лазает по горам и любит пейзажами. И там и там успеваеет завести друзей. А вот во Франции стиль его путешествия любопытным образом меняется. Центр тяжести перемещается от людей к культурным объектам. Карамзину удалось побывать в Лионе и Париже. В обоих городах он почему-то посетил городские больницы, чего прежде не делал. Но главным образом — церкви, памятники, скульптуры, архитектура, театр. В Париже он из театров просто не вылезал. Полубил знаменитые кофейные дома с газетами и спорами. Однажды сходил на заседание Национального собрания, а сразу по приезде видел в церкви королевскую семью. А вот по авторам ходить перестал. Круг его парижских знакомых вообще оказался весьма невелик, дружил он там с попутчиками-немцами. Похоже, для Карамзина

литературно-ученые авторитеты концентрировались в Германии, тогдашние же французские умы (а дело было ни много ни мало летом 1790 года, в разгар революции!) его не особо интересовали.

Переплыв Ла-Манш, Карамзин снова меняет манеру, все более становясь похожим на ординарного туриста, осматривающего достопримечательности — Тауэр, биржа, парламент, образцовые английские тюрьмы. Лондон для него уже не место, где живут интересные ему авторы, не театры и кофейни, а все больше дома, витрины, мостовые и издали наблюдаемая деловая и политическая жизнь. Общается он там с русским послом, путешествующими соотечественниками и несколькими купцами, торгующими в России. Как будто бы по мере удаления от дома страны становятся ему более и более чужими. Главный интеллектуальный, культурный, человеческий интерес для Карамзина — в Германии, во Франции — скорее эстетический, в Англии — так, любопытство¹...

Во времена Карамзина в русском обществе уже сложилась и в дальнейшем существовала манера отправлять молодых людей в заграничные путешествия (естественно длительные, по тогдашним средствам передвижения и представлениям о ритме жизни) для завершения образования. Тогда говорили «образовал себя чтением книг и путешествиями», «знает свет, бывал в чужих краях». Причем ездили не столько учиться в европейских университетах (хотя некоторые и учились) или что-то в этом роде, а просто побывать, посмотреть, покрутиться в свете. Считалось, что само по себе знакомство с заграничной жизнью существенно расширяет кругозор. Заодно запасались впечатлениями на всю жизнь. Отец Александра Герцена, в молодости много времени проведенный в Европе, «безмерно любил Париж» и при виде французов-учителей сына вспоминал «о фойе Оперы в 1810, о молодости Жорж, о преклонных годах Марс и расспрашивал о кафе и театрах». Пушкинский граф Нулин, которого следует отнести к середине 20-х годов, вернулся из Парижа с рассказами в первую очередь про театры и про моды.

Но такой способ образования могли себе позволить, конечно, только весьма богатые люди. Поэтому настоящим прорывом стал заграничный поход русской армии в 1813–1814 годах, обернувшийся грандиозным турпоходом для массы рядовых дворян, которым при иных обстоятельствах не видать бы Европы. Но Наполеон помог, и они этот шанс использовали сполна.

¹ Конечно, в Англии Карамзину мешало слабое знание языка, но это также симптоматично: для образованного русского дворянина свободно говорить по-французски и по-немецки было естественно, английский же был менее популярен, и это распределение соответствовало интенсивности культурных связей.

Офицеры бегали по достопримечательностям, благоговейно взирали на знаменитые исторические места, описывали в дневниках восхитительные дворцы и замки, витражи в готических соборах, восторгались романтическими пейзажами, осматривали *музеумы* и картинные галереи. Словом, вели себя как любой из нас на их месте, и даже с неведомой нам познавательной доблестью. Подполковник М. Петров в мемуарах рассказывал, как, возвращаясь с товарищами в полк после госпиталя и проезжая мимо замка Вартбург (где была келья Лютера), они решили его осмотреть, но с погодой не повезло, «от порывистой бури с дождем и по слабости сил наших после ран трудно было нам взобраться на крутизну Вартбургского шпиля», и тогда они сплотились вокруг своего лихого генерала, «мало знакомого с «нельзя», крикнувшего и тут: «За мной, друзья, ура!», мы, преодолев с ним, как и везде, и бурю и крутизну осклизлого восхода, взобрались по 200 ступеням, вырубленным в каменной почти отвесной отлогости», — и досконально осмотрели замок.

Заметим, что господа офицеры, среди которых далеко не все были хорошо образованы, тем не менее демонстрировали и любознательность, и определенную подготовленность, они *знали заранее*, что им предстоит увидеть. Знали, где что искать, отпрашивались у командиров сделать крюк, захватить в такой-то город посмотреть то-то и то-то.

Как и для Карамзина, *образцовой культурной* Европой для них была Германия. Походные дневники русских воинов изобилуют разнообразными наблюдениями: ухоженные поля и дома, ирригационные канавки, остроумная конструкция мельничного колеса, рыбу из пруда на зиму пересаживают в незамерзающие садки и прочее, и прочее. Им интересны любые житейские, бытовые мелочи. В Германских землях они видели идиллию. Федор Глинка (будущий декабрист) описывает, например, обед у обычного фермера, — «я подумал было, что это дом если не князя, то, по крайней мере, какого-нибудь барона; но мне сказали, что владелец его даже не дворянин! Крайне бы удивился сему, если б это было не в Саксонии», — дочери хозяйина играли на фортепьянах, показывали свои рисунки, занимали гостей беседой о литературе и успевали хлопотать на кухне и собственноручно накрывать на стол (русские барышни про кухню и стол не умели!). Мораль: вся эта прелесть происходит от добродетели и неиспорченности нравов, чему способствует разумный политический уклад («Многие офицеры наши, прельщенные благоустройством и нравственностью тамошних обитателей, вникали в основание того и видели благоденствие их исходящим от степени приобретения улучшений нравов гражданских и земледельческих, основанных на образе домашних уставов и по ним добродетелей древних римлян», — пишет подполковник М. Петров). Впоследствии многие члены декабристских тайных обществ указывали имен-

но на впечатления заграничных походов как на источник своего вольнодумства.

(Иногда немецкая добропорядочность оборачивалась определенными неудобствами: некий юный поручик сетовал, что в немецких землях трудно найти публичных девок. А какие есть — плохи и дороги.)

На германские порядки и обычаи русские офицеры смотрят «хозяйственным глазом»: что бы полезного перенять. Конечно же, постоянно проводят мысленную параллель с отечеством. Позднее Герцен так сформулировал известный российский комплекс: «Мы до сих пор смотрим на европейцев и Европу в том роде, как провинциалы смотрят на столичных жителей, — с подбострастием и чувством собственной вины, принимая каждую разницу за недостаток, краснея своих особенностей, скрывая их, подчиняясь и подражая». Но: нашим военным туристам 1813 года как раз этот комплекс не был свойственен, при всей их готовности умиляться и подражать. На тот момент они были победителями, освободившими уютную Германию от Наполеона. Их весьма забавляла реакция на них европейцев, особенно, видимо, французов, удивлявшихся, что русские не выглядят дикарями. «Иные удивлялись чистоте выговора нашего и приятности наречия, воображая прежде, что русский язык есть не что иное как варварское лепетанье» (Н. Бестужев). На этом фоне господам офицерам приятно было блистать культурным видом, знанием иностранных языков и образованием. К тому же они очень даже не прочь были порассуждать, что наш-то русский мужичок на поверку сообразительней ученого в университетах немца. За карамзинской любовью знакомиться с учеными авторами просматривалось желание показать им, что и в далекой России умеют ценить просвещение. Офицеры 1813 года, пожалуй, видели в Германии некий прообраз будущего для России, когда просвещение и исправление нравов принесут плоды. Они были полны оптимизма (победа, победа!).

Сходным образом воспринимал Голландию находившийся там с флотской командой будущий декабрист Николай Бестужев. Ему живо интересны опять же любые бытовые детали: планировка домов, уклад жизни (голландцы почти не ходят друг к другу в гости, но мужчины вечера проводят в клубах, прислуга в домах немногочисленна), устройство корабельных верфей, рынков, мостов, каких-то тележек для грузов. И конечно же знаменитые плотины. Он попутно приводит сведения из истории, называет численность населения и годовой бюджет страны. Отмечает чистоту, описывает неведомый тогда в России торф и способ его добычи («режут дерн в сих болотистых ямах, рассекают плитками, сушат и обжигают, ибо без сего предварительного действия он не годится к употреблению»). Посмеивается над голландской экономностью, переходящей в прижи-

мистость: «голландцы чай пьют с толченым сахаром, чтоб вернее меру сахару положить ложкою» (в России тогда сахар употребляли кусковой, колотый).

Но вот армия входит во Францию и тональность записей меняется. Победители Наполеона шли с готовым выводом: вот к чему приводят необузданное буйство страстей, ложно понятое просвещение и протекающие из них революционные безобразия. Карамзин еще любовался на «прекрасные деревеньки, каких не находил я ни в Германии, ни в Швейцарии», но почему-то их вид навел его на элегические размышления о том, что «может быть, в течение времени сии места опять запустеют и одичают; может быть, через несколько веков (вместо сих прекрасных девушек, которые теперь перед моими глазами сидят на берегу реки и чешут гребнями белых коз своих) явятся здесь хищные звери и заревут, как в пустыне африканской!.. Горестная мысль!» — восклицает Николай Михайлович и пускается в сопоставления с историей древнего мира. Пусть, — утешается он, «там, где жили Гомеры и Платоны, живут ныне невежды и варвары», но «с падением народов не упадет весь род человеческий», цивилизация переместилась на север Европы, и мы видим «в Кенигсберге Канта, перед которым Платон в рассуждении философии есть младенец».

Это он говорил спустя менее года после взятия Бастилии. В 1814 году, после революционных войн, якобинского террора, войн наполеоновских, русские видят разоренную страну, деревни, почти лишенные мужского населения, оборванных жителей в поражавших наших лапотников деревянных башмаках (задаются вопросом, как французские крестьяне себе не стирают ног). Грязь и нищету. «Здесь начинаются деревянные дома, или, точнее говоря, их подобие, состоящее из нескольких балок, расположенных довольно далеко одна от другой, промежутки между которыми заполнены глиной или известью, смешанной с рубленой соломой. В самых больших из них имеется лишь одно окно, в других вовсе нет ни окон, ни печей, ни пола — вот то, что французы называют своей Прекрасной Францией», — это деревня. А вот и город (в данном случае Труа): «Город весьма большой, но грязный, плохо застроенный, нет даже главной площади. Улицы узкие. Некоторые дома, даже двухэтажные, имеют только одно окно, которое выходит на улицу».

Грязь после Германии их особенно поражала. Особенно — неопрятность французских кухонь и кухарок. Что, впрочем, еще Карамзин отмечал. Озадачивали русских и иные «французские дурачества»: хотя в России французы высказывали «отвращение к черному хлебу русских крестьян», «мы нигде во Франции не могли найти белого хлеба, даже в самых больших городах, как Труа, Лангр и т. д. Только нескончаемые муки голода могли заставить нас взять несколько ломтей их абсолютно кислого хлеба. В Лан-

гре был только один булочник, выпекавший белый хлеб». Это все заметки из походного дневника Александра Черткова, тогда молодого шалопая, но в будущем одного из крупнейших русских коллекционеров — нумизмата и библиофила, — собрание которого послужило основой для ныне существующей московской Исторической библиотеки. Он же с изумлением записывал, что «французские крестьяне не могут обходиться без ночных горшков, и самый бедный из них, у которого нет даже хлеба, имеет один или два горшка в своей лачуге» (наши-то на двор бегали).

Во Франции русских дворян ждал еще один небанальный культурный шок. Они ведь привыкли, что свободное владение французским языком свойственно в первую очередь элегантным знатым дамам. И во французских домах, услышав за стеной приятный женский голос, говорящий по-французски, немедленно воображали себе красавицу-маркизу в изгнании, кидались к ней — и обнаруживали старую растрепанную кухарку в засаленном переднике... В сущности, в этом и есть парадигма русско-го отношения к Франции (особенно к ней): я готов тобою восхищаться, но ты будь любезна соответствовать моим ожиданиям.

Но вот армия добралась до Парижа — и началось: Тюильри, Люксембургский дворец, галереи Лувра (при Карамзине их еще практически не было — массу художественных ценностей вывез из Италии Наполеон), Ботанический сад и прочее, и прочее. Тогда же кто-то из них пошутил, что непонятно, чего ради *от всего этого* Наполеона понесло — в Оршу? Прошедшие войну офицеры живо интересовались и восхищались Домом Инвалидов — непревзойденной по тем временам богадельней для военных ветеранов.

Как французы в 1812 не оценили храма Василия Блаженного, так и для русских тогда набор почитаемых архитектурных памятников был несколько иным, чем ныне. В эпоху классицизма не особо ценилась готика. Нотр-Дам и крупнейшие храмы осматривали, но, скажем, упоминаний об очаровывающем всех сейчас Сен-Шапель нету.

Главное же, что привлекало и русских 1814 года, и всех прочих путешественников в Париже и ранее, и позднее — это в первую очередь, как мы могли уже заметить, театры, где они проводили все вечера напролет. В ту эпоху, как видно, театры никакой другой страны не могли сравниться с парижскими.

Кроме того, в Париже русских очаровывали рестораны (в России они только-только начинали появляться), кафе с газетами и политическими дебатами (чего у нас отродясь не водилось). То есть парижский образ жизни. Поражали и сами парижане. Путешественники дивились постоянному многолюдству парижских улиц, ощущению всеобщей спешки, «непрестанного движения», круговерти. «Сей неопикуемый шум, сие

чудное разнообразие предметов, сие чрезвычайное многолюдство, сия необыкновенная живость в народе привели меня в некоторое изумление. — Мне казалось, что я, как маленькая песчинка, попал в ужасную пучину и кружусь в водном вихре» (Карамзин). Кстати, наши соотечественники отмечали, что французы напиваются в кабаках не хуже русских, «разница та, что пьяный француз шумит, а не дерется».

В ту эпоху истинным средоточием парижской жизни был Пале-Рояль: там находились сад для гуляний, множество модных лавок, кофеен, ресторанов, игорных домов и борделей. Там постоянно толкалась публика, там Камилл Демулен призывал народ к оружию накануне штурма Бастилии, отсюда начинались и другие важнейшие движения революции.

Наши соотечественники относились к Пале-Роялю по-разному, кто приходил в восторг, а кто и возмущался распущенностью нравов и открытым процветанием пороков. Но не миновал этого места никто из них. Добродушный Карамзин отнесся к нему с сентиментальной жизнерадостностью: «Тут спектакли, клубы, концертные залы, магазины, кофейные дома, трактиры, лавки; тут живут блестящие первоклассные нимфы; тут гнездятся и самые презрительные. Все, что можно найти в Париже (а чего в Париже найти нельзя?), есть в Пале-Рояль... Приходи в Пале-Рояль диким американцем и через полчаса будешь одет наилучшим образом, можешь иметь богато украшенный дом, экипаж, множество слуг, двадцать блюд на столе и, если угодно, цветущую Лаису, которая всякую минуту будет умирать от любви к тебе. Там собраны все лекарства от скуки и все сладкие отравы для душевного и телесного здоровья, все средства выманивать деньги и мучить безнадежных, все способы наслаждаться временем и губить его. Можно целую жизнь, и самую долголетнюю, провести в Пале-Рояль, как волшебный сон, и сказать при смерти: «Я все видел, все узнал!«. Склонный к строгому морализму Федор Глинка соглашался, что в этом месте «можно все найти и все потерять», «тут в один день можно испытать почти все, что обыкновенно с человеком случается в целый его век», но сам склонен был полагать, что «Если б дошли до нас подробные летописи Содомы и Гомора, посженных небесным огнем, то ручаться можно, что разврат, погубивший эти города, не мог превзойти того, в котором тонет Париж». В подтверждение своих слов он подробно описывает все опасности, поджидающие там молодого человека: «И сюда-то неблагоприятные отцы, с великими истратами родовых имений, посылают детей своих!!!»

Дело было не только в строгом следовании правилам нравственной жизни. Для русских той поры отношение к Парижу, к Пале-Роялю как его квинтэссенции, неизбежно и неминуемо сводилось к отношению к революции. Карамзин, добрый и разумный консервативный монархист, летом

1790 года изо всех сил старался революции не замечать. Он почти о ней не говорит. Так, кое-какие анекдоты. Однажды с изрядной иронией описал заседание Народного Собрания (он туда и сходил-то напоследок, когда уже изучил все надгробия по церквям и города, и пригородов). Рассказывая о домах, где бывал, многократно повторяет, что «Париж теперь не тот», что был еще недавно, аристократия разъехалась, знаменитые салоны исчезли. В целом его позиция: «Не думайте, однако ж, чтобы вся нация участвовала в трагедии, которая играется ныне во Франции. Едва ли сотая часть действует; все другие смотрят, судят, спорят, плачут или смеются, бьют в ладоши или освистывают, как в театре! Те, которым потерять нечего, дерзки, как хищные волки; те, которые всего могут лишиться, робки, как зайцы; одни хотят все отнять, другие хотят спасти что-нибудь. Оборонительная война с наглым неприятелем редко бывает счастлива.» И добавляет, что пока дворянство и духовенство показали себя «худыми защитниками трона». В 1790 еще можно было себе позволить так думать.

Русские 1814 года, независимо от политических пристрастий, сходились в одном: их возмущало взбалмошное непостоянство парижской толпы. На их глазах «чтобы доказать свою приверженность к нашему государю» (Александр I), парижане сбросили с постамента статую Наполеона на Вандомской площади. Хорошо помнившие историю русские пукались припоминать, как накануне революции парижская беднота благоговяла короля, оплатившего для нее дрова холодной зимой; как затем она же приветствовала казнь короля; затем казни своих недавних кумиров вроде Дантона или Робеспьера; как недавно еще превозносила Наполеона. А теперь все нацепили белые кокарды во славу Бурбонов. У непривычных к политическим движениям русских такая скорость перемены мнений вызывала отчетливое презрение.

Прошли годы, и сын обожавшего фойе парижской Оперы в 1810 году отца, родившийся в год нашествия французов на Москву Александр Герцен приехал в Париж. Аккурат под начало очередной революции, 1848 года. Его, человека целеустремленного, вообще интересовала всецело и главным образом революция. «Об этой минуте я мечтал с детства. Дайте же взглянуть на Hotel de Ville, на cafe Foy в Пале-Рояле, где Камиль Демулен сорвал зеленый лист и прикрепил его к шляпе, вместо кокарды, с криком: «a la Bastille!»» Точно так же москвич Герцен, говоря о первом своем приезде в Петербург, по части знакомства с городом ограничивается сообщением, что сразу бросился на Сенатскую площадь — место восстания декабристов. А в Лионе осматривал места недавних расстрелов рабочего восстания.

В остальном же — «*Париж — столичный город Франции, на Сене...* мне хотелось только испугать вас; не стану описывать виденного мною: я слишком

порядочный человек, слишком учтивый человек, чтобы не знал, что Европу все знают, что всякий образованный человек по крайней мере состоит в подозрении знания Европы, а если ее не знает, то невежливо ему напоминать это. Да и что сказать о предмете битом и перебитом — о Европе?» (Герцен).

Действительно, образованная часть русского общества знала Европу очень хорошо. Еще во времена Карамзина, как показывает его собственный пример. Русские свободно владели языками (французским, немецким), не только знали европейскую историю, но в ходе путешествия постоянно пребывали погруженными в нее, каждый шаг заставлял их мысленно обращаться к прошлому. «Много жил этот край! много жила вообще Европа. Десятки столетий выглядывают из-за каждого обтесанного камня, из-за каждого ограниченного суждения; за плечами европейца виден длинный преемственный ряд величавых лиц, вроде процессии царственных теней в “Макбете”» (Герцен). — В этом они остро чувствовали контраст с собственной землей, не столь густо нашпигованной историческими воспоминаниями.

Да и свои, русские города воспринимались несколько на иной манер. Если перебрать в памяти хотя бы картины наших городов в русской литературе, то, пожалуй, создается впечатление, что у нас город — это улицы и здания. Провинциальный город — неизбежная площадь с церковью и присутственными местами да невысыхающей лужей в качестве главной достопримечательности. Москва — церкви, купола, Кремль, Тверская; Петербург — Исаакий, набережные, Невский, Зимний и так далее. За фасадами домов — это уже как бы не город, а скорее частная жизнь. Тем-то Париж и захватывал, что он был город — образ жизни (кафе, театры).

Конечно же, в Париже делали покупки, просаживая целые состояния. Что можно захватить с собой от парижского образа жизни? — Конечно же, модные штучки. Граф Нулин, как мы помним, возвращался оттуда

С запасом фраков и жилетов,
Шляп, вееров, плащей, корсетов,
Булавок, запонок, лорнетов,
Цветных платков, чулков a jour,

— а также входивших в модный ассортимент романом новым Вальтера Скотта, мотивами Россини, островами парижского двора.

Все это были именно предметы роскоши. Не то чтобы дома булавок не было — но парижские вещицы были шикарнее. А магазины — увлекательнее. Но: дореволюционные русские путешественники были очень и очень далеки от мировосприятия советских туристов, мерявших заграничную жизнь содержимым прилавков, пресловутым «в магазинах все

есть». Карамзину или Герцену такого бы ни в каком бредовом видении в голову не пришло... У них были свои критерии. Демократ Герцен в «Письмах из Франции и Италии» сделал длинное отступление от революционных событий, описывая, что в Париже быт продуман так, что можно прекрасно обходиться без собственной наемной прислуги (на родине его сильно удручало количество бездельничающей дворни в барских домах). Впрочем, домашних слуг в этой удобной системе заменял... проворный портфель! Иначе никак не получалось («Не будучи диким или Жан-Жаком, как же обойтись без частной прислуги?»).

Удобный, эlegantный, обаятельный парижский образ жизни все время хотелось как-то перевезти, привить у себя в России. Кое-что получалось, хоть и не без труда и лишь отчасти. Русские гляделись в Европу, как в зеркало, ища там свой образ, свои недостатки, свое будущее. Поэтому Европу они знали очень хорошо и глубоко. Не только поверхностные вещи — моду, достопримечательности, — но и историю, принципы государственного устройства, право, статистические сведения, социальную практику. Сложность русского положения относительно Европы была в том, что мы оттуда все время что-то перенимали. Чтобы к нам от них текла вода, у нас уровень воды должен быть ниже, верно ведь? Следовательно, русские неизбежно испытывали ощущение неполноценности, отсталости, являвшееся, собственно, условием успешных культурных заимствований.

В годы первой мировой войны группа русских военнопленных, офицеров и солдат, содержалась в немецком лагере вместе с пленными союзниками, французами и англичанами. Офицеры, сами не страдавшие от языкового барьера, интересовались у солдат, как же те общаются с иностранными товарищами по заключению. — «Да как с ними говорить, ваше благородие, они ведь всего два русских слова знают: бонжур да мерси» (это подлинный анекдот, записанный тогда же кем-то из офицеров).

При этом русские не уставали дивиться (и обижаться) на меру европейского невежества касательно России. «Странно, что все европейцы имеют особенные понятия о нас, русских, с тою разницею, что одни думают страннее других. [...] Мы, русские, знаем даже, что в Гишпании едят Оллу-пориду и пляшут саробанду, что турки запирают жен своих, что караибы убивают отцов, что голландцы скупы и хорошо солят сельдей, что французы скоры и легкомысленны, — каждый из европейцев глядит на нас до сих пор как на чудо: голландец удивляется, что у нас нет такой бороды, как у казаков, по коим он судил о целой нации; француз думает сделать вам чрезвычайную учтивость, сказав, что вы похожи на француза, а, кажется, оружие русских довольно показало характер и обычаи наши всей Европе» (Н. Бестужев, 1814 год). Патриотичный Федор Глинка восклидал, глядя на портрет Генриха IV: «Представьте, что Генрих ходил

в бороде, и она не мешала ему быть умным и любезным... Отчего ж предков наших называют варварами именно за то, что они ходили в бородах?» Маркиз де Кюстин записал слова императрицы Александры Федоровны: «Если мы вам понравимся², вы скажете об этом, но напрасно: вам не поверят; нас знают очень мало и не хотят узнать лучше».

Теофиль Гюте писал, что в детстве Москва сильно занимала его воображение, но узнать о ней возможно было немного: «Всего несколько лет назад парижанину Москва представлялась очень смутно, где-то бесконечно далеко, в свечении плавающего по всему небу северного сияния, в заре зажженного Ростопчиным пожара возносила она к небу свою византийскую диадему, щетинящуюся причудливыми башнями и колокольнями среди вспышек пламени и дыма. Это был легендарно огромный и химерически далекий город, воздвигнутая в снежной пустыне тиара из драгоценных камней, о которой вернувшиеся в 1812 году рассказывали в некотором оцепенении: ведь для них город превратился в вулкан».

В самом деле, с какими культурными впечатлениями должны были вернуться французы? Огромное пространство, леса да болота, мало что язык непонятен, еще ведь и население при их приближении бросало дома и куда-то исчезало, оставляя лишь внезапно нападавших и жестоко расправлявшихся с пришельцами партизан. Запылавшая Москва. Французы были уверены, что поджигали русские. В 1814 году завоеватели легко и непринужденно вписались в парижские развлечения. — Россия французов отторгала абсолютно и насовсем. Что они могли о ней узнать? По части культуры?

* * *

Иностранцы в Россию ездили, разумеется. Многие здесь и оседали, оставались. Иные по возвращении публиковали описания путешествия или мемуары. Не будем брать из них ни Александра Дюма с его развесистой клюквой, ни, скажем, Ш. Массона — тот слишком долго пробыл при дворе Екатерины II и написал не путевые заметки, а мемуары придворного. Возьмем Кюстина и Гюте.

Теофилю Гюте в России все нравилось, Кюстину — все не нравилось. Проехали они по одним и тем же местам с интервалом в два десятилетия (Кюстин в 1839, Гюте в 1859), за которые страна изменилась, но не настолько, чтобы нельзя было сравнивать их тексты. Тем более, кажется, Гюте находился в непрерывной полемике с Кюстином и подобными ему.

Это были оптимист-эстет и пессимист-демагог. Вот хоть вид — нейтральнее некуда: новое для обоих северное небо.

² Т. е. Россия.

Кюстин в июле: «Это полярное зрелище вознаграждает меня за все тяготы путешествия. В этой части земного шара день — бесконечная заря, вечно манящая, но никогда не выполняющая своих обещаний. Эти проблески света, не становящегося ярче, но и не угасающего, волнуют и изумляют меня. Станный сумрак, за которым не следуют ни ночь, ни день!.. ибо то, что подразумевают под этими словами в южных широтах, здешним жителям, по правде говоря, неизвестно. Здесь забываешь о колдовстве красок, о благочестивом сумраке ночей, здесь перестаешь верить в существование тех счастливых стран, где солнце светит в полную силу и творит чудеса. Этот край — царство не живописи, но рисунка. [...] природа, освещенная этим бледным ровным светом, подобна грезам седовласого поэта — Оссиана, который, забыв о любви, вслушивается в голоса, звучащие из могил».

Гюте в октябре: «Яркий, но холодный свет струился с ясного неба: то была северная, полярная лазурь молочных, опаловых, стальных оттенков, о которой мы под нашим небом не имеем ни малейшего представления. Чистое, белое, звездное сияние исходило будто не от солнца, точно в сновидении я перенесся на другую планету. Под этим молочным сводом огромная пелена залива окрашивалась в непередаваемые цвета, среди которых обычные тона воды вовсе отсутствовали. Как в створках некоторых раковин, возникали то перламутрово-белые оттенки, то неопишуемой тонкости жемчужно-серые. Дальше — матовая или струйчатая голубизна, как на дамасских клинках, или еще радужные отсветы, похожие на поблескивание пленки на плавящемся олове. За зоной зеркальной глади следовала муаровая лента, и все такое легкое, расплывчатое, такое смутно-прозрачное, сияющее, что палитра и словарь оказываются бессильными перед эдакой красотой».

Действительно, европейцы в первую очередь ехали в другую климатическую зону. Главное ожидаемое впечатление от России — снег и мороз. Еще Карамзин встретил в дороге парижского купца, который «в Россию приехал отчасти по своим делам, а отчасти для того, чтобы узнать всю жестокость зимы». Гюте вот тоже нарочно под зиму отправился.

К третьему десятилетию девятнадцатого века в России уже побывало достаточно иностранных путешественников, существовали путеводители, — так что список основных русских достопримечательностей более-менее определился. К тому же эстетика романтизма требовала восхищаться экзотикой, готикой, необычностью, а классицизм считать скучным и бездушным. Стало быть, русский архитектурный стиль из незаслуживающего внимания варварства переходил в разряд увлекательных национальных особенностей. Теперь наши вояжеры обращают внимание примерно на одни и те же объекты — в Москве Кремль, Василий Блаженный, соборы,

сокровища Оружейной палаты, в Петербурге — Медный Всадник, Невский проспект, Зимний дворец и так далее.

Маркиз де Кюстин, как не раз уже о нем писали, был человеком глубоко ущербным. Из числа детей — жертв революции: дед и отец гильотинированы, мать якобинцы казнить не успели. Сейчас психологи сделали бы вывод о глубокой детской психической травме маркиза, но в ту пору психологов не было и жили проще. Чудили да брюзжали. К тому же наш маркиз был гомосексуалистом, что не способствовало социальной адаптированности.

В Россию Кюстин отправился... выяснять отношения с французской революцией. Хотел, видите ли, привезти впечатления о том, как благоденствует империя при неограниченной всякими глупостями монархии. Вместо того стремительно сменил мнение на противоположное и вывез стандартный вывод об ужасах самодержавия. Поскольку все это Кюстин излагает уже в предисловии, а все свое путешествие описывает в мрачных обличительных тонах, читателю остается как-то неясно, где же следы первоначальной готовности к положительным впечатлениям и эволюции взглядов под влиянием увиденного. У маркиза всю дорогу выводы предшествуют реальным наблюдениям и малейший повод влечет за собой длинейшие самоуверенные доктринерские рассуждения. Главным образом о неперменной склонности русских к рабству и во всем проявляющемся деспотизме. Известно, что Николай I был сильно обижен на Кюстина. Гадостей во французской печати про императора писалось в избытке, но Кюстин был человеком, которого в России исключительно хорошо и радушно принимали. Но такой уж характер.

Маркиз находил, что вся мягкая мебель в русских домах набита клопами, что балтийский флот — бессмысленная и дорогая царская игрушка, петербургские улицы и площади ненормально велики, архитектура классицизма нелепо смотрится в северной стране, комнатные растения чахлы и жалки, на пространстве от Питера до Москвы нет лесов. А главное — повсюду шпионы. Из-за них он избегал общения с русскими, смешным образом перепрыгивал свои бумаги (хотя, кто он был такой, что такого делал, чтобы так бояться соглядатаев?)³. Лишь покидая Петербург, Кюстин не выдержал и признался, что город неповторимо красив. Точно так же в Москве поддался впечатлениям («я не представлял себе, до какой степени удивителен вид этого города на холмах, внезапно, словно по волшебству, вырастающего из-под земли среди огромного гладкого пространства»), но тут же все свел к рассуждениям о старомосковском деспотизме («Наследие сказочных времен, когда всюду безраздельно вла-

³ В принципе, сильно свойственная Кюстину мания видеть всюду шпионов и клопов симптоматична и может свидетельствовать о психическом неблагополучии.

ствовала ложь: тюрьма, дворец, святилище; крепостной вал для защиты от иноземцев, укрепленный замок для защиты от черни, оплот тиранов, тюрьма народов – вот что такое Кремль!»).

Будь книга Кюстина просто брюзжанием и клеветой, она оказалась бы в одном ряду с тьмой памфлетов-однодневок: русская угроза ведь и тогда активно обсуждалась европейской прессой. Но книга Кюстина пользовалась большой популярностью в том числе и среди русских, с самого своего появления она прочно заняла почетное место в списках активно читаемой запрещенной литературы. Более того, полный перевод ее появился у нас всего несколько лет назад. Стало быть, маркиз метко попал в какие-то болевые точки, и это сделало его текст актуальным для русских либералов, заглядывавших в европейское зеркало.

Кюстин все время возвращается к одному и тому же мотиву, и в нем видится отправная точка к объяснению его раздражения. «Меня поражает неумеренная тревога русских касательно мнения, какое может составить о них чужестранец; невозможно выказать меньше независимости; русские только и думают, что о впечатлении, которое произведет их страна на стороннего наблюдателя. Что случилось бы с немцами, англичанами, французами, со всеми европейскими народами, опустились они до подобного ребячества?... Мне кажется, что они согласились бы стать еще более злыми и дикими, чем они есть, лишь бы их считали более добрыми и цивилизованными. Я не люблю людей, так мало дорожащих истиной», – с пафосом заключает наш маркиз.

Только дело-то не в *истине*. «Я не упрекаю русских в том, что они таковы, каковы они есть, я осуждаю в них притязания казаться такими же, как мы». – Вот оно!

Русская дама говорит Кюстину: «Мы больше похожи на французов старого времени (Т. е. дореволюционных), чем другие европейские народы». – «Не могу вам передать, – реагирует галантный маркиз, – чего мне стоило смолчать и не сказать ей резко и решительно, что ни о каком сходстве наших народов не может быть и речи».

То и дело возвращается он к этому: «Их цивилизация – одна видимость; на деле же они безнадежно отстали от нас и, когда представится случай, жестоко отомстят нам за наше превосходство». Разговоры о русской угрозе, равно как и обличения русского режима, – не более чем благопристойные прикрытия. На самом деле, конечно, проблема именно в притязании русских на европеизм вкупе с готовностью видеть в Европе учителя. Настоящим дикарям и азиатам, согласитесь, обвинений в подражательстве никто всерьез не предъявляет.

Кюстин по дороге в Россию рассуждал, что ему доводилось встречать светских русских людей двух категорий: одни «из осторожности и из само-

любия без меры расхваливают свою страну», другие «желая прослыть особами изысканными и просвещенными» отзываются о ней с «глубочайшим презрением»; «я мечтаю, — заключал маркиз, — отыскать третью разновидность — обыкновенных русских, я не оставил надежды найти ее». Он в общем-то хотел увидеть страну, как она есть. Увидел. И вот реакция, на примере Москвы: «поэтический город, не похожий ни на один город в мире, город, чья архитектура не имеет ни имени, ни подобия».

Русский город как он есть озадачил Кюстина: он не вмещался в классификации. Непонятно, чем его счесть. То и дело маркиз пытается приложить к нему хоть какой-никакой шаблон: «своего рода северный Акрополь, варварский Пантеон, эта национальная святыня заслуживает имени славянского Алькасаара»; «сухопутный Византий»; «русским архитекторам следовало бы брать пример не с греков и римлян, но с кротов и муравьев» (маркизу кажется, что это более соответствовало бы климату). Понятно, в общем, что все эти сравнения неудовлетворительны. Для искомой русскости у европейца не оказалось заготовлено образа, мифа. Все время хочется ему как-то вписать Россию в экзотические восточные рамки — но она явно не вписывается. Экзотики вообще мало, и путешественники на это сетуют (и Теофиль Готье тоже, хотя и с большей доброжелательностью, — но хочется ему побольше национального колорита). В сущности, когда Николай Бестужев рассуждал о том, что русские знают о странах Европы, он тоже ссылался на традиционные, ходячие шаблоны: голландцы — селедка, испанцы — сарабанда, турки — гарем.

В европейских глазах образ России мерцал и расплывался. Неясно было, как сформулировать русский миф. И вот Кюстин выбрал для увиденного модель описания, худо-бедно склепанную на расстоянии французской политической публицистикой: полицейский режим, император с оловянными глазами, рабство, цензура, угроза агрессии в Европу. Модель оказалась применима для описания определенного среза политического бытия Российской империи, хоть, может, и в несколько утрированном виде. Не зря книга Кюстина не была отвергнута вольнодумствующей русской публикой, которая нашла в ней горькое зеркало, отражавшее родимые болезненные язвы.

Модель в общем-то годилась, но в ограниченном поле политико-военном. Не хватало чего-то вроде гаремов, селедки или фламенко. Кюстину, при всем его многословии, не удалось найти подходящего образа.

Писатель Теофиль Готье отправился в Россию с целями сугубо эстетическими. Он, кажется, единственный из всех упоминаемых нами путешественников, не был озабочен никакими революциями. Он собирался изучить Эрмитаж и другие русские музеи и собрать материал для предполагавшейся большой работы «Сокровища русского искусства».

Готье путешествовал с распахнутыми глазами, фиксировал поток впечатлений со старательностью кинокамеры и от всего получал удовольствие. Испортить ему настроение не смогла даже невыносимая езда в телеге на обратном пути. Под его пером искрился снег, серебрился иней, мороз пьянил, женские лица расцветали, «в глубине очищенного от туманов небосвода горят большие и бледные звезды, и сквозь тьму на золотом куполе Исаакиевского собора, словно неугасимая лампада, сияет лучистый отсвет». Выпавший снег изящно и парадоксально подчеркивает детали классических фасадов, Исаакиевский собор — «наивысшее достижение современной архитектуры», театральные премьеры в Петербурге идут почти одновременно с парижскими, полицейский офицер на таможне свободно говорит на всех европейских языках; «теплая атмосфера домашнего печного отопления ласково окутывает ваше замерзшее тело», клопов он вообще нигде не встретил, а русские простолюдины регулярно посещают бани и гораздо чистоплотнее какой-нибудь парижанки, слепленной из кольдкрема. «У русских есть правило — не опаздывать», кучера носятся чрезвычайно быстро, конструкция экипажей проста и остроумна, лошади великолепны. «Комнаты больше и шире, чем в Париже. Наши архитекторы, столь искусные в деле создания сот для человеческого улья, выкроили бы целую квартиру, и часто и в два этажа, из одной Санкт-Петербургской гостиной». Дома полны чудесной тропической зелени и экзотических цветов, обставлены элегантно и удобно, только в России можно отведать шампанское «Вдова Клико» (оно дорогое, и французы на нем сэкономили, в отличие от русских), и «один кусочек волжской стерлядки на изящной вилочке стоит путешествия».

Готье много общался в русском обществе, приобрел там друзей, вошел в кружок петербургских художников и целые главы своей книги посвятил таланту акварелиста М. Зичи и пятничным собраниям художников. Он отмечал свободное владение французским языком, начитанность, в том числе среди женщин. «Я удивился, что здесь были в курсе всех мельчайших подробностей нашей литературной жизни». Народ отличается искренним благочестием, а богослужение таинственно и торжественно.

Между прочим, и Кюстин, и Готье писали, что в уличной толпе непропорционально мало женщин⁴, народные мужские лица отмечены правильной классической красотой (если бы это нашел один Кюстин — можно было бы усмехнуться, но Теофило Готье поверим), простолюдинки же, напротив, некрасивы, неприметны и совершенно не заботятся об одеж-

⁴ Они объясняли это традиционным укладом жизни, считая, что женщины мало выходят на улицу. Впрочем, для Петербурга преобладание мужского населения было демографическим фактом.

де, носят грубые мужские сапоги. Оба тщательно описывали народный костюм, удивляясь безобразию сарафана, стянутого подмышками, скрывающего талию и уродующего грудь⁵. Готье радовался нарядным кормилицам в кокошниках, но отмечал, что сам по себе этот костюм отходит в прошлое.

Ему действительно не хватало национального, фольклорного. Россия у Готье получилась вполне европейской страной, кое в чем даже опережающей по части цивилизованности (в бани ходят...). Разница в климате да присутствии азиатских элементов, которые, как он вполне понимал, не были чисто русскими — официанты из калмыков и татар, царский конвой из лезгин⁶, у дам «на запястье бывает надето несколько золотых браслетов с плоскими цепочками, сделанных в Черкесии, на Кавказе, и в туалете дамы единственных свидетелей того, что вы находитесь в России». Собственно русскость наблюдательному писателю ухватить не удастся. Находятся кое-какие бытовые особенности: чай пьют не из чашек, а из стаканов, из мебели предпочитают диваны, — да в общем ерунда.

Путешественников поражает молчаливость русской уличной толпы⁷. «Зеваки мирно разошлись, без заторов, без свалки, по обычаям самой спокойной в мире русской толпы». Воспитанные, элегантные горожане, мытые молчаливые простолюдины, спокойные светлоглазые лица с правильными чертами.

Так и осталась Россия — совершенно непонятно чем.

⁵ Забавно, что ровно теми же словами Карамзин критиковал платье швейцарских поселянок: «жаль, что здешние красавицы немного безобразят себя одеждою, например, подвязывают юбку под самыми плечами, и кажется, будто они в мешках защиты».

⁶ «Какие воинственные и гордые лица, какая дикарская чистота типов, какие тонкие, изящные и нервные тела, какое изящество движений!»

⁷ Косвенным, зеркальным образом эту особенность подтверждают и русские путешественники, удивлявшиеся шуму и суете парижских улиц.

ЯРОСЛАВ ШИМОВ

ПРАГА: СКРОМНОЕ ОБАЯНИЕ «ПОСТОРОННЕЙ» СТОЛИЦЫ

ОЧЕРК ПСИХОЛОГИИ ГОРОДА

В 1800 году юный Артур Шопенгауэр, находившийся с родителями в Праге, записывал в дневнике: «Над рекой, которая называется Мольдау (немецкое название Влтавы — *Я. Ш.*), возвышается чудесный мост... на котором стоят многочисленные религиозные скульптуры, прекрасные произведения искусства». Мост — естественно, Карлов, самый знаменитый из 17 пражских мостов. Похоже, двести лет назад Прага уже была разобрана на милые, привычные и банальные картинки для туристов: Карлов мост, ратуша с курантами, шпили градчанских башен, добродушные чешские кабатчики, разливающие пиво — конечно, лучшее в мире, хотя то же самое вам скажут и в Мюнхене, и в Генте, и в Дублине... В глянцевах путеводителях, как это обычно и бывает, растворилась душа обаятельного города, который мягко, как пуховая перина, затягивает в себя каждого, кому когда-либо довелось здесь жить.

Прага для любого сколько-нибудь поездившего человека стоит во втором ряду европейских столиц или просто значимых городов. Рядом с Амстердамом, Стокгольмом или Барселоной, но никак не с Лондоном, Парижем или Римом, которые принято считать Великими Городами. Остальные — просто города, а если все же великие, то поменьше, по крайней мере с маленькой буквы. Однако чешская столица кое-чем выделяется из второго ряда. Хотя бы тем, что является «центром центра», подлинной столицей Центральной Европы, понять которую (или просто познакомиться с ней) лучше всего, побывав именно в Праге. Не в несчастной Варшаве, стертой с лица земли налетами люфтваффе в 39-м и артобстрелами Красной Армии в 44-м. Не в Вене или Будапеште, перестроенных полтора столетия назад с имперским размахом и шиком, измененных до неузнаваемости навязанной им сверхзадачей: быть фасадом австро-венгерской

империи Габсбургов, ее воплощенной в камне мечтой о незыблемом величии. А именно в Праге, городе без всякой сверхзадачи и без своего мифа, хоть и с большим количеством старинных преданий, давным-давно обработанных услужливыми литераторами в понятном и доступном для заезжих гостей духе. (Например, легенда о глиняном великане Големе превратилась из философской притчи на фаустовскую тему о человеческом любопытстве, дерзости и их непредсказуемых последствиях в слащавую псевдомистическую сказку).

Прага — город несколько провинциальный по духу и в то же время очень логичный и естественный с точки зрения исторической и культурной. Судьба избавила ее от участи Великого Города, средоточия власти, славы и мощи, политической, экономической или духовной. Если бы города умели сочинять мемуары, Прага могла бы украсть название своей книги у немодного ныне большевистского вождя — «Заметки постороннего». Будучи на протяжении многих веков в центре европейских событий, чешская столица умудрялась оставаться как бы в стороне от них, поскольку исход этих вечных дразг, противостояний и столкновений всегда решался где-то в другом месте — в Риме и Вене, Мюнхене и Потсдаме, Вашингтоне и Москве... В этом счастье Праги, поскольку тем самым она лишилась натужности и чрезмерной серьезности, свойственных любому Великому Городу. Никто не прилагал титанических усилий к тому, чтобы изменить облик Праги до неузнаваемости, подстроив его под собственные вкусы и потребности. Здесь не было своего барона Османа, снесшего и перестроившего пол-Парижа во имя того, чтобы Франция имела самую современную столицу в тогдашней Европе. А австрийский император и чешский король Франц Иосиф I, по счастью, корпел над планом реконструкции города не здесь, а несколько южнее, в Вене, которую превратил в памятник своему царствованию (коль скоро увековечить оное на полях сражений или великими реформами у императора никак не получалось).

Благодаря этим и множеству других аналогичных обстоятельств Прага развивалась естественно, без резких скачков. Изменения ее облика были, как правило, органичны и продиктованы духом и потребностями времени, а не честолюбием отдельных лиц. Именно поэтому Прага, как и большинство европейских городов второго ряда, выглядит если не привлекательнее, то, по крайней мере, обаятельнее и уютнее имперских монстров из ряда первого. (Исключением из этого правила лично для меня является Лондон, но это суждение ничуть не претендует на объективность). Если у Праги, как, впрочем, и у всей Чехии, есть некая историческая миссия, то она, видимо, заключается в глубокой иронии по отношению к историческим миссиям. Вот вы там шумите и кричите, воюете и сжигаете, сносите стены и закапываете рвы — а мы тут просто живем. Если

понадобится, и стену разрушим, и ров закопаем, но без всякого пафоса, не во имя спасения человечества или величия империи, а просто потому, что тесновато стало.

* * *

Впрочем, несколько раз Прага находилась на зыбкой грани, отделяющей великий город от Великого Города, но не перешла ее. В те времена, однако, никто еще не знал, какому из относительно молодых городов суждено стать Великим, какому – великим, а какому – просто городом. Прага запросто могла попасть и в первый разряд, если бы увенчались успехом начинания трех очень разных чешских государей – воина, строителя и миротворца.

Пшемьсл Отокар II (1253–1278) на какое-то время подчинил себе всю Центральную Европу от Балтики до Адриатики и от Альп до венгерской степи. Этот монарх – своего рода миф, хотя его существование абсолютно исторически достоверно. Просто, наверное, каждый народ хранит память о некоем могучем государе, который во времена оны создал империю – как правило, «от моря до моря». В массовом сознании такие короли, князья или ханы – уже не исторические персонажи, а ожившие архетипы, как бы оправдывающие существование народа в его собственных глазах. «Были когда-то и мы рысаками...»

Типичный средневековый король-рыцарь, главным занятием которого была война во славу свою и Божью, Пшемьсл Отокар основал множество городов, служивших ему в качестве укрепленных пунктов в борьбе с многочисленными врагами¹. Для Праги, существовавшей к тому времени уже добрых триста лет, монарх-воин оказался сущим благодетелем: расширение пределов Чешского королевства привело к оживлению торговли и резкому росту населения города. Точнее, городов, поскольку история чешской столицы – это не летопись постепенного поглощения укрепленным городком окрестных посадов и деревень (как, например, у большинства городов Германии), а хроника медленного слияния нескольких вполне равноправных поселений, возникших на левом (крутом) и правом (пологом) берегах Влтавы. От Праги Пшемьсла Отокара II, грубовато-романской, с первыми, робко проглядывающими кое-где шпилями небольших готических церквушек, не осталось почти ничего, кроме самой старой в Европе синагоги (впрочем, не раз впоследствии

¹ Кстати, в 1255 году именно Пшемьсл Отокар II во время крестового похода против язычников-пруссов заложил на балтийском берегу поселение Краловец, позднее переименованное тевтонскими рыцарями в Кенигсберг, а еще позднее ставшее Калининградом.

перестроенной) да неких глыб и осколков фундамента, демонстрируемых туристам в подвалах нескольких пражских кабачков. Точно так же ничего не осталось и от призрачной империи короля-рыцаря, погибшего в 1278 году у Дюренкрута в нынешней Австрии в битве с Рудольфом I Габсбургом — основателем династии, которой было суждено построить новую, куда более прочную центральноевропейскую империю.

Расцвет Праги наступил позднее, при Карле IV из рода Люксембургов (1346–1378). Это был совсем иной психологический тип — расчетливый, бережливый, образованный король, который мало воевал, зато неутомимо плел вокруг себя и своих сыновей паутину династических браков. При нем Прага разрослась и разбогатела, окончательно став городом торгово-ремесленным, зажиточным, живым и бойким. Почти Великим Городом, ибо на фасадах возведенных им многочисленных зданий Карл велел выбить *Praga caput Regni* («Прага — голова королевства»), что вполне соответствовало действительности. Если учесть, что чешский король являлся и императором римско-германским, становится ясно, насколько близка была Прага середины XIV века к роли политического и экономического центра Европы. Но и на сей раз она не стала им, ибо сын Карла Вацлав (Венцеслав) IV, алкоголик и психопат, пустил отцово наследие по ветру. Дело довершили гуситские войны начала XV столетия, во время которых чешская столица не раз подвергалась разграблению.

Последний всплеск величия старой Праги произошел при миролюбивом толстяке Иржи (Георгии) из Подебрад (1458–1471) — единственном в истории коронованном гусите. Этот король, который, несмотря на религиозный раскол в стране, жил в мире с могущественной знатью и горожанами, прославился перестройкой центра Праги и экстравагантным проектом европейской интеграции, разосланным им несколькими государям. Идеалист Иржи предлагал христианским монархам объединиться в борьбе с турецкой угрозой, прекратить междоусобные войны, создать общий суд и собрание представителей сословий разных королевств — прообраз Европарламента. Иржи, однако, не брал в расчет папу, который строго предостерег католических государей от сближения с королем-еретиком. Проект чешского монарха провалился; центром европейского миротворчества Прага не стала. После смерти Иржи из Подебрад чешская столица ушла в тень Буды² и Вены, где по большей части пребывали короли

² Буда — часть нынешнего Будапешта, расположенная на высоком берегу Дуная, — была столицей Венгерского королевства с середины XV века до захвата ее турками в 1541 году. Административным центром свободной от турок части королевства являлась Братислава (венг. Пожони, нем. Прессбург), выполнявшая эту функцию и по окончании турецкого нашествия — вплоть до середины XIX сто-

из династий Ягеллонов и Габсбургов, носившие, помимо чешской, также венгерскую и австрийскую короны.

Судьба Праги определилась: она стала «посторонней» среди европейских столиц. Но эта роль, во многом счастливая, имела и свою изнанку. Отныне даже те события, начало которым было положено в Праге, то и дело бумерангом били по породившему их городу. Прага, сохранив свою неповторимую красоту, на долгие годы, однако, стала городом декаданса, несчастливым местом, откуда на Европу обрушивались напасти: вначале гуситские войны, выплеснувшиеся за пределы Чехии, а два века спустя — Тридцатилетняя война. И даже император Рудольф II Габсбург, «гражданский затворник», придавший Праге мистический ореол столицы художников, алхимиков и магов, накануне своего вынужденного отречения³ не удержался от упреков своему городу: «Прага, неблагодарная Прага, я возвысил тебя, а ты теперь отвергаешь меня, своего благодетеля!»

* * *

Падение из окна — несчастный случай, одна из множества неприятностей, которые могут приключиться с человеком. В истории Праги, однако, полеты из оконного проема, вынужденные и добровольные, приобрели значение почти мистическое. В 1419 году недовольные пражане вышвырнули из окон старой ратуши нескольких членов магистрата, положив начало

летия. При этом Буда играла роль символа государственности и центра венгерской культуры (несмотря на то, что большинство ее населения долгое время составляли немцы и онемеченные евреи). Только в 1872 году Буда в административном отношении слилась с Пештом — городскими кварталами, расположенными на другом берегу Дуная.

³ Рудольф II (император «Священной Римской империи» в 1576–1612, король Венгрии в 1572–1608, король Чехии в 1575–1611, герцог Австрийский) — один из самых экстравагантных монархов в европейской истории. Неудачливый политик и психически неуравновешенный человек, он был большим любителем наук и искусств. Последние 30 лет жизни провел в Праге, почти безвыездно находясь в замке на Градчанах. При дворе Рудольфа II работали многие знаменитые художники (Дж. Арчимбольдо, Б. Шпранглер и др.), ученые (Т. Браге, И. Кеплер), хватало и шарлатанов, выдававших себя за людей науки. Болезнь Рудольфа, не имевшего законнорожденных детей, и интриги его брата эрцгерцога Матиаса фактически привели к гражданской войне, в которой император потерпел поражение и был вынужден отказаться вначале от венгерской, а затем и от чешской короны. Ему был оставлен лишь практически уже ничего не значивший императорский титул. Рудольф II умер в январе 1612 года в Праге и стал последним монархом из династии Габсбургов, похороненным в этом городе.

всеобщему бунту, переросшему в гуситские войны — смесь плебейского мятежа, религиозного движения, национального восстания и примитивного бандитизма. В 1618 году опять-таки из окон ратуши во двор, на кучу навоза полетели королевские чиновники, не желавшие удовлетворить требования чешских сословий. Эта вторая пражская дефенестрация⁴ тоже имела катастрофические последствия: она стала поводом для начала Тридцатилетней войны, опустошившей Центральную Европу. Минувший век добавил новые пункты в список загадочных пражских падений. В 1948 году «случайно» выпал из окна своей квартиры Ян Масарик — министр иностранных дел Чехословакии и сын ее первого президента, последний крупный политик, который пытался противостоять коммунистам, рвавшимся к власти под ободряющие аплодисменты Москвы. А 40 лет спустя таким же способом покончил с собой (по другой версии — упал, кормя голубей) Богумил Грабал — мягкий и грустный писатель, пока последний из не очень длинной череды гениев, которых дала миру чешская литература.

К этому можно приплюсовать строчки полицейских сводок, свидетельствующие о том, что и в сегодняшней Праге падение с высоты — наиболее популярный способ сведения счетов с жизнью. Нусельский мост — современное сооружение, соединяющее центр города с новыми отдаленными районами, — пражане именуют не иначе как «мостом самоубийц»: каждый год с него стартуют в мир иной несколько десятков человек; наименее решительных полиции и пожарным иногда удается спасти. Нет, чехов трудно назвать заядлыми пессимистами (скорее это определение подходит венграм), и кончают с собой в Праге ничуть не чаще, чем в других больших городах, но подобное пристрастие к прыжкам в небытие не может не вызывать удивления. Наверное, можно увидеть в этом повторение вечных чешских падений, «полетов вниз» страны, которой история то и дело подрезала крылья.

В самом деле, не так уж много в Европе народов, чей подъем на историческую высоту был столько раз безжалостно прерван, как подъем чехов. «Посторонние» европейской истории, они то и дело оказывались гостями на чужих пирах, обреченными затем страдать от тяжелейшего похмелья. Габсбурги, «третий рейх», советская империя прошли по Чехии поступью неодинаково тяжелой (ностальгия по идиллическим временам Франца Иосифа жива в некоторых чешских сердцах и сегодня, в то время как о рейхспротекторе Гейдрихе и генсеке Брежневе с любовью не вспоминает никто), но одинаково чужой. И все они, сами того не желая, учили чехов

⁴ Дефенестрация (от лат. fenestra — окно) — «швыряние из окон»; термин, официально используемый в исторической литературе применительно к пражским событиям 1419 и 1618 гг.

сохранять свое под напором чужого и чуждого. Чехия — несомненный чемпион Европы по выживанию в неблагоприятных исторических условиях. Швейк — апофеоз психологии выживания, тип чеха и пражанина, который смеется и валяет дурака, поскольку этот тихий саботаж — единственно возможная для него форма сопротивления. *Laechelnde Bestien*, улыбающиеся бестии — называли чехов нацисты в годы Второй мировой. «Бестии», видимо, потому, что, несмотря на улыбки и внешнюю покорность запуганного населения, Рейнхард Гейдрих — высший нацистский чиновник из служивших на оккупированных территориях — был убит не в Югославии, Белоруссии или Норвегии с их мощным партизанским движением, а в тихой, внешне абсолютно лояльной Праге.

Чехи — совсем не героическая нация. Здесь не очень любят самоуверенных, напористых, чересчур выделяющихся людей. Из всех своих лидеров разных времен чехи больше других уважают не проповедника-мученика Гуса или победоносного полководца Жижку, а первого президента Чехословацкой республики профессора Масарика — скорее типичного европейского интеллигента начала XX века, чем харизматического вождя нации. Разговоры в пражских пивных не похожи на застольные беседы в Москве, Париже, Варшаве или Будапеште. Здесь почти не услышишь отчаянных споров о политике и тем более патетических дебатов о судьбах родины. Чехи гораздо охотнее говорят о вещах сугубо земных, практических, и в то же время куда чаще, чем русские или немцы, поляки или венгры, подтрунивают сами над собой. Быть может, пражские падения с высоты — жутковатый символ этой вынужденной, выработанной веками чешской приземленности. Символ, который устанавливает странную связь между смертью и ее противоположностью — искусством выживать, перерастающим в любовь к повседневности, упоение радостями обычной жизни, которая совсем не обязательно есть борьба.

Наверное, поэтому Прага, давно уже ставшая городом-памятником, остается живой и веселой — в отличие, скажем, от великолепного, но печального Будапешта, насквозь пропитанного вековой венгерской тоской по несостоявшемуся величию. Прага жива, хотя в ней уже давно нет многих из тех, кто придал городу его нынешний облик, и даже потомков этих людей. Нынешняя Прага — чешский город, хотя почти четверста последних лет⁵ она была многонациональной, чешско-немецко-еврей-

⁵ Переломным моментом чешской истории считается битва на Белой горе (ныне один из окраинных районов Праги) в ноябре 1620 года, когда чешское войско под началом выборного протестантского короля Фридриха Пфальцского потерпело поражение от армии императора Фердинанда II Габсбурга. Фридрих бежал из страны, в которой католическая партия начала широкомасштаб-

ской. Главная загадка сегодняшней Праги — как она смогла стать совсем иной, оставшись при этом прежней.

* * *

Еще 150 лет назад прилично одетый человек, вздумавший в центре Праги спросить у прохожего дорогу по-чешски, мог нарваться на грубость или в лучшем случае на просьбу говорить «по-человечески», то есть по-немецки. Тому есть документальное свидетельство — воспоминания чешского историка, политика и просветителя Франтишека Палацкого, который провел подобный «эксперимент». Чешский считался языком плебеев, темных и необразованных крестьян, а Прага, где пышно барокко аристократических особняков понемногу отступало под напором более современных домов новой буржуазии, оставалась, как и почти все города Австрийской империи, во власти немецкой языковой и культурной стихии.

Чешское возрождение началось позже, когда все больше сыновей разбогатевших чехов — лавочников и мастеровых — стало поступать в открывавшиеся одна за другой национальные школы. Вскоре чехи добились того, что пражский университет, именовавшийся тогда Карло-Фердинандовым, был разделен на две половины, чешскую и немецкую. Образование стало культом, почти единственным для чехов — народа, лишеного национальной аристократии, — способом пробиться в высшие слои общества, добиться благополучия и всеобщего уважения. Следы этого культа видны и сегодня: забавное для русского уха слово «высокошколак» (человек, имеющий высшее образование) произносится чуть ли не с придыханием, а звание доктора или даже инженера непременно значится на визитной карточке и табличке у дверного звонка каждого чеха, оным званием обладающего.

Чешская Прага⁶ возникала, пробиваясь сквозь Прагу немецкую. Вернее, немецко-еврейскую, ибо, выйдя двести лет назад из гетто, пражские евреи быстро ассимилировались, восприняв немецкий язык и культуру,

ные репрессии. Страну вынуждены были покинуть сотни тысяч протестантов — дворян, горожан и зажиточных крестьян. В июне 1621 года на Староместской площади в центре Праги были казнены 27 чешских аристократов — сторонников бывшего короля Фридриха. Чехия фактически лишилась национальной элиты, которую вытеснили дворяне-иммигранты из католических стран и немногочисленные местные шляхетские фамилии, подвергшиеся германизации. До середины XIX столетия чешская национальная культура и язык пребывали в упадке.

⁶ Точнее, новочешская, поскольку до начала XVII века Прага была преимущественно чешским городом, хоть и с многочисленными немецкой и еврейской

но не утратив собственной особенности, за которую позднее им пришлось так дорого заплатить. Отношения между тремя общинами далеко не всегда были враждебными. Скорее это было соперничество-взаимодействие, из которого родилась центральноевропейская городская культура грани веков, *fin de siècle*. Вместе с Веной и Будапештом, Краковом и Львовом Прага погрузилась в изысканный декадентский сон — сидя в прокуренных уютных кафе, за чашкой кофе и рюмкой коньяка, рома или абсента (Чехия — единственная в Европе страна, где «напиток гениев и безумцев» по сей день продают легально на каждом углу), с силуэтами готических башен за окном, с многоголосьем и многоязычьем уличной толпы, с шизофреническим сочетанием габсбургского порядка, казавшегося вечным и неизблемым, и тотального хаоса, который нес с собой XX век — два креста, перечеркнувшие патриархальную Европу.

В той Праге было приятно мечтать и даже бредить — впрочем, почти с таким же успехом это можно делать и сейчас. Очень логично, что мир Кафки родился именно в этом городе. Попробуйте как-нибудь в полном одиночестве, перебираясь из одного пражского кафе в другое, желательно пасмурным, но не дождливым осенним вечером, достигнуть того блаженного состояния, когда между вами и реальностью образуется нечто вроде прозрачной, но плотной стены, из-за наличия которой крайне сложно понять, видите ли вы окружающее еще наяву или уже во сне. Выйдите на набережную — и башни Градчан на другом берегу наверняка превратятся в Замок.

Прага столетней давности — город, в котором пышность фасадов и грязь задних дворов (сочетание, характерное для любой европейской столицы до эпохи электричества, общественного транспорта и канализации) сменяется чистеньким буржуазным уютом. Он словно бы дал новую опору пражской готике, ренессансу и барокко — подобно тому как корж из плотного и мягкого теста подпирает кремовые башенки, цветы и узоры, выстроенные кондитером на верхушке изысканного торта. Именно в это время окончательно срастаются между собой многочисленные поселки, кварталы и городки, окружавшие исторический центр Праги — Жижков и Карлин, Краловске Винограды и Дейвице...

Есть трогательная провинциальность (вообще свойственная Чехии) в том, как долго держались эти населенные пункты, фактически давно сросшиеся со «старым» городом, за свою административную самостоятельность. Формальное объединение, случившееся в 1919 году под грохот рухнувшей 400-летней империи, не лишило Прагу этой провинциаль-

общинами. Онемечивание явилось следствием катастрофы на Белой горе (см. предыдущее примечание).

ности. Здесь встают так же рано, как в русских деревнях, шутливо пеняя на это Францу Иосифу: мол, за почти 70 лет своего бесконечного правления император, поднимавшийся с постели в 4 утра, приучил подданных жить по его распорядку дня. Венценосный старец с пышными бакенбардами давно умер, но чехи так и не отвыкли от привычек своих дедушек. Здесь по-прежнему считают «малой родиной» не Прагу вообще, а конкретный ее район, и на вопрос «Откуда вы?» отвечают: «С Жижкова» (или Браника, или Карлина, или Смихова).

Сила и укорененность бытовых, повседневных привычек пражан — еще один (наряду с чешской способностью терпеть и выживать) секрет неизменности Праги, сохраняющей свой парадоксальный столично-провинциальный дух. Пражане пили по утрам кофе даже при социализме, когда с ним были перебои, а в коммунистическом «Руде право» мудрые медики по заказу ЦК разъясняли публике, какой непоправимый вред здоровью наносит этот напиток. Пили мерзкий кофейный эрзац из цикория, поскольку без утреннего кофе жизнь для обитателя Праги невозможна. И эталонная чешская мера длины тоже оставалась неизменной во все времена — «метр пива», то есть 11 поллитровых пивных кружек и маленький стаканчик рома, выстроенные в ряд. Я проверял: диаметр их доньшек в сумме составляет ровно 100 сантиметров.

* * *

Годы социализма были анабиозом Праги. Оккупация унесла из города евреев, а послевоенная депортация — пражских немцев. Затем победившие товарищи объявили войну буржуазности, не понимая, что буржуазность — понятие скорее не социально-историческое, а культурное, и для того, чтобы убить буржуазный дух Праги, нужно разрушить саму Прагу. Им это почти удалось: в 70-е — 80-е годы обшарпанных фасадов и разрушающихся зданий в столице ЧССР было немногим меньше, чем в любом советском городе. Когда время летаргии кончилось, буржуазность ринулась отвоевывать утраченные позиции, хоть и не столь яростно, нахраписто и безвкусно, как, скажем, в Москве. Возможно, дело в архитектуре обоих городов: нужно быть совсем уж окостеневшим уродом, чтобы повесить какую-нибудь колоссальную рекламную ахинею на фасад неоренессансного особняка; а вот на «сталинском ампире» или советском функционализме подобное безобразие вполне смотрится — и даже порой скрывает наиболее уродливые места строения.

Буржуазность и некоторая старомодность Праги сквозит во всем, от отсутствия в городе и его окрестностях «настоящего» автобана (кольцевую дорогу, без которой город помаленьку задыхается, строят почти десять лет и, возможно, будут достраивать еще столько же) до равнодуш-

ной и, может быть, по-своему мудрой аккуратности, с которой на огромном Ольшанском кладбище ухаживают за могилами нацистов и евреев, красноармейцев и власовцев, русских белогвардейцев и украинских самостийников — всех, кто умирал на этом перекрестке Европы за что-то очень далекое, постороннее для обитателей перекрестка. Здесь есть все игрушки, придуманные современным городским человеком для избавления от собственной пустоты — Интернет и казино, биржа и бордели, скачки и героин... Но есть и неосознанное отвращение большинства пражан к городской жизни: по субботам и воскресеньям город отдан на откуп туристам и трудоголикам, все остальные уезжают на дачи, чешские названия которых («хаты» и «халупы») неожиданно патриархальны.

Праге удалось соблюсти баланс между прошлым и настоящим и, к счастью, не стать полностью современным городом. Она по-прежнему меняется, не меняясь. Чехи не любят резких движений и радикальных перемен, ведь для них перемены редко оборачивались чем-то хорошим. Поэтому и Прагу почти всегда перестраивали и переделывали постепенно и бережно, лишь однажды применив для этой цели взрывчатку: в 1961 году, когда сносили колоссальный памятник Сталину — самый большой за пределами СССР. Теперь на его месте стоит огромный метроном, отсчитывающий секунды CET — Central European Time. Центральноевропейское время — чуть более размеренное, чем на Западе и Востоке. Быть может, это неторопливое спокойствие и называется мудростью.

ЮРИЙ ТЮРИН

ДАТСКАЯ КАРТИНА МИРА В ПРИЗМЕ РУССКОГО ВОСПРИЯТИЯ

Люди, лишённые желаний

Древнегреческий историк Геродот первым в европейской (тогда еще единой, «средиземноморского разлива») культуре описал земли Севера и населяющий их народ Гипербореев. В Средиземноморской культуре «непригодным для жизни», «ужасным Севером» традиционно считались земли германцев, а также «бескрайние» степи на север от Понта Эвксинского, плавно переходящие в то, что теперь называется Восточноевропейской равниной. Это был край мира, «граница Ойкумены». Все что было еще севернее уже просто не вписывалось в представления о «нашем» мире и называлось «За-Севером», «за-северным-ветром» — Гипер-борея... Именно Геродоту принадлежит знаменитое высказывание, характеризующее народы этих «за-окраинных земель мира», высказывание, которое часто приходит в голову живущему в Скандинавии русскому человеку — этому «полноправному наследнику по Византийской линии» античной и греческой культуры, — а именно: «Гиперборей — это люди, лишённые желаний». Но что такое «лишенность желаний»? Есть ли это некое смирение, «отсечение желаний»? Или же это нечто более глубинное, как бы некие имманентно присущие национальному характеру «опустошенность и тоска», ощущение бессмысленности и *бесценности* бытия, и, в частности, личного человеческого бытия, вытекающие из этого «равнодушия к жизни» — равнодушия к самому феномену человеческой жизни, к возможности существования?

Если представить себе маршрут путешествия авторов источников Геродота «к землям Гипербореев», то можно прийти к заключению, что все же вряд ли какой-либо великий наблюдатель добирался до Норвегии или Финляндии; и те «туманные земли» у «Северного океана», «плавающие белые острова» («плавающий остров» — любимая тема античности) о которых идет речь — скорее всего являются архипелагом южной Скандинавии — Ютландией, Зеландией и Сконе, (нанешние Дания и самый юг Швеции),

то есть тогдашние земли племен «данов». В эпоху Геродота Швеция и Норвегия были практически незаселены, и если какие-то люди севера все же попали в сферу наблюдения историка, то это были, скорее всего именно датчане. Вежливые, лысоватые (то есть светловолосые?) обитатели «островов у моря», «люди, лишённые желаний»...

Сложно сказать насколько изменился мир со времен Геродота. Во всяком случае, родина историка, Эллада, успевшая побывать и «сердцевинным государством» великой православной Империи, и подавленной колонией степных варваров с жестко деформированной культурой, и превратившаяся наконец в страну «курортов, пляжей и руин», — вряд ли сохранила в неприкосновенности все существенные черты известного по античности культурно-личностного архетипа «грека». Но вот что касается южной Скандинавии... Я не мог бы более точно охарактеризовать то отличие в мировосприятии, отношении к жизни и «менталитете», между датчанином и русским, чем так, как это когда-то сделал (пусть пользуясь ссылками других наблюдателей) древний историк Геродот. Любая подобного рода характеристика — особенно если речь идет о характеристике другого, малознакомого народа — это всегда сравнение, сравнение с самим собой. «Люди, лишённые желаний»... Кажется, Геродот даже восхищался отсутствием желаний у этих людей, сравнивал их с детьми и ставил в пример сородичам-грекам, которые будто бы вечно суетятся, стремясь достичь каких-то важных для них целей — денег, славы и т. п. Между прочим, этот перечень можно продолжить: знаний, ума, любви, роскоши, красоты, силы... Что бывает, когда нет желаний?

Я не хочу углубляться в приведение деталей банальной статистики самоубийств в Скандинавских странах, особенно в Дании. То что эти страны лидируют по числу самоубийств в западном мире — общеизвестно. На уровне бытового менталитета самоубийство в Дании не считается чем-то порочным или ужасным. Так, печальный факт. Никто не поднимает вопрос, что число самоубийств (основной поставщик этой статистики — подростки и молодежь) надо бы как-то сократить, что с ситуацией нужно бороться.... А если уж поставить датчанам вопрос: «Как нужно окружающим и близким поступать с человеком, чтобы ему захотелось покончить с собой?», то тут — откуда ни возмись темперамент! — заболтают, заклюют, тотчас объявив вопрос провокацией. Вот, где у датчан больное место, вот где черная дыра бессознательного, засасывающая незримо саму реальность мира... В Уголовном кодексе Дании отсутствует статья «Доведение до самоубийства», — в отличие от УК России и многих других стран. Обычно датчане, легкие на язык как итальянцы, всегда находят приятные душе объяснения любому событию и ответы на любой вопрос. Когда я говорю датчанам об этой разнице в наших Уголовных кодексах, они словно впадают в транс. А могли бы сказать: «У нас в Дании никто никого не доводит до самоубийств».

ва!» или что-то подобное... Не стоит думать, что склонность к самоубийствам, «нежелание жизни» — датская этническая национальная черта. Совсем нет: ведь в Дании — и опять же в отличие от других стран континентальной Европы — самая большая даже по Скандинавии разница между числом самоубийств среди датчан и — среди иммигрантов, приехавших в Данию: иммигранты здесь кончают с собой *в 10 раз* чаще, чем урожденные датчане. Но основная группа, в обоих случаях, — те же подростки и молодежь...

Чтобы попытаться понять, что же такое «отсутствие желаний», нужно представить себе, что такое «желание»? Чего я желаю, к чему стремлюсь? Юноша хочет красивую девушку, машину, уважения, может быть даже восхищения со стороны друзей... Есть культуры, где исполнение этих желаний практически недоступно, если папа юноши — не какой-нибудь шейх или раджа. Но в Дании это не так: красивые девушки открыты для секса, на машину можно за пару лет заработать, уважение достигается скромностью, хитростью и искусством быть всегда обаятельным и милым, социальные же классы в Дании переплетены, вершины стертые, и каждый «особо крутой», оказавшись где-нибудь в Калифорнии, легко осознает масштабы и пределы своей крутости... Так в чем же дело? Не в отсутствии ли желаний, которое превращает жизнь человека просто в бессмысленную последовательность дней? Ведь даже импотенция называется по-датски «Отсутствие желания» и не считается среди датчан чем-то проблематичным. (Кажется нет ничего такого, что могло бы датчан заставить испытывать чувство стыда.) Гигантское «ЗАЧЕМ?» определяет жизнь датчанина. В Дании вы почти не встретите ни красивой архитектуры, ни роскошно одетых людей, ни дорогих автомобилей. Но нет здесь и «голодных и рабов»...

Отсутствие «воли к жизни» породило в стране такие формы социальной организации как «Коммуна» — совмещение муниципалитета, исполкома, налоговой инспекции, детского сада для взрослых и той самой Коммуны, которую несколько слишком настойчиво пытались внедрить в Советском Союзе в известные годы. Коммуна, изначальная задача которой — быть просто административной единицей, соответствующей району в России, решает в жизни датчанина практически все. Можно сказать, что все датчане, включая и детей, образно говоря поголовно «состоят в КПСС». У каждого есть персональный номер, который человек должен помнить наизусть и предъявлять стоящим в документах по несколько раз в день. Документ с этим номером — «желтую карту» — все всегда имеют при себе по тем же причинам. Это вам не вольная Англия а-ля классный «Больше Бена!», где можно купить сотовый телефон по какой-то ксерокопии счета. Здесь вас будут полчаса проверять через компьютер, после того, как вы предъявите свои *подлинные* документы (копии не принимаются нигде и никогда!), даже если вы платите за свет, заправляете машину

или покупаете кофеварку... Ничто в мире не существует случайно: ни русский хаос, ни мусульманские гаремы, ни скандинавский порядок «военного городка», ни «столкновение цивилизаций»... Все имеющееся — это, как правило, «ответная реакция организма на раздражитель», и наша оценка в огромной степени зависит от того, что знаем мы об этом раздражителе и знаем ли мы о нем вообще. Один умный мусульманин-иммигрант как-то заметил: «В Дании лучшие в мире дома престарелых потому, что старики здесь никому не нужны, в том числе и своим детям»... Но на самом деле вся фишка в том, что здесь действительно никто никому не нужен. И (обратная сторона монеты) поэтому всего здесь — в избытке.

Дания датских датчан

Отсутствие семейных, дружеских и других привязанностей породило здесь довольно странный эффект. Этот эффект — эффект тотального единства датчан как нации — просто поразителен. Представьте себе, что в автобусе разговаривают два школьника. Один говорит: «Я вчера смотрел фильм с Шварценеггером — так себе. Но сегодня буду смотреть один *русский* фильм.» — «Да, русские фильмы самые лучшие. У нас на балконе всегда стоит русский флаг». — «Да, *русский* — самый лучший! Все русское самое лучшее.» — «Я покупаю только русское мороженое. Все нерусские считают русское самым лучшим.» — «У нас дома тоже все русское. PППР-русские телевизоры и часы тоже самые лучшие. Мы, русские, просто смеемся над всеми нерусскими». — «Слышал, русские в Америке выступили — опять русские лучше всех!...» И так далее. Если заменить слово «русский» на «Dansk» («датский») — вы получите типичную для Дании картину: везде, всегда, ежедневно и без каких бы то ни было исключений тиражируемую реальностью в городах и во фьордах Датского королевства, а также везде, в любой точке мира, где собираются больше, чем два датчанина. То есть, если их два или больше. «Что это?» — спросите вы. «Одна из продуктивных форм групповой медитации» — ответит вам психолог, знакомый с дебрями коллективного бессознательного.

А взять хотя бы Датскую церковь: Церковь в Дании — не просто не «отделена» от государства — она один из столпов этого государства, фактически одна из могущественных структур государственного аппарата. Она называется «Датская Национальная Церковь» и это — единственная государственно-монополярная церковь в Дании. Церковь заведует всеми регистрациями в жизни человека — от рождения и до самой смерти (разумеется, есть и альтернативы, но это — как какие-нибудь Свидетели Иеговы или муниты в России), каждый гражданин Дании *обязан* платить ежемесячный налог на церковь, обычно от 1 % с доходов (а минимальные

зарплаты в Дании — где-то от двух тысяч долларов в месяц). Поэтому священники ездят на хороших машинах и живут в прекрасных предоставленных государственной Церковью виллах, даже если служат в бедных, застроенных хрущевками районах, вызывая светлую зависть простых датских тружеников. 98 % датчан — согласно статистике — члены этой церкви. Но на самом деле, половине этих людей попросту наплевать на церковь, которую они воспринимают просто как «естественную часть жизни», вторая же половина относится к церкви как к воплощению «датскости» («danskhed»), датского патриотизма и национализма, и из этих соображений всеми правдами и неправдами поддерживает «нашу» церковь.

Священник, соответственно, — символ «датскости»: священники заседают в Парламенте и возглавляют целые Комиссии в Правительстве (например вызывающую весьма противоречивые чувства у автора данной статьи Комиссию по вопросам натурализации в Министерстве по делам иностранцев). Священники обычно выступают с резко националистических позиций, срывая аплодисменты радикалов, требуют закрытия датских границ — «железного занавеса» для эмигрантов — а также сокращения в стране численности и без того ничтожных национальных меньшинств, презрительно называя их представителей «иностранцами»... И лишь однажды на моей памяти датский священник оказался в тюрьме: Лейф Борк Хансен, священник из элитарного района Копенгагена Лингби, получил тюремный срок за то, что «незаконно» дал приют в церкви нескольким семьям сербов — беженцев из Хорватии. Ведь помощь «недатчанину» — «незаконному» иммигранту — в Дании приравнивается к контрабанде наркотиков... Лейф отсидел свое, не прося о помиловании, под одобрительное молчание всей Den Danske Folkekirke (Датской Национальной Церкви)... Конечно, он был наказан властями вовсе не как «милосердный служитель Христа», но — как государственный чиновник, являющийся в каком-то смысле законным представителем правительственной власти. Взялся за гуж, как говорится, — полезай в кузов...

Представления о западной демократии издревле связываются с «заседанием» *совета* избранных народом старейшин. В русском языке трудно найти слово более точно передающее смысл демократии, чем слово «Совет» (калькированное с греческого слово «народовластие» звучит слишком расплывчато и не передает сути процесса). Слово «совет» — NÆVN — (в значении «council» или «board») в датском языке практически совпадает со словом «кулак» (NÆVEN — «кулаки»; разумеется не те, которые прятали зерно, а те, которыми, бывает, коллективно бьют несогласных с линией большинства). «Кулак» — то есть пять (нечетное число важно в случаях голосования!) пальцев, «растущих из одного корня» — ладони. Наличие общего корня в датском «демократическом» контексте принципиально.

Датская картина мира

Для датчанина «мир» — это мы, маленькая Дания, он же — «дом», он же — «семья», он же — «я сам». А внемирье — «сфера господства врага», чужое, которое не просто абсолютно чуждо, но и еще реально угрожает «нашему-моему существованию» — это все остальные страны. Трудно найти страну, к которой датчане относились бы позитивно или хотя бы нейтрально. Я практически никогда (то есть даже не приходит на память!) не встречал в датской прессе или других медиа позитивных отзывов о какой-либо стране — кроме, разумеется, самой Дании. Нет, я не утрирую: человеку, живущему в России нужно просто напрячься, еще напрячься и — представить. С точки зрения датских медиа — весь мир это кишачий чудовищами ад, место, где нельзя и не нужно жить нормальному человеку. Колоссальная Германия, где дымят печи крематориев, где солдаты с Берлинской стены стреляют перебежчикам в спину, где орут красномордые жирдяи, напившись пива, и где озлобленные бледные парни, сжав зубы, с утра до ночи штампуют нечеловечески надежные блестящие Фольксвагены. Швеция: дремучие леса до Северного полюса, мордатые небритые рыбаки, грубо толкаясь локтями жрут за струганым столом селедку с черным хлебом, а в пяти километрах от Копенгагена на шведском берегу пролива Орезунд зловеще торчат трубы гигантской атомной электростанции, снабжающей энергией половину Швеции... Станцию шведы построили явно назло, но и — в отместку; и шведские чиновники год за годом в интервью датским телекомпаниям говорят с усмешкой: «Мы эту атомную станцию используем не для получения энергии, а так, для экспериментов...» Легко представить на данном фоне, что в Дании пишется и говорится о России. «Det er en PIZDA...!» — с увлечением рассказывает о России женщина-корреспондент центральной датской газеты Политикен (Politiken) A. Libak («Regnskovens bevarelse» — «Сохранение джунглей»).

«Русское космическое дерьмо»: «23 марта упали более 1500 кусков металла в Тихий океан. Нет, это был не НЛО или самолет — нет, это просто русские вышвырнули вон свою станцию MIR. Что сказать? — бедная рыба...» («Russisk gumskrot», «UD&SE») Или: «Идет речь о чеченском вооруженном восстании против России. Разве это терроризм, как заявляют властители России под аккомпанемент понимания стран ЕС? Или это русский президент Путин — государственный террорист, который ведет грязную войну против мирного народа Чечни?» (Fælles fodslag mod terror. «Berlingske Tidende» 14. September 2001).

Цитата абсолютно точная, центральная газета «Берлинске Тиденде» — у меня в руках. И это далеко не самое худшее, что здесь пишут о России. Общее же впечатление таково, что Дания просто находится в состоянии войны с Россией, и молодые датские парни, в униформе, чалмах и халатах,

все бьют и бьют этого проклятого русского Ивана, и никак не могут разбить: «Ну помоги же ты наконец, Америка!»... «На войне как на войне!», как говорили французы. Если враг не сдается — его уничтожают. Если сдается — тоже.

Такое видение внешнего по отношению к Дании мира компенсируется новой национальной идеологией, выработанной властными структурами Дании в течение последних трех-четырёх лет. Эта идеология призвана изменить «к еще лучшему» образ Дании в глазах всего остального мира, дать датчанам еще больше уверенности в себе и при этом принести стране существенные экономические дивиденды. Об этой новой идеологической парадигме, точнее, об эволюции идеологических парадигм Королевства Дания за последние 20–30 лет пойдет речь ниже.

«Социалистическая западная страна»

«Торвальд Стаунинг и рождение социал-национализма.» Этот раздел статьи можно бы было назвать по-другому, например, «Построение социал-национализма в одном, отдельно взятом Королевстве»...

Еще в начале XX века влиятельную Социал-Демократическую Партию Дании возглавил молодой датчанин по фамилии Стаунинг. Уже в те времена как-то было заметно, что элементов интернационализма в «датском социализме» имелось явно меньше чем в аналогичных движениях в тех же Германии или тем более в России. Точнее, этих элементов не было видно почти совсем. Разразилась гражданская война, и датские социалисты мгновенно заявили о проведении «политики гражданского мира» в Дании. Никаких революций! Революция в России вызвала поток проклятий со стороны датских «социал-демократов», а в связи с кончиной Ленина датские социалисты заявили: «Суд над вершителями судеб России еще впереди! Имя Ленина ассоциируется с морем крови, голодом, чумой, убийствами, пожарищами и насилием...» («Social-Demokraten»; 1924, 23 jan.)

Отнюдь не случайно на конгрессе Коминтерна датские социал-демократы были названы социал-фашистами. Это было не обидным прозвищем, а скорее холодным определением и отчасти даже чем-то вроде пророчества. В межвоенные десятилетия датские «социалисты» активно участвовали в погромах и преследованиях коммунистов в Дании — одна из самых позорных страниц в истории социал-демократов, — а также подавлении всего, что было как-то связано с любыми влияниями России, особенно в период предвоенного подъема Советского Союза. С приходом нацистов к власти в Германии датские социалисты окончательно определились. «По мнению датского историка Рихарда Андерсена, большинство датчан... все же охотнее осуждали авторитаризм коммунистов, нежели фашистов» (Jyllandsposten, 1938. Цит. по: «История Дании, XX век, М., 1998).

К этому времени хитрый Стаунинг («Стау» — «stav» означает по-датски «палка», «полицейская дубинка»; то есть «Stavning» = «Палочный», «Палкин») превратился в Дании в настоящего «Отца Нации», — и когда в 1940 году войска Гитлера вошли в Данию и Дания стала частью нацистской Германии, Гитлер принял решение *оставить* Стаунинга и его *социалистическое (!) правительство у власти!* По преданию, Гитлер при этом сказал: «У этих «социалистов» — поддержка народа, — и они выполнят наши задачи *еще лучше*, чем настоящие нацисты!» И действительно, все первые три года войны, пока не умер старик Стаунинг, этот «отец датского социализма», отношения между сжигавшим людей в крематориях гитлеровским режимом и датским «социалистическим» правительством были просто превосходными. Стоило Стаунингу умереть, а «социалистам» потерять власть, как тут-то и начались нацистские репрессии в Дании, правительство пало, началась активная национально-освободительная борьба, и Дания, благодаря этим обстоятельствам в дальнейшем оказалось в числе «держав-победительниц» над гитлеризмом... Да, датские социалисты — это отнюдь не зюгановы: для них «национальное» всегда стояло на первом месте. И даже не лимоновы: ведь датчане всегда отличались большой сдержанностью, — да и вообще «отсутствием желаний»...

Тем не менее, после войны и особенно в годы наивысшего подъема Советского Союза, Дания — этот преданный и активный член НАТО — стала всюду копировать детали и блоки Советской модели управления, начиная от переименования всех районов страны в «Коммуны» и кончая такими способами воспитания высывающих голову отдельных индивидов, как «общественное собрание», «порицание (выговор)» и даже, если необходимо, «психиатрическая помощь»... Так Дания утверждала себя в качестве «социалистической западной страны», правильно подметив, что для по-северному неповоротливых Советов важнее всего «признаки социализма», а для беспринципных и прагматичных америкосов — наличие реального и надежного союзника на восточном краю военного блока. Но ведь даже Горбачев в свое время тащился от «датской модели социализма», мечтая экстраполировать ее на деидеологизированный Советский Союз и совершенно не понимая, или почти не понимая, что вся разница в том, что в «датской модели» датская нация — люди — всегда стояла на первом месте — и в этом весь секрет «датского социализма с человеческим лицом», который не нуждается ни в нефти, ни в территориях, ни в индустрии, ни в покорении космоса или уникальных интеллектуальных ресурсах... Но что может заставить датчанина раскрывать «чужакам» свои секреты? «Вересковый мед» Кипплинга — это описание архетипа поведения практически любого маленького народа.

«Очень маленькое королевство» — «Лучшая страна в мире»

Но вот пал Советский Союз, и «Великий Остров» западного полушария, обретя неограниченную власть над миром, принялся последовательно наказывать всех тех, кто «был не с ними» в долгих битвах холодной войны. Дания, с ее «коммунами» и доминацией в Парламенте социал-демократов (да-да, тех самых, — но в либералистской Америке идея «социал-национализма» не слишком популярна или понятна), быстро оценила надвигающиеся «моменты» и с быстротой, достойной подражания, выдала «на-гора» новую идеологию, могущую оправдать «все прошлое и настоящее»: «Мы — маленькие». С середины 80-х до конца 90-х слово «Дания» почти никогда не употреблялось в датских медиа без слова-определения «маленькая». Создавалось даже впечатление, будто слово «маленький» входит в само официальное название страны: «Маленькое Королевство Дания»... Между тем, Дания — не такая уж маленькая по европейским масштабам страна: по площади, например, она почти в два раза больше Бельгии, и больше Голландии, в которой живет людей около 15 миллионов... По численности населения — более 5 миллионов — Дания также далеко опережает все «карликовые» государства Европы типа Люксембурга, Андорры или Лихтенштейна, но даже Ирландия, в которой живет лишь 3 миллиона, не при каких обстоятельствах не называет себя «маленькой»...

Однако, смутные годы «передела мира» прошли, и оказалось, что быть «маленькой» в современном мире — не слишком-то выгодно. Экономика не развивается, импорта и инвестиций нет (кому охота связываться с торговлей «по мелочам»?), да и народу как-то не слишком комфортно жить в «маленькой» — то есть просто провинциальной стране. И вот началась разработка новой идеологии. Ведь идеология — это не только некая выборка из имеющихся идей и качеств, это не только одна из уже имеющихся характеристик или образов прошлого, идеология — это, перефразируя Ницше, «стрела обращенная к нации». Это — образ будущего, каким его хотят видеть, опираясь на имеющееся и открывая дверь возможному... Итак, новая идеология страны датчан стала называться: «Дания — самая лучшая страна на Земле».

Воистину «ложь, повторенная сто раз, становится правдой, если в нее поверят». В какой город вы будете инвестировать деньги — будь вы финансовый магнат мирового масштаба — в город, люди которого говорят «Наш город — плохой...» или в город, где все говорят: «Наш город хороший, он — самый лучший!». Недоуменно оглядываясь на вызывающих сомнение, плохо освещенных улицах такого города вы начнете спрашивать жителей: «А почему это вас...?» И вы получите четкий ответ: «А потому, что нам так нравится! Смотрите, насколько это лучше чем у других... Смотрите,

ЮРИЙ ТЮРИН

насколько наши пластиковые чипсы лучше вашей картошки (они не портятся!), насколько наши красивые, длинные сосиски лучше вашего натурального мяса!» «Ну а как же самоубийства, самоубийства-то как?» — спросите вы. «А это мы — от роскоши; от роскоши и скуки, это мы — от высокой дисциплины на работе, от богатства и успеха! Нет-нет, вовсе не из-за отсутствия желаний...». Товар продан.

Другая выгодная сторона этой идеологии — то, что эта идеология — в датском ее издании — не просто имитирует Американскую идеологию, «Американскую мечту» (отнимая у всевластных американцев козыри по возможной критике Дании), но она еще и пародирует эту идеологию, лишая ее *оригинал* всякой привлекательности! Все же немало *умных и богатых* людей (в отличие от России) покидает Данию, предпочитая ей Калифорнию или Флориду. Когда самым «крутым» датчанам Дания становится (все же из-за ее малости и изолированности) «не по размеру», — они уезжают «раскручиваться дальше» в большую Америку. А вместе с людьми «уезжают» и их деньги... Но как же можно уехать из «лучшей страны в мире»? И как можно уехать из одной «лучшей страны в мире» в другую «лучшую страну в мире»? Ведь в Большой «лучшей стране» наверняка обманывают так же, как и в Маленькой — на то они и лучшие! Но вот что здесь важнее всего: провозглашая свою страну, т. е. нацию, культуру, уклад жизни, и т. п. «лучшими на земле», страна и ее народ предлагают остальному миру совершенно серьезно принимать себя за образец, равняться на себя, подражать себе — *не исходя ни из каких объективных критериев*. Это означает — в случае успеха (в случае неудачи никто ничего не теряет!) — заставить других, всех остальных — *на голом месте признать твоё превосходство*. Это означает — Победа.

Январь 2002

ЮРИЙ ЛЕЙДЕРМАН

СИНДРОМ ВАН ЛЕВЕНГУКА

Где-то далеко с краю, на расстоянии тысяч световых лет от пылающего ядра Галактики — там, где звезды уже далеко отстоят друг от друга, продуваемые эфирными ветрами и диалектическими противоречиями, расположена Солнечная система. Третьей по счету в ней — именно там, где диалектические противоречия вступают в плодотворный животворящий синтез — находится планета Земля.

Самый причудливый по конфигурации, изрезанный реками и горами, со всех сторон открытый морю, — в общем, наиболее богатый диалектическими противоречиями континент этой планеты именуется Европой. А с самого края Европы, там, где море, мешаясь с реками, создает диалектически напряженные противостояния воды и суши, расположено Королевство Нидерланды, в просторечии называемое также Голландией.

Историю разумных существ, населяющих планету Земля, всегда сопровождала идея обладания пространством. (Или, наверное, наоборот — они сопровождали своей историей эту идею.) Как само собой разумеющееся предполагалось, что расселиться на 200 квадратных километрах лучше, чем на 100, а контролировать пять островов гораздо лучше, чем всего лишь один. Здесь была основа всех исторических перипетий, отсюда шли сакраментальные вопросы о том, «сколько человеку земли нужно?» и блистательные ответы о «шести футах английской земли». Но когда-то давно, в уже смутной исторической глубине возник некий странный фактор, некий комочек, вирус, именуемый Европой или Западом, чьим предназначением стало идти наперекор опространственному миру. Главный секрет Европы — это знание о том, что никакого пространства вообще нет, или, если угодно, оно является лишь производным орудийной оснащенности: пространство как вторичная аберрация мироздания, возникающая в быстрых взмахх меча, в отраженном блеске столбика монет или в трещинах корабельной кормы. Европейские дела — это всегда «морские дела» (с переходом в «космические»), где важен не контроль тупой протяженности, но исключительно технологическая адекватность. Спасибо морю, благодаря которому существуют жизнь на Земле, чудеса Европы, могущество Североатлантического союза и Шестой американский флот.

Уничтожение пространства — это миссия, разворачивающаяся уже в зоне какой-то квантовой физики, и мы можем размышлять о судьбе Европы так же, как о судьбе Галактики или судьбе электрона. При этом внедряющиеся в континент через разлившиеся дельты Мааса и Рейна вирусы моря превращают именно Голландию в самую «европейскую», «непространственную» страну мира. Ergo: судьба Голландии — это судьба Галактики, такое вот созвучие. (Особенно это чувствуешь на подлете к Амстердаму, когда открывается вид на море и землю, по-муравьиному настолько изъеденных друг другом, что они уже грезятся как единая субстанция чистой расщепленности. В общем, прямо как в стихах сказано: «На подлете к Амстердаму ты увидишь пустоту, муравьишками упрямыми облюбуйешь красоту».)

Общеизвестно, что Голландия — маленькая страна, в которой вояжи между городами сравнимы с поездкой из Медведково в Беляево. Население ее, тем не менее, превышает 15 миллионов. Считается, что на этой территории в настоящее время уже достигнута «оптимальная» для человеческих существ плотность расселения, и от этого факта тоже веет чем-то таким космическим, звездолетным. Вдобавок, как раз на рубеже 80/90-х, когда в соседних странах начали ломать голову над проблемами отрицательного прироста населения, в Голландии вдруг начался новый бэби-бум, и страна ныне переполнена светловолосыми малышами. Впрочем, не только светловолосыми, ибо Голландия, пожалуй, единственная из стран Европейского Союза, где межэтнические браки являются обыденностью, а не политкорректной утопией. Так что причудливые смешения генов суринамцев, турок, арабов и аборигенов придают подрастающему поколению особый шарм.

У голландского климата мало поклонников, так как летом любой легчайший атлантический ветерок, дующий в сторону Европы, натывает на Арденны и проливается дождем как раз над Голландией. Зимой там ветрено, сыро и холодно. Однако голландцы традиционно отапливают в домах только одну комнату (обычно лишь по вечерам) и, прикрывшись теплыми перинками, спокойно спят порой при температуре около нуля. Кажется, столь же беззаботно они могли бы вынести и абсолютный нуль космических пространств. Для экономии места в старину голландцы спали в маленьких, специально оборудованных стеновых нишах, наподобие наших встроенных шкафчиков. Глядя на них, всегда забавно представлять, какие позы там принимали хозяева в минуты любовных утех. («Вы на полочках друг друга зачинали, друг на друге прыгали, как сыра кругляши, в позах “кролика”, “овечки” и “козленка” лихо прыгали, как сыра кругляши».) В общем, в голландском быте можно найти много примеров, будто объединяющих открытость космических пространств с тем специфиче-

ским, компактным уютom, который должен царить на борту образцового звездолета. Может быть, поэтому голландцы так гордятся своим единственным астронавтом Вуббо Окелсом — приветливым усатым господином, больше напоминающим скромного университетского преподавателя.

Итак, самое банальное, но по-прежнему интригующее: страна, которая сделала саму себя из ничего, территория, которой не должно было бы быть, атопическая констелляция, набор орудий и приспособлений — мельниц, кораблей, серебряных коньков и курительных трубок, зависающих в пустоте и взаимодействующих только с собой. В общем, «воля к власти», перерастающая в «волю к воле», чего уж говорить. Голландия — «открытая» страна не только в смысле пресловутой толерантности, но и поскольку там не на что *смотреть*, — взгляд будет неизменно упираться в пустоту горизонта за ровными, как бильярдный стол, полями и низким серебристым небом, излучающим знаменитый «вермееровский свет». Иногда, правда, голландцы предлагают своим гостям некие обманки, лярвы для задержки беглого туристского взгляда — типа кварталов красных фонарей или наркотических кофе-шопов (и то, и другое есть в каждом городе, не только в Амстердаме), структурно выполняющих ту же функцию, что и предметы, загромождавшие голландские натюрморты. Зато Голландия открывает бесконечные уровни пристального *вглядывания*, и тогда в пустоте начинают проявляться какие-то магические агрегаты мал мала меньше. Это подобно ящику фокусника или истории про «утку в зайце, яйцо в утке, иглу в яйце», которой нет конца. (Как писал кто-то из посетивших Голландию поэтов: «Я попал внутрь музыкальной шкатулки, где запредельная пружинка все подпихивает валики, где и дожди идут будто время от времени над механизмом приоткрывается крышка, но даже дожди механизму не вопреки. Тебе кажется, будто ты просто сидишь на травке, на самом же деле, это обод какого-то колеса — нет, не “желание производит нехватку”, главное — нехватка, в кружении валиков воспроизводящая сама себя».)

Не случайно среди многих кунштюков, дарованных миру трудолюбивыми голландцами, одно из почетнейших мест занимает микроскоп, изобретенный великим Антонием ван Левенгуком — торговцем тканями из Дельфта, который не знал латыни (письма в Лондонское Королевское общество писал за него сосед), зато преуспел в искусстве полировки стекол. Даже в психиатрию вошло понятие «синдром ван Левенгука», обозначающее патологию бесконечного, аутического разглядывания. («Антоний ван Левенгук отделяет причины от следствий, отделяет “Дано:” от того, как устроено “Дано:” — масонские знаки жучков на коре и другие значки (которые без последствий) и Европы влажное, мхом поросшее дно».)

Сами голландцы, надо сказать, поэтической фантазией не блещут, ибо вся их энергия традиционно уходит в сподручность, в материал, дизайн

(так приятно отличающийся какой-то человеческой потертостью от английского снобизма, итальянской тучности или французской парфюмерности), зато чрезвычайно уважают проявление эксцентричности со стороны. Дневник того же ван Левенгука донес до нас горделивое упоминание о том, как посетивший дельфтского мастера английский король Яков II пожелал самолично взглянуть в микроскоп на «маленькие семена животных» и, увидев их, «чрезвычайно воодушевился».

Голландцы исторически симпатизируют англичанам, и англо-голландские отношения омрачает, пожалуй, лишь один загадочный лингвистический факт. Если «Голландия» по-английски — Holland, то прилагательное «голландский» — почему-то «dutch» (из-за неизбежных, особенно для русского человека, оговорок страдать приходится и сравнительно далеким датчанам). Настойчивые расспросы по этому поводу не дают никаких разъяснений. Англичане советуют обратиться к самим голландцам. Голландцы столь же последовательно отсылают за ответом к англичанам, никогда не упуская случая добавить, что для себя они никакие не «голландцы», но исключительно «нидерландцы», и, соответственно, все у них, включая язык, табак, пиво и футбол, может быть только «нидерландским». Более того, это тема первого урока в каждой школе. (Разнице между «голландским» и «нидерландским» посвящен замечательный отечественный анекдот про то, как подвыпившая компания пытается разыскать по телефону «голландское посольство», пока вежливый женский голос не отвечает им, что бывает сыр голландский и хер голландский, а это — посольство Королевства Нидерланды.)

Чисто ради удовольствия перечислить и другие части этого волшебного ящичка на взморье напомним, что Голландией называется лишь самая крупная провинция страны (точнее, по нынешнему делению это две провинции: Северная и Южная Голландии), а кроме них есть еще Утрехт, Зеландия, Гельдерланд, Фрисландия, Дренте, Оверэйссель, Гронинген и тому подобное. По-своему умилительный исторический факт: в официальных списках Республики Соединенных Провинций на первом месте стояла отнюдь не Голландия, но маленький затрапезный Гельдерланд со столицей в городе Арнхем, ибо по геральдическому статусу Гельдерланд был герцогством, а Голландия — всего лишь графством.

(Правильнее бы вообще писать «Хронинген» и «Хельдерланд», но чтобы выговорить «нидерландское» «g», все равно надо быть или уроженцем страны, или существом, чей рот навсегда забит то ли звездной пылью, то ли вареной картошкой. Впрочем, может быть сия гремучая смесь и определяет сущность нации, а знаменитые вангоговские «Едоки картофеля» изображают отнюдь не бедствующих поселян, а именно эту линию коричневатого равновесия звездной пыли и вареного картофеля?!)

Наряду с «нидерландством» все без исключения обитатели страны считают отличительной чертой нации «толерантность». Кажется, им это тоже вдалбливают в школах. На самом деле, это, скорее, форма невозмутимости, ибо удивить настоящего голландца действительно затруднительно, несмотря на то, что, быть может, в глубине души ему больше всего на свете хочется именно этого. Отсюда и традиционный государственный патронаж искусства, причем по возможности в наиболее радикальных его формах, несмотря на то, что население остается неизменно сколь благожелательно, столь и равнодушно к произведенным художественным продуктам. Среднестатистический голландец отчисляет через налоги в двадцать раз больше денег на современное искусство, чем американец. При этом регулярно закупаемые государственными фондами произведения давно уже некуда девать, и ходят слухи, что их собираются в принудительном порядке распределить по детским садам (музеи, школы, тюрьмы, психиатрические лечебницы и т. п. давно уже затоварены). Вот она опять эта «воля к воле», эта изъеденность творчеством наперекор пространству.

В этом смысле занятия изящными искусствами являются лишь гипертрофией страсти к строительству дамб. Люди свободных профессий вообще живут в Голландии интересно, ибо их энергия направлена в основном на поиски еще не использованных и все более замысловатых путей взаимодействия с общественностью. Так, один из знакомых художников, молодой человек весьма приятной наружности, периодически играет роль испанского аристократа в каком-то костюмном сериале из эпохи нидерландской революции, а в свободное от съемок время готовит очередную выставку в доме престарелых. Другой — по большей части курсирует между Антверпеном и Амстердамом на переоборудованном под бар автобусе. Безработный поэт получает пособие, которое он должен отрабатывать написанием пьес для безработных актеров, в свою очередь репетирующих их с безработными режиссерами под музыку безработных композиторов. Дальше репетиций дело, естественно, не идет. Даже голландская королева (по образованию — архитектор) не чужда этому всеобщему захватывающему потоку чистого производства и время от времени занимается сценографией каких-то никому не нужных постановок. Подданные ее за это уважают: «Наша королева, знаете ли, не то что английская». Главным же вкладом голландцев в современную искусство является понятие «сквота». Сквот — это пустующее здание, самовольно занятое художниками, образовавшими там что-то вроде коммуны или кибуца. Заниматься собственно творчеством в сквоте не обязательно (и даже отчасти не желательно), зато требуется участвовать в еженедельных собраниях, где подробно обсуждаются, например, размеры взносов на закупку моющих средств и туалетной бумаги (и то, и другое должно находиться в общем

пользовании). Если все происходит подобным образом, сквот считается «правильным» и всячески поддерживается властями.

Что же касается голландской толерантности, то есть в ней одна брешь — нетерпимость к немцам. Если Голландия — это своего рода мягкий, трепещущий европейский язычок, лакающий море, то Германия — этакий огромный гладкий зев, примыкающий к нему с юго-востока. Германия — как раз самая «центральная» страна Европы, «срединная империя», «европейский Китай», при котором вычурная хрупкая Голландия, изящно изрезанная своими каналами, выполняет роль «европейской Японии». (Кстати, в эпоху сегуната Япония была закрыта для всех европейских стран за исключением Голландии, чьи корабли имели право заходить в Нагасаки. В период колониальных захватов Голландия облюбовала для себя столь же географически вычурную территорию — Индонезию.) Соответственно немецко-голландские отношения исторически так же запутаны, как и китайско-японские. Во всяком случае, любой голландец считает долгом в меру собственного остроумия (обычно достаточно плоского) поиздеваться над подвернувшимся «дойчем». На наших глазах молодой интеллигентный немец, выросший в приграничной области и немного говоривший по-голландски, буквально рыдал: «Что я им сделал?! Я ведь даже пытался говорить на их родном языке!» Впрочем, пересекая голландскую границу, немцы во избежание неприятностей даже в разговорах друг с другом по возможности переходят на английский. «Что они им сделали», понять действительно сложно, во всяком случае все знакомые голландцы начисто отвергают ссылки на период оккупации, прибегая взамен к каким-то совершенно невнятным аргументам типа: «Они ездят по выходным семьями к нам на пляжи, а ведь это же наши пляжи!»

О второй мировой войне голландцы предпочитают вспоминать в трагикомическом ключе. Рассказывают, например, как американские летчики, получив задание бомбить немецкий город Клеве, но слабо представляя себе незначительные с воздуха размеры некоторых европейских государств, благополучно отбомбили мирный голландский Ниимеген. Другая история связана с так называемым «безумным вторником», когда в сентябре 1944 года население Амстердама, дезинформированное слухами о скором приходе союзников, бросилось громить магазины. Тем временем англо-польский воздушный десант так и не смог захватить в районе Архема мост через Рейн, вошедший в историю как «Bridge too far», потери в результате трехдневных боев были колоссальными (по европейским меркам, конечно) — около 7 тысяч убитых и раненых. Любят вспоминать также, как в конце войны немецкие солдаты хватали на улицах чужие велосипеды и удирали домой. Поэтому до сих пор стандартная шутка голландца, будучи в Германии и глядя на чей-то обшарпанный драндулет, заявить:

«Так ведь это же велосипед моего дедушки!». Для простоты голландцы переносят все в сферу футбола, ибо чемпионаты мира, Европы и прочие турниры регулярно дают им шанс «окончательно» расправиться с немцами в «решающей» игре. Правда, их любимая оранжевая сборная была уже немцев столько раз (равно как и была ими бита сама), что очередные крики о национальном триумфе или национальном унижении трудно воспринимать иначе, чем подобие речевых дамб, прикрывающих изощренную невнятицу.

О велосипедах надо сказать особо. Поскольку каналы из-за общего потепления климата как правило не замерзают, велосипед давно уже занял в голландском антураже место, когда-то принадлежавшее конькам. И в самом деле, в этой машине, такой тонкой, точной и уютной, так идеально сопряженной с «телесным низом», есть сущностно что-то очень голландское, сродни мельницам и микроскопам. Когда некто гордо заявляет, что он — «амстердамер», это не в последнюю очередь означает умение вскакивать на багажник на ходу и удерживаться там, свешивая обе ноги на одну сторону (для прекрасного пола), или лавировать между автомобилями на разваливающемся велике. На велосипедах в Голландии не только виртуозно ездят, их столь же виртуозно крадут. Способов тому существует великое множество: от утонченного взлома замков (с непрерывной технологическая эскалацией средств нападения и защиты) до сравнительно незамысловатой аферы, когда человек на улице предлагает тебе купить подержанный велосипед и любезно вручает к нему замок с ключом, затем потихоньку следует за тобой, дожидаясь пока ты припаркуешь где-то покупку, открывает замок дубликатом ключа, и ситуация готова к повторению.

Исключение составляет архаическая Фрисландия, расположенная на северо-востоке страны. Там обитают фризы, мнящие себя особым народом и сохраняющие родной язык, который легко отличить от голландского по наличию апострофов внутри слов. Кроме того, считается, что фризский гораздо ближе к англосаксонскому. Утверждается даже, что на лондонских рынках в эпоху средневековья изъяснялись преимущественно по-фризски. Фризы издавна выращивают картошку, для защиты от наводнений насыпают искусственные холмы (терпены), не строят дамб и не ездят на велосипедах. В этой варварской провинции своего рода необходимой инициацией для молодого человека считается участие в ежегодном суточном конькобежном марафоне вокруг всей Фрисландии. В общем, в космос фризы не рвутся, зато из них состоит вся национальная конькобежная сборная во главе со всеобщим любимцем Ринтье Риитсмой. (Вычислить фриза всегда можно по фамилии, заканчивающейся на «-сма» или «-стра».) Так что символически на одном полюсе Голландии возвышается лысеющий, бледный Вуббо Окелс, а на другом — розовощекий, блон-

динистый Ринтье Риитсма, и оба они сходятся в какой-то магической вермееровской перспективе.

О Голландии затруднительно говорить «в общем» (и это, наверное, наибольшее счастье, возможное для целой страны). Это зона блаженных частностей, симулякров, узоров, проваливающихся друг в друга. Даже разглядыванию изощренного дизайна голландских банкнот можно посвятить при желании столько же времени, сколько и знакомству со всей страной. «Ведь за масками есть еще маски, и самое тайное — еще один тайник, и так до бесконечности», — говорит философ. В этом смысле за каждой Голландией стоит еще одна, и так до бесконечности.

Один из самых глубинных голландских зазоров экспонируется в Риксмусее в центре Амстердама. Речь идет о знаменитом «Ночном дозоре» Рембрандта. На этой картине Голландия как бы проваливается внутрь себя и возвращается к тому, чем она является на самом деле — к галактическому фантому без места, без пространства, к сверкающим аберрациям мушкетов, алебард и покачивающихся султанчиков на древках. Достаточно взглянуть на эти лица, будто искаженные космическим экстазом, на фигуры, напоминающие не столько человеческие существа, сколько какие-то неясные ступки или шагающие капустные кусты. По боковым стенам зала «Ночной дозор» фланкирован образчиками типичных корпоративных портретов того времени, призванными дать представление о том, какого рода картину, собственно, могли ожидать от Рембрандта. При сравнении поражаешься даже не беспределу, учиненному автором, а невозмутимости его заказчиков. Ведь легенда о скандале с «Ночным дозором» и о Рембрандте, которого, дескать, затравили «тупые бюргеры», ничем не подтверждена. Напротив, судя по документам, картина была принята без всяких претензий, повешена там, где и предполагалось, и весь оговоренный за нее гонорар был выплачен. Может быть, дело в том, что в Голландии нет бюргеров, или, точнее, ее жители располагаются на той немислимой, гиперевропейской равнодействующей, которая навсегда объединяет бюргера с воином, моряком и астронавтом. Недаром, в одном из главных персонажей «Ночного дозора» мне всегда мерещится все тот же усердный, усатый Вуббо Окелс.

По недавно сложившейся у нас парадигме западноевропейские страны полагается тщательно «развенчивать». Что ж, развенчать Голландию мы не смогли, повинувшись зову сердца, синдрому ван Левенгука и этой загадочной притче: «*Судьба Голландии – судьба Галактики, ее зазор – ночной дозор*».

Вот только немцев надо уважать.

ВЯЧЕСЛАВ ГЛАЗЫЧЕВ

ЛОВУШКА РЕГИОНАЛЬНОГО ПОДХОДА

Длительная самоизоляция страны в советскую эпоху привела, в частности, к тому, что в России сложилась по-своему систематизированная цепочка понятий, которым практически невозможно найти эквиваленты в языке глобальных отношений, тогда как напротив — понятиям, давно уже ставшим общеупотребимыми, не удастся найти полновесных русских эквивалентов.

Таковы «народнохозяйственное планирование», «Госплан», «единая (региональная) система расселения» и т. п. Есть выражения, иллюзорно идентичные общеупотребимым, вроде «регионального планирования», но невозможно простым образом выразить на русском языке содержание понятия *comprehensive planning* (скорее всего: целостное планирование, чему отчасти соответствует привычное «комплексное планирование»). Смысл понятия *sustainable development* скорее искажается, чем передается выражением «устойчивое развитие». Хотя во всех документах на русском языке оно разъясняется как *развитие с минимизацией ущерба для будущих поколений*, в практической работе по планированию и управлению это разъяснение выпадает из внимания разработчиков. С другой стороны, на европейские языки невозможно перевести тривиальные в русском языке выражения «градостроительство» или «градостроительное проектирование», использование которых в России с начала XX в. привело к тому, что «градостроительное проектирование» было прописано по архитектурно-строительной части. Следствия такой понятийной подстановки легко прочтываются как в прежней, так и в новейшей редакции Градостроительного Кодекса Российской Федерации.

Практически повсеместно в мире было осознано, что стратегическое планирование, стратегическое мышление в целом невозможно вне пространственных координат действия. Речь идет, разумеется, не только и не столько о декартовых координатах, давно переведенных на сфоро-

идную поверхность Земли, сколько о полярных. Мы так или иначе оперируем представлениями о полях, а значит о границах полей действия сил, об их взаимоналожении, об их энергетических узлах, что в науке географии называется однородным или узловым районированием, а также центр-периферийными связями.

Применение прилагательного «пространственное» к развитию, строго говоря, излишне, поскольку развитие осуществимо, и развитие счетно исключительно в некоей пространственной рамке. «Пространственное» в наше время стало необходимым прилагательным только потому, что на солидный промежуток времени в управлении, а главное, в экспертном сообществе, обслуживающем управление, возобладали схематизм нормативно-численного представления о действительности. Бюджетное управление в этом отношении наиболее характерно – в его природе координаты «точки» заменяются, фигурально выражаясь, почтовым кодом (бюджетный код). Никто не подвергает сомнению необходимость абстрагирования такого рода, однако обеспечить развитие, а не простое воспроизводство, возможно только в том случае, если нормативно-численное представление будет дополнено пространственно-связевым. Дело в том, что к «адресу» или коду приписаны лишь некие числовые величины (население в первую очередь, инфраструктура жизнеобеспечения, производственные мощности, энергопотребление и т. п.). Явная недостаточность такого рода характеристик в практике управления вызывает появление публичных или неафишируемых комментариев, которые приписывают «точке» особые качества. Это качества объективные, вроде значения «точки» для обеспечения обороноспособности страны, или субъективно-политические, за счет чего «точки», будь то макрорегион, микрорегион или город, описываются в категориях «точка развития», «депрессивный регион» и т. п. Упорядоченной соотнесенности между этими двумя семействами качеств не просматривается, что открывает широчайшие возможности для сугубо неформальных взаимодействий между центрами управления.

Специфика представимости заключается в том, что при взгляде из управляющего федерального центра в роли «точек» выступают т. н. регионы, из региональных центров – районы и отдельные города, из районных центров – большинство поселений (но не все поселения). В результате реальная карта подменяется схемой пирамиды, основанием которой служат меньшие пирамиды, вследствие чего в пространстве управленческих представлений оживает принцип Средневековья: «вассал моего вассала – не мой вассал».

В недавней истории Советского Союза присутствовала некая пространственность стратегического мышления. Она была задана уже тем,

что пространство страны программно было накрыто иерархически упорядоченным полем однопартийности, которое в свою очередь порождало и поддерживало структурированное по отраслям управленческое поле так называемого планового хозяйства.

Пространственность советской страны представлялась как однородная, гомогенная, за исключением признания роли климатических и сейсмических зон, которые учитывались не только в строительных нормах, но и в сложной системе коэффициентов, надбавок к зарплате и льгот.

Если судить не по одному лишь словарию публичных выступлений, но по реальным действиям, постсоветская верхушка управления, включая как федеральное правительство, так и правительства субъектов федерации, по-прежнему мыслит себя в монополярной схеме, лишь сугубо вербально и механически дополнив эту простейшую конструкцию пространства деятельности представлениями о глобальных процессах. По ряду причин Россия оказалась в противофазе относительно глобального процесса (в его западной трактовке, во всяком случае). Множество западных источников указывают на относительное сокращение роли национальной государственной машины. Отчасти в надежде на использование преимуществ модели государственного капитализма, Россия вошла сейчас в стадию усиления роли моноцентричной государственной машины, тогда как процесс федерализации, разворачивавшийся в 1990-е годы с множеством эксцессов, оказался приостановлен. С одной стороны, понятный страх перед распадом страны под воздействием как внешних, так и внутренних центробежных факторов, с другой — стремление удерживать монополярную схему по соображениям удобства линейного управления (отчасти подлинного, отчасти иллюзорного), с третьей — навык использования сугубо численных схем привели к тому, что все богатство пространственности страны оказалось сведено к почти сотне парных конструкций «Центр — регион».

При этом регионы трактуются как учетные табличные «строки», тогда как даже крупнейшие муниципальные образования, не говоря о малых, присутствуют в сознании «Центра» исключительно как досадное осложнение — в случае крупнейших и особенно катастрофических в политическом отношении «локусов». Памятные осложнения на Камчатке (т. е. в городе Петропавловске, отодвинувшем в тень все прочие поселения), во Владивостоке, на Сахалине или в Ульяновской области (т. е. в Ульяновске, так как ни близкий Новоульяновск, ни отдаленный Димитровград не фигурировали в отчетах и в прессе¹) и в других местах лишний раз дают понять,

¹ В случае Ульяновской области ситуация получила специфическое разрешение: мэр Димитровграда без труда одержал победу на последних губернаторских выборах.

что «строка» региона оказывается отождествлена с «точкой» — муниципалитетом. Это досадное, с точки зрения «Центра», усложнение пространственной схемы страны немедленно исчезает, как только кризис удается отчасти ослабить, и тогда «точка» региона полностью восстанавливается в правах.

Новая редакция закона об основах местного самоуправления и соответствующие поправки в Бюджетном кодексе прозрачным образом подтверждает правоту нашего суждения. Так, не только дотации и субвенции из региональных фондов, но и федеральные субвенции на осуществление государственных полномочий могут поступить в муниципалитет не напрямую, а исключительно через субъект федерации. Тем самым ключевой для МСУ принцип субсидиарности, предполагающий максимальное приближение управляющей инстанции к уровню возникновения проблем, практически оказался отброшен, а процесс частичной муниципализации управления — остановлен в развитии, заморожен. Соклазн сократить список пар «центр — регион» велик.

Постсоветский «Центр» до настоящего времени не в состоянии (правительство не имеет надлежащих инструментов учета) усмотреть внутриконфликтные узлы развития как экономического, так и политического пространства страны в давно обозначивших себя «парах», складывающихся на отношениях между первыми и вторыми городами в субъектах федерации. Лишь по советской традиции два «вторых» города как-то различимы из «Центра»: Тольятти и Набережные Челны, тогда как весьма существенные «пары» Пенза-Кузнецк, Ульяновск-Димитровград, Оренбург-Орск, Вологда-Череповец, Кемерово-Новокузнецк и т.п. не признаны ни как объект учета, ни тем более планирования. Уже одного этого примера достаточно для того, чтобы утверждать: предьявленность реальной пространственности страны через множество обособленных учетных, парных конструкций «Центр-регион» означает в действительности отказ от овладения пространственностью вообще.

История сюжета заслуживает хотя бы беглого рассмотрения, так как нам удалось за короткий срок пройти целую череду стадий в трансформации подхода к пространству страны.

Продуктивная стадия

Стратегическое, макрорегиональное видение страны не было вовсе чуждо пред- и послереволюционной России, однако необходимо зафиксировать поступательную деградацию этой формы представления. Ее вершиной — на мировом уровне — стала деятельность знаменитой КЕПС, Комиссии по изучению естественных производительных сил России,

созданной в 1915 г. и возглавлявшейся В. И. Вернадским. Основанием для работы комиссии стал массив обширной, хотя и не систематизированной деятельности земских исследователей. Ведущей идеологией КЕПС было практическое использование научных результатов геологии и других естественных наук для рационального использования природных богатств; бурное развитие экспедиционных работ и сочетание экспедиционных и лабораторных исследований; формирование и развитие в России широкой сети исследовательских институтов. Крупнейшим недостатком этой работы было игнорирование человеческого капитала, понятное как в связи с экстремальными условиями кризиса государственной машины во время войны, так и за счет общей тогда неразвитости социологического знания. Работа по макрорегионированию страны, произведенная этой комиссией, остается чрезвычайно важным образцом интеллектуальной отваги пространственного планирования, свободного от груза прежних стереотипов.

Репродуктивная стадия

План ГОЭЛРО 1920 г., в основу которого были положены труды КЕПС, отчасти сужал мыслительную базу программирования и тем более проектирования, однако сохранял главную характеристику своей предшественницы – целостность рассмотрения пространства страны. Социально-демографический компонент программирования также был проигнорирован в ГОЭЛРО, что объяснимо не только общим контекстом эпохи «военного коммунизма», но и оправданной тогда уверенностью в неисчерпаемости демографических ресурсов России. Начиная с первой пятилетки, распад единой системы пространственного планирования шел ускоренными темпами – как ни парадоксально, это происходило одновременно с постепенным усилением Госплана СССР, неоднократно менявшего наименование. Как удачно определил Виталий Найшуль, «Госплан СССР был плановым аналогом товарно-сырьевой биржи, местом, в котором координировались все важные натуральные и отчасти стоимостные потоки». Важно, однако, что функция координации потоков неизбежно оборачивалась функцией координации ведомств, крепнувших с каждой очередной пятилеткой. Во-первых, народнохозяйственный подход к планированию, заложенный в Плане ГОЭЛРО, в дальнейшем был подменен отраслевым. Во-вторых, на макроэкономический уровень были перенесены методы планирования собственной работы тогда уже старомодной капиталистической фирмы (полагалось жестко планировать объемы производства в детализированной номенклатуре). В-третьих, балансовые расчеты применялись для установления того, сколько винтовок

и сколько макарон надо произвести к концу месяца, года или пятилетки, но не для разработки изменений в экономическом механизме.

Превращение ежемесячных и годовых объемов производства в директивный показатель неизбежно означало порождение противоречия между интересами текущего цикла производства и интересами расширенного воспроизводства. Как правило, это противоречие «разрешалось», т. е. снималось, с позиций текущего цикла. Совет по изучению производительных сил (СОПС) стал академическим учреждением, с мнением которого до известной степени считались, однако именно Госплан был центром подготовки решений в общем балансе ресурсно-территориального рассмотрения страны и отраслевого рассмотрения народного хозяйства.

Этап мобилизации

Перемещение сотен предприятий и миллионов людей на Восток в невероятно короткие сроки во время первых лет войны осуществлялось под прямым руководством Совета Обороны и — в понятном соответствии с условиями военного времени — с минимальным учетом данных СОПС. Естественно, что слободской характер поселений при заводах был распространен в ряде случаев и на центральные ядра городов. К примеру, в Ижевске три эвакуированных завода были размещены в городе так, чтобы рабочие смены могли перемещаться к цехам без посредства городского транспорта, что на многие десятилетия предопределило разорванность городской ткани города на слабо связанные фрагменты. Сотни тысяч эвакуированных инженеров, мастеров и рабочих высокой квалификации на время существенно подняли квалификационный уровень персонала ряда глубинных городов страны. Более того — это вынужденное перемещение (к которому необходимо прибавить множество ссыльных) положительно сказалось на повышении качества образования в них. Еще в разгар войны в сюжет пространственного развития было привнесено дополнительное усложнение — создание обширной системы «закрытых» городов, обслуживавших ядерную программу. Эта ведомственная урбанизация осуществлялась практически за рамками открытой работы СОПС, за рамками открытой работы Госстроя, силами могущественного Министерства среднего машиностроения. Для функционирования в экстремальных условиях войны и послевоенного восстановления директивный характер управления был необходим, хотя и с некоторыми оговорками. Но, поскольку и после окончания восстановления разрушенного войной хозяйства страна не обеспечивала переход от механизма функционирования к механизму развития, она была обречена на затухающие темпы экономического роста и, соответственно, на политический крах.

Стадия затухания

В начале 1960-х годов Госплан СССР «в целях улучшения организации и методов размещения производства» вводит стадию предплановых обоснований. При этом имелось в виду не только расширить технико-экономические и балансовые расчеты, но и перейти к составлению долгосрочных комплексных схем развития и размещения производительных сил и на их основе – Генеральной схемы размещения производительных сил. Поскольку в составе Госплана не было необходимых специалистов, решением ЦК КПСС и Совета Министров СССР, из системы Академии наук СССР СОПС передается в систему Госэкономсовета (в 1962 г. опять преобразованного в Госплан СССР). Теперь СОПС превращается в сугубо ведомственный институт с задачами сводного аналитико-прогнозного характера. В ноябре 1967 г. Президиум Академии наук СССР, лишенной контроля над СОПС, в свою очередь образует Комиссию по изучению производительных сил и природных ресурсов, получившую вновь «классическую» аббревиатуру КЕПС. Дополнительную дезорганизацию в работу как КЕПС, так и Госплана привнесла отчаянная попытка Хрущева реконструировать пространство страны через систему территориальных Совнархозов, равно как немедленный отказ от этой системы после устранения Генерального секретаря (и главы правительства) в 1963 г. Разобщенность прогнозно-планирующих структур нарастала до такой степени, что операциональность утрачивалась шаг за шагом. В 60-80-е годы СОПС разработал Генеральные схемы на период 1971-1980 гг., 1976-1990 гг., а также на периоды до 2000 г. и до 2005 г. Генеральная схема на период до 1980 г. содержала более 50 томов, и включала материалы по общим вопросам, отраслевым и территориальным комплексам. В ходе капитальной разработки Генеральной схемы СОПС формально координировал 560 научных и проектных институтов. Разумеется, эти исследования имели сугубо «внутренний» характер, практического применения не имели и даже его не предполагали. При этом параллельно в 70–80-х годах в АН СССР одним из важнейших направлений деятельности КЕПС стала разработка региональных разделов Комплексной программы научно-технического прогресса и его социальных последствий. При этом социальные последствия «назначались» на основе идеологических догм, так что вся дальнейшая работа сводилась к многоступенчатому «подтверждению» правильности назначенных эффектов.

Еще большая сумятица была внесена тем, что, в соответствии с разрастанием ведомственной разобщенности программно-планирующей деятельности, разработка Генеральной схемы расселения на территории СССР была поручена Госстрою СССР, в свою очередь перепоручившему эту

задачу Госгражданстрою, в свою очередь передавшему ее ЦНИИП градостроительства. Многолетняя деятельность свелась к изготовлению серии демонстрационных планшетов, тогда как социально-экономические расчеты имели сугубо фантазийный характер, среди прочего включая поступательный рост населения страны, вопреки уже имевшимся, хотя и засекреченным фактам. Естественно, что с ослаблением партийного давления на научные коллективы, от Единой Схемы не оставили камня на камне (экспертизой руководил академик С. Шаталин). Провал многолетней работы над Единой схемой расселения, вчерне заверченной к 1987 г. и «обосновывавшей» неизбежность построения коммунизма в среднесрочной перспективе, был тем самым изначально предопределен.

Стадия свертывания

Десятилетие с начала эпохи реальной перестройки по конец века по вполне понятным причинам стало периодом затухания крупномасштабных работ в проблематике пространственного развития. За это время исчез Госплан, а СОПС вегетирует в теле РАН, публичное влияние которой упало почти до нуля. После не слишком эффективной законодательской деятельности Госстрой деградировал до невнятной функции заказчика по строительным работам, связанным с ликвидацией последствий чрезвычайных ситуаций, тогда как его градостроительные институты утратили специалистов. Приходится лишь огорчаться тому, что эти процессы проходили в то самое время, когда цивилизованный мир (ориентация на который декларировалась все 90-е годы) превратил пространственное планирование из краткого свода отдельных амбициозных проектов регионального масштаба в норму. Нормализация пространственного планирования далеко вышла за пределы Западной Европы и США, поступательно охватывая не только Израиль, что естественно, но также Египет, Турцию, Малайзию и другие страны. Последний вариант Генеральной схемы расселения был подготовлен в институте «Гипрогор» под руководством Н. Мелик-Пашаева в 1996 г. — в целом на старых основаниях. В 2003 г. Президент дал указание провести обновление Генеральной схемы, однако Минэкономразвития заблокировало эту работу по соображениям сохранения монопольного положения в сфере стратегического планирования. Попытки вести пространственное планирование в рамках отдельных регионов (прежде всего это Татарстан и Башкортостан), разрозненные и не обеспеченные ни кадрами, ни достоверной информацией, не могли, разумеется, привести к сколько-нибудь значимым результатам.

С формированием федеральных округов в 2000 г. открылась принципиальная возможность — но только возможность — придать пространствен-

ному планированию надлежащий масштаб и глубину. Однако, за исключением ПФО, где был создан Центр стратегических исследований, эта возможность так и осталась гипотетической, так как целевые программы, принимавшиеся правительством РФ в первые годы нового столетия были отстроены по соображениям удобства организации бюджетного процесса от федерального центра к субъектам федерации. Лишь формирование Министерства регионального развития в 2004 г. дает надежду на возрождение стратегирования в его пространственном выражении на качественно новом уровне.

При всей значимости международного опыта разработки и практического применения идеологии пространственного развития необходимо отдавать себе отчет в том, что использование этого опыта возможно избирательным и частичным образом. Ситуация России трижды исключительна, что не позволяет использовать готовые технологии, за исключением некоторого числа инструментов анализа и проектирования. Во-первых, исторический процесс формирования ландшафта России имеет лишь слабо поверхностные признаки подобия с другими территориальными системами, будучи доказуемо уникальным. Мера одновременного разнообразия как ландшафтов, так и этноконфессиональной конструкции российского государства значительно превышает аналогичные характеристики иных государственных образований. Во-вторых, опыт самостоятельного демонстража социалистической системы на огромной и разнородной территории страны не имеет прецедентов. В-третьих, исторически беспрецедентной является категорический императив, стоящий перед Россией в XXI веке — обеспечить ее социальное, экономическое и культурное развитие в условиях сокращения населения страны на среднесрочную перспективу.

Почему пространственный подход необходим для сегодняшней России? Главной причиной является низкая эффективность использования средств, которые в последние годы концентрируются в руках федерального центра и перераспределяются по территории страны. В практике это, замедляя развитие сильных, приводит к стагнации или чрезвычайно медленному росту слабых, о чем постоянно пишут географы — без какой-либо реакции со стороны управленческих систем. Провозглашенная Президентом в сентябре 2004 г. реформа избирательной системы нацелена на изменение ситуации за счет снижения издержек, связанных с неэффективным региональным управлением, что, возможно, приведет к ограниченному успеху, однако в принципе не может переломить ситуацию. Радикальное изменение ситуации возможно только при изменении самой парадигмы пространственного развития.

В наиболее общем виде такое изменение означает: выявление реального пространственного каркаса развития страны, включая узлы опере-

жающего роста и связи между ними, прочитываемые в глобальном экономическом контексте; планирование направлений опережающего развития этих узлов и связей; разработку и осуществление проектов такого опережающего развития, способного вовлечь в свою орбиту и т. н. депрессивные территории. В обобщенном виде это может быть описано как разработка единой схемы пространственного развития страны в сочетании инструментов бизнес-активности, умножения социального капитала и централизованного государственного вмешательства в стихийный процесс реструктурирования пространства.

Некоторая парадоксальность ситуации заключается в том, что выполненные под руководством Ю. А. Перылыгина, В. Н. Княгинина и автора настоящей статьи исследовательские и концептуально-проектные работы, по существующим правилам игры, должны были строиться как программы регионального развития, с тем что «регион» означало Кировскую область, Псковскую область, Тверскую область и иные субъекты федерации. В каждой из этих работ осуществлялась попытка вписать «регион» в более широкий контекст — макрорегиональный, российский и глобальный, однако привнесение этого контекста сохраняло черты факультативности, так как интересы регионального заказчика, как правило, сосредоточены на «автаркической» модели рассмотрения, предусматривающей почти исключительно централизованные федеральные инвестиции. Опыт работы над региональными программами вне всякого сомнения полезен, однако ограниченность такого рода движения столь же несомненна. В отличие от управления функционированием, когда объект управления задан и некоторое время полагается неизменным, управление развитием требует неустанного переопределения своего объекта. Необходимо видеть «работу» пространственного развития на всех ступенях масштабной «линейки» при встречном движении: от страны как целого до минимальной «молекулы» местного самоуправления, и от малого муниципалитета к федеральному округу и к стране в целом, в ее континентальном и глобальном контекстах. Лишь на пересечении нисходящей и восходящей линий просматривается объект пространственного развития как таковой.

В условиях планового социалистического хозяйства, дополнительно окрашенного мичуринско-лысенковской идеологией «покорения природы», объектом управления развитием выступала отрасль производства. Десятилетиями человеческие ресурсы трактовались как неисчерпаемые, что позволяло локализовать производство на основе двух критериальных систем: наличие природных ресурсов — с одной стороны; соображения живучести отрасли в случае полномасштабного вооруженного конфликта — с другой. Возможности вербовки рабочей силы оставались большими, так как надежда на улучшение условий жизни высасывала из старо-

селенных территорий достаточное число людей. Уже после ликвидации лагерной системы переброска сотен тысяч человек на строительство гидроэлектростанций, огромных заводов или на Целину осуществлялась достаточно эффективно. Качество рабочей силы не почиталось проблемой, чему способствовало раскидывание технологических цепочек по территории всего Советского Союза, затраты на обеспечение производства людскими ресурсами не принимались во внимание, будучи вписаны в программы строительства и эксплуатации предприятий. Наконец, ревностно сохранялся принцип, согласно которому каждая область должна была обеспечивать себя зерном, что привело к чудовищному насилию над экономической целесообразностью сельского хозяйства.

Борьба между министерствами и ведомствами за ресурсы в целом подменяла реальное территориальное планирование, однако несколько положений пространственного развития были закреплены как догмы. Приближение производств к источникам сырья и опережающее обеспечение их электроэнергией. Стягивание населения к новым производствам, что, вместе с первым, означало увеличение населения Сибири, Дальнего Востока и Крайнего Севера, к чему следует добавить переброску русского и украинского населения в Среднюю Азию и на Кавказ. Специфически понимаемая модернизация сельскохозяйственного производства в Нечерноземье для компенсации его поступательной депопуляции уже в 60-е годы. Экономическая автаркия СЭВ — при постоянно возрастающей зависимости от экспорта нефти, газа, алмазов и золота и попытках распространить специализацию и кооперацию производств на все страны Содружества. С конца 50-х годов — стандартизация жизнеобеспечения, безотносительно к природным и этнокультурным условиям вместе с лозунгом выравнивания уровня развития по регионам СССР. Здесь же — попытка реализовать скороспелую концепцию так называемых агрогородов с искусственным закрытием множества деревень, определенных как неперспективные. Сюда же следует отнести постоянно возобновляемое, но никогда не реализуемое требование сократить разрастание крупнейших городов, начиная с Москвы.

Сколько-нибудь значимых новых идей пространственного развития страны до начала «перестройки» не появилось, так как уже упоминавшаяся выше Единая схема расселения на территории СССР имела сугубо фантастический характер и никакого отношения к задачам управления иметь не могла. Тщательный анализ деятельности на низовом уровне территориального планирования (генеральные планы развития городов) показал, что обширная и дорогостоящая работа по составлению генпланов, включая пухлые тома аналитического материала, имела сугубо символический характер. Действительный строительный процесс в городах условно име-

новался «соответствующим генеральному плану», но развертывался *ad hoc* и в советские времена, не говоря уже о постсоветских. Так называемые проекты районной планировки, разрабатывавшиеся в советское время, так же имели скорее символический характер, поскольку в роли государственного заказчика для них выступало даже не ведомство, а подведомство — Госгражданстрой при Госстрое СССР. Без согласования с обкомом КПСС, равно как с десятками отраслевых министерств, такого рода схемы не имели операционального смысла, но когда согласования удавалось получить, то к моменту рассмотрения в Госплане социально-экономическая конъюнктура успевала измениться настолько, что предъявление заведомо устаревшей программно-проектной документации утрачивало смысл.

С формированием федеральных округов на этом управленческом горизонте территориальное планирование могло бы приобрести действительно новое качество пространственного развития. Однако территориальному планированию не нашлось места в своде функций федерального округа, тогда как традиционный лозунг выравнивания развития по регионам страны увенчивает обычный бюджетный торг между МЭРТ и администрациями субъектов Федерации.

Мышление региональных властей естественным образом склоняется к тому, что лучше всего определить как *оестественление* границ региона, поскольку их поле ответственности очерчено этими границами. Мышление в границах и границами блокирует проектную деятельность на макрорегиональном уровне уже потому, что любая идея кооперации между регионами или только их частями обычно отторгается в силу «естественного» ухода от излишней сложности. В начале 1990-х годов межрегиональные ассоциации (Сибирское соглашение, к примеру) пытались переломить ситуацию, но далее деклараций не продвинулись. До 2000 г. регионы стремительно огораживались, разрывая естественные рыночные связи. Пожалуй, только в разработке концепции развития Кировской и Псковской областей с активным участием ЦСР «Северо-Запад» и ЦСИ ПФО удалось преодолеть оестественность границ региона. В первом случае ряд подпрограмм построен с учетом потенциала связей с соседними областями (уникальность области в том, что она граничит с девятью соседями). Во втором — контекст московского и петербургского полей экономического тяготения, равно как соседство с новыми членами ЕС, определили логику вычленения приоритетов. Сходные по идеологии работы — в аналитическом срезе — выполнялись географами, но результаты исследований оставались в сфере сугубо академической науки. Вместо действительного социально-экономического и социально-культурного микрозонирования, региональные администрации предпочитают номинально

признавать физико-географическое зонирование территории, относительно связанное со структурированием хозяйства. Наконец, мышление в границах региона не настроено на то, чтобы стимулировать сетевые и кооперационные связи между административными районами, поскольку привычная «пирамидальная» конструкция управления и статистического учета не приемлет такого рода конструкции как норму. Специальный проектный семинар, организованный автором с восемью районами С-З угла Кировской области в ноябре 2004 г., с участием губернских властей, и давший весьма продуктивные результаты, является исключением из правила. Первое и второе ограничения накладываются взаимно, так как хозяйственное микрозонирование (в частности, покупательная активность жителей) охватывает соседние административные районы, принадлежащие соседним регионам, в тех случаях, когда транзит не затруднен.

Задача формирования институтов пространственного развития не была вписана в наличную схему вертикали исполнительной власти и не встроена в региональный рисунок управления. Если обратиться к Федеральным целевым программам, включая ФЦП «Сокращение различий в социально-экономическом развитии регионов Российской Федерации (на 2002–2010 годы и до 2015 года)», мы обнаруживаем достаточно любопытные вещи. Резонно обратить внимание уже на наименование программы – речь идет не о сокращении разрывов в доступе к благам, даже не о сокращении разрывов в душевом потреблении (включая условия жизни), но о сокращении различий, что противоречит целям стратегического развития, невозможного без усиления различий между лидерами и аутсайдерами, происходящего естественным, рыночным путем. Разумеется, это не означает отказа от смягчения последствий через социальную политику, но предполагает четкое разведение схем функционирования и схем развития. Никакими усилиями воли невозможно уменьшить различия между затратами на душу, как работающую, так и неработающую, в Магаданской области и в Краснодарском крае, между типом трудовой этики в Карачаево-Черкесии, в Псковской и в Тюменской областях, и т. п. Невозможно проводить эффективную политику стратегического развития, не вкладывая существенные добавочные средства в ядра инновационной экономики, что недурно осознают те из губернаторов, кто имеет за плечами опыт эффективного бизнеса, как, к примеру, А. Хлопонин (Красноярск) или О. Чиркунов (Пермская область). При этом ясно, разумеется, что такие губернаторы выступают за своего рода колонизацию наиболее сильными регионами отставших территорий, прежде всего стремясь сохранить ресурсы у себя, но принцип колонизации, всегда игравший существенную роль в эволюции России, действительно не утратил своей целесообразности – вопрос лишь в модели колонизации.

Задача относительного сокращения разрывов в уровне жизни по регионам несомненно значима и продолжает обостряться вследствие того, что величина таких разрывов продолжает нарастать. Авторы программы либо не стремились осознать, либо не пожелали предъявить качественное отличие между макрорегионами (Юг, Север, Дальний Восток), работа с которыми предполагает уровень макрорегиональных же программ, и отдельными субъектами федерации, в каждом из которых срабатывает уникальный комплекс причин депрессивности отдельных населенных мест и их групп. Если первый блок нуждается в федеральных действиях, имеющих организационный и экономический характер, то во втором случае проблема имеет явную политическую окраску. Вопрос о банкротстве регионов и введении внешнего (федерального) управления выходит за рамки компетенций координатора программы (Минэкономразвития), вследствие чего сама природа программы оказывается однобокой и существенно искаженной. Иными словами, главное в том, что, вопреки конструкции программы, *люди живут отнюдь не в субъектах федерации, а в поселениях*, перепады между которыми внутри одного субъекта близки к перепадам между регионами, а в большинстве регионов существенно выше, что указывает более на роль команд управления, чем на так называемые объективные условия. Относительное выравнивание плотности и качества базовых инфраструктур и увеличение равенства доступности благ через эту меру — вот, что могло бы быть действительным содержанием программы, но в этом случае порегионная схема годится лишь для учета эффектов, тогда как программно-проектная часть должна исходно иметь межрегиональный характер. В связи со сказанным периодически муссируемый вопрос о реконструкции административно-территориального устройства страны приобретает иную форму. Нет сомнения в том, что буквальная реализация принципа самоопределения наций, воспринятая большевиками от немецких социал-демократов, в организации Советского Союза, несла в себе мину замедленного действия. Нет сомнения в том, что окраска федерализма в этнические оттенки, унаследованная Российской Федерацией, существенно ослабляет единство страны. Тем не менее, в среднесрочной перспективе приходится считаться с тем обстоятельством, что место культурной автономии экстерриториального характера до настоящего времени занимает этнокультурная территориальная автономия, порождающая конфликты вокруг так называемых титульных наций и титульных языков. Главная беда, как представляется, заключается в том, что в современной России сохраняется унаследованный от Советского Союза принцип совмещения границ — административно-учетных и функциональных. Этот принцип был терпим, пока его действие отчасти компенсировалось монолитно-

стью конструкции КПСС, однако при исчезновении такого каркаса действие принципа теряет обоснованность.

Механическое объединение нескольких регионов, осуществляемое сейчас лишь в отношении национальных округов, не может рассматриваться как универсальная модель без существенных потерь политического и социально-экономического характера. С одной стороны, ряд субъектов Федерации в ближайшее время утратит жизнеспособность по мере демографического сжатия России. С другой стороны, необходимо видеть важность сохранения статуса крупнейших центров, будь то Ульяновск, Тверь, Псков, Киров или Пенза, так как любое сокращение числа статусно признанных центров означает неизбежное торможение инновационных процессов. Наконец, гипотетическое объединение субъектов Федерации целесообразно только в том случае, если схема регулирования хозяйственных отношений развития обособляется от схемы реализации бюджетных обязательств государства в социальной сфере, т. е. от схемы функционирования.

Представляется, что государственное планирование развития инфраструктуры экономики осуществимо сколько-нибудь эффективно только в том случае, если его объектом являются надрегиональные (межрегиональные) территориальные системы и связи, что означает придание статуса федеральных по преимуществу только тем целевым программам, которые имели бы своим основанием такие объекты. Макрорегионы программирования могут не совпадать по границам для различных инфраструктур, тем более что макрорегионы планирования экономической деятельности частных корпораций в большинстве случаев не совпадают с государственным планированием. Ареалы действия социальной политики государства по федеральным обязательствам должны быть отстроены по соображениям технологической эффективности, что в отдельных случаях может приводить к совпадению с современными границами регионов, а в других предполагает их укрупнение или, напротив, расчленение. Это тот не слишком частый случай, когда давний американский опыт может быть использован почти без изменений. Университетские округа целесообразно отстраивать от научно-учебного потенциала наличных дееспособных центров, и ареалы их действия не могут быть predeterminedены сверху, что создает возможность качественной конкуренции между центрами инновационной деятельности. Учитывая этнокультурное многообразие территориальных ситуаций, полицейские и школьные округа должны быть отстроены от сочетания технологической эффективности с ареалами этнокультурной определенности и т. д. При таком подходе, в ходе уточнения распределения полномочий между уровнями власти, нынешние регионы должны постепенно стать ареалами прежде всего

информационной сборки территории, и в этом случае вопрос их сохранения де-юре со временем утратит остроту.

В категориях управления развитием на территории страны масштабирование не принимается во внимание за исключением крупнейших объектов гидротехнического или транспортного строительства, отчасти – управленческой деятельности крупнейших корпораций. Более или менее точные карты представленности бизнеса в регионах есть, однако скорость изменений отношений собственности пока еще обгоняет возможности мониторинга. Макрорегиональный горизонт действий присутствует в государственном управленческом алгоритме скорее символически («Север»), либо заужено отраслевым образом (военные округа). ЮКОС, Лукойл, РАО ЕЭС начали отстройку собственной макрорегиональной схемы политик развития или свертывания на территории страны, но пока еще в масштабности отдельных поселений. Становление экологического понимания и его институционализация в Министерстве природы встроены в алгоритм управленческого мышления единственно через признание роли экологической экспертизы, т. е. скорее как «фильтр» на пути инвестиционного проектирования, чем как его органический элемент. Отсутствие неперенной нормы масштабирования приводило и приводит к весьма существенным последствиям. Так, дискуссия вокруг определения окончательной отметки Чебоксарского водохранилища затянулась на десятилетия прежде всего потому, что объектом рассмотрения при строительстве ГЭС был отрезок поймы Волги как физико-географический объект, тогда как политэкономический контекст балансировки интересов трех регионов (Чувашии, Марийской АССР и Горьковской области) не был принят во внимание. Последствия в виде утраты исторической среды обитания луговых марийцев, потери обширного хозяйства заливных лугов, подтопления лесов в бассейне Ветлуги и старинных городов правобережья Волги, достаточно хорошо известны.

На территории региона масштабирование практически не используется, и объекты, будь то административные районы, отдельные поселения или отдельные предприятия, обычно представлены в виде табличной строки, вне своего природного и социального контекста. Лишь обострение конфликтных ситуаций заставляет в отдельных случаях обращать внимание на пространственный контекст подобной «строки». Весьма характерным примером может служить ситуация в Карачаево-Черкесии: энергетические комплексы верховья Кубани, не принадлежащие республике, с учетом заиленности каналов, привели к подтоплению как поселений, так и сельскохозяйственных угодий, с значительными потерями для экономики; поскольку ущерб не компенсируется, жители республики однозначно считают положение несправедливым и не оплачивают

поставки энергии, что в свою очередь приводит к финансовым потерям энергетиков, так что порочный круг замыкается. Неверное очерчивание объекта управления, вследствие неверного масштабирования поля ответственности, приводит к разрушительным последствиям. Так, трактовка правительством Москвы территории как «острова», вне практического учета пространственного контекста и без отстроенной системы договорных отношений с Московской областью, привела к тому, что направления дальнейшего развития агломерации надолго заблокированы внесистемной коттеджной застройкой, так называемый зеленый пояс столицы практически уничтожен, тогда как форсированное применение модели многоэтажной застройки оправдывается «нехваткой земли».

Уровнем ниже, в районном горизонте управления, мы сталкиваемся с полной запутанностью масштабов. Федеральные земли и предприятия – аэродромы, полигоны и военные городки, заповедники, крупные государственные предприятия и их очистные сооружения и т. п. – присутствуют в виде отдельных строк в ведомственных таблицах, в виде «точек» на карте страны и, с точки зрения районных администраций, являются «белыми» пятнами (за исключением периодических или затяжных конфликтов на границах). Крупные частные предприятия, как правило, принадлежат внешним владельцам и присутствуют в виде строк уже в их собственных таблицах и «точек» на функциональных картосхемах их деятельности. Города областного подчинения в большей, а самостоятельные муниципалитеты – в меньшей степени являются «белыми пятнами» на карте района, и отношения между ними выстраиваются либо неформальным образом, либо через региональный управленческий горизонт. Детализация договорных отношений, как правило, не обнаруживается. Межрайонные связи, разумеется, учитываются в обыденной практике, однако никак не представлены формальным образом. Замкнутость школьных или медицинских сетей одновременно на администрации сельских округов, районов и субъекта федерации создает высокую степень масштабной неопределенности ответственности, которая отчасти преодолевается неформальным образом. В настоящий момент необходимо также считаться с тем, что с 2006 г., при введении новой редакции Закона об основах местного самоуправления с его новациями (поселенные муниципалитеты от 1000 жителей, городские округа, муниципальные округа) неизбежно последует грандиозное усугубление масштабной неразберихи, с тем что районы могут практически остаться без денег.

На низовом уровне освоенность или, напротив, неосвоенность принципов и технологии пространственного развития имеет чрезвычайно существенную роль, поскольку выработанная десятилетиями привычка воспроизведения государственной модели сверху донизу все еще дейст-

вует, так что объекты управления и здесь обычно воспринимаются как строки и точки, не имеющие ни пространственного измерения, ни пространственных связей. Опыт проведения проблемно-проектных семинаров в поселениях и сельских округах, накопленный автором, во всяком случае позволяет утверждать, что как представители администраций, так и руководители предприятий или учреждений не обладают целостной социально-пространственной картиной на уровне поселения и тем более района. Эта целостная картина замещена избирательными, функциональными связями определенного множества функциональных мест, тогда как видение территории как целого и, соответственно, ресурсного поля территории отсутствует.

Итак, при движении сверху вниз мы имеем дело с последовательным нарастанием неопределенности, что в техническом смысле «компенсируется» за счет централизации управленческих действий, неизбежно приобретающих личностную окраску. При встречном восхождении по масштабным уровням мы наблюдаем процесс постадийного обеднения информационного потока. Хотя неоднородность освоенного пространства существенна повсюду в мире, в современных российских условиях мы имеем дело с экстраординарной интенсивностью ее выражения. Не будет преувеличением сказать, что многоукладность российской жизни сегодня такова, что поселения, отстоящие одно от другого на полсотни километров и менее, нередко пребывают в разном историческом времени. Более того, такого рода неоднородность продолжает возрастать. Детализованные исследования по административным районам ряда областей и республик позволяют выделить высокую меру неоднородности развития на их территории даже в тех случаях, когда по принятой неформальной классификации мы имеем дело с депрессивным районом в пределах депрессивной области. Уже при обработке сведений по сельским округам на уровне районной администрации происходит усреднение, за счет которого в дальнейшем область может оперировать лишь малоинформативными средними величинами. Так, скажем, в Лаишевском районе Татарстана миграционный поток 2002г. был достаточно велик (порядка 4,5 % населения района), но для того чтобы определить, в какие и из каких сельских округов происходили перемещения людей, требовалось поднять первичную информацию по всем сельсоветам в отдельности. Такого рода информация собиралась в течение тридцати лет в сфере академической науки, что ни в малейшей степени не принималось во внимание при принятии управленческих решений. В то же время, поскольку число выехавших из района и въехавших в него практически совпали (порядка 1000 человек), миграционный баланс, переданный в республиканскую администрацию, дал «ноль». При подъеме на ступень масштабности происходит

дальнейшее усреднение, т. е. обеднение информации. Так, в пределах Московской области, которая — как целое — имеет один из наивысших рейтингов среди регионов страны, мы регистрируем ускоренный упадок какого-нибудь Шаховского района, преобразование районов ближнего вокруг Москвы пояса в зону жилого фонда Москвы, и быструю, модернизацию Егорьевского района — за счет размещения в нем шести производств с зарубежным и смешанным капиталом. Институт географии РАН представил детальную информацию такого рода институту Мособлпроект (2003 г.), однако эта информация не была востребована в связи с тем, в частности, что проектировщики сохранили «натуральное» представление об объекте планирования. Такую же картину мы найдем в Нижегородской губернии, где пребывающий в упадке Дзержинск не слишком удален от сбалансированного Кстова или модернизирующегося Бора и т. д. по всем территориям, за частичным исключением полностью депрессивных.

На региональном уровне драматические по интенсивности перепады такого рода совершенно нивелируются статистикой для передачи на федеральный уровень, вследствие чего, в частности, исчезает возможность своевременного улавливания и картографического отображения как взаиморасположения точек роста соседних регионов, так и депрессивных зон, охватывающих группы административных районов (или только их частей), относящихся к разным субъектам федерации. Как уже отмечалось выше, постановка вопроса о выравнивании уровня развития по регионам неверна по существу, препятствуя сильным игрокам играть роль самостоятельных источников развития для других регионов. Однако, даже условно приняв эту традиционную посылку, мы должны констатировать, что задача управления выравнивающими действиями может быть эффективно построена только в том случае, если от оперирования *только* регионами мы перейдем к оперированию на субрегиональном и одновременно межрегиональном уровне. Оба эти движения необходимо в дальнейшем соединить на уровне региональной системы планирования, произведя соответствующее картирование территории страны. Основой для него становится экологическая и социально-экономическая целостность макрорегиона — таким образом, основой оказывается положительное знание как безусловного, естественнонаучного, так и относительно-социального содержания. Более того, формирование положительного знания о макрорегионе способно создать демпфирующее, компенсаторное поле управленческой работы, которое позволит сохранить преемственность управления и в случае изменения числа и границ субъектов федерации, что очевидным образом имеет принципиальное значение.

Примером предмета такого положительного знания могут успешно выступить «вторые» города в субъектах федерации. Можно не во всем

соглашаться с В. Каганским, когда в своих очерках в «Русском журнале» он трактует все пространство новой России как инверсионное по отношению к пространству СССР, однако его внимание ко вторым городам совершенно оправданно. «... Вторые города, сопоставимые по многим параметрам с первыми, то есть центрами регионов, не несут бремени регионов (им не надо финансировать регионы), они куда менее регионализированы, нежели центры. Поэтому их экономика эффективнее (в том числе и эффективнее приватизирована), а сами вторые города обнаруживают все признаки экономического роста, основанного на производстве, тогда как наблюдаемый “бум” региональных столиц во многом основан на больших объемах перераспределения внутри региона ресурсов, “достающихся” его центру». Исследования в Поволжье полностью подтверждают выводы автора, существенно расширяя его список. Более того, отсутствие ярко выраженного «второго» города в некоторых субъектах федерации (в ПФО это Мордовия, Чувашия, Пермская область) заставляет с особым вниманием отнестись к «третьим» городам как в них, так и там, где «вторые» города проявлены ярко. К таким «третьим» городам следует отнести Бузулук и Медногорск в Оренбуржье, Соликамск-Березники и Чайковский в Пермской области, Вятские Поляны – в Кировской, Арзамас – в Нижегородской, Рузаевку – в Мордовии, Нижнекамск и Альметьевск – в Татарстане и т. п. Вычленение классов «вторых» и «третьих» городов из совокупности районных центров позволяет качественным образом переструктурировать пространство регионов, равно как и редких межрегиональных узлов урбанизации (Алатырь – Ардатов, Чайковский – Воткинск – Нефтекамск), «отсутствующих» на карте страны в ее управленческом измерении.

Неоднородность пространства страны, признанная как ее неотторжимый признак, имеет принципиальное значение. Говоря огрубленно, резонно осуществить типологическое расчленение территорий по признаку потенциальной эффективности федерального вмешательства. Тип «узлы роста» в свою очередь расчленяется на подтипы. Тип «вторые города» и зоны их влияния (развитие здесь осуществляется крупным бизнесом и, как правило, не нуждается в федеральном вмешательстве). Тип «третьи» города и зоны их влияния (развитие осуществляется, как правило, средним и малым бизнесом, и нуждается в поддержке инфраструктуры). Тип «точки роста» в административных районах (развитие осуществляется, как правило, средним и малым бизнесом, и нуждается в поддержке преимущественно финансовой инфраструктуры). Тип «зоны равновесия», в которых можно говорить об относительно устойчивом самоподдержании населения, при медленном росте потребления и (отчасти) производства, слабо поддающегося выявлению в официальном измерении. Характер этих зон столь заметно окрашен этнокультурными традициями, что

говорить об их дальнейшей классификации преждевременно – в настоящее время их целесообразно рассматривать как индивидуальные целостности, и к каждой подходить в проектно-залоге. Внимание к «зонам равновесия» особенно существенно, поскольку обычно их смешивают со слабо развитыми или реально депрессивными зонами в некое неразличимое целое, что является грубой ошибкой. В большинстве случаев «зоны равновесия» способны удерживать баланс между образом жизни и уровнем жизни, что позволяет бесследно поглотить любой объем внешних средств. Депрессивные зоны, в отличие от зон равновесия, в целом характеризуются поступательным ухудшением состояния и, в силу множества причин, настолько прочно вошли в положение «черной дыры», что без поддержки извне оказываются на грани социальной катастрофы, или уже за этой гранью. Существенно, что, как показывают исследования, различия в уровне расходов домохозяйств между депрессивными зонами и «зонами равновесия» оказываются незначительными, тогда как максимум отличий приходится на социально-психологические условия, в которых видит себя территориальное сообщество. Авторы законопроекта о поддержке депрессивных территорий, представленного в Государственную Думу в сентябре 2004 г., оказались в плену заблуждений именно в силу того, что депрессивные зоны, слабо развитые зоны и зоны равновесия не были различены.

С финалом ультралиберальной идеологии 90-х годов проблема планирования в государственном его измерении обострилась чрезвычайно. Попытки свести планирование к одному только бюджетному планированию оказываются явно неэффективными, тогда как так называемое народнохозяйственное планирование советского образца очевидным образом не может быть восстановлено ни в сильных, ни в слабых его характеристиках. Третьего пока еще предъявлено не было. Если цели в их наиболее обобщенном виде, вроде умножения ВВП, формулируются на политическом горизонте управления, то ни объекты, ни субъекты планирования не определены сколько-нибудь внятным образом. Ни отраслевые министерства до начала административной реформы, ни укрупненные министерства после ее начала не нашли еще той плоскости оперирования, на которой объекты управления и рамки регулирования были бы соотнесены прозрачным образом.

Само уже территориальное определение объекта планирования применительно к современной России (как и к любому иному государству) с необходимостью принимает вероятностный характер: в зависимости от содержания той или иной функциональной задачи определяются и границы ее контекста. Общее выражение «глобальный контекст» не имеет смысла за рамками политической риторики, так как принимает определенную форму в зависимости от того, идет ли речь об ориентации экс-

порта или, скажем, об экологии Балтийского моря. Отсутствие подобной пространственной рамки в сознании лиц, принимающих решения, приводит к тому, в частности, что программы инновационной экономики по-прежнему базируются лишь на наукоемком машиностроении, игнорируя наукоемкую агроиндустрию. Более того, относительная открытость границ для экономической деятельности, в отличие от закрытости тяготевшего к автаркии Советского Союза, означает теперь, что *любая точка на карте страны потенциально присутствует на картах, создаваемых внефоссийскими субъектами действия*. С расширением масштабов покупки российскими компаниями производственных мощностей за границами России пространство экономического мышления окончательно перестает совпадать с пространством, околонтурным ее границами. Наконец, вместо единого государственного планирования, в конкурентном поле совмещается теперь несколько горизонтов — крупных корпораций (государственных, частных и смешанных), сетевых структур, отдельных предприятий, региональных администраций и муниципалитетов, групп людей и индивидов. За последние десять лет наличие государственного планирования в этой схеме не отмечено и, скажем, программы реорганизации РАО ЕЭС обсуждались и критиковались с любой точки зрения, кроме того, как и насколько эти программы могут воздействовать на удержание Дальнего Востока в целом, множества малых городов по отдельности.

Советская традиция выборочного использования некоторых инструментов территориального планирования предполагала однонаправленное движение «от общего к частному» — от единой схемы распределения производительных сил к схемам районной планировки и генеральным планам городов. Поскольку самодеятельность субъектов, за исключением политбюро ЦК КПСС, не предполагалась, в то время как ресурсная обеспеченность, включая человеческий капитал, полагалась безграничной, технология планирования могла сводиться к расчетным процедурам. В настоящее время мы имеем дело с качественно иной ситуацией: дефицит рабочей силы как таковой, не говоря уже о ее качестве, очевиден всем; финансовые ресурсы, учитывая объем социальных обязательств, недостаточны, а имеющиеся не вполне доступны; на территории страны действует множество относительно самостоятельных игроков. Однако замене технологии планирования мешает груз устаревших представлений, среди которых первичным служит стремление отождествлять процедуры управления и регулирования. Освобождению от этого навыка может содействовать обращение к принципиально иному опыту, однако его прямое использование в российских реалиях практически не осуществимо.

Как только мы отказываемся от признания крупного административного членения страны как единственного, «натурального» основания

для постановки задач управления, нисхождение по масштабной линейке в сюжете планирования приобретает характер сложной интеллектуальной задачи. Только на карте мира можно прорисовать схемы глобальных связей, пронизывающих территорию России и отражающих интересы центров силы, отнюдь не всегда совпадающие с национальными интересами страны. Речь идет об экономике, но не только. Нам приходится считаться с тем, что и США и объединенная Европа заинтересованы в том, чтобы Россия не ослабевала до такой степени, чтобы на ее территории возникли мощные очаги напряжения, угрожающие экспорту нефти и газа, но и не усиливалась настолько, чтобы восстановить зону своего традиционного влияния и дорости до реальной конкурентоспособности с Западом. Приходится считаться и с тем, что при всей фантастичности проектов создания великого халифата, размах фундаменталистской пропаганды создает реальную угрозу, тогда как судьба Дальнего Востока все более зависит от перспектив Китая. К сожалению, это далеко не академические сюжеты, и тот факт, что Россия не пошла на необходимые жертвы ради серьезной работы над созданием транспортного коридора Восток – Запад как ведущего национального проекта, уже поставила этот проект под вопрос. Необходимо принять во внимание перспективу относительного успокоения, перспективу создания эффективной охраны транспортного коридора через Пакистан и Афганистан, добровольного или принудительного подчинения Ирана интересам США. Все это может уложиться в одно десятилетие, и тогда надежды на прокладку основного транспортного коридора через российскую территорию могут оказаться тщетными, вслед за чем будут утрачены не только доходы от транзита, но и возможности прочного удержания приграничья с одновременным развитием городов, многие из которых утратили функциональную определенность.

При некотором сужении рамки, когда мы охватываем лишь соседние с Россией территории, в игру вступают иные факторы, оказывающие воздействие как на Россию в целом, так и на ее приграничные территории в особенности. Предварительные проработки к программе развития Псковской (выстраивается относительно С.-Петербурга и границ), Тверской (выстраивается все очевиднее вдоль трассы Москва – С.-Петербург) или Оренбургской² областей позволяют на частных примерах хотя бы увидеть характер общей проблемы. И все же эта проработка может быть только предварительной, поскольку над ней необходимо построение мак-

² Транспортная вертикаль, способная связать нефтехимические провинции от Перми до Казахстана, способна качественно изменить представление об этой территории, что, разумеется, до сих пор не рассматривалось на губернском уровне власти.

рорегионального горизонта по основным направлениям международных связей России. Этот горизонт не совпадает с конструкцией федеральных округов, так как украинское или казахстанское направления связывают между собой части сопредельных округов, он не кратен ныне существующим регионам, так как захватывает по глубине едва ли не всю Европейскую и существенную часть Азиатской частей страны. Наконец, этот горизонт нуждается в особом типе межведомственного осмысления, завязывая на единую территориальную систему вопросы безопасности, международных отношений, социально-экономического и культурного развития.

Перед нами необходимость научиться жить на обширной территории при незначительном для нее и сокращающемся населении, что является собой вызов национальному самосознанию, веками настроенному на освоение все новых территорий. Для этого в первую очередь целесообразно отвлечься от административной регионализации страны и усмотреть ее сложно структурированную целостность. Чисто прогнозная схема достаточно бесспорна. Демографическое сжатие ускоряет процесс углубления различий, наращивает дифференциацию пространства как между регионами, так и внутри регионов. Независимо от наличия или отсутствия взвешенной политики пространственного развития, есть основания прогнозировать окончательное исчезновение останцев традиционной русской деревни в ее формате, искаженном советской эпохой, — повсеместно, за исключением Краснодарского и Ставропольского краев, где можно ожидать формирования агроиндустриальной схемы, управляемой крупными холдингами, базирующимися на сращении банков и региональной власти. Эта схема может свободно сочетаться с наличием крупных городов, и должна полностью устранить различия между малыми городами и селами (станциями или аулами). В русских областях, в отсутствие (маловероятного) притока иммигрантов из дальнего зарубежья, необходимо предвидеть исчезновение одного малого города из трех, так как на них все не хватит населения, что увеличит отток активных персонажей в крупные города и, прежде всего, в областной центр и во «второй город». Исчезновение русского сельского населения в республиках с преобладанием нерусского населения должно способствовать усилению традиционалистских рисунков в региональной культуре за счет дальнейшей этнизации элит. Утрата населения малыми городами должна приводить к дальнейшей деградации их убогой инженерной инфраструктуры, равно как и недоразвитой инфраструктуры торговли — в том числе и за счет расширения активности крупных торговых сетей, а затем и франчайзинга. Это означает — в лучшем случае — отказ от вложения бюджетных средств в реконструкцию инфраструктур с неизбежным в общем случае преобразованием малых городов в «спальные районы» крупных (при допустимой

дальности), функционирование которых базируется на самообеспечении в системе индивидуальной застройки.

Регионализация страны на ближайшие двадцать лет явственно должна отстраиваться от взаимоналожения экологических (физико-географических), экономических, социальных и политических схем. Необходимо увидеть первичность базового каркаса расселения и деятельности по отношению к территории и отрешиться от замороженности гигантизмом площадей, практически не пригодных для постоянного обитания. Если значительные территории Европейского Севера, Сибири и Дальнего Востока будут трактоваться в первую очередь как биосферный ресурс глобального значения и как ресурс экономического развития для будущих поколений (возможно, и будущих столетий), то даже такие привычные характеристики системы расселения, как плотность населения, должны быть пересчитаны заново. В самом деле, если пользоваться традиционной схемой, то плотность населения России составляет порядка $8,5 \text{ чел./км}^2$, что представляется недопустимо малой величиной, пока мы не соотнесем ее с австралийской ($2,3 \text{ чел./км}^2$) или канадской (3 чел./км^2). Ни Австралии, ни Канаде это обстоятельство не помешало создать эффективные экономики – в частности потому, что в этих обширных странах плотно заселенные земли представляют собой весьма незначительную долю территории. При всех достижениях современных технологий модернизация России нуждается в плотности населения хотя бы в 50 чел./км^2 . В ближайшие десять лет достичь подобной плотности можно только одним способом – осознанно пойти на депопуляцию периферийных районов в большинстве областей, понять, что эффект демографического сжатия отнюдь не должен приводить в ступор – напротив, целесообразно увидеть временные преимущества, которые обещает процесс уплотнения сети расселения.

Говоря о высвобождении из-под гнета представления о новой России как «останце» Советского Союза, мы должны понять, что по отношению к реконструкции системы расселения, являющейся основанием стратегического планирования, любая схема администрирования на территориях выступает как вторичная. Тем более так, что выражение «субъект федерации» для девяти из десяти регионов является более чем условным, коль скоро они хронически дотационные. Основные средства для функционирования регионов формируются ограниченным числом производств – в муниципалитетах, либо в добывающих «заимках», после чего перераспределяются через федеральный бюджет. Соответственно, регионы выступают в первую очередь как канцелярии по дальнейшему распределению бюджетных средств, во вторую – говоря обобщенно, как полицейские округа, и только в третью – как зоны развития. На среднесрочную перспективу целесообразно исходить из того, что часть хозяй-

ственного комплекса по-прежнему будет регулироваться централизованными системами, с контрольным пакетом в руках федерального центра, тогда как постепенно возрастающая часть — частными корпорациями, корпоративными сетями и отдельными частными предприятиями. Доля государственного бюджета в ВВП неуклонно будет сокращаться, вместе с этим должна сокращаться и роль региональных канцелярий по распределению бюджетных средств. По мере развития хозяйства, при сокращении населения и реконструкции системы расселения, значение подоходного налога на заработки граждан, налога на недвижимость, а вместе с этим и значение муниципальных бюджетов должно возрастать, в свою очередь, сжимая зону ответственности региональных канцелярий.

Если на место представления о программах развития регионов подставить представление о программах развития *узлов системы расселения и связей между ними*, то учетное значение приобретает результат — развитие на территории, так или иначе обозначенной как регион. При таком понимании отнюдь не принципиально, как именно проведены границы между регионами, так что на среднесрочную перспективу вполне целесообразно сохранить границы субъектов федерации как учетных единиц — отчасти по сентиментальным соображениям, во избежание излишних социальных напряжений. Единственным исключением могут стать те регионы, где по малолюдству и наследуемой, затяжной экономической слабости сохранение самостоятельной канцелярии чрезмерно обременительно для федерального бюджета. В любом случае, острота сюжета укрупнения регионов представляется искусственно раздутой.

БЕСЕДЫ
И ДИСКУССИИ

БЕСЕДА Е. ОЗНОБКИНОЙ С Н. В. МОТРОШИЛОВОЙ

Е. Ознобкина: В последнее десятилетие отечественное философское сообщество активно занималось работой восполнения. Я имею в виду прежде всего переводы и издание тех философских текстов, которые входят сегодня в обязательный интеллектуальный оборот западной гуманитарной мысли. Многие из них уже стали классикой западной философии XX века. Мы получили, едва ли не в одночасье, в русском переводе, огромное число философских текстов, в том числе, текстов сложнейших, вписанных в контекст интеллектуальной жизни современного Запада. И эти тексты существуют теперь для нас, здесь, в странной форме «готового продукта», процесс становления которого, в реальном времени, мы не прошли. Конечно, возникает естественный вопрос о культурной возможности дешифровки этих текстов. Но мне сегодня кажется более важным обсуждать другое. Работа культурного восполнения весьма достойна и, в виду той ситуации интеллектуального провинциализма, в которой мы оказались, необходима, однако, по сути, она бесконечна. А ведь хочется еще и жить в современности, быть включенным в нее, иметь свой голос, не только эхом отвечать происходящему где-то...

Н. В. Мотрошилова: У этого вопроса есть много аспектов. Я думаю, наше приобщение к современной западной и восточной традиции сегодня может быть непосредственным. Мы можем не только изучать какие-то явления современной мысли, но и в них участвовать, знакомиться не только с литературой, которая определяет лицо современной философии, но с ее создателями, в общении постигая основные понятия, тенденции, стремления философов и направленность философских учений. По сравнению с тем, что было раньше, – это очевидный прорыв. В отечественной философии уже немало людей, которые разрабатывают философские идеи вполне в ритме современной мысли. Это, например, наши философы науки (такие, как Степин, Мамчур), логики, которые спорят с Хинтикой. Или, например, школа Подороги. Гегелеведом мирового класса стала Марина Быкова, и это произошло потому, что ей повезло учиться гегелеведению в Германии, усвоить его современные темы, проблемы. Можно было бы назвать и многие другие имена.

Мне кажется, следовало бы по свежим следам написать историю отечественной философии последних десятилетий, чтобы обнаружить эти точки роста, зафиксировать их — показав, как началось взаимодействие с западной мыслью, как оно осуществляется сегодня. Конечно, степень замеченности нашей философии в мировой мысли и степень замеченности мировой философии — в нашей — существенно различны. Мы гораздо лучше знаем и учитываем работу западных коллег, чем они — нашу. И эта асимметрия — отчасти справедливая. В том смысле, прежде всего, что мы сами досадно мало делали и делаем (скажем, на государственном уровне, на уровне Академии), чтобы переводить лучшие философские работы России на иностранные языки. Хотя при этом я считаю, что в России созданы философские учения и произведения, которые достойны того, чтобы быть включенными в историю философии XX века.

Но если говорить об общем развитии отечественной философской мысли в XX в., то признать его нормальным нельзя: мы приобщаемся к мировому уровню и мировой философской литературе, к современной постановке проблем — с опозданием на десятилетия. В советские времена на реакции на новые философские явления и феномены были такими, что возникало впечатление, будто и знакомиться-то с ними нет никакого смысла, поскольку все это ложь и обслуживание интересов буржуазии. Дело здесь не только в философии. Ибо историческое аргюи российской жизни — это историческое запаздывание; мы, к сожалению, исторически опаздывающая страна. У Хельмута Плеснера есть такая книга «Запаздывающая нация». Он имел в виду Германию периода до 2-й мировой войны, и феномен фашизма выводил из того, что опаздывающей нации было обещано, будто она большим скачком, за короткое время преодолет разрыв между собой и ушедшими вперед странами. У нас такие обещатели тоже есть. Нам тоже приходится преодолевать историческое запаздывание, но, к сожалению, история устроена так, что скачки оказываются скачками через пропасть, и в нее легко угодить.

В период с 1890-х годов вплоть до Октябрьской революции внутри российской философии было предпринято мощное усилие встать на уровень мировых проблем. Сделано за это время было очень много. И здесь одна из моих исследовательских тем — я специально и подробно прослеживала, даже не по десятилетиям, а по годам, как развивалась мысль в России и в Европе, и насколько российская мысль была замечена в Германии, во Франции. Перспективы были в начале XX века очень хорошие. Раннее бергсонизмство, ницшеизмство, неокантизмство, философия жизни — были сразу замечены в России теми людьми, которые имели влияние на развитие философской мысли. А параллельно развивались парадигмы самой российской философии. Меня поразило, например, что

в словаре Циггенфусса 1912 года говорится даже о профессорах Казанского университета. То есть и философы первого, и второго и даже третьего ранга были замечены в западной мысли. Но наступила Октябрьская революция (в начале 20-х годов еще что-то происходило, и это видно по переводам того времени; однако затем наступает обрыв традиции). И запаздывание, которое было и раньше, становится уже просто чудовищным и очевидным. Но недостаток марксизмом был возведен в особую доблесть: дескать, нам все это и не нужно. Только в 60-е годы появились отечественные исследователи, для которых уже не было вопроса, надо или не надо изучать, скажем, феноменологию и экзистенциализм. Но вопрос был в том, где достать книги. Если кому-то выпадало какое-то счастье, то этот человек мог иметь доступ к литературе. Мне вот, например, крупно повезло. Случайно, на какой-то конференции я встретила Людвиг Ван Бреда, и он своей волей распорядился, чтобы мне высылали Гуссерлиану и тексты по феноменологии, — благодаря ему я давно располагаю хорошей библиотекой, так что я могла читать Гуссерля и гуссерлианцев в подлиннике. Но все равно, то, что мы, кто занимался подобными проблемами, делали, было запаздыванием на 10–15 лет. Наши работы не вошли по-настоящему в ритм движения западной мысли. Когда западные коллеги узнавали, что эти работы существуют, они приходили в искреннее изумление: вот есть такие люди, которые и там, за этим железным занавесом, читают Гуссерля и даже подчас знают его лучше, чем те, которым эта литература легко доступна. Но ведь все это абсолютно ненормально, все искажено, мы все время оказывались в неравных условиях. Опоздание это сохранилось и сейчас и, вероятно, сохранится в будущем.

Е. О.: Ваш диагноз не очень оптимистичен. Но мой вопрос шел к тому — как преодолеть этот разрыв, как нам сегодня оказаться деятельными соучастниками европейской интеллектуальной жизни?

Н. М.: Ваш вопрос: как можно преодолеть наш интеллектуальный, культурный разрыв? Я думаю, в ближайшее время это все же вряд ли удастся. Под преодолением я имею в виду вполне конкретные вещи, например, ликвидацию того пробела, который у многих наших философов имеется даже в отношении истории философии. Ведь многих и многих текстов не было. Сейчас положение очень изменилось — и классические философы издаются, и переведены многие тексты философов XX века, в том числе, наших современников, но все это, как всегда, с запозданием. Такие тексты мы должны были издавать в течение всех этих десятилетий, и те поколения, которые сейчас уже, к сожалению, завершают свою работу в философии по чисто возрастным причинам, — все эти поколения должны были уже опираться на литературу с начала своего профессионального пути, а они только сейчас открывают ее как некое новшество.

Е. О.: Но в философской области работают уже и новые поколения, для которых пласт современной философской литературы более открыт...

Н. М.: К сожалению, появление и освоение этой новой философской литературы часто имеет у нас случайный характер. Кто-то предложил: давайте мы это издадим — и появляются те или иные работы. Но при этом неизданными остаются некоторые классические работы XX века, последних десятилетий. Например, фундаментальные труды Хабермаса. Из истории второй половины нашего века его очень трудно исключить даже скептически настроенному историку. Хабермаса очень трудно переводить. Однако его произведения переведены чуть ли не на язык суахили, а до России труды его так и не дошли. Имеются в лучшем случае ссылки, цитаты, выписки...

Е. О.: Но ведь это старая наша привычка скорой расправы с текстом, когда читающий не входит в детали его сложной ткани, не проходит медленный путь размышления, когда он настроен на «выявление позиции» автора. Эта старая идеологическая привычка, мне кажется, работает и сегодня, когда то, что «транслируется» — это некоторое усредненное представление о «позиции» того или иного философа. И серьезные философские фигуры часто по-прежнему служат неким «квазиидеологическим» маркером, дело не доходит до развернутого отношения. Даже когда тексты появляются в переводе и становятся широко доступными — они мало кем прочитываются, — сказывается наше аргіогі, сложившееся на привычке к второ- и третьеисточникам...

Н. М.: Да, эти появляющиеся сложные произведения современных западных философов куда как часто не прочитываются. В том числе, правда, и по вполне банальной причине. Всем надо куда-то бежать, зарабатывать деньги, книги читать некогда, а уж вдумываться в них — тем более. И это еще один фактор, работающий на сохранение отставания. Новые книги попадают в наше поле зрения, а когда попадают, то уже «перегорело», в мире эта проблема оттеснена на задний план, уже появилось что-то новое.

Е. О.: Однако существует и еще одно обстоятельство. С одной стороны, может раздражать или удручать то, что модное философское имя, модный философский лозунг («позиция») становятся такими быстрыми «элементами мысли», что по сути, они отрицают само размышление, они способны лишь символизировать «причастность» к современности, к тому, что обсуждается современными мыслителями. Такая быстрая и часто удачная вполне мимикрия. Но ведь, с другой стороны, тексты «молодых философов», выдержанные в своеобразном жанре «философской политики», — они действительно выводят наше размышление в современные пределы.

И даже их поверхностность оказывается вдруг продуктивной... Например, Михаил Маяцкий, в послесловии к своему замечательному переводу текста Гуссерля «Начало геометрии» и *Введения* Жака Деррида к этой работе, быстрым ходом ставит под сомнение саму возможность встречи Гуссерля и Деррида, феноменологии и деконструкции — в русском языке и в России сегодня. Изобретение симпатичной метафоры «геометафизическая невозможность феноменологии в России» — как-то подменяет вопрос, не говоря уже о том, что отрицает эмпирический факт существования тех лиц, кто в России, здесь и сегодня занимается феноменологией... Мне интересно Ваше отношение к этому.

Н. М.: Вы знаете, может быть, это связано с моим характером или относится уже к моему возрасту, но я редко сейчас испытываю раздражение, даже когда вижу, что человек очевидно «выпендривается», что ему нужно, например, заинтересовать собой каких-то людей на Западе, и он печатает в каком-то журнале статью на русском языке, в которой, между прочим, сказано, что философствовать на русском языке или невозможно, или не пристало, или что феноменология в России невозможна. Но к подобному, мне кажется, нужно относиться с чувством юмора и с пониманием того, что нашим вчерашним соотечественникам, устраивающим свою жизнь на Западе, приходится совсем непросто... Так и приключаются парадоксы, казусы: какого-то человека приглашают в западный университет как специалиста по русской философии, а он до хрипоты в горле доказывает, что сколько-нибудь серьезной философии в России никогда не существовало! Что же касается конкретно размышлений о судьбах феноменологии в связи с философией деконструкции, то к самой возможности сплава мысли, возможности размышлять на границе современной политологии, литературоведения, языкознания и, с другой стороны, феноменологии, экзистенциализма, — к этому я отношусь с интересом и ожиданием нового. В некоторых случаях это бывает талантливо, а иногда из подобного пересечения рождается новое направление мысли.

Подобный результат — школа Валерия Подороги. Я имею в виду не только его самого, но и те тексты, которые создают его ученики и коллеги. Не так давно я прочитала интервью Лены Петровской с Жан-Люком Нанси. Я знаю ее предыдущие работы, ее книги, они мне очень нравятся, но тут какой-то совершенно пронзительный эффект. Сам пример Нанси, конечно, поразителен; я не знала, что он живет с пересаженным сердцем, и я вдруг отчетливо осознала, что есть люди, которые «феноменологию тела» знают не понаслышке, не из умствований, на какие способны молодые люди, у которых ничего еще не болит... Читая это интервью, я задала себе вопрос: философия это или не философия? В этом интервью, в этом разговоре я увидела важные философские глубины, узловые

для меня вещи. Поэтому к подобному новому жанру философствования я отношусь без всякого раздражения, с большим интересом, — когда это делается не эклектически, но когда талантливо сочетаются самые разные, в том числе, и жанровые подходы.

И это, кстати, мне кажется продолжением того почина, который принадлежит Ницше. Потому что философствование Ницше — это особый жанр. И пока мы не поймем, что это и философия, и не философия, что это особый сплав и особый жанр размышления, до тех пор мы вообще не научимся его читать. Ницше ведь все время цитируют, невзирая на то, что те или иные слова принадлежат не ему, а какому-то персонажу, какой-то маске, что они внутри какой-то роли. В книге «Ф. Ницше и философия в России» я попыталась с этой точки зрения разобрать «По ту сторону добра и зла», очень подробно, шаг за шагом. Мое эссе называется «“По ту сторону добра и зла” как философская драма». Мне кажется, что пока мы не определим жанр произведения Ницше, мы не сможем найти ключей к чтению его текстов. Эта идея звучала и у Валерия Подороги, и у некоторых других авторов. Но нужен тщательный анализ с точки зрения технологии текста. Ведь в качестве отправной точки мысли может быть взят не философский текст, а, например, художественное произведение, поэтический текст, что-то еще. Вот тот же Валерий Подорога в книге «Феноменология тела» рассматривает ведический гимн, тексты Достоевского, работает с Гуссерлем, с Бергсоном, обращается и к Мерабу Мамардашвили. То есть он берет целый набор квазиобъектов, текстов, каких-то личностных присутствий, и от этого отправляется его собственная мысль. Кто-то скажет, что это не философия. Но для меня это настоящая, подлинная, интересная, глубокая философия. Конечно, подход этот субъективен, конечно, он связан с абсолютизациями и редукциями. Но мне вообще не по душе, когда люди застревают на оценочных моментах: вот это — подлинная философия, а это — не подлинная.

Я часто размышляю вот над какой темой: ведь все лучшее, что сделано в философии, сделано редукционистами, и даже редукционистскими экстремистами. Например, феноменологическая редукция: я все очистил, встал на эту позицию, и с нее я не сдвигаюсь. Или моя позиция — *cogito*, от этого я отправляюсь. Фактически, все это редукционизм. Гуссерлю принадлежит не открытие этого метода, а только его артикулирование. Гуссерль показал, что редукционизм есть во всей трансценденталистской философии, и он ограничил этот метод для собственных целей. Но можно двигаться не к чистому *cogito* с его исключением тела (хотя это сложнее, в вопросе о «мыслящей вещи» тело каким-то образом присутствует), но, наоборот, пытаться сориентироваться на тело, как если бы у него не было сознания, как если бы вообще не было никакого субъекта. Воз-

можно такая редукция? Конечно. Из этого могут выйти очень плодотворные исследования. Даже редукционистское «ожесточение» может дать хорошее и интересное продвижение. Если рассмотреть историю философии, то можно увидеть: почти каждый философ осуществляет не что иное, как редукцию некоторой проблематики, некоторых методов, осуществляя движение к собственной площадке и даже абсолютизируя свою позицию. Это диалектический материализм любил утверждать, что необходима целостность, где все проблемы решены. Редукционизм в философии — очень эффективный метод. Однако надо признать и право других людей на собственные редукции. Но, знаете, я замечаю, что даже люди, которые могут признать справедливость такой установки, — не способны превратить ее в максимум своего поведения. Они не могут встать на иную точку зрения, и продумать ее в *ее* логике.

Е. О.: Может быть, дело еще и в том, что даже, казалось бы, освободившись от идеологических обязательств, отечественные философы достаточно редко заявляют теоретическую позицию как свою, личную, они не философствуют от лица Я (как это делал, например, Мераб Мамардашвили и что было, может быть, самым поразительным для его слушателей), от собственного имени, многие по-прежнему предпочитают находиться в более привычной для отечественных гуманитариев метапозиции «историка философии»...

Н. М.: У нас не то чтобы отсутствует потребность четко заявлять собственную теоретическую позицию, но это не так распространено, как хотелось бы. Правда, такого рода нерешительность и скромность я готова подчас одобрить гораздо больше, чем позу тех людей, которые из всего, что попало под руку, стараются сделать позицию. Мамардашвили, действительно, говорил от Я, он, можно сказать, метафизицировал саму эту позицию, я-позиционность он превратил в некую метафизику, в которой искал самые разные — и картезианские, и иные корни. Но ведь для этого надо было иметь значимое Я. Для этого нужно было иметь такую «самость». А вот я, предположим, принадлежу к числу людей, которые хотят и любят писать от первого лица, но не придают этому метафизическое значение по отношению к собственным усилиям. Я, например, не уверена, что могу сформировать какую-то исключительно самостоятельную позицию. Здесь сказывается еще определенная робость историка философии. Наверное, я несколько преувеличиваю, но все же от историко-философской работы до претензий на формулирование собственной позиции в философии немалое расстояние.

Е. О.: Современная философия говорит на разных языках. Есть язык аналитической философии, язык феноменологии, «дерридианский», «фукианский» язык... С нашей территории, как кажется, ушел язык совет-

ского варианта марксизма. Как Вы полагаете, какой язык или какие языки сегодня могут быть более адекватны нашей культурной ситуации, иметь шанс на развитие, быть интеллектуально продуктивными?

Н.М.: Я не возьмусь сказать, какой современный философский язык имеет, скажем, большие шансы развиваться на нашей отечественной территории. Может быть, мне более понятно, как разные языки взаимодействуют в философии. Эти языки действительно очень специфичны, они требуют подготовки, такой же, как овладение иностранными языками. То есть каждый раз речь идет о пространстве другого иностранного философского языка. Есть гегелевский язык, есть кантовский язык. Между ними существуют какие-то переходы. Это касается не только терминологии. Пространство между терминами заполнено очень активным философским языком. Как именно строятся фразы, как строятся образы, как совершаются переходы, как вообще членится книга — одно с другим находится во взаимосвязи. И все это составляет то, что можно назвать философским языком. Хотя мы привыкли обращать внимание только на терминологическую сторону дела, на наиболее яркие понятия, и считается, что, если ты овладел этими понятиями, ты овладел этим жаргоном.

Кстати, меня всегда поражало то, с какой легкостью гегелевским языком «овладевали» почти невежественные люди. Причем, те люди, которые почти никогда не читали Гегеля в подлиннике и очень редко читали Гегеля в переводах. Но стоило им где-то прочесть, что есть «в себе», «для себя» и так далее, и легко оказывалось, что это просто их собственная речь, их собственный язык. Существует исследование того, насколько квазигегелевский жаргон соотносится с некоторым типом советского человека, советского философа. Его автор — Б. Гройс, ныне живущий в Германии. Об объясняет, почему «гегелевский» жаргон, переведенный в диалектический материализм, стал языком кружков по изучению марксизма-ленинизма. И — к слову — я вовсе не уверена, что «ушел язык советского варианта марксизма». Он, увы, еще долго пребудет если не в речах (хотя и в них тоже), то в сердцах, умах многих людей, ибо другого языка мысли они не осваивали...

Войти в тот или иной язык на профессиональном уровне очень трудно. Особенно трудно, когда ты ставишь перед собой задачу перевода на свой язык. Я сейчас много работаю над ранним Гуссерлем и вижу, как сложен этот язык. В каждом предложении, в каждом его элементе тебя подстерегают ловушки... И эта трудность совершенно объективная. С гегелевскими и кантовскими текстами переводчики уже отчасти справились. (Здесь не надо начинать с самого начала, хотя надо прилагать новые и новые усилия.) Возможно, потому, что традиция перевода — более длительная. Сегодня, когда я уже более основательно владею вопросом, кто и как пере-

водил Канта на русской почве, знаю, сколько прошло времени, прежде чем та или иная формула, тот или иной перевод укрепился, — я вижу, что нужно было пройти длительный путь. С феноменологией этот путь придется проходить с самого начала.

Как люди переходят от одного языка к другому? Наверное, это тоже очень трудно, хотя должна признаться, что лично я тут особых трудностей не испытываю. Для меня язык Канта, Гегеля и иные языки — не конкурирующие. Наоборот, у меня возникают ассоциации, помогающие пониманию. Если я встречаю *Dasein* у Хайдеггера, мне помогает то, что я отчетливо знаю, где *Dasein* есть у Канта. И еще я знаю о том, что во времена Канта слово *Dasein* — новичок в философском словаре, это новомодное слово, что не всегда принимается в расчет. Что же касается нового, современного философского языка, то лично у меня нет невосприимчивости к этому языку; в последнее время я довольно много читала и Деррида, и Делеза, и Хабермаса, то есть людей, говорящих на разных, на специфических языках. Для меня, конечно, существует следующая проблема: здесь я что-то понимаю, а здесь — не понимаю. Но я всегда расценивала такое непонимание как факт своей биографии. Не у Делеза плохой язык, просто, может быть, мой французский язык недостаточен, чтобы читать его с листа, как я читаю Хабермаса. Конечно, нужно достаточно времени, чтобы с новым языком познакомиться, проследить его систематически. Я не вижу причин, почему обязательно новые языки философии должны конкурировать. Существует и обратная ситуация — некоторые из молодых людей уже почти перестали воспринимать классический ясный язык. Я, кстати, к такому языку тяготею больше всего. Скажем, из многих исследователей я предпочитаю Пиаму Павловну Гайденко, которая пишет ясно, четко, кристально, всегда по делу, достаточно изысканно. Да и на Западе сейчас тоже довольно много таких авторов. Не все французы пишут, как Деррида. В немецкой литературе сегодня тоже формируется новый язык.

Е. О.: Освоение новых философских языков шло у нас через переводческую работу. Но ведь присвоение того или иного философского языка — совсем иное. И событие такого порядка в отечественной философской культуре вещь редкая. Мне кажется, что сегодня у нас появился пример достаточно продуктивного присвоения феноменологического языка. Я имею в виду работу Евгения Борисова, — он не только, с моей точки зрения, блестяще осуществляет переводы Гуссерля и Хайдеггера, но и сам мыслит на этом языке, способен самостоятельно находиться и двигаться в предметной области феноменологии...

Н. М.: Вы привели очень хороший пример. Евгений Борисов — мой бывший аспирант, он приехал из Томска уже с готовой темой, с уже имею-

щимися переводами, и мне сразу стало ясно, что это очень талантливый человек, новая звездочка на нашем философском небосклоне. Его перевод Хайдеггера, в частности, курса «Прологомены к понятию времени» обладает многими преимуществами. Напрашивается сравнение с работами В. Биbihина, справедливо причисляемыми к сокровищнице русского философского перевода. Однако его перевод «Бытия и времени» заслуживает особого разговора. Как самостоятельное явление, как *работа Биbihина* он весьма интересен и ценен. Но все дело в том, что это — первое и пока единственное «присутствие» «Бытия и времени» в российской философской культуре, на русском языке. И, к сожалению, (я слышала это от многих учителей), перевод не помогает, а существенно затрудняет освоение этого классического произведения XX века. Поэтому тем, кто лишь *осваивает* философию Хайдеггера, я рекомендовала бы начать с упомянутого перевода Е. Борисова — пусть это еще не «Бытие и время», но Хайдеггер здесь более внятен и адекватен. Но задумаемся вот над чем: сегодня, более чем через семьдесят лет после выхода «*Sein und Zeit*», мы получили лишь первую публикацию перевода... Да к этому времени у нас должен быть уже десяток таких переводов! И если бы у нас был десяток переводов и Биbihин сделал бы одиннадцатый, это было бы без оговорок замечательное явление. Но именно по этому переводу студенты сейчас должны учиться...

И вот где еще лежит моя надежда. Россия — большая страна, у России есть провинции, и в этой провинции философия тоже будет «прирастать».

Меня сейчас больше всего волнует проблема перевода на русский язык и классических, и современных текстов, в частности, немецких. В некоторых случаях мы действительно сталкиваемся с абсолютной невозможностью удачно осуществить перевод. Приходится останавливаться на более или менее удачных конвенциях. Я, скажем, не удовлетворена тем, как делаются переводы феноменологических текстов. Но что их — не издавать? Ждать, пока у нас появятся переводы высокого уровня, когда язык этот будет «и усвоен и присвоен»? Надо издавать самое оптимальное из того, что есть. Когда-то в России издали первый том «Логических исследований» Гуссерля, и очень жаль, что тогда же не издали второй том.

Но надо извлекать и какие-то уроки. А эти уроки состоят в том, что, занимаясь феноменологией и имея некую традицию работы, мы не сумели сделать так, чтобы у нас родилось поколение переводчиков феноменологической литературы. Сейчас мы наспех этому учимся и в какой-то мере наспех будем издавать тексты по феноменологии. Я не удивлюсь, если результаты будут не блестящими.

К концу века мы снова задаемся вопросом: что такое феноменология? Сегодня требуется уже какой-то метаязык для разногосыя языков внут-

ри самой феноменологии. Кстати говоря, Гуссерль сам противоречиво соединял в себе, с одной стороны, свойства ригориста и редукциониста, то есть боролся за чистоту феноменологического языка, с другой стороны, он настолько хотел, чтобы этот язык овладел всеми, что в каждом видел феноменолога. Сейчас идут споры — можно ли хайдеггеровское понимание феноменологии вообще причислять к феноменологии. Многие считают, что нельзя. Я полагаю, что это вариант феноменологии, несмотря на то, что на протяжении эволюции Хайдеггера имеет место все больший и больший отход от феноменологического метода. А языки Гуссерля и Хайдеггера безусловно очень разнятся. Из отечественных исследований на эту тему мне всего ближе работы И. Михайлова и уже упомянутого Е. Борисова.

Возвращаясь к вопросу о том, какой современный философский язык, может быть, имеет большие шансы «прижиться» на нашей культурной территории... Это действительно сложный вопрос, на который, как сказано, я не знаю ответа. Как некоторый философский язык трансформируется в поле жизненного мира и как он затем перетекает в пространство идеологем? Но можно констатировать, что феноменологический и экзистенциально-персоналистский языки интенсивно проникли в наше культурное пространство. Другое дело — идеологизированная реальность широкого, в том числе политического дискурса. В немецкой традиции сегодня такое, например, понятие, как «жизненный мир» употребляется уже просто как обыденное выражение. Очень часто употребляется понятие *Dasein*. Не говоря о том, что в культуре, в литературе, в литературоведении, в психологии, в социологии — все границы давно перейдены, феноменологический язык уже давно распространился. И все же он не стал идеологическим языком. А может быть, в современном мире нет потребности в каком-то едином идеологическом языке?

Наверное, заслуживает отдельного обсуждения вопрос о том, к каким языковым формам и квазиобразованиям можно свести то, что господствует на поверхности, в языке политики. Этим вопросом я никогда не занималась. Хотя, конечно, когда я бываю в Германии, то всегда и смотрю телевизор, и слушаю радио, интересуюсь этой жизнью, и у меня есть чисто житейское представление, как говорит тот или иной политик, какая у него речь, какие слова он употребляет. Но я никогда не исследовала вопрос, к какой философии ближе этот язык. Кстати говоря, на этот вопрос очень трудно ответить и применительно к нашему политическому пространству. Какой язык сформировался сейчас? Как его можно определить? Наверное, специалисты знают, какие слова чаще всего встречаются, какие идеологемы уже сформировались. Но откуда идут языковые влияния? Влияет ли на это философия? Вряд ли.

Е. О.: Но не преуменьшаете ли вы возможности такого культурного влияния просто потому, что в России интеллектуальный багаж отечественных гуманитариев, а в их числе и философов, для широкого социального применения — не востребуется? Да и сами, скажем, отечественные философы (за редким исключением) практически не выступают как публичные фигуры, не являются независимыми авторитетами для общественного мнения, не дают свой анализ тех общественных проблем, которые, вообще-то, требуют квалифицированного, умного анализа, а не только бесконечной политической аранжировки.

Н. М.: Конечно, в этом отношении есть отличие жизни в России и на Западе. Например, если в Германии по вопросам политики высказывается Хабермас, то интеллигентные люди видят: таким образом философия влияет на политику. Но я бы не стала преувеличивать это влияние, скорее, оно косвенное, опосредованное, и, опять-таки, происходит это благодаря тому, что западные философы делают то, что почти не делают наши соотечественники-философы. Вот пример. Хабермас постоянно работает над философией права с юристами, с юристами-теоретиками и практиками. И если расспросить тех политиков и тех юристов, которые имеют дело с правовыми документами, то им идеи Хабермаса известны. Хабермас, например, участвовал в философско-правовом, юридическом решении очень конкретных вопросов общественной жизни Германии. Скажем, вопроса, который и у нас сейчас дискутируется: о том, является ли конституция основным законом государства в том смысле, что ей принадлежит некое право на постоянство. Ведь возникают новые прецеденты, появляется новая практика. Откуда возьмутся механизмы к изменению конституции? Это совершенно конкретный вопрос — как менять конституцию. И можно показать, какие существуют переходы от общей теории Хабермаса, от его теории коммуникативного разума, коммуникативного действия — к его философии права. Философия здесь переливается в правовую практику, и голос философа оказывается услышанным. Впрочем, я не утверждаю, что таких философов много, да их и не может быть много. Представить себе аналогичную ситуацию у нас просто невозможно. За исключением, пожалуй, Эриха Соловьева, я не знаю философов, которые вообще влияют на сферу права; ведь нет и запроса со стороны, скажем, правоведов на философию права.

Е. О.: Таким философом, близким к социальной практике, был и Мишель Фуко. Его «тюремный проект» 70-х годов, направленный на то, чтобы сделать этот карательный институт прозрачным для общества, как известно, повлиял на последующую тюремную реформу во Франции.

Н. М.: Да, здесь опять можно показать, как теоретическая работа перетекала в некие практические предложения и требования, которые были

услышаны. В таких случаях необходимы, как минимум, две вещи: теоретическая работа должна доходить до некоторых важных судьбоносных проектов; но в сфере практической должны быть люди, которые хотят и могут услышать философов. Все это очень тесно связано с тем уровнем преподавания философии, который существует в Европе, в частности, во Франции. Жизнь западного сообщества имеет некую единую ткань. У нас – может быть, от того, что о философовании всего набило оскомину – философии чуждаются, уровень философской культуры в обществе очень низок. А фигуры, чей авторитет в культуре был бы так же высок, как авторитет Мераба Мамардашвили, у нас сегодня нет.

Е. О.: И последний вопрос: чем Вы сейчас занимаетесь?

Н. М.: У меня есть некоторые обязательства. Мы сейчас готовим второе издание учебника «История философии: Запад – Россия – Восток», и мне как одному из основных авторов придется серьезно над этим поработать. Учебник имеет популярность, и поэтому ряд издательств предложили его переиздать. (Мы остановились на предложении издательства «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», где выходило первое издание.) Я также продолжаю работать над подготовкой двуязычного издания Канта. Сейчас мы заканчиваем подготовку «Критики способности суждения», должны издать ее в начале следующего года. В течение нескольких последних лет я усиленно занимаюсь и феноменологией. Это моя первая любовь, и роман длится всю жизнь. В общем, я сознаю свой долг перед читателями: так много накоплено материала... Я наметила написать большой труд по феноменологии. Сейчас занимаюсь ранней феноменологией, продолжаю свой цикл по «Логическим исследованиям». Подготовила работу по интенциональности в «Логических исследованиях», а еще – работу по лекциям 1907 года «О вещи в пространстве». В настоящее время у меня есть возможность поработать в архиве Гуссерля в Кельне. Есть, конечно, и параллельные работы. Скоро выйдет первый том восьмитомного немецкого издания С. Франка. Я написала предисловие к первому тому («О предмете знания»). То есть русской философией я тоже все время занимаюсь. Меня интересуют последние два десятилетия 19 века и первые два десятилетия 20 века. Хотелось бы максимально точно проследить параллели в развитии западной и русской философии. И я уже опубликовала несколько предварительных материалов, например, «Соловьев и Спиноза», «Соловьев и Декарт», «Соловьев о Ф. Ницше» и др.

ФИЛОСОФИЯ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

(КРУГЛЫЙ СТОЛ)

Вниманию читателя предлагается материал, представляющий собою запись круглого стола, проходившего 12 мая 1989 года в Москве в Институте философии АН СССР. Круглый стол был посвящен столетнему юбилею крупнейшего немецкого философа XX столетия – Мартина Хайдеггера. Осенью того же года в Москве состоялась и юбилейная хайдеггеровская международная конференция, материалы которой, объединенные в книгу «Хайдеггер и современность», выходят в издательстве «Наука».

В материалах круглого стола представлены очень различные взгляды на философию Мартина Хайдеггера, разные исследовательские подходы к ее интерпретации. Готовя материал к печати, мы старались максимально сохранить приметы устной речи, интонации участников, подчас оставить даже отдельные реплики. В разговоре о хайдеггеровском философствовании спонтанно возникало множество тем и вопросов. Не все из них получили развитие, не ко всем беседа возвращалась вновь. Поэтому, как нам кажется, начатый разговор открыт к своему продолжению.

В круглом столе приняли участие сотрудники и аспиранты Института философии АН СССР: В. Бибихин, С. Зимовец, Э. Калинин, Т. Клименкова, В. Кошелева, М. Кузнецов, В. Малахов, М. Маяцкий, В. Молчанов, Э. Надточий, Е. Ознобкина и другие. Вел круглый стол заведующий лабораторией постклассических исследований в философии Валерий Подорога.

В. Малахов. Мартин Хайдеггер и судьба философии

Понимая всю претенциозность предложенного названия, я все же решил выбрать именно такую тему для доклада.

От момента смерти Мартина Хайдеггера нас отделяет всего тринадцать лет. Но уже сейчас мы вправе говорить, что этот человек занимает в истории мысли особое место.

Хайдеггер никого не оставляет равнодушным. Знакомство с его текстами порождает весьма пеструю картину реакций – от восторженного почи-

тания и желания подражать до возмущенного неприятия и категорического отталкивания. Со времен Р. Карнапа (выступившего с критикой Хайдеггера еще в 1931 г.) не утихают голоса тех, кто отказывает Хайдеггеру в звании философа и стремится разоблачить его творчество как беспредметное или, во всяком случае, как «необязательное», «неопределенное», «нестрогое». Работы Хайдеггера наводят критично настроенного читателя на подозрение, действительно ли перед ним что-то глубокое и серьезное, а не некая расчетливая мистификация. Хайдеггеровское письмо может неприятно поражать своей *анонимностью*. Непонятно, кто говорит, непонятно, кому говорят. Размыт или вовсе отсутствует *адресат* сообщения. (В «Письме о гуманизме», например, Хайдеггер настолько тщательно следит за тем, чтобы в его речи не было структур первого лица, что вместо «я полагаю» или «я думаю» употребляет «мысль говорит»). Это во-первых. Во-вторых, совершенно непонятно, каковы предметные референты хайдеггеровских высказываний. Непроясненным, таким образом, оказывается и *содержание* сообщения. В-третьих, вызывает недоверие чрезмерная озабоченность Хайдеггера суггестией. Его сочинения, особенно поздние, изобилующие метафорическими, этимологическими и риторическими фигурами, нацелены не столько на то, чтобы нечто сообщить, сколько на то, чтобы нечто внушить. Наконец, в-четвертых, в искренности интеллектуальных намерений Хайдеггера может заставить сомневаться произвол его самоистолкований и самоперетолкований. Возьмем хотя бы маргиналии к «*Sein und Zeit*», где Хайдеггер переинтерпретирует собственные положения, сглаживая «экзистенциалистские» обертонны этого произведения. Или ряд изданий послесловия к «Что такое метафизика?» (1943). Если в первых четырех стоит: «К истине бытия принадлежит то, что бытие суть (*west*) без сущего, сущее же никогда не есть без бытия», то в пятом издании автор предпочел поставить:

«Как бытие никогда не суть без сущего, так сущее никогда не есть без бытия». Стоит ли добавить к этому замечание о расплывчатой неопределенности хайдеггеровских категорий, об их взаимоперетекаемости и взаимозаменяемости. Так, *Sein* первого издания «Истока художественного творения» (1936) сменяется в третьем издании «событием» (*Ereignis*), чтобы в издании 1960 года (Stuttgart: Reklam) стать *Dasein*.

Однако с упреков по адресу Хайдеггера я начал не для того, чтобы к ним присоединиться, но, напротив, чтобы их отвести. Приведенные соображения, сколь бы убедительными они ни казались на первый взгляд, необходимо отбросить как несостоятельные. Они основаны на вполне определенном представлении о философии, которое может быть обозначено как инструменталистское. От философии требуют, чтобы она четко обозначила свое место в «структуре познания» и всегда этого места при-

держивалась. Выход за эти пределы рассматривается как утрата строгости, как нарушение тех правил игры, которые принято связывать с философской логикой. Но кто установил эти правила? И кто продиктовал критерии соответствия или несоответствия такому идеалу, как «строгость»? За требованием для всего указать основания лежит неявная предпосылка обоснованности самого этого требования и тех средств, с помощью которых это обоснование производится. Но ведь это не так. Когда речь идет о «последних вещах», вопрос об «основаниях» становится неуместным. Основанием мысли может быть только сама мысль. Основанием философии может быть только сама философия.

Именно о «последних вещах» говорил Хайдеггер. Его великая заслуга состоит, как мне кажется, в том, что он умел оставаться при предмете философии. Упорно отказываясь от привязки мысли к злобе дня (именно этого не могут простить ему периодически поднимающие шум вокруг его имени журналисты), он отстаивал собственную предметность мысли, ее «дельность» (*Sachlichkeit*), ее, говоря гегелевским языком, всеобщность. Хайдеггеровское вопрошание — не о том, что есть данная вещь, а о том, что есть то, что есть данная вещь — позволяет мысли удержаться при самой себе, не поддавшись соблазну психологических или социологических редуций. Хайдеггер оберегает самостоятельность мышления (его само-сто-ятельность, т. е. способность не нуждаться во внешних подпорках). Он оберегает самостоятельность философии, пристально следя за тем, чтобы она не вырождалась в *обслуживание* — будь то обслуживание науки или религии, идеологии или культуры, не подменялась методологией или теологией, гносеологией или культурологией. Ставя вопрос о бытии — именно о бытии как таковом, а не о добре и зле, истине и заблуждении, прекрасном и безобразном, Хайдеггер «вытаскивает» философствование из антропологической, этической, эпистемологической и эстетической плоскости в плоскость аристотелевской «первой философии» — метафизики или онтологии (последнее понятие более удачно по причине дискредитации самим Хайдеггером термина «метафизика»).

Но говорить о бытии как таковом, а не о бытии того или иного сущего — это значит пытаться сказать то, о чем нельзя сказать. Значит переместиться в сферу несказанного, в сферу тех вещей, с которыми имеют дело искусство и религия. Мысль изреченная есть ложь. Но мысль неизреченная вообще не есть мысль. Хайдеггеровское философствование — это, на мой взгляд, речь по поводу неизреченного, приближение к высказыванию несказанного.

Отсюда и проистекает необычность хайдеггеровского письма, и, шире, специфика развитого им *способа философствования*. Если речь идет о вещах, о которых нельзя сказать, то на место «высказывания» как традиционной

логической формы должно прийти показывание и указывание. Если эти вещи таковы, что исчезают в момент их называния, то единственный способ приблизиться к ним — намек. Потому хайдеггеровская понятнейность и «туманная», как бы чересчур метафорична. Ганс-Георг Гадамер подметил, что хайдеггеровские выражения (*Ausserungen*) — это не высказывания в привычном смысле слова (*Aussagen*). Они лишь наводят на предмет, намекают на «суть дела», т. е. инспирируют и иницируют. А уж сумеет ли мы проделать следующее движение для того, чтобы событие мысли свершилось — другой вопрос.

Значение Хайдеггера, сопоставимое, быть может, с тем значением, которое имеют для нас классики мировой философии, заключается, как мне кажется, в уникальном *чувстве языка*. Хайдеггер вернул слову силу, утраченную в период господства позитивистских мыслительных установок. Он нашел новые слова для старых проблем и сумел заставить заново зазвучать старые и, казалось, окончательно утратившие презентабельность, понятия из словаря европейской философии. Так называемый этимологизирующий стиль Хайдеггера и его постоянное экспериментирование с поэтической метафорикой — это не манипулирование с выразительными средствами философской традиции, а *поиски языка*, на котором может быть выражен определенный опыт сознания.

Здесь мы коснулись также темы, которая переносит нас в другую плоскость. Я имею в виду перелом в европейской мысли, связанный с отказом от ряда основоположений философской классики. Имя Хайдеггера едва ли не важнейшее в ряду имен, которыми этот перелом обозначен. Произшедшая смена философских формаций, говоря очень грубо и очень кратко, может быть сформулирована следующим образом. Классическая философия представляет собой «мышление-о». Философия, приходящая ей на смену, представляет собой «мышление-в». Это неклассическое мышление, или неклассическое философствование начинается с уразумения того обстоятельства, что мыслящий с самого начала находится *внутри* мыслимого; он всегда уже вовлечен в то, что он собирается помыслить. Неклассическое мышление — это мышление, знающее о своей местоположенности. Его исходный пункт составляет то место в бытии, в котором мыслящий себя застаёт, или, иначе, та ситуация, в которой он до всякого акта мысли находится (находит себя). Если — опять-таки весьма огрубленно и, несколько модернизируя, — подытожить опыт мысли, результируемый «Бытием и временем», то он может быть сформулирован так. Мысль теперь знает, что она имеет тело. А это тело смертно.

Отказ Хайдеггера от «опредмечивающего» мышления, т. е. от превращения мыслимой реальности в нечто противостоящее мыслящему индивиду в терминах гносеологии выглядит как отказ от субъект-объектной

дихотомии. Позиция, в которую ставит Хайдеггер сознание, есть герменевтическая позиция, и заключается она в осознании изначальной взаимопринадлежности понимаемого («объекта») и понимающего («субъекта»). «Неклассичность» Хайдеггера в том, что, согласно его мысли, нет и не может быть наблюдателя, находящегося вне *ситуации*. Описание и понимание ситуации совпадает с самописанием и самопониманием человека. Отсюда вытекают неклассические следствия в решении основного вопроса философии — отношения мышления к бытию. В классической философии мышление (субъект, интеллигенция, дух, разум, трансцендентальное ego) самодостаточно. Оно находится вне социального пространства и культурного времени; и оно знает о бытии и за бытие, что это последнее есть. Оно знает, например, о том, что не все «существующее» — «действительно» (ибо «неразумно»). Задача мышления, таким образом, состоит в рационализации существующего, в его упорядочении и систематизации. Категории классической философии — это средства внесения в мир Порядка и Системы, а значит — средства подчинения реальности мыслящей субстанции, знающему себя сознанию, самодеятельному субъекту. Хайдеггер вскрывает основания классического мышления («опредмечивание» и вытекающую из него установку на овладение, подчинение, присвоение), выступая тем самым как провозвестник неклассического философствования.

Тем не менее я решусь утверждать, что Хайдеггер принадлежит философской классике. Не потому, разумеется, что в десятках историко-философских исследований он ставится в один ряд с Платоном и Кантом, но потому, что Хайдеггер не порывает с *классикой* (в отличие от инспирированной им французской философии — Жака Деррида и других приверженцев последовательно неклассического философствования). Стоит отметить два момента «классичности» хайдеггеровского мышления.

1) Собственная философия расценивается Хайдеггером как *восстановление нарушенного континуума*. Сколь бы ни был критичен Хайдеггер по отношению к истории европейской мысли, сам он находится и хочет находиться внутри этой истории. Его основная интенция заключается в том, чтобы вскрыть нереализованные этой историей возможности, ее же собственные возможности. Потому Sprung Хайдеггера за метафизику — это прыжок к ее Ursprung. 2) Реальность для Хайдеггера изначальна *когерентна*. Она пронизана смысловыми связями и потому (сколь бы сокрытой она ни была) — открыта мысли.

Мир предстал в классической философии как ткань смыслов. Хайдеггер тклет эту ткань заново. Но уже сам факт, что он берется за это, говорит о его причастности философской классике с ее презумпцией когерентности реальности.

Мир, по Хайдеггеру, бессмысленен — уже потому, что в нем есть мысль. Само бытие мысли свидетельствует об осмысленности бытия.

Мне кажется, что сегодня возможны две формы отношения к классической философии: либо быть последователем Хайдеггера и заниматься осмыслением и переосмыслением языка метафизики, продумыванием заново ее содержаний с целью применения их к современному опыту (чем и занимался, по-моему, Хайдеггер), либо порвать с классикой.

В. Бибихин. Почему бытие есть?

Паук раскидывает паутину и ловит в нее — муху. Человек раскидывает сеть понятий и концепций и ловит в нее — не муху, и даже не просто вообще пользу, а — истину. Какая удивительная удача. Как это замечательно все так сошлось. Все живые существа откровенно и беззастенчиво занимаются своим самосохранением, один только человек — да, попутно, конечно, занимается и самосохранением, и размножением, и даже процветанием, в том числе, конечно, физическим, заботится о своем благополучии, но убежден, что не в этом суть, все это, так сказать, между прочим, как побочный продукт его поразительной, уникальной способности — иметь дело с самой сутью вещей и с бытием, как оно есть. Никому не открыто, а человеку открыто последнее знание, собственно знание, безотносительное, — хотя бы в стремлении и в приближении к нему; все существа стремятся к *своему* удобству, а человек один к объективной, как это называется, истине.

В награду за это свое уникальное свойство человек, надо думать, и занял свое привилегированное положение в природе. Перелетные птицы каждый год дважды подвергают себя предельному, на последний границе выносливости, напряжению всего своего существа, пускаясь в путь на тысячи километров. А человек благодаря своей исключительности может теперь, в наше время — и большинство пятимиллиардного населения земного шара так уже и ведет себя — прожить всю жизнь от рождения до смерти, ни разу не поставив себя на грань даже биологической, не говоря уж духовной, выносливости, и не зная до самого смертного часа, что такое предельное усилие.

Все, разумеется, согласны, что для сохранения этого удивительно благоприятного положения вещей, так сказать, этого пакта между человеком и устройством вселенной человек обязан со своей стороны отвечать определенным требованиям. Естественно, гуманным, т. е. по теперешним понятиям необременительным. Это раньше было трудно блюсти договор с Богом, иногда требовалось трудное, даже страшное: сорок лет странствия по пустыне, сорок дней поста. Религия была жуткой и безжалост-

ной вещью. Но это дело далекого прошлого. Теперь религия тоже стала гуманной, уже не надо питаться одной манной с неба в пустыне, не надо проводить трое суток в чреве кита. Человек теперь научился корректно истолковывать, интерпретировать свой завет с Богом. Ветхий завет, Новый завет в их современном понимании сводятся к тому, что надо делать добро, вести себя этично, а не неэтично, в меру сил трудиться, а в случае нарушения нормы покаяться или пообещать себе, что когда-нибудь покаешься. При возможности, пожалуй, даже блюсти и эстетику, интересоваться художественной стороной явлений. Быть порядочным, вежливым, культурным. Если, наконец, все станут поступать так, то чудесный пакт человека с истиной Вселенной не будет нарушен. Все, возможно, обойдется. Бог благ, и те, кто после Бога вместо Бога заняли верховное место, — наверное, тоже.

Человек редко спрашивает, почему все так хорошо совпало и почему так налажено это — раскрытие мира человеком для человека, на основе познания самой истины мира, того, как он «объективно» есть. Человек обычно целиком посвящает себя все более сложным расчетам, сознательным или чаще полусознательным, поддерживая невидимые контакты с неведомыми богами-хранителями. Но нужно уж совсем никогда не поднимать голову от этих расчетов, чтобы однажды не спросить себя: почему вообще что-то *есть*, на каком основании мы уверенно говорим о бытии, и его истине, когда, если взглядеться, всякое «есть» ускользает, исчезает. Я держусь, всякий сидящий за столом держится за стол: вот он, стол, он есть, имеет имя «стол», следовательно, как бы прописан в бытии. Только что на самом деле раньше — это мое успокоительное, даже биологически, не говоря уж социально, сидение за столом, непосредственно удобное для меня, — или моя уверенность, что стол есть частица истинного бытия? Может быть, стол представляется мне частицей такого бытия просто потому, что он мне удобен? От перспективы такой перестановки голова начинает кружиться, потому что все кругом начинает кружиться в сплошном оборотничестве, которому, если оно начнется, нет конца.

Мы собрались здесь сегодня говорить о мыслителе, у которого не было уважения к нашей шаткости и нашему страху перед головокружением; который спрашивал: почему мы думаем, что объективное бытие есть, а не нет его? Мы постоянно говорим: «есть», «это есть то», «это есть». Но нет ничего более неуловимого, чем «есть». Откуда мы взяли, что что-то «есть» помимо нашей диктовки? «Это есть то». Но ведь никогда вполне, всегда условно. «Стол есть»? Да, стол стоит передо мной. Как будто бы. Открой глаза. Никакого стола нет. Есть загубленное дерево, куски трупа дерева, на свой страх и риск уничтоженного слепыми исполнителями чужого приказа. Ими манипулировала их убежденность, — опять же

не проверенная, — будто распоряжение рубить лес «есть», когда на самом деле то распоряжение было отдано в сумеречном состоянии сознания ни во что не верящим, во всем отчаявшемся нигилистом, который давно уже к тому времени занимался только тем, что жестоко испытывал пределы терпения леса, земли, вещества, назло распатывал их хрупкое равновесие. Я сижу за столом, и стол своим наличием будто бы упрочивает мое существование; на самом деле я держусь за случайное место схождения невыверенных решений, необдуманых действий, действий хорошо, если набум, а скорее всего — из холодного и давно уже нигилистического расчета, не в последнюю очередь — расчета на то, что, удобно устроенный, я буду думать, говорить и писать вещи, удобные для тех, кто так меня устроил. Хуже, чем ничто: обман. Стол, за которым я сижу? Не он мне придает устойчивости, социального статуса, «положения»; наоборот, он кричит, настоятельно требует от меня себе осмысления, оправдания — хотя бы просто оправдания погубленного леса; он не *есть*, он хуже, чем его нет, он морочит меня, он морок, и перед этим провалом, который в виде стола придвинулся вплотную ко мне, я сам откуда-то, не знаю откуда, должен добыть ему «бытия», немедленно, обязательно, чтобы прекратить свое участие в круговом обмане, чтобы исправить то, что казалось бытием, а оказалось хуже, чем небытием.

Хайдеггер спрашивает: почему мы думаем, что бытие есть, а не нет его? Мы не знаем. Мы по существу, положа руку на сердце, в принципе ничего не можем тут *ответить*. Ответить мало, бытие надо *предъявить*. Поэтому, задетые этим обращенным к нам вопросом, мы начинаем возбуждаться и возмущаться, сердимся на метафизику, хотим вернуться к уюту. Ведь был же он, скажем, в раннем детстве. И существуют же какие-то объяснения мира. Но возврата к детству, похоже, нет. А заглушение себя новым информационным шумом — информация не перемежается шумом, она сама и есть шум и худшее сплетение обманов, чем относительно невинный стол, просто труп дерева, — шумом чужого или своего изготовления, не предохраняет от возвращения вопроса.

Что мы стараемся не думать о том, почему мы думаем, что бытие есть, а не отсутствует, вовсе не означает, что мы ни о чем не догадываемся; скорее как раз наоборот, догадываемся, поэтому стараемся не думать. Хайдеггер как будто бы проговаривает за нас нашу тайную догадку: «есть» — ни-что, ничто. Мы слышим это от него и возмущаемся: он зен-буддист, он как-то нечаянно в самой середине Европы пророс восточной мыслью, но это он, а мы-то европейцы, и нам с зен-буддистом не по пути. Он, кроме того, как теперь уже до каждого старательно донесено массовой информацией, скрытый нацист. Так мы разделяемся с неуютными: его для нас нет. Одно из граффити в Сорбонне, если не ошибаюсь, было такое: «Бог

умер. Ницше. — Ницше умер. Бог». Ницше и Хайдеггер умерли. Мы остались при своем удобном боге, пошатнувшийся было пакт человека с мироустройством восстановлен. Снова можно говорить об истине или по крайней мере ее объективном познании. Или не говорить о ней — разницы не будет. Главное ведь не сомневаться, что она есть. Опять можно сначала осторожно, а потом смелее заниматься культурой, эстетикой, этикой, другими философскими дисциплинами. Можно даже отчасти принять то, что было позитивного в Хайдеггере, конечно, отбросив негативное в нем.

Паук продолжает упрямо плести свою паутину в подозрительно обедневшей окружающей среде. Он будет ее плести, можно не сомневаться, до своего последнего часа. Человек продолжает плести сеть научных понятий и концепций, все полнее овладевая миром, вырабатывая все новые способы устройства в нем. Если окажется, что в этом плетении было что-то неладно, человек скажет, что, видимо, он в чем-то промахнулся, чего-то не соблюл, в какой-то детали нарушил свой пакт с «законом вселенной». Оступился. Недостаточно осознал. Недоучел. Просто недоработал. Значит, надо уже сейчас заранее еще полнее все осознать, еще лучше все учесть, еще больше работать. Вот и философы. Они должны шире обобщать, глубже строить концепции, сценарии будущего, заботиться о совершенствовании проектной культуры, критически осмысливать историю философии, а главное, отстаивать верную мировоззренческую позицию и бороться против неверной мировоззренческой позиции.

Или все это пока еще просто магические жесты в попытке восстановить спасительный контакт с неведомым хозяином, которому каждый втайне хотел бы служить? Может быть, настоящее и единственное дело философии — все-таки спросить себя, наконец, почему мы думаем, и в каком смысле мы думаем, что бытие есть, а не просто все скользит из небытия в небытие; и почему и в каком смысле мы думаем, что имеем дело с истиной, а не просто улавливаем и фиксируем себе ради какой-то своей временной пользы мелькающие очертания неведомо чего, что уносится неведомо куда? Может быть, упрямое, ничего не обещающее, кроме предельного усилия, цепляние за один этот вопрос, вопрос вопросов, стоит больше, чем нагромождение новых гор концепций, безусловно благонамеренных, в добавление к прежним, которые ведь тоже по-своему были «целесообразными» и по-своему служили в свое время каким-то тогдашним богам.

По «сократической традиции» это предположение о том, чем должна была бы быть философия, высказано здесь в форме намека. Но неясно, может ли еще эта форма намека рассчитывать на какое-то место в мире. Когда-то язык был намеком на сущее. Теперь, когда от сущего, как от этого вот стола, осталось одно название, и бытие, по сути дела присутствует

для нас только в нашем языке, нас эта наша окружающая среда, превратившаяся в одни названия, буквально выталкивает из себя, ведь сами-то мы пока еще все-таки не язык, хотя все склоняет нас согласиться тоже быть только знаком. Пока мы еще не совсем согласились, все для нас не просто намек: все буквально вынуждает искать, где же, собственно, то, что мы называли — ведь когда-то же называли — бытием, ведь было же оно, ведь не всегда же было одно только неостановимое соскальзывание, сползание всего в ничто?

Где оно, бытие? В каком смысле Хайдеггер сказал, что оно требует человека? В том, чтобы человек еще тщательнее прочесывал, изыскивал, может быть, где-нибудь на дне океана оно еще есть и надо создать новые мощные приборы и машины, чтобы оттуда его извлечь?

Или в каком-то другом смысле бытие требует человека? Может быть, оно требует *человека!* Хайдеггер назвал существо человека присутствием, Dasein. Может быть, для бытия нужно прежде всего, чтобы сам человек перестал отсутствовать там, где имеет место его существо?

Существо человека, присутствие, Хайдеггер назвал настроением. Оно мелодия, Grundweise, основной лад, в котором только и имеет место присутствие.

Но разве бытие — музыка? Что еще за причуды, за вольности? Поскорее вернуться к настоящей, серьезной философии, какую занимаются все... Какая еще музыка, когда такое предкризисное или давно уже кризисное состояние?

И вдруг мы вспоминаем одну старую историю. Сократу, основателю всей европейской философии, много раз являлся один и тот же сон, видел он не всегда одно и то же, но слова слышал всегда одинаковые: «Сократ, твори и трудись на поприще муз».

Но всю свою жизнь Сократ думал, что это какое-то иносказание. Что надо, по-видимому, *эти* слова понимать так, как истолковывать, что надо продолжать делать то, чем он занимался. И только в тот день, когда ему уже объявили, что вечером он умрет, он подумал: «Наверное, я не прав, наверное, надо понять это буквально». И он начал сочинять стихи.

* * *

В. Подорога. Спасибо. Таких два разных доклада... Я понимаю общее затруднение. Конечно, говорить о Хайдеггере, не читая непосредственно его тексты и не работая с его языком, очень трудно. Но мы ограничены временем и, к сожалению, приходится говорить какими-то другими языками и косвенным образом указывать на место нашей мыслительной работы и место Хайдеггера. Короче — трудная задача. Можно понять при-

сутствующих, у которых не возникает пока никаких вопросов. Я не знаю, будет ли это уместным, но мне хотелось бы выразить личное отношение к Хайдеггеру. Просто личное отношение, на уровне, может быть, несколько даже нетеоретическом.

Когда я участвовал в минской философской школе, я вдруг столкнулся с одним неожиданным явлением. Я был просто ошарашен, когда узнал, что на этой конференции ряд молодых людей объединились в группу по изучению Хайдеггера и проводили свои семинары. И что самое интересное – они были из таких районов страны, как Тюмень, Красноярск и т. д., т. е. нельзя сказать, что из каких-то больших культурных центров. Появление текстов Хайдеггера, которые ушли сейчас на периферию, по-видимому, произвело какое-то шоковое воздействие на некоторые традиционные типы преподавания и тип той мыслительной идеологии, который у нас в стране распространялся. Мы очень плохо знаем свою интеллектуальную топографию, страшно плохо. Я, например, догадываюсь, что гегелевский язык в некотором уже догматизированном виде является господствующим на окраинах, в окраинных культурных центрах. В тех же культурных центрах, которые ближе к Москве, происходит позитивизация. У нас есть какие-то волны распространения и движения определенных мыслительных задач и некоторого влияния западной культурной традиции. Сейчас все больше молодых людей начинают заниматься Хайдеггером, им очень интересуются, читают. Тем более сейчас с помощью Владимира Вениаминовича появилось множество разнообразных текстов Хайдеггера (кроме «*Sein und Zeit*», к сожалению. Это отдельная, конечно, трудная переводческая задача), что дает возможность входа в мировую ситуацию философствования.

Этот момент меня удивил и в то же время насторожил, потому что это как-то говорит о нашей ужасной нищете, которая очень трудно преодолима. И очень хорошо, что сейчас пошли все эти тексты, и тексты не только Хайдеггера, а и Гадамер, например. Планируется издать и по русской философии очень много текстов. Все это замечательно.

И тем не менее, непосредственно возвращаясь к Хайдеггеру, – о его судьбе, его рецепции в нашей советской философии... Здесь можно сделать ряд замечаний. Первый этап был этапом усвоения Хайдеггера как «экзистенциалиста». Этот этап принес нам такого рода откровение, которое сегодня стало просто банальным, что на Западе существуют какие-то мыслители, которые тоже думают, что там, в общем-то, движется какая-то мысль и т. д. И первые работы при всем моем уважении к этим исследователям, все были ознакомительно-комментаторскими, т. е. они представляли какую-то фигуру мысли Запада, но ни в коем случае изначально даже не ставили своей задачей воспризнание какого-то мыслительного дела,

которое может помочь нам здесь, работающим в области философского знания, или же каждому лично, персонально, какому-то человеку, самостоятельно размышляющему о мире. Это были отчужденные объекты, отчужденные продукты западной культуры. Но марксистское сознание, даже в своей борьбе во времена оттепели с традиционным кондовым сталинским догматизмом, решало, по сути дела, свои задачи. Западная же культура, кроме, может быть, некоторых позитивистских вещей, не воспринималась в широком спектре, не воспринималась как дополнительный духовный источник для проработки своей проблематики. Я не могу сказать, что сегодня ситуация как-то резко изменилась, но, во всяком случае, очевидно, что впервые, пожалуй, в 70–80-х годах постепенно происходит процесс воспризнания интеллектуального труда западной мысли, воспризнания, которое становится не просто имитацией чужого продукта труда, но попыткой усвоить какие-то культурные навыки, которые утеряны в нашей культуре. Можно сказать, что многие из нас, которые работают в разных городах и даже работают вместе в Москве, объединены только одним чувством — одиночества. Одиночества не в обыденном смысле, а одиночества духовного, которое связано с тем, что нашей культуре нужно проделать работу по освоению громадного культурного региона, и эту работу нужно совмещать с работой в мировой культуре. Это две гигантские задачи, и это естественный такой, по-видимому, этап... Все же усилия сегодня носят в основном характер точечный, локализованно-групповой, даже в Москве. И это не только потому, что люди замыкаются в себя и работают с какими-то отдельными проблемами. Просто нет той сферы широкой культурной новации, которая объединяла бы разные уровни культурного строительства, начиная, например, с формирования студенческого корпуса и преподавания. Сложности здесь очень большие. Но нужно их, конечно, преодолевать.

Но вот то, что в окраинных областях нашей философской культуры вдруг резко стал читаться Хайдеггер, и просто почти стал подобен святому тексту, отвергающему тексты Гегеля и Маркса одновременно, в этом есть признак какого-то нового изменения. Это изменение многое обещает, естественно, а с другой стороны, думаю, что усваивание Хайдеггера, его введение в нашу культурную ситуацию — это, конечно, многокомпонентно сложный процесс и такая новая догматизация новых персонажей, которые возникают сейчас с публикацией, не ведет к какому-то ясному пониманию путей развития философской мысли. Так что, если говорить о судьбах Хайдеггера в нашей сегодняшней ситуации, то первое, что я хотел заметить еще раз и повторить, это то, что, конечно, Хайдеггер впервые открывает нам не философию, а философствование. У нас есть один такой мыслитель, который приблизительно такую же зада-

чу пытался выполнять и выполнял в нашей культуре — это Мераб Константинович Мамардашвили, который отказался от построения философии, а пытался возвратиться к изначальным каким-то важным моментам философского сознания — это философствование, это задавание вопросов, непрерывная спонтанность развития мысли, которая не чувствует себя обязанной никакой будущей конструкции, и т. д. Вот то, что Хайдеггер появляется как этот идеал и эталон философствования, это чрезвычайное событие, потому что впервые с помощью хайдеггеровских текстов, как во всяком случае лично я всегда чувствовал, открывается возможность снова начать. Т. е. фактически каждый, кто начинает читать Хайдеггера, вдруг приходит к выводу, что и он может начать мыслить. Не включиться в поток школы, традиции, тенденции, развития каких-то идеологических противоборств — это все дальше, — а что вот здесь, сидя в своем каком-то месте, где-то у себя, он, читая вот эти тексты, может постепенно начать овладевать миром через просто размышление. Это возврат к размышлению, к этой неспешности и продуманности каждого шага размышляющего. Затем — это возврат, безусловно, к культуре языка, к улавливанию тончайших оттенков и вибраций слова и вообще работа со всей этой тонкой тканью языковой, с которой замечательно работал Хайдеггер. Затем — это учитывание ситуации, о которой говорил уже Владимир Малахов, т. е. ситуации суггестии и игры как таковой. Это философствование предполагает еще фактор игровой и диалогический, так что в мысль вступают не скованным и связанным, а мысль — освобождает. Все это дает чувство свободы, которое возникает при чтении Хайдеггера. Можно также говорить и о том, что Хайдеггер выполняет еще и терапевтическую функцию, суггестивно-терапевтическую... Нельзя сказать, что он так радикален, как, например, Адорно или Вальтер Беньямин, и нельзя сказать, что Хайдеггер работал в ключе авангардном или продвинутом модернистском, или даже постклассическом. Можно сказать о том, что его классицизм или неоклассицизм заключается в этой обширной терапии человечества через эту постепенность развития мысли и такое тщательное, щепетильное отношение к высказанному слову, через последовательность развития мысли, убережение мысли (в каком-то смысле можно сказать) от мира. Поэтому это какое-то такое философствование, которое нас спасает, осуществляет в какой-то мере психотерапию. Лично для меня ситуация, которую создает Хайдеггер, такова, что впервые через тексты Хайдеггера начинаешь сознавать, что мир гораздо ближе к тебе, чем это ты когда-либо представлял. Хайдеггер впервые начинает размышлять о таких вещах, которые, казалось бы, не были предметом философствования, типа, например, — что такое человеческий голос, что такое слух, что такое вслушиваться. Что такое рука, рука пишущая, что такое мой глаз

и т. д., т. е. мыслительные ситуации, которые создаются для общей задачи самопонимания моего положения в мире. Если я всегда бесконечно близок миру, то я, во всяком случае, должен знать, что позволяет мне быть настолько близким к миру. Т. е. если мы представим себе какой-то странный образ хайдеггеровской телесности, то мы заметим, что почти все отдельные органы, с которыми Хайдеггер работает, эффективность которых осмысляет, почти все они носят характер самостоятельных образований. Т. е. фактически, для Хайдеггера, например, рука не есть часть тела, она не связана с телом, она связана с текстом, с письмом. И она связана с какими-то процессами, которые связывают в единый континуум руку, письмо, текст, язык и т. д. Т. е. рука выступает не просто как физическое средство или орудие действия, непосредственного физического, но как определенный сложный конгломерат духовного образования.

Все, что я здесь говорю, это просто наброски какого-то личного отношения, но которое очень много что мне дает и что открывает. В принципе, хайдеггеровское мышление — это мышление, которое вводит нас, повторно возвращает нас из времени катастрофы — вот так можно сказать — во время стабильности и (я не знаю, как это можно назвать) из катастрофического ландшафта в ландшафт успокоенный, единый и гармоничный ландшафт. Все эти замечания я делаю лишь для того, чтобы для себя и, может быть, отчасти и для слушающих, как-то приблизиться к хайдеггеровской мысли, не обращаясь непосредственно сейчас к работе текстовой и языковой. Я думаю, мы можем, собственно, обсуждать проблему «Хайдеггер и мы», «Хайдеггер и наша культура». Есть еще целый громадный регион проблематики, которая нас бесконечно интересует, и я знаю — многие этим интересуются — это, например, взаимодействие французской культуры и Хайдеггера. Интересна ситуация, которая связана с тем, что у Хайдеггера не было собственных учеников (ну, Гадамера можно, конечно, назвать учеником, как и Левита), — но вот такую акцию ученичества осуществляет по отношению к Хайдеггеру Деррида. Судьба Жака Деррида в современной мировой культуре и Хайдеггер — тоже очень интересная и сложная проблема. Не говоря уже о том, что, например, на Фуко и Делеза (это признание, естественно, самих этих мыслителей мирового класса) тоже непосредственное влияние оказал Хайдеггер. Ну, на кого Хайдеггер оказал влияние — это бесконечный, конечно, разговор. Я просто говорю сейчас о таких точках, где западная и мировая культура ищет своего самообоснования, и здесь происходит встреча с Хайдеггером, и происходит она буквально сейчас. Потому что в последние годы поток литературы о Хайдеггере снова возрастает. Я был случайно во Франции на конференции «Вторая мировая война и философия» и должен сказать, что приблизительно семь докладов посвящено было Хайдеггеру. Это инте-

рес на уровне академической профессуры, не говоря уже о более неформальных и свободных структурах, где вся эта проблематика вновь и вновь начинает возбуждаться и по-новому осмысливается. И это не только связано с тем, что вопрос опять касается нацистского прошлого Хайдеггера. Просто более широкий спектр проблем был, в частности, вызван публикацией во Франции первого перевода «Sein und Zeit» на французский язык (первый перевод, по-моему, появляется во Франции в конце 70-х – начале 80-х годов, так что мы еще не очень опаздываем с переводом «Sein und Zeit»).

В общем, я просто рассказываю и говорю об этом, чтобы ввести в общую ситуацию. Два сегодняшних доклада были очень интересные. Здесь много вопросов. Я думаю, что аудитория нам должна как-то помочь. Так очень трудно – просто говорить...

В. Молчанов. Я решился задать вопрос в связи с тем, что сейчас говорил Валера, а именно, что у нас в стране происходит освоение Хайдеггера. И здесь прежде всего вопрос Владимиру Вениаминовичу Бибихину. Конечно, понятна ирония, с которой вы говорили, что теперь нам нужно что-то отбросить негативное, взять позитивное – и это мы можем также сделать и по отношению к Хайдеггеру. Вот сейчас Валера Подорога говорил о том, что топография нашей страны – интеллектуальная, философская – совершенно не изучена, т. е. мы не знаем, где, в каких регионах чем интересуются. Приблизительно лишь знаем. Я думаю, что все-таки в сфере той проблематики, которая условно называется «проблема человека», господствует (продолжает господствовать, условно скажем) позитивистская традиция. А мой вопрос связан вот с чем. Сейчас в вашем переводе вышли две публикации «Письма о гуманизме». И читатель наталкивается на то, что сам Хайдеггер в 1947 г. пишет о возможности плодотворного диалога с марксизмом. Какой смысл это замечание Хайдеггера может иметь сейчас?

В. Бибихин. Я знаю, что в начале 70-х годов Хайдеггер предложил Ванштейну и еще одному из известных западногерманских марксистов – Штайгервальду – участие в дискуссии. Надо же учесть и родословную возникновения «Sein und Zeit»: книга рождалась из интеллектуальной атмосферы, пропитанной марксистской терминологией. В это время формировался Лукач и уже вышла его знаменитая работа; здесь и Блох, и множество языков, которые уже функционировали. Хайдеггер не рождался из самого себя. «Sein und Zeit» рождается из этого времени со всеми отсюда последствиями. Поэтому, когда мы говорим – Лукач, говорим Блох «Философия надежды», то, наряду с ними, появляется и «Sein und Zeit».

Поэтому неудивительно то, что в 70-х гг. Хайдеггер напрямую обращается к деятелям марксистским, догматическим даже, таким, как Ванштейн, Штайгервальд, и просит их сделать общую публичную дискуссию по проблематике марксизма, говоря — у меня есть что сказать, я вижу даже пути для какой-то совместной работы...

В. Молчанов. Все это так... Но это 47 год и вопрос содержательный. Дело не в том, когда создавалась «Sein und Zeit», а дело в том, что мы сейчас начинаем читать Хайдеггера. Вот как вы видите эти возможные точки действительного разговора — уже не с самим Хайдеггером, а с текстами Хайдеггера сейчас. В связи с этим тезисом Хайдеггера, когда он критикует с одной стороны Гуссерля...

В. Бибихин. Проблема отчуждения. То, что марксизм называет отчуждение, показывает чуткость марксизма к забытому бытию. Вот от этой интуиции отчуждения марксизм перешел к технике. Все, что говорится марксизмом об отчуждении, — это техника. Не ставится вопрос — что такое в своем существе отчуждение... и тут... и тут... — точка соприкосновения кончается.

Т. Клименкова. Здесь можно сказать, что в плане анализа «забытого бытия» целый ряд разработок был выполнен в рамках так называемого «гуманистического марксизма» — это во-первых; а во-вторых, — в русле марксизма были развернуты и другие важные хайдеггеровские темы: бес-субъектности исторического процесса, нигилизма, критики традиционного гуманизма. Попытка проследить хайдеггеровскую подоплеку некоторых неомарксистских тезисов может оказаться небезынской.

В. Подорога. Виктор, я не понимаю вообще замысел вашего вопроса. Хочется видеть, так сказать, его заднюю часть, потому что все эти вопросы имеют свой тайный ответ. И ты ждешь, когда задаешь вопрос: тот, кому я задаю вопрос, угадает мой ответ или не угадает... Потому что мне эта проблема даже как-то неинтересна... Ну и что?..

В. Молчанов. Когда ты говорил о том, что у нас сейчас происходит освоение Хайдеггера, как раз и ты затронул эту проблему — связь Хайдеггера и марксизма...

В. Подорога. У нас они не проходят. У нас эта встреча состоялась в 60-х годах. И марксизм себя очень четко повел: у нас свои проблемы, но мы видим, что вы, значит, тоже что-то там делаете, это очень хорошо, это

нужно, чтобы все знали и т.д.... Но у нас волна марксистской новации после догматического сна сталинского — эта новация была самостоятельной. Она думала все-таки — посмотрите работы Ильенкова, — что она самая продвинутая область знания. Понимаете? Поэтому как бы марксистский корабль прошел мимо — в этом смысле... Эта встреча вот такая была...

В. Молчанов. Ильенков критиковал Хайдеггера, не принимая его, не входя в содержательный пласт его философствования. Просто отбрасывал, говорил о герменевтике как о чем-то малополезном, малопригодном и ненужном для философии.

В. Подорога. Критиковал, как Солоухин Пастернака...

Т. Клименкова. Но может быть вопрос о Хайдеггере и марксизме нужно открыть, или не закрывать во всяком случае.

В. Подорога. Я не закрываю. Я просто хочу услышать, кто задался этим вопросом... Виктор вот задался и пусть тогда скажет, какие сущностные перспективы он видит в соприкосновении с Хайдеггером...

В. Бибихин. Заблуждение думать, что каждый философ «имеет в виду» свое. Мы имеем «в виду» — все одно. У нас «в виду» — одно. А назвать это «отчуждением», или назвать это «забытым бытием»... Дело в том: еще раз спрашивать — что делать? — при том, что в мире уже сделано все, и все сделано (подделано), — или, как спрашивает Хайдеггер: как думать? Вот тут соприкосновения кончаются. Техника или мысль.

В. Подорога. Вот я не понимаю только одно: вы говорите — «как думать»? Со всем этим я согласен... Но вот тут одна проблема, мы с ней как-то должны разобраться — хоть с одной проблемой. Действительно, я первый делаю утверждение такого рода: мысль Хайдеггера не соприкасается с мыслью марксизма. Т.е. в данной ситуации тип марксизма, который у нас существует, он никаким образом не может соприкоснуться с мыслью Хайдеггера. Мой постулат. Никаким образом. Даже в своих измененных в оттепели формах не может соприкоснуться. Вопрос заключается — почему нету соприкосновения. Этот постулат я делаю просто для интересующихся людей, как говорится. Для меня это не важный постулат, потому что для меня *нет наличия мысли* здесь, т.е. в данной ситуации культуры нет наличия мысли, нет выраженного движения мысли, которое приняло бы какие-то обобщенные формы, создало широкий культурный фон... А когда

Володя говорит о том, что техника и т. д... Что имеется в виду – техницистская, технократическая идеология?

В. Бибихин. Нет, я говорю «техника» в широком смысле. Технология, т. е. – как делать, как добиться...

В. Подорога. Тем самым вы утверждаете, что марксизм и технократическая мысль, техническая мысль, технологическая мысль...

В. Бибихин. Это Хайдеггер сказал, это сказано в интервью, опубликованном в 76 году. А я призываю вернуться к этой мысли...

Т. Клименкова. Может быть нам следует всякий раз уточнять, что речь идет именно об «ортодоксальном марксизме». Валера задушил идею в самом начале, а теперь говорит: «Она задушена»... По определению, теория ортодоксального марксизма – это не теория, не философия, это – ничто. О чем тут говорить, о чем тут речь вести? Но если принять, что некоторая теоретическая проблематика здесь все же остается, тогда другой вопрос. Я, например, считаю, что неомарксизм сейчас жив. В самых разнообразных своих проявлениях.

В. Подорога. Я славлю приход смерти всех «измов». «Измы умирают»!

Т. Клименкова. Пожалуйста... Прекрасно... Замечательно, что они все умирают... Но дело не в этом...

В. Подорога. Это просто замечательно. Вот последний выдумали – постмодернизм. Там уцепилась достаточно обширная колония интеллектуалов, которые говорят: «Все. Это последнее, но это наше». Заметьте – «это – наше». Последнее – но только нам... И я думаю, что если мы, например, к Адорно будем относиться, как к неомарксисту... Причем как бы поддакивая ему, собственной его задаче, тому, что он, действительно, считался марксистом в принципе более аутентичным, чем, скажем, Лукач. Но ведь сам Адорно существует для меня не в рамках там авангарда, экзистенциализма или неомарксизма. И Хайдеггер, с которым мы соприкасаемся, он к нам выходит сегодня через открытый текст совершенно иным. Если у нас была конструкция, которая была связана с первой обработкой свидетельства по отношению к Хайдеггеру, когда он просто был в рамке из экзистенциализма, то сейчас – открытый текст. Текст, который ты должен опознавать. Володя очень правильно заметил, что есть анонимность Хайдеггера. Анонимность, которая может быть в таком смысле истолко-

вана: анонимность — это просто нету «изма», который от тебя требуется усвоить, чтобы ты начал читать Хайдеггера. Хайдеггер предлагает начать вместе и разом, сначала проходить какую-то мысль. И фактически он снимает проблему назывательности. Какого-то движения, к которому относится текст. Он снимает эту бессмысленную задачу. Впервые в зоне нашего философствования сегодня появляется сам вообще феномен «текстовости». Текст и чтение — это впервые. Впервые мы вспоминаем, что Барт говорил, что настоящим читателем может быть только читатель, имеющий много времени. Т.е. аристократия чтения должна появиться. У нас появляются в интеллектуальной среде возможности для появления аристократии чтения, медленного типа чтения, чтения внимательного.

В. Бибихин. Я очень боюсь, что пока мы говорим о тексте, об интерпретации, о чтении, мы все еще глубоко погрязли в «know how» в технологии, в технике. Когда я говорю про технику, мне хочется вспомнить один из принципов Константина Леонтьева. «А наука, — говорил он, — должна развиваться в духе глубокого презрения к своей пользе». На русском языке, по-моему, есть только одно большое сочинение философское, а не религиозно-философское, — это Розанова «О понимании». Для него наука имеет два смысла. Подлинная наука — это понимание. Она не подчиняется не то, что государству, она не имеет целью даже сохранить жизнь. Она может быть враждебна самой жизни. Потому что понимание — такое, какое оно есть, оно не может не понимать, и нет никакой гарантии, что человек, понимая, не начнет понимать против себя: против себя как биологического и социального образования. Для Розанова в этом нет ничего ужасного. Для него ужасно другое — как раз противоположное — запутаться в способах, в путях, запутаться, как мы теперь говорим, в технике. Я боюсь, что *не* скатиться к этому почти невозможно. Вот я призываю вернуться к этому правилу Константина Леонтьева и к этому духу трактата «О понимании» Розанова.

В. Подорога. К сожалению, он пока еще малодоступен. Но я согласен с вами.

Э. Калинин. Был вопрос все же: возможен, а если возможен, то как возможен диалог между марксизмом и Хайдеггером, между Марксом и Хайдеггером. Если взять тексты Маркса без всяких «измов» (про которые сам Маркс сказал, что «тогда сам я не марксист») и почитать их, взять хотя бы те же нюансы значений «общения», «отношения», «отчуждения»...

В. Подорога. Очень хорошо. А вот у меня такой к вам вопрос: считаете ли вы эти отношения равноправными: вот кто-то хочет читать вместе тексты Маркса и Хайдеггера, а если кто-то хочет читать вместе Розанова

и Хайдеггера? Эти две пары равнозначны в культурной жизни или нет? Я не хотел бы, чтобы Маркс занимал какое-то особое место. Поэтому вопрос об отношении Маркса и Хайдеггера — это вообще не вопрос. Масса уже есть работ и т.д., т.е. — это не проблема. Проблема это тогда, когда есть ситуация марксизма и некоторого обновления идеологии марксизма, некоторого реструктурирования его. Вот это уже другая проблема.

Э. Калинин. Я как раз и говорю, что при том, что идеологических проблем масса, текстуальная-то работа не проделана. «Измы» есть, а текстуальной работы нет.

В. Малахов. Кстати, эта работа проводилась. Это работа, например, Костата Акселоса «Маркс и Хайдеггер. Введение в философию будущего».

И еще десяток книжек, которые стоит только перевести на русский и можно уже обсуждать... или перестать обсуждать...

В. Подорога. А вот это уже другой вопрос — является ли это сегодня продуктивным... Для меня, например, не является продуктивным параллельное размышление над Марксом и над Хайдеггером.

В. Бибахин. Поскольку Хайдеггер не раз упоминал Маркса, и больше того, говорил о том, что он, Маркс, глубже понимает историю, чем экзистенциализм, — то вот прямой резон говорить. Почему глубже? Почему эта концепция отчуждения — почему понимание истории последних столетий как непрерывного отчуждения человека (отчуждения от чего?), почему он считал вот эту мысль более глубокой, чем экзистенциализм и персонализм? Это заставляет думать.

В. Подорога. Честно говоря, Володя, меня это не заставляет думать. Но я вовсе не отказываю в праве... Я уже выразил свою точку зрения. Для меня событие заключается только в одном: что впервые мы сталкиваемся в нашей культуре с такого типа текстами, которые радикально меняют наше представление о философии. Появляется совершенно другой, как я это называю, режим чтения — особенности работы с текстом, которые исподволь навязываются Хайдеггером, заставляют нас перестраивать наше отношение... Это большая культурная акция. Меня пока что интересует этот пропедевтический, начальный уровень, когда любой человек — студент или аспирант, — беря тексты Хайдеггера, впервые ощущает зависимость от собственной мысли — что он может начать думать. Не вступить в какой-то поток или заранее запрограммированное движение, а здесь сесть, за столом вместе с Хайдеггером начать думать. Вот эта

акция встречи — она сегодня может состояться. А вот все встречи, которые я наблюдал, нашей философии с западным философствованием... Я думаю, это была такая ознакомительная экскурсия, которая практически ничем не закончилась. Усвоение этого опыта, мне кажется, фактически начинается только сегодня. Надо это констатировать. Только сегодня мы начинаем впервые понимать, что это живое мышление, которое может так же принадлежать и нам, как и Хайдеггеру...

В. Молчанов. Когда тексты Хайдеггера появились на русском языке — и их сейчас много, в основном благодаря В. В. Бибихину, — появилась и другая опасность. У нас в стране в целом господствует гегелевский язык, или лучше сказать, квазигегелевский. Может быть, достаточно быстро будет освоен и язык Хайдеггера, и тоже, конечно, квазихайдеггеровский язык. Хотя это задача, может быть, и более трудная, чем гегелевский язык. Я хотел сказать об опасности не «измов», с этим я тоже вполне согласен, а об опасности юбилеев, поскольку, отмечая 100-летие со дня рождения Хайдеггера, мы делаем вид, что до Хайдеггера как бы уже никого и не было, а если и были, то только предшественники. Так уже произошло в определенной мере в отношении Гегеля, когда Кант, Шеллинг и Фихте имели только «подготавливающее» значение.

Для меня изучение Хайдеггера связано всегда с изучением и пониманием феноменологии в целом и, прежде всего, Гуссерля. Было бы некорректно называть Гуссерля предшественником Хайдеггера, и даже говорить о «влиянии». Здесь отношение более сложное.

Хайдеггер сам дает нам указание, что одна из исходных точек его мышления — «Логические исследования» Гуссерля, так и не переведенный на русский язык II том этой работы. Хайдеггер пишет, я напомним, о том, что в последнем, шестом исследовании, Гуссерль подошел уже к вопросу о бытии. Т.е. к самому основному, о чем сегодня мы и говорили, к вопросу о бытии. Но потом, считает Хайдеггер, Гуссерль попал под влияние Наторпа, стал неокантианцем, и из трансцендентальной феноменологии этот вопрос, вопрос о бытии, исчез. Можно было бы с достаточной долей «наивности» пытаться опровергнуть этот взгляд Хайдеггера, указывая на то, что никаких кардинальных изменений в мышлении Гуссерля не произошло. Но дело не в этом. Вопрос в том, почему Хайдеггер так упорно подчеркивает свое отличие от Гуссерля периода «Идей», где Гуссерль ввел «чистое Я» в качестве одного из основных терминов. Принятие субъекта, субъективности, сознания в качестве исходного пункта и центральной сферы философствования — именно это явилось основной точкой отталкивания. Предельно упрощая: если мы говорим о субъекте, то с неизбежностью возникает понятие объекта. И если мы должны рассматривать

бытие как коррелят сознания, как утверждал Гуссерль, то сознание при этом понимается как конститутивное сознание, сознание, обращенное к тому или иному роду объектов, сознание, *устанавливающее* смысл объекта. При этом сознание, или субъект, есть объективирующее сознание, т. е. превращающее свои первичные данности в предельный смысл.

Именно это и неприемлемо для Хайдеггера, ибо рамки такого сознания для человека – это рамки сущего, предметного, а значит, наличного, манипулируемого и т. д. Для Хайдеггера вопрос в том, как возможно необъективирующее мышление. В этом контексте особую важность имеет книга Хайдеггера «Феноменология и теология», которая объединяет доклад 1927 г. и текст 1964 г.

В тексте 1964 г. ставится проблема необъективирующего мышления и речения в современной теологии. Но в принципе сейчас речь не об этом, а о проблеме самого необъективирующего мышления. Хайдеггер говорит о том, что философия радикально отличается от науки, поскольку все науки – это науки о сущем. А философия – это наука о бытии. Хайдеггер употребляет это слово «Wissenschaft» и, в частности, говорит, что теология также радикально отличается от философии, и теология гораздо ближе к математике, химии, чем к философии. На первый взгляд, это звучит очень странно, но затем Хайдеггер действительно пытается это обосновать. Одно из существеннейших особенностей Нового времени Хайдеггер видит в том, что понятия субъекта и объекта поменяли свои значения на противоположные. То, что в средние века называли субъектом, стало объектом и наоборот. И Хайдеггер здесь отождествляет объективирующее мышление с естественно-научным мышлением.

На мой взгляд, все-таки такое отождествление может быть подвергнуто критике, или, во всяком случае, анализу. Хайдеггер вообще склонен сближать научное и техническое мышление. Но может быть, наука, в отличие от техники, вообще не имеет дело с объектами, но с идеальным положением дел? Мне думается, что не всякое научное мышление можно отождествить с объективирующим мышлением. Я думаю, что традиция понимания науки, которую начал в XX веке Поппер, все-таки отходит от такого понимания. По Хайдеггеру, только философия есть возможность необъективирующего мышления. И здесь, конечно, следует обратиться к Гуссерлю: сам Хайдеггер признает, что впервые Гуссерль, вообще-то, совершил прорыв в философии. Вслед за Brentano, Гуссерль таким образом поставил проблему сознания, что выявил возможность непредметного, необъективирующего мышления. Но у Гуссерля эта проблема стоит несколько иначе, чем у Хайдеггера. Это проблема описания сознания, которое совершает акт непредметного мышления. Как раз различие между Гуссерлем и Хайдеггером состоит в том, что Хайдеггер не просто хочет отказаться от классической философии

и от классического понимания субъекта, он вообще хочет избавить философию от проблемы сознания. И на мой взгляд, для нас каким-то балансом по отношению к Хайдеггеру является феноменология Гуссерля, которая вводит проблему сознания как основную и вовсе не удерживает или сциентистское, или декартовское, или кантовское понимание сознания. В последнем случае сознание обычно истолковывается в качестве трансцендентального субъекта, который конструирует мир, накладывает схему и т. д.

Я думаю, что проблема непредметного поставлена впервые Гуссерлем и им проведено основное различие, которое характеризует феноменологию. Различие между значением и предметом, которое у Хайдеггера стало различием между бытием и сущим. В некоторых поздних текстах Хайдеггера просвечивают гуссерлевские различия, которые были введены уже в «Логических исследованиях». Они как-то трансформированы и истолкованы в культурно-исторической сфере. Решающее из этих различий — между значением и предметом. Эти различия говорят о том, что сознание, интенция — непредметна. Принципиально непредметна. И основная задача философии — все время вскрывать эти различия между значением и предметом, значением и знаком, значением и образом. Хайдеггер вопрос о бытии именно так и ставит, т. е. он ставит вопрос о том, что онтологичным, бытийным, может быть только непредметное. Предметное не может быть онтологическим, ибо оно сущее, оно находится в области онтического, по его терминологии. Вот это решающее различие Гуссерля, которое он выявил и положил в основу постановки проблемы сознания, затем Хайдеггером было развернуто как проблема бытия.

В заключение — еще одно различие: если все-таки попытаться достаточно условно, но, вместе с тем достаточно точно, описать границы возможного анализа сознания и тем самым в какой-то мере определить специфику феноменологии, то можно выделить два совершенно предельных, крайних уровня рассмотрения сознания. Это то, что Гуссерль называл абсолютным темпоральным потоком, или абсолютной субъективностью. То, что было Хайдеггером в «Бытии и времени» представлено как темпоральность *Dasein*. Но у Гуссерля есть и второй уровень — между ними, между двумя этими пределами и разворачивается весь анализ сознания. С одной стороны — это абсолютный поток сознания, а, с другой стороны, — это усматриваемый в категориальном созерцании. Хайдеггер, кстати, подчеркивал, что Гуссерль вскрыл, такие предметности, которые не создаются субъектом, они открываются, видятся. Но в ранний период Хайдеггер реализует в основном феноменологию времени, феноменологию темпоральности человеческого бытия. Причем, я думаю, что основная тенденция Хайдеггеровской философии этого периода — вообще не феноменологическая, а «критическая». А в поздний период Хайдеггер опять возвращается к Гус-

серлю, но только не к темпоральным структурам анализа сознания непосредственно, а именно к этому уровню идеальной предметности, который был намечен Гуссерлем в «Логических исследованиях». И вот это колебание между двумя полюсами вообще характерно для Хайдеггера (и для первого периода и для второго, если их условно делить).

В целом колебание между Гуссерлем и Хайдеггером, притяжение то к одному, то к другому способу мышления неизбежно, ибо их учения несводимы друг к другу. Может быть, прав Э.Левинас, что это противоречие — исток всей современной философии. Или мышление предметного бытия служит для нас путеводной нитью, или же — попытка удержать непредметность мышления и сознания в его направленности, устремленности к различного рода предметностям.

В. Бибахин. Можно я вам возражу? Почему можно совершенно определенно считать, что наука думать не может. Вот в этом шестом разделе «Логических исследований» Гуссерль говорит о «die kategoriale Anschauung». Это особое зрение. Если я даже никогда не видел японского магнитофончика, первый раз, когда я на него смотрю, я раньше всего остального, раньше цвета, раньше формы, вижу его как вещь. А в примере Гуссерля это была чернильница. Я вижу чернильницу раньше, чем ее цвет, ее форму. И это не фокус, это не привычка — не фокус, который со мною моя психика устраивает, не привычка из прошлого. Это действительно зрение, опережающее зрение вещи как категории, того, что я в вещи на самом деле глазами не вижу. Я магнитофона глазами не вижу, я *чернильницу* не вижу глазами, я вижу глазами какую-то форму; и тем не менее я ее вижу раньше, чем осознаю свои зрительные восприятия.

В. Подорога. Это гештальт...

В. Бибахин. Это не гештальт. Потому что гештальт — это форма. Это очень близко, да. Но «гештальт» — это психологизация того более, гораздо более кардинального обстоятельства, того зрения *раньше*, как бы. Оно настоящее, оно — полноценное зрение, оно ничуть не хуже, чем так называемое чувственное зрение. Но оно — зрение вещи в ее категориальности, вещи в ее бытии. Мы как бы прикидываемся дурачками, мы себя делаем глупее, чем на самом деле есть. Мы, утонув в науке, делаем вид, что мы на самом деле этим зрением не располагаем. Мы начинаем заново реконструировать вещь — мы говорим, что у нее такая-то форма, такой-то гештальт, такое-то значение, следовательно, она — такая-то вещь. Т.е. наука может только путем представления, только обходным путем прийти к тому, что человек на самом деле видит мгновенно и раньше всего остального. Она никогда

не может оперировать с самими вещами. Я думаю, что это забытое зрение, зрение Данте и зрение, о котором говорит Флоренский в своих поздних вещах, вот это зрение — настоящее, как бы зрение подлинной вещи до распознавания какая она на самом деле — на ощупь, на вкус и на цвет и на все остальное. Тут мы прикидываемся, что этого нет — а это есть. И мы все промахиваемся, мы все обманываем себя и приходим *позже*, чем *на самом деле* мы знаем, воспринимаем и мыслим вещи. Я очень благодарен вам за вашу книжку и в письме — которое я вам пишу, и до сих пор не написал, — есть вопрос, который я сейчас задам. Можно? Вопрос был такой: что такое сознание и для чего оно нужно? Не можем ли мы обойтись *без* сознания?

В. Подорога. Вот сознание нам не нужно, это верно. Это мое убеждение.

В. Биbihин. Вот по-настоящему, всерьез, по-честному, мы знаем, видим мир раньше, чем его сознаем, мы только не хотим в этом себе признаться.

В. Подорога. Володя, мы всегда видим чужое сознание. Вот в этом проблема. И, видя чужое сознание, мы думаем, что у нас тоже есть.

В. Молчанов. Я могу здесь сказать только вот что... Во-первых, я хотел немного коснуться этой чернильницы. Дело в том, что в категориальном созерцании, о котором вы здесь говорили, у Гуссерля речь не идет о материальных предметах, чувственно воспринимаемых. В том-то и дело, что интенциональность...

В. Биbihин. Я об этом и сказал. Что чувственное мы не воспринимаем. Эти вещи никак не выводимы из восприятия, наука **их** поэтому не признает. Но тем не менее это настоящее созерцание, более полноценное, чем чувственное.

В. Подорога. Я извиняюсь, что может быть я здесь вторгаюсь. Мы работаем уже 2 часа...

В. Биbihин. Можно я отвечу на слова о том, что чернильница — это пока еще онтический аспект, а не онтологический. Разве вещи — это не бытие? Если мы будем расправляться с вещами, отправляя их, скажем, в область оптического — т. е. низшего, то у нас так ничего и не останется. Никакого бытия так не останется. Вещи — и есть бытие. У нас нету, нам ничего не дано, кроме вещей в мире...

В. Подорога. На это что-то трудно возразить...

В. Молчанов. Кроме сознания.

В. Подорога. Сознание – это тоже вещь... Я хотел бы предоставить слово Эдуарду Надточию.

Э. Надточий. Я хотел бы сделать акцент на советском повороте к Хайдеггеру. Подорога уже отметил, что сегодня пробудился всеобщий интерес к Хайдеггеру, затронувший такие медвежьи углы нашей империи, где и о трансляции философских знаний странно-то говорить. Если раньше бесспорно приоритетной фигурой был Гегель, на него опиралась в поисках корней как профессиональная, так и любительская философская мысль, то сегодня его со все возрастающей скоростью и полнотой вытесняет Хайдеггер. Конечно, во многом это связано и с появлением в доступных широкой публике изданиях переводов Хайдеггера, сделанных Библихиным, но то, что только сегодня эти переводы могут состояться как событие духовной жизни – коренится значительно глубже простого факта печатания переводов Хайдеггера в доступных изданиях. Кстати, в ИНИОНЕ имеется огромное количество вышедших за последние несколько лет комментариев к Хайдеггеру и даже – неслыханное дело – ряд самопальных переводов, сделанных преподавателями с периферии.

Я не могу согласиться с Подорогой там, где он утверждает, что интерес к Хайдеггеру есть уход в другие миры, не связанные с марксистским (диаматовско-истматовским) проектом. Интерес к Хайдеггеру, готовность благодарно прочесть его работы и откликнуться на них проистекает из имманентных тенденций развития советского марксизма последнего десятилетия. И чтобы понять смысл и истоки этих тенденций, мы должны глубоко продумать крах проекта целого поколения, которому мы обязаны возрождением философской ауры после десятилетий торжества социал-реализма. Мы должны продумать крах проекта шестидесятников.

Хотя шестидесятники и начинали знакомство с западной философией практически с нуля, они тем не менее выбрали вполне определенные направления в западной философии для изучения. Это была феноменология, экзистенциализм и аналитическая философия. Ни Хайдеггер, ни структурализм (последний – даже несмотря на усилия тартуской школы) не стали событиями в интеллектуальной жизни шестидесятников. Более того, из экзистенциализма, феноменологии и аналитической философии родился оригинальный, едва ли где в мире еще осуществившийся слав в рамках единого дискурса.

Представляется, что освоение западной философии происходило под знаком очищения марксизма от тотальной идеологичности и антигуманистической направленности предшествующего сталинского диа-

истмата. Вероятно, изначальный импульс всего шестидесятилетнего проекта — освобождение Цели от дискредитировавших себя средств. Популярная в шестидесятые годы проблема идеального свидетельствует о серьезном желании сформировать особого рода онтологию — онтологию существования под надзором исключительно Цели, коммунистического Идеала при радикальном эпохэ как от профанного существования, так и от якобы коренящегося в этом существовании источника стихии тотального доносительства, будто бы и обусловившего трагическое омрачение идеала событиями эпохи сталинизма.

Советское «назад, к самим вещам» имело явно ориентированную этическую направленность, явно утверждало пафос сознательности, абсолютного контроля над темными стихиями профанного существования. Не приходится удивляться, что здесь феноменология встретилась с аналитической философией. Пафос тотального просвечивания жизненного мира светом сознания естественным образом сочетался с пафосом тотального исчисления всех средств с опорой на Науку. Даже самый безжалостный ко всякого рода романтике из всех наиболее известных шестидесятников — А. А. Зиновьев — сохраняет обезоруживающую своей наивностью веру в возможность тотального исчисления существующего через здравый смысл очищенного логикой Ученого.

Наука вместо идеологии, техника вместо произвола, интеллигентность вместо мещанского самодовольства — вот, пожалуй, основные лозунги в рамках этого проекта.

Исчислимость мира, энтузиазм его «осознания» сопровождался бурным обсуждением темы субъекта и личности. Субъект становится действительным через восхождение к объективности Науки, личность становится личностью через восхождение ко всеобщности Культуры. Эта машина универсализации индивида по сути дела была машиной уничтожения его телесности, введения индивида в чистое пространство Голоса, в пространство Зова Будущего, в котором его индивидуальная телесность, предварительно разложенная на атомы чистых смыслов, собиралась заново в фигуре сакральной телесности Культурно-Духовной Всеобщности. «Возьмемся за руки, друзья» — не пустые слова, а кристально прозрачное описание способа, каким создавалась эта сакральная телесность. Среда, в которой эта сакральная телесность этического этоса может существовать, — среда Культуры и Духовности. Рассуждения о всеобщности культуры, духовности, коммуникации и т. п., объединяющие столь разных людей, как Межуев и Библер, Мамардашвили и Соловьев, — не случайны. Действительность действующего Я может гарантироваться от столкновения с другим действующим Я только трансцендентальной инстанцией сопряжения с другим действующим Я, только трансцендентальной инстанцией

сопряжения всех режимов в полифонию сакрального слияния. Ее роль и выполняла Культура, Духовность. В этом навязчивом стремлении избежать всяких рассуждений о микрофизике власти, избежать раздумий о властных стратегиях, растворенных во всех феноменах социальной жизни, заслониться от них разговорами о диалоге, ответственности, духовности и т. п. — отчетливо видно то зерно, которое два десятилетия спустя просло идеей геополитического гуманизма общечеловеческих ценностей.

Я опускаю сложный вопрос об эволюции этого проекта в семидесятые годы. В «Зияющих высотах» мастерски продемонстрировано разложение романтизма «чистых смыслов» в вязкой среде профанного существования, распада сакрального тела «взявших за руки» на тысячи мафиозных поверхностей ибанского тела без органов. В те годы родилось, быть может, самое главное: ощущение повседневности, погружение в царство Заботы и Болтовни. Когда-нибудь будет проанализировано движение авторской песни и проза деревенщиков, равно как и проза «сорокалетних», там будет обнаружено много интересных подвижек шестидесятилетнего проекта. Но и издали очевидно: порыв к почве, к неосвоенным ландшафтам из неподлинности повседневного существования подготовил разрушение онтологического натурализма Идеи, разложение модуса агрессивной технической понимаемости и представимости мира в субъект-объективной оппозиции. Равно как и отказ от этического нормирования городской жизни под знаменами «что делать» создал возможность для человека стоять в существовании, не выпадая из него в онтологию идеального, принимать существующее, как оно есть, а значит и возможность сделать своей заботой вот-бытие. Утвердившись в существовании, но не потеряв вкуса к противостоянию, к трансверсии, к утопии возврата к естеству, к подлинности, *homo soveticus* получил возможность и желание продумывать существующее глубже, чем оно есть, из него самого, не теряя ощущения вещества существования.

Можно, и это соблазнительно, долго говорить о незаметных для ненаблюдательного глаза, но весьма существенных метаморфозах, происходивших в карнавализации жизни вокруг гротескного тела развитого социализма. Отмечу лишь две яркие детальки: во-первых, блестящее разворачивание постмодернистского проекта Леонидом Ильичом Брежневым. Его основной и бесконечный труд «Ленинским курсом», составленный из одних цитат, его бесподобный голос, через который мы явственно ощутили телесность речи, присущее Леониду Ильичу разрушение коммуникаций через лицо, наконец, само его отчество, организовавшее стихийно оппозицию телесного верха с телесным низом, — это, как и многое другое (осмысление семиотики существования этого видного деятеля коммунистического и рабочего движения, подлинного интернационалиста — боль-

шая и плодотворная проблема научного коммунизма) — все это ввергло всю страну в экс-стазис авангардного ощущения жизни в формах, во многом схожих с экспрессионистским переживанием мира.

Во-вторых, смог спокойно быть продуман опыт существования в пространствах смерти. И дело не только в личности Брежнева, превзошедшей самые яркие фантазии Гоголя, и даже не только в карнавализации мира государственных похорон. Семидесятые годы, с их упором на ответственность перед памятью павших, с поиском неизвестных героев, чье существование было законно признано и начались широкие работы по перезахоронению и именованию бранных останков, словом, эти годы стали благоприятной средой для закрепления органов осязания смерти как необходимых органов телесности советского человека. Спящий в казарме на соседней койке мертвый человек, китель которого и пр. висят мирно рядом с койкой и которому в столовой наливают и первое, и второе, и третье (кисель с бромом), которому клянутся в верности и т. д. и т. п., — это как-то примиряет со смертью и настраивает на философский лад иного рода, чем сартровский. А когда мертвеца увольняют по сокращению штатов, здесь уже о смерти думаешь без экзистенциального французского амурного трепета.

И, наконец, неопенимую роль сыграли передовицы и наглядная агитация. Смысл потерял прозрачность, и, глядя на красные полотнища, мы ощутили плотный, упругий организм речи. Голос будущего пропал, означающая сторона сигнификации победила означаемую и установила над ней полный учет и контроль.

Освоение западной философии шестидесятниками происходило в рамках более широкого замысла — формирования нового марксистского проекта, «нового», «подлинного» прочтения Маркса. И эта важная сторона их философского проекта сыграла очень значительную, до сих пор не оцененную по достоинству роль. Маркса начали *читать*. Операция чтения сразу создала напряжение с основной интенцией на прислушивание к Зову Будущего, на погружение в эфемерное пространство Голоса Высшего Смысла. Если мир, долженствующий исполниться коммунизмом, сознавался шестидесятниками как произведение, то чтение и интерпретация все увеличивавшегося количества текстов Маркса разрушала корпус работ классиков как корпус коммунистического произведения. Вырабатывались разные режимы чтения, и сформировался текстуальный взгляд на универсум. Вместо единого трансцендентального означающего — множественность режимов сигнификации. Телесность языкового организма двигалась на шестидесятников из сокровенного — с сакральных страниц пророка.

Кроме того, шестидесятники въезжали в Маркса на коне отчуждения. В СССР был восстановлен в правах молодой Маркс, а сквозь него прочтен и «Капитал», и вся история цивилизации. Иными словами, чтение Мар-

кса усиливало патетику возврата к первоначалу, патетику восстановления подлинности. Маркс гуманист — это Маркс, вписывающий человеческую историю в усилие возврата к первоначалу (думается, нежное отношение к греческой цивилизации формировалось на этом фоне).

Наконец, гуманизм Маркса — весьма особого свойства. Уже прочтение Маркса Лукачем и Богдановым формировалось в программу критики субъект-объективного дискурса со всем, что из него вытекает: высшей формой знания и т. п. Чтение Маркса шло в этом отношении навстречу проекту шестидесятников, ибо из критики Марксом буржуазности следовала и критика основных ценностей шестидесятников: науки и техники как идеологии, личности как высшей ценности, дряблого демократизма частных отношений и т. п. Самая глубинная интенция шестидесятников — формирование нового марксистского проекта — разрушала их поколенческий проект, и с этим они ничего не могли поделать. Вопреки их воле формировалось нечто совсем другое, то, что я обозначил бы как встречу Маркса с Хайдеггером.

Но прежде чем сформулировать этот итог пересечения параллельных прямых, я бы хотел закончить рассказ о судьбе поколенческого проекта шестидесятников. Перестройка и «новое мышление» есть наиболее очевидным образом победа шестидесятников. Не только потому, что они заняли все места, «взявшись за руки». Все основные черты проекта перестройки: наука и техника как идеология, гуманизм общечеловеческих ценностей, императив разумности-сознательности как геополитическая доктрина, нормализация СССР под знаком европоцентризма и т. п. — все это основные черты проекта шестидесятников. И эта очевидная победа не сознающей себя властной стратегии есть (хотя и более неочевидным образом) поражение, крах этого проекта. Хаос перестройки ставит последнюю жирную точку на затянувшемся эпическом сказе о крушении поколенческого проекта. Обретение шестидесятниками власти обернулось невиданным бешенством постава, лозунги гуманизма и технократизма собирают на наших глазах машину «оединообразивания», куда более мощную, чем сталинизм. «Новое мышление», «добрые намерения», разумность и здравый смысл, моральность в политике, «ологичивание» профанной эмпирии вернули шестидесятников к тому, с чего они начинали, — к бинарной оппозиции цели и средств. Они застали себя сегодня у того же разбитого корыта, от которого некогда отправились в историческую одиссею: они ни в чем не превзошли горизонт того, что они высокомерно именуют «тоталитаризмом».

Сохранение пафоса ответственности перед Голосом Высшего Смысла, презрение к профанности повседневного существования, романтический утопизм возврата к первоначалу, ощущение себя в трансверсивном движении «наперекор», сакральное преклонение перед бытием, преклонение перед универсальной мощью самоприслушивающегося мышления — все

это возможно сохранить, только осознав ограниченность новоевропейского метафизического проекта, дискурса субъект-объектной взаимопредставленности. Только отказ от всего, что рождает организованное единообразие тотальной исчислимости мира как картины, что рамирует *homo soveticus* в круге сознания и гуманизма, в состоянии и продолжить связь времен, и спасти то, что еще можно спасти в сегодняшней катастрофе тысячелетней империи. А все это наследство, от которого невозможно отказаться, ставит нас в то же место, из которого вопрошал бытие Хайдеггер.

Здесь возможно, видимо, предположить две линии, соответствующие тем двум линиям, которые развели шестидесятников на почвенников и западников. Одна из этих линий — Хайдеггер возвращения к сакральному истоку человеческого существования, Хайдеггер в диалоге с теологией (видимо, В. Биbihин движется в этом направлении). Другая — та, что родила из себя прочтение Хайдеггера Дерридой, — связана с «тотальным принятием» существования и демаркированием, дистанцированием от этого существования его средствами и сквозь него. Хотя остается лишь гадать, в какие формы выльется советский деконструктивизм.

Было бы интересно в этой связи основательно проработать тему молодого Хайдеггера, Хайдеггера времен общения с Лукачем и Маринетти, Хайдеггера — социального утописта, Хайдеггера, солидаризирующегося с Ремом и Штрассером. Ведь сталинизм должен быть сегодня продуман глубже простой человеческой мясорубки, которую крутит за ручку кучка негодяев.

Должно вызреть исходящее из интенций русской истории отрицание гуманизма и технократизма. Тема «Хайдеггер и фашизм» — животрепещущая в свете надвигающегося на нашу страну. Продумав вместе с Хайдеггером фашизм глубже, чем очевидность его существования, мы сможем продумать глубже очевидного и проклятие нашей собственной истории. Этот один из примеров жгучей актуальности прочтения Хайдеггера в пост-шестидесятической России.

Отказаться от марксизма невозможно на пространствах вашего имперского существования. Марксизм — та тонкая ниточка, что связывает наше brutальное рабочее тело с Европой. Хайдеггер — тот мыслитель, чтение которого спасает марксизм от распада, дает возможность дотачивать тонкую нить Россия—Запад, не распадаясь в прах бессмысленного и беспощадного русского бунта и не отрываясь от подпитывающей развитие империи европейской культуры. Разумеется, Хайдеггер — только створный знак вхождения в гавань, в которой могли бы собрать себя телесность русской дискурсивности. Исследование тех же тенденций в русской мысли — задача интересная, плодотворная и неотложная.

Моя попытка проговорить нечто на тему Хайдеггер и Россия столь же прямолинейна, сколь и безответственна. Но в этом сквозь меня сказыва-

ется проект моего поколения. И для меня поставить его под вопрос – значит читать Хайдеггера.

В. Подорога. Спасибо. Будет какая-нибудь реакция?

В. Молчанов. А что вы имеете в виду, говоря, что у нас в шестидесятые годы было засилье феноменологии?

Э. Надточий. Я не про засилье говорил. Какое засилье?

В. Подорога. У нас «засилье вообще» было.

Э. Надточий. Ее засилье, может быть, начинается сейчас. Потому, что пришли те люди, которые стояли у истоков чтения феноменологии и экзистенциализма.

В. Подорога. Мне совершенно непонятно, почему вы говорите, что шестидесятники были охвачены феноменологией, экзистенциализмом и т. д... Это мне непонятно.

Э. Надточий. Были охвачены или есть охвачены? Это тот исток, из которого они выросли. То, что группа тех, кто относился к феноменологии и экзистенциализму была невелика – это ни о чем не говорит в данном случае. Тысячи людей, которые читали статьи Соловьева об экзистенциализме, до сих пор его вспоминают...

В. Подорога. Одно дело – чтение и представление текста, а другое – усвоение культуры. Вот таких носителей экзистенциалистской мысли не существовало. Я не знаю – может быть, я ошибаюсь?

Э. Надточий. Это ничего не доказывает. Философия не есть нечто, что должно принадлежать всем. Она указывает на глубинные основы, на проект некоторого поколения. Ею же непосредственно может заниматься несколько единиц.

В. Подорога. В шестидесятые годы формируется новый марксистский проект. И в рамках этого движения зарождаются все выдающиеся школы, которые мы видим.

Э. Надточий. Почему этот проект терпит крах. И потерпел ли он крах? Вот в чем заключается вопрос в данном случае. Почему обращение к Мар-

ксу сегодня считается вещью нецензурной? Должно, видимо, пройти какое-то время и что-то должно успокоиться. Весь вопрос — какие новые зависимости будут пронизывать возвращение к Марксу и к Ленину, которое неминуемо состоится? А то, что глубинные основания того, откуда рос в России марксизм, они продолжают сохраняться — это нужно осмыслить. Это то же основание, из которого растет интерес к Хайдеггеру сегодня. Их марксизм, их возвращение к Марксу, собственно, первое обращение к Марксу, нельзя сказать, что это был марксизм, то, что было с 1930 по 1956 г... Это нечто другое.

В. Малахов. Знаете, я хотел бы заострить ваш тезис относительно нашего стояния там же, где стоит Хайдеггер. Я понимаю вашу интенцию, но я бы хотел предостеречь от такого увлечения социологизаторством, что ли, поиском социально-исторических сходств и невидения в этом увлечении совершенно простых различий. Понимаете, почва, из которой вырастает Хайдеггер, была совершенно иная, чем та, из которой вырастает сегодня советская философия, советское философствование и его интерес к Хайдеггеру. Это совсем разные вещи на всех уровнях: и на социокультурном, и на психологическом, и на каком-то политологическом, что ли. Поэтому некоторые параллели просто неуместны. Вот, в частности, дезавуировать пресловутое «новое мышление» как просто нормальное мышление, человеческое, от лица которого любой нормальный философ философствовал (и Хайдеггер из их числа) — это я только могу приветствовать. А вот такой тезис, как, скажем, о стоянии в том же месте в бытии, где застал себя и от имени которого стал говорить Хайдеггеру, мне кажется, безответственным.

М. Кузнецов. Володя, я даже изумился тебе как герменевту. А как же тогда «слияние горизонтов»? А как тогда просто та самая специфика рецепции Хайдеггера в Советском Союзе, которая совершенно, видимо, не та, что на Западе и которая никогда не будет такой же? Не является ли, в свою очередь, это развитием того, что есть само хайдеггеровское мышление, или — только впервые (ну не впервые, а, скажем, — также) конституированием его смысла? Я просто применил герменевтическую гадамеровскую схему, которая тебе, насколько я знаю, близка... У тебя получилось как-то резко. Ты как-то развел эти две вещи в разные стороны. Что это, мол, одна социокультурная и психологическая ситуация, а хайдеггеровская — совершенно другая. Но как поклонник Гадамера, ты, как мне кажется, должен был бы рассматривать — как русская, советская ситуация является также конститутивной для исторического существования, для этой Wirkungsgeschichte самого философствования Хайдеггера.

В. Малахов. Есть такое истасканное понятие, которое одновременно породили в Германии Гадамер, а в России — Бахтин. Это — диалог. Сейчас уже изрядно истасканное слово, которому, видимо, не удастся вернуть первоначальный блеск. То же самое — «слияние горизонтов». Ведь эти вещи не обязательно предполагают согласие. Даже наоборот: непонимание является условием понимания. Только тогда, когда я вижу чуждость, я вообще могу задаться каким-то вопросом. Если все сходно, то не возникает вообще никаких мыслей. Все понятно — полное согласие. Только через несогласие возникает напряжение, и потом, соответственно, возможность диалогизирования и перехода из одного горизонта в другой и попытки выработать некоторое третье измерение, в котором это слияние горизонтов произойдет. Я просто, может быть, в полемическом задоре эти вещи развожу, но...

В. Подорога. Здесь еще возникает ряд вопросов, которые я хотел бы Владимиру Вениаминовичу задать. Меня все время смущает вот что: есть тексты, в том числе немецкие, которые представляют собой большую сложность для анализа и перевода. Но в принципе язык там является, вообще-то, литературным немецким языком. И в нем можно проследивать какие-то основные терминологические ряды и т. д. Вот ситуация: Хайдеггер, переводимый на русский язык, Хайдеггер в русском языке. Это же целая фундаментальная проблема. У меня такой вопрос возникает к Владимиру Вениаминовичу. Вот с чем я столкнулся: если мы возьмем тексты немецкие и возьмем русский перевод — замечательный, хороший перевод — у нас, я знаю, два хороший переводчика — это Владимир Вениаминович и Михайлов... Насколько я помню, работа «Картина мира», которую переводил Михайлов, была одним из первых переводов. Этот перевод привлек мое внимание тем, что он поставил проблему не утрировать язык Хайдеггера, а попробовать сделать этот язык, как бы создать Хайдеггера в русской ситуации. Михайлов был тем переводчиком, который попытался представлять от имени Хайдеггера в нашем русском литературном философском языке. И я просто помню, что он какие-то дефисные структуры разрабатывал (а может быть он это стихийно делал). А, с другой стороны, у нас есть по-своему замечательные, но, на мой взгляд, более рациональные, более четкие переводы Владимира Вениаминовича. Здесь возникает такая проблема. Первое, если мы смотрим немецкий вариант, то мы сразу же видим большую языковую игру (даже человек, еще, может быть, не владеющий во всей широте немецким языком, сразу же это видит). Более того, есть высказывание одного исследователя, который заметил, что немецкий язык Хайдеггера чужд самому немецкому языку. Это язык машинизированный, механический язык, т. е. искусственно созданный внутри региона немецкого языка. И вот эта напряженность,

механистичность нового построения языка, которая присутствует у Хайдеггера, исчезает в переводимых текстах. Это не вопрос о квалификации переводчиков, а какая-то другая проблема. Наши выдающиеся переводчики выступают по отношению к хайдеггеровским текстам в качестве переводчиков просвещающих, т. е. не ставящих перед собой задачу удержать множественность языковых оттенков, саму работу Хайдеггера в языке, а стремящихся дать какой-то более или менее аутентично избранный вариант текста, как бы усредненно-стандартный хайдеггеровский текст на русском языке. Это целая проблема. Проблема большая и, в общем, я думаю, не такая простая. Потому что мы можем, конечно, рассматривать все на уровне больших каких-то проблем (о которых говорил Эдуард). Но если мы будем к этому относиться более профессионально и заглядывая в будущее, то для меня здесь возникает вопрос со всеми этими чтениями и переводами Хайдеггера — вопрос о переводимости чтения (может быть, как-то по-другому это можно сказать). Те тексты, которые появились сейчас и которые мы называем хайдеггеровскими текстами, — это тексты, которые говорят нам о мысли Хайдеггера, но не говорят ничего о языке Хайдеггера. Т. е. здесь имеет место акт «остранения», как говорил Шкловский, «очуждения» (Брехт), не возникает ситуация чужого слова в моем мире. Слово, которое в общем-то другое... Я так пространно говорю, чтобы как-то подготовиться к своему вопросу. Меня интересуют ваши трудности с этими проблемами, проблемами двух текстов. Текста немецкого, языкового мира Хайдеггера и возможности его передачи на русский язык. И есть ли здесь эти возможности. Как вы считаете?

В. Библихин. Но основной все же немецкий текст. Когда нужно что-то посмотреть — смотришь в немецком, а не в переводе. Перевод вообще условное добро.

В. Подорога. Нет, я понимаю. Но тем не менее, меня интересует возможность, даже пускай имитации, искусственной имитации хайдеггеровской новации в русском языке...

В. Библихин. Искусственных не нужно. Они сами собой. Русский язык в каком-то смысле не хуже. В русском появляется то, чего у Хайдеггера даже нет. Скажем, у Хайдеггера «пустота» на самом деле — как сказали бы на философском жаргоне — продуктивна. Но русский подсказывает: потому что она *впускает*. Пустота — это то, что *впускает*, а в немецком этого нет...

В. Малахов. И, например, «показывать» или «сказывать» — по-русски и по-немецки...

В. Бибихин. Или, например, «расположение» бытия. Как расположено бытие? Оно *расположено*. Оно расположено к человеку. Оно расположено так, что оно расположено к человеку... Этого тоже нет в немецком. Русский язык сам подсказывает. Или «событие», говоря о котором, просто приходится вспоминать о бытии. Т. е. мы обречены на то, что мы говорим по-русски и поэтому видим по-своему, в каком-то смысле богаче. Мы обречены на то, что в русском слишком много всего. Так что трудно осмыслить и охватить...

В. Подорога. Если мы делаем Хайдеггера только языковым мыслителем, в принципе, это один вопрос. Но Хайдеггер еще и наталкивает на некоторые мыслительные ситуации, которые, например, в нашей культуре не были пройдены, не сложились. Это многократно чудовищная ситуация, которая возникла не только с Хайдеггером. О Хайдеггере в общем-то можно сказать, что его судьба становится все более и более благополучной. Но его судьба у нас более благополучна хотя бы потому, что так называемая постструктуралистская терминология радикальным образом отрезала от изучения французской мысли огромное количество исследователей. Т. е. в принципе возникла зона непонимания вообще, непонимание языка, который рождается после 68 года. В конце 60-х годов он сформировался уже как такой единый большой язык. Я в своей работе постоянно сталкиваюсь с тем, что у нас не проработан целый ряд мыслительных ходов, не появилась потребность в новом языке. И, читая различные тексты, мы просто не можем их адекватно воспроизвести. Или эта проблема снимается абсолютно. А как она снимается? Да просто говорят: «Любые тексты читаются в силу непонятности этого текста...». Какой текст у нас был прочитан? Да никакой! Ни один текст не был прочитан. Это та микроситуация, в которой мы находимся. Возникает много сложностей, связанных с тем, что не существует широкой зоны комментирования и интерпретации самих текстов. Эти тексты как бы не оказываются в ситуации осмысленного разговора с ними.

В. Бибихин. Вы знаете, Валера, я даже не уверен, что эта промежуточная фигура — человека, который бежит через границу, и непонятно, во что одет, то туда, то сюда — я не думаю даже, вообще, что она даже полезна. Вот, скажем, в греческой мысли такой фигурой, посредником между Востоком и Египтом и Грецией кто-то явно был, но классика имен не сохранила, не сочла просто нужным. Это какое-то постыдное занятие, рабское. Если есть свое, то на лету схватывается чужое. Ну в сто раз эффективнее, чем при помощи таких посредников. Просто потому, что свое растет и свое требует. Или, скажем, русская мысль. Тот же Розанов. Ведь у него нет в этом трактате

«О понимании», вообще нет имен. Почти что на семьсот страниц названо несколько имен... Непонятно, откуда все взялось. Т.е. я не думаю даже, что эта вот сумеречная, промежуточная фигура полезна.

В. Подорога. Можно согласиться, конечно, с этим. С одной стороны, только. Это большое и сильное утверждение, с которым я согласен... А с другой стороны, есть непосредственно практика работы с текстом. Я не столь оптимистичен в отношении нашей культурной ситуации...

В. Биbihин. Вы так вот берете текст и работаете с ним, да?

В. Подорога. Ну как это сказать... Да, конечно, наверное... А что значит: «Так и работаете с ним?»... То есть я вижу козу, подхожу и дою, да? И она дает молоко, да? Т.е. я не понял здесь этого нюанса вопроса.

В. Биbihин. Но ведь, по-моему, стоит прочесть фразу, и вторая как-то уже не читается, хочется думать самому...

В. Подорога. Мне понравилось очень, как сказал об этом Василий Васильевич Розанов. Он сказал: лучшее чтение — это чтение островками.

В. Биbihин. Вот я примерно то же самое сказал.

В. Подорога. Когда ты оккупируешь в этом массиве непрерывно текущее, как река, текста, какой-то островок и там, чтобы тебя не смыло, начинаешь утверждать и расширять эту территорию.

В. Биbihин. Опять же, мы знаем и умеем гораздо больше, чем сами себе доверяем. На самом деле есть минуты, когда нужно чужое. Может быть, очень короткие. Но тут легко как бы «сесть» на этом, как корабль на мель садится. Текст ведь раздражающая вещь. Вот Фуко снился кошмарный сон, что ему дали задание прочитать текст на каком-то языке. Он его читает, а буквы становятся маленькие и стертые, и ему уже трудно прочесть. В конце концов вообще ничего не видно на этой бумаге, а читать он обязан. Т.е. текст — затягивающая вещь... Их много, и кажется, что с *ними* нужно работать, но... может быть, нужно просто *работать!*

Голос: Мне очень захотелось вторгнуться в ваш диалог и разрушить. До перерыва зашел разговор об «измах», и вы, Валера, сказали, что вы за то, чтобы все «измы» сжечь... Все «измы» в конце концов становятся еще одним «измом» — догматизмом, сами они не умирают. Связан ли

как-то вопрос о том, чтобы «измы» умирали, с изучением Хайдеггера? Хайдеггер наталкивает на такую мысль?

В. Подорога. Мне кажется, наталкивает. Хотя я не берусь возлагать на него ответственность, что он это делает впервые. Я уже говорил, что эти тексты лично для меня были интересны тем, что я там увидел шаги философствования, т. е. необязательность размышляющего по отношению к традиционной системе, к какой-то завершающей целевой задаче самого этого мышления. На том уровне, на котором идет действительная и интенсивная работа, там Хайдеггер открыт как раз к ситуации непостроения системы, непостроения догматической формы знания. Хотя сложности у Хайдеггера возникают все-таки через язык. И хотя Владимир Вениаминович ориентирован все-таки на то, что он слышит мысли Хайдеггера, я все-таки замечаю еще действие языка. Во всяком случае, я полагаю, что Хайдеггер — это все-таки создатель определенной языковой картины мира, особой картины, которую не учитывать было бы просто смешно, ибо хайдеггеровское мышление — это мышление языковое. Вот ситуация наших переводов как раз состоит в том, что наши переводы — это один из вариантов Хайдеггера, но Хайдеггера как бы немного. Хайдеггер, который нем... Ну это тоже нормально, в рамках русской культурной традиции...

Хотя в русской и советской философии были уже экспериментации и проработки языковые очень серьезные, очень интересные. Поэтому мы не обездолены. У нас есть просто сама традиция, чувствилище к мировому языку.

С. Долгопольский. А можно наивный вопрос?

В. Подорога. Лучше глупый.

С. Долгопольский. Глупый — это еще лучше, действительно... Я надеюсь, получится. Вот насколько применима к Хайдеггеру, к человеку, который пытался выйти за традицию, очень традиционная антитеза: мысли и слова. Третьим членом тут является обычно дело. Я имею в виду то самое затруднение, которое испытывал Фауст, пытаясь переводить первую фразу Евангелия от Иоанна. В переводе Пастернака этот фрагмент звучит так:

«В начале было Слово?» С первых строк
Загадка. Так ли понял я намек?
Ведь я так высоко не ставлю слова,
Чтоб думать, что оно всему основа.
«В начале Мысль была». Вот перевод.

Он ближе этот стих передает.
Подумаю, однако, чтобы сразу
Не погубить работы первой фразой.
Могла ли мысль в создание жизнь вдохнуть?
«Была в начале Сила?» Вот в чем суть,
Но после небольшого колебания
Я отклоняю это толкование.
Я был опять, как вижу, с толку сбит:
«В начале было Дело» — стих гласит.

Вот насколько это применимо? Ведь та традиция, в которой Хайдеггер указывает следы демегафизические, так скажем, она этой антитезы не знает — насколько я могу предположить. Может быть и восприятие Хайдеггера должно ориентироваться на *запрет* дилеммы мысли и слова. Вот такой вопрос. Я не знаю, как он — получился?

В. Биbihин. Я бы тоже мог задать такой вопрос. Только не догадался.

В. Подорога. Нет, а почему, собственно... В отношении предыдущей метафизической традиции... Первый завершающий последний цикл метафизики — это Ницше. Ницше, безусловно, и языковой, и неязыковой философ. Но первое, что я хочу сделать, это отвести в вашем вопросе некоторую ситуацию Хайдеггера, который как бы поставил вопрос о языке.

В. Биbihин. Нет, не он поставил. Насколько я понял вопрос, к которому я присоединился...

В. Малахов. Вопрос о языке поставили вы. Вы развели мысль и слово.

В. Подорога. Ничего я не разводил. Я выразил достаточно просто ситуацию, которая заключается в том, что тексты, которые мы сегодня имеем на русском языке, это мысль Хайдеггера, но не его речь, не его мыслительная работа в языке. Основной постулат Хайдеггера: мы принадлежим языку, язык говорит из нас, он есть как мысль, как бытие, и т. д., я не буду здесь это развивать. А у нас ситуация того, что мы как бы ничего не знаем о языке Хайдеггера, а ведь это — мыслитель языковой. У нас получается неувязка. Если вы поняли то, что я сказал, тогда я не понимаю ваш вопрос.

С. Долгопольский. Антитеза слова и мысли может возникнуть в переводе, и перевод может в эту дихотомию влезть, если только она есть в оригинале. А если ее в оригинале нет, то неоткуда ей взяться в переводе. По край-

ней мере затруднение такое есть. Это не позитивное утверждение, это формулировка вопроса.

В. Подорога. Я с этим согласен, только я не вижу здесь проблемы. Потому что, в принципе, хайдеггеровская философия — это языковая философия. Я не хочу просто усложнять всю нашу беседу. Здесь можно привести массу примеров того, как делается так называемое пространство речи у Хайдеггера. У Хайдеггера «произнесение слова» — это же мыслительная реакция. Правильно произносить — это правильно мыслить, и т.д. Эта та работа, которая показывается в немецком языке, но в нашем языке она не показывается, она уже переводится в план просто размышляющей ситуации, где язык как бы не указывает на саму мысль, он как бы не присутствует в мысли. Хайдеггеровская мысль как бы впервые отделяется. Понимаете? Только об этом идет речь. Конечно, есть принципиальный вопрос о переводимости. Т.е. есть вот что-то непереводимое. И как мы с ним можем работать. Если немецкий регион культуры как-то переводим, но строится какое-то искусственное образование языка, то возникают трудности в его переводе.

Е. Ознобкина. Можно, я попытаюсь как-то иначе поставить тот же вопрос. А нельзя ли рассуждать о Хайдеггере таким образом, чтобы, собственно, как нынче принято говорить, язык не тематизировать? Т.е. таким образом говорить об этом, чтобы не попадать в ловушку языка, в ловушку перевода и в подобного рода ловушки. Я могу привести такую аналогию. Сейчас выходят тексты лекций Хайдеггера в собрании сочинений — лекции и о Гераклите, и об Аристотеле, и о Канте... И когда начинаешь заниматься вот этим якобы готовым для историков философии материалом (а появилось обширное поле, которое сейчас, по всей видимости, историки философии будут оккупировать), появляется соблазн рассмотреть все эти лекции как историко-философские работы, т.е. искать и вычитывать позицию Хайдеггера по отношению к Гераклиту, или по отношению к Канту, или к кому-то еще. В то время, как, если входить в собственную задачу Хайдеггера, то, конечно, говорить об «истории философии» (для Хайдеггера это тоже своего рода «изм») — нельзя. Задача, которую выполнял Хайдеггер в связи с работой в традиции, она, в общем-то, была другая... На первом этапе, скажем, она была связана с аналитикой Dasein, позже — с поисками возможности метафизической философской стратегии. Вот также, как Хайдеггер не тематизировал историю философии, работая с философией прошлого, *можно*, наверное, работать, не тематизируя язык и не попадая в ловушку языка...

В. Молчанов. Если это ловушка... Я просто хотел сделать несколько замечаний... У Хайдеггера несколько специфический способ критики

своих противников. Надо сказать, что иногда о Хайдеггере складывается такое впечатление, что он все приемлет и просто ставит задачу выявить то основное, о чем говорили все философы. И так Хайдеггера в основном и понимают. Но на самом деле у Хайдеггера есть противники, с которыми он боролся. Это прежде всего неокантианцы марбургской школы. Так вот тип критики у Хайдеггера как раз-таки полностью совпадает со способами языка, с помощью которого эта критика происходит. Если вспомнить дискуссию в 28 году с Кассирером... Происходит дело так, что Кассирер говорил на одном языке, а Хайдеггер вообще совершенно на другом. И в конце концов ведущий дискуссию подытожил, что эти два человека говорят на совершенно разных языках. Т.е. тип критики — это отказ от языка, на котором говорят, скажем, неокантианцы. И навязывание своего языка, перемальвание языка. И как раз в этом, я уже об этом говорил, мне видится опасность вот этой лавины хайдеггерианского языка...

В. Подорога. Я хотел прояснить немного. Дело в том, что есть такой тип взаимоотношений и диалога, который вел Хайдеггер со своими противниками, а есть еще более беспрецедентный: двадцать лет его травил Адорно. Двадцать лет занимался тем, что травил Хайдеггера по всякому случаю и писал кучу против него текстов. Ни разу Хайдеггер на него не прореагировал. И все время как-то не доходило, недосуг было узнать у Хайдеггера, почему это так происходило. Адорно умер в 69 году и где-то в семидесятых годах к Хайдеггеру обратился журналист и спросил: как же так произошло, что вас двадцать лет человек травил, а вы ни разу не отреагировали на его критику? Вот «Жаргон подлинности» — целая книга посвящена оголтелой критике, сатира просто на Хайдеггера... И вы знаете, это характеризует Хайдеггера как мыслителя и, может быть, как человека, он сказал: «Я читаю эти тексты, он мне очень, вообще, нравится, Адорно... Очень хорошо пишущий человек, очень интересно его всегда почитать», и т.д. А потом у него все-таки спрашивает корреспондент: «Ну почему все-таки так происходило?» А Хайдеггер отвечает: «А кто учитель Адорно?» И все. И потом в конце концов я занялся тем, что выяснил — учитель у Адорно тоже был — профессор Венского университета Корнелиус (я точно не помню, к какому течению он принадлежал — там, в конце века и в начале, было очень много отдельных течений университетской мысли). Но Хайдеггер считает, что такое мог позволить себе человек, который не был в школе, в дисциплине мысли и не имел водительства духовного. И вот он тратит время на такие вещи... Просто это как эпизод, который прибавляет к характеристике Хайдеггера.

В. Молчанов. Когда здесь месяц назад читал лекции Хабермас, я задал ему вопрос о том, как он относится сейчас к критике Адорно Хайдегге-

ра в 34 году. Хабермас сказал, что по этой книге лучше изучать Адорно, а не Хайдеггера. Т. е. он практически ушел от ответа, потому что, видимо, вообще во франкфуртской школе другое отношение к Хайдеггеру.

В. Подорога. Ну правильно, потому что Адорно и Гадамер были против защиты диссертации Хабермаса, там был целый по этому поводу скандал...

С. Зимовец. Так получается, что разговор имеет какие-то общие центры. И одни из этих центров, пожалуй, то чувство, которое, как мне кажется, возникает у большинства из нас, — это чувство некоторого подозрения, будто мы читаем «не того» Хайдеггера. Вот и разговор идет об этом — где *тот* Хайдеггер? То ли он в языке скрыт (непосредственно в немецком), то ли в мысли, которая в этом проблемном поле приобретает статус интернациональности, вызывая «пролетарские» аллюзии. По моему мнению, здесь дело не только в языке, слове и мысли. Этот вопрос, может быть, нужно как-то раздвинуть, ввести в более широкий горизонт, чтобы прийти хотя бы к какому-то решению (если оно, собственно, может возникнуть); Более широкий горизонт в проблеме «Хайдеггер и мы» требует не акцентировать все внимание на Хайдеггере, но и задаться вопросом по отношению к «мы». И Эдуард Надточий именно эту процедуру проделал. Он обратил наше внимание на то, что «мы» детерминированы и интерпретациями и социальным обязательством марксистского толка. И когда мы читаем уже прочитанное, интерпретируем уже интерпретированное и приходим к несогласию, к *разночтению* с первой волной интерпретаторов, это характеризует не Хайдеггера, а нас.

Как бы то ни было, идеологическое требование аутентичности прочтения связано, я думаю, с тремя видами опыта: опытом самого текста, опытом его интерпретации и опытом сознания читающего. Иными словами — текстом, контекстом (суммой интерпретаций) и аналитическим пространством сознания. Конечно, здесь можно было бы претензии о возможности аутентичного прочтения отнести к персональному сознанию, к его уровню овладения какой-то философской стратегией. Но мне кажется, что если поступить таким образом, то мы попадем в банальную ситуацию единомыслия и представления о единственности смысла. Если же под философией понимать проблематизацию и радикализацию нашего опыта, то очевидно, что здесь нужен какой-то другой путь. И в этом смысле, может быть, более продуктивно говорить о тексте непосредственно и контексте, т. е. той сумме интерпретаций, которую нельзя миновать, она всегда присутствует рядом с текстом.

Обращаясь к текстам Хайдеггера, основной пафос которых — борьба с метафизикой, можно обнаружить, что сами тексты строятся в простран-

стве властных стратегий, т. е. на посылках репрессивного строя языка, так, что читающему полагается только одна возможность идентификации — точка зрения Хайдеггера. В этом пространстве нет выбора, и поневоле совершается редукция опыта сознания к опыту, предлагаемому текстом. Читающий в опоре на текст локализует свои представления в границах, заданных текстом, выйти за которые он может, только разрушив его самодостаточность. Вне этого разрушения он подпадает под власть авторского дискурса, имперской мощи хайдеггерской мысли. Интерпретации же выстраивают какую-то иную логику прочтения, помещая себя между текстом и сознанием читающего. Мне кажется, что классические советские интерпретации текстов Хайдеггера (интерпретации шестидесятников — мы уже называли этих людей) увязаны именно в таких соотношениях с текстом. Размещая себя «между», они порождают проект или, если хотите, идеологию прочтения. Именно здесь возникает вопрос о предотвращении такой эманации первоисточника в совокупность каких-то уже заданных прочтений, которые, отчасти, и уводят от самого источника, преломляют как-то наше зрение и увязывают его в сумму каких-то укоренившихся представлений. Но этот вопрос возможен лишь при дистанцировании от созданной идеологии прочтения. В этой точке и возникает тема краха «проекта шестидесятников».

Эта тема для меня, даже для моего поколения, особенно важна, потому что мы начали знакомиться с Хайдеггером как раз с этих интерпретаций, которые (удивительное дело!) подслаивались и как-то состыковывались с нашей «обязательной марксистскостью», порождая гротескное тело философии нашего ума. Тем более, если обучение происходило где-то на периферии, там сам текст Хайдеггера был далеко «за границей», где-то в необитаемых пространствах. Поэтому для нас существовала наивная проблема — как понять Хайдеггера, имея только лишь эти интерпретации. И теперь эта проблема встает по-иному. Здесь то, что говорил Эдуард — о некотором проекте, который сложился, проект Хайдеггера (я уже немножко перефразирую его «проект поколения»). Был создан проект Хайдеггера, который основывался на каком-то достаточно гуманном отношении к «буржуазному» философу (особенно это у Гайденко, Габитовой, Соловьева): давайте, мол, рассмотрим Хайдеггера так, как он сам философствует, что он сам пишет, без всяких идеологических баталий. Но все же крен, неприметные поправки в сторону марксистскости пронизывают все эти интерпретации. Эти детерминированные истолкования говорят о том, что Хайдеггер был нужен марксизму, который каким-то образом находил в нем свое обновленное обоснование. Это потом, когда мы уже обращаемся непосредственно к текстам Хайдеггера, становится особенно заметным и ясным.

Итак, дихотомия приобретает следующий вид: с одной стороны, как избежать имперской власти источника, когда он задает свое собственное

прочтение, и, с другой стороны, как избежать разбоя произвольного расчленения источника. Здесь кажется, что речь идет о соответствующем инструменте, тогда как я хочу говорить и говорю о предмете, с которым мы действуем. Ведь, собственно, предмет и задает нам применение соответствующего инструмента и тем самым реализует свою властную волю быть прочитанным в границах собственных санкций. Ведь бумага предписывает резать ножницами, гранит — действовать зубилом, молотком. И в этом смысле мне интересно, что же предписывают нам тексты Хайдеггера? Этих предписаний, последовательно выступающих в текстах, я нахожу в основном два. О них здесь каким-то образом уже было проговорено в репликах Валерия Подороги. Я, может быть, только более локализую их содержание.

Этих предписаний два. Первое — это «понимать» через «видеть», и второе — это «понимать» через «слышать». В этих формулах скрыт особый телесный способ организации пространства понимания. Хайдеггер строит органы понимания — глаз и ухо. Если еще вспомнить здесь уже упоминавшуюся и несколько парадоксальную руку, о которой писал Деррида, то еще можно и руку сюда ввести. Но, пожалуй, я остановлюсь на этих двух органах понимания, в опыте которых осуществляется концентрация текста и очищение его от предрассудков метафизического мышления. Во всех структурных ходах мысли Хайдеггера проявляется работа архитектурного кода органов, вынесенных вовне, этот код всегда заявляет о себе, как только Хайдеггер отправляет *Dasein* на поиски Бытия. Бытия, которое забыто, и забвение которого Хайдеггер связывает, как известно, с эпохой метафизики. Вся история метафизики, с точки зрения Хайдеггера, это история расчленения бытийствующего в понятийных операциях, в особых способах мыслить это бытийствующее так, что в результате последующего синтеза, метафизической «сборки» *Dasein* утрачивает свою существенную часть. Более того, как считает Хайдеггер, даже не часть, а свою сущностную основу, вне которой оно обречено на неподлинное бытие. Эта своеобразная кастрация *Dasein* в эпоху метафизики знаменует забвение Бытия, вытеснение его из сферы несокрытого в сферу сокрытого, т. е. непосредственно невидимого. И здесь Хайдеггер обращается к глазу понимания. Этот глаз понимания предлагает «всматриваться в...», он организует текст в понятиях зрительного ряда: «показывать», «высветить», «сокрытое-несокрытое», «очевидное», «горизонт», «кажущийся», «феномен», «просвет» и т. п. Он пытается сделать прозрачным онтическое, проредить густоту бытийствующего, чтобы увидеть за его спиной истину бытия, которое одно только и дает жизнь всему этому бытийствующему.

Феноменологическое освобождение от постава, процедура вытеснения понятий метафизики экзистенциалами, возвращение к источнику, сдвиг

контекста от *denken* к *dichten*, этимологическое обоснование понятийного строя, герменевтическое прочтение традиции — вот титанические усилия дискурса Хайдеггера в поисках Бытия как такового. Глаз понимания в буквальном смысле просматривает слово, слоги, буквы; раздвигает слово дефисами, чтобы усмотреть в образовавшуюся щелку Бытие. Но, находясь в плоскости онтического и его постава, можно повсюду увидеть только само бытийствующее и мириады его отражений. В этой сфере бытийствующее действует как нарциссический квазисубъект, впавший в эйфорию самоотождествления. Бытие сокрыто и как таковое утрачено. Глаз понимания оказывается бессильным перед *отсутствием*.

И мне кажется ценным замечание Володи Малахова о том, что Хайдеггер отказывается от *Dasein*, от понятия *Dasein*, потому что улавливает в нем некоторые экзистенциальные обертона. Т.е. *Dasein*, с применением аналитики или с применением феноменологической стратегии, оказывается несколько уводит мысль Хайдеггера от цели, или, может быть, и не уводит, но создает то представление, которое возобладали потом у интерпретаторов, что Хайдеггер — экзистенциалист. Вполне возможно, что с этим связан отказ от *Dasein*, поскольку в его теме, действительно, есть эти экзистенциальные мотивы. Я думаю чуть позже вернуться к этим мотивам, чтобы проследить, куда приведет их логическое завершение.

Чем же оборачивается феноменологическая стратегия с ее *самопоказывающимися* феноменами в контексте бессилия увидеть отсутствующее, поскольку оно отсутствует? Она оказывается не чем иным, как философией экзигбиционизма, заголяющего свою кастрацию. Феномен утраты в просвете бытия указывает на операцию устранения, в результате которой и возникает сам «просвет», подобно тому (Хайдеггер не раз обращается к этому образу), как вырубка деревьев приводит к образованию просветов в лесном массиве. В этой части творчества, мне кажется, завершается попытка основать мышление, фундированное в опыте зрения и света, и одновременно намечается отход от феноменологической стратегии.

В дальнейшем дискурс Хайдеггера организует пространство, обращенное к опыту слуха и звука. Здесь он создает ухо понимания, которое слышит «зов Бытия», «слышит его голос». Зов и голос открывают фонетическое присутствие отсутствующего; по-прежнему отсутствующего, так как голос — не само Бытие, а лишь медиум, медиатор. Между Бытием и бытийствующим пульсирует нерасчлененный символический строй, означаемое которого все также проблематично. Но Хайдеггер призывает вслушиваться в голос Бытия, учиться понимать этот голос и следовать ему. И ухо понимания завязывает свои отношения с фонетическим означающим, симулирующим собой Бытие. Фонетический зов Бытия, зов утраченного предлагает вместо своей нескрытости симулякры универсаль-

ного образца, указующие на само Бытие как на универсальное означаемое. Но знак всегда указывает на знак, т. е. по сути у Хайдеггера манифестируется новый телесный канон, узаконивающий отсутствие универсального органа у бытийствующего в результате расчленения изначальной целостности и перевода сущности человека в пространство отсутствия, утраты. Губастое бытие — это тело всех тел, глухой телесный фасад которого имеет лишь один орган — орган речи, фонетическую машину, действие которой направлено на преодоление онтологической дистанции. Бытие говорит, оставаясь невидимым. Эдиновское исключаящее разъединение не позволяет организовать пространство встречи бытия и бытийствующего, оставляя их вблизи, но порознь. Для отыскания такого пространства встречи, Хайдеггер вынужден обратиться к социальным практикам, не связанным с деятельностью означения. Так он обращается к архаике неспешной крестьянской жизни и считает, что терапевтический эффект от этого обращения достаточно убедителен.

Между тем, возникает вопрос — а какова же судьба того Dasein, которое оставляет Хайдеггер, которое сам Хайдеггер как-то забывает? Мне кажется, что забвение Хайдеггером Dasein, которое, наверное, все еще вопрошает — что же такое Бытие? — может иметь следующую объяснительную версию. Экзистенциальная практика Dasein, от которой дистанцировался Хайдеггер, в поисках терапии находит эту встречу себя с Бытием, но совершенно в ином пространстве. Это пространство — психоаналитическое. Именно в нем Dasein может найти себе утешение, излечение, успокоение от этой раздвоенности, от этой разорванности с сущностью бытия. И мне кажется, что эта утрата бытия для бытийствующего не устранима ни фонетическими замещениями, ни утопией крестьянской жизни, которые предлагает Хайдеггер. В любом случае для Dasein эта ситуация порождает патогенное пространство и заставляет его обратиться именно к эффективной психоаналитической тактике нормализации. И там как раз окончательно замыкаются все признаки хайдеггеровского Бытия для Dasein. Бытие как тело всех тел, как универсальное означающее в психоаналитической практике в своей символической сущности есть фаллос. Утопия сигнификации замыкается на своем исходном пункте. Хайдеггер, тонко чувствовавший структурную организацию языка, не мог остаться в его самодостаточном и самозамыкающемся пространстве, поэтому он и обращается к иной социальной практике, усугубляя марксистское торжество советских интерпретаторов.

В. Малахов. Прежде чем начинать как-то реагировать — а я думаю, реакции как-то не могут не возникнуть — одно замечание-возражение. Мне кажется, что у Хайдеггера, если говорить об органах его понимания, только один орган — ухо. Глаза нет. Потому что его методика — это методика прислу-

шивания к бытию, и все эти манипуляции с дефисами — это то, что потом будет делать, например, Деррида, который прежде всего *видит*: для него графема существует как первичное. Хайдеггер же все *выслушивает*. Мне так кажется.

С. Зимовец. Я могу заметить следующее, чтобы мы как-то может быть разобрались. Ведь Хайдеггер «Бытие и время» *писал*. А масса творчества — последующего творчества — у Хайдеггера (вообще это очень интересный феномен) обращена к тому, чтобы собственно истолковать свое первое произведение в лекциях, которые Хайдеггер *говорил*, произносил. Это два несколько разных опыта мыслить, и уже здесь, в контексте творчества Хайдеггера, можно выделить письмо и речь. И там (я не хочу связывать разделение органов понимания именно с этим), где Хайдеггер изначально *пишет* «Бытие и время», он обращается к опыту зрения. Здесь он очень много говорит о «видении», «просвете», «сокрытом-несокрытом» и т. д., вообще обращается к этому ряду понятий. А потом уже он приходит к зову, к слуху, к голосу.

В. Малахов. К «гласу» вместо «глаза».

С. Зимовец. Да, Я говорю, что феноменологическая стратегия себя не оправдала в решении хайдеггеровских задач. А именно она связана с метафорикой зрения.

В. Подорога. Можно, я здесь замечание сделаю. Ваш анализ — это анализ как бы «post festum». Дело в том, что осознанная стратегия Хайдеггера — это фонетическая, фонация, слуховая стратегия. И то, что предлагает Деррида, — это *post festum*, т. е. он пытается применить против Хайдеггера уже психоанализ. Тогда нужно разобраться просто — что за Хайдеггер перед нами. Ведь есть определенный тип стратегии, который связан с хайдеггеровским пониманием языка и который просто нам невозможно отвергнуть. Другое дело, что есть проблема, которая связана, например, с присутствием световых образов у Хайдеггера. Но вы должны задаться вопросом — являются ли световые образы зрительным рядом? Это серьезная проблема, потому что в том виде, в котором световые структуры присутствуют у Хайдеггера, они вовсе не являются абсолютно локализованными на зрении. Дело в том, что он придает свету такую магическую пластичность, которая соотносится со звуковыми модуляциями и структурами. В первых, — это гетевский свет, то есть это свет, который видит тебя, а ты его не видишь, как вы не можете видеть вообще света, вы видите только в силу того, что в нем присутствуют вещи, которые каким-то образом себя

выявляют как знаки. Что-то освещенное мы видим, а света не видим. Вот если мы поговорим о Хайдеггере с этой стороны... Я не берусь здесь делать это, просто отдельно нужно посмотреть эту работу. Естественно, есть ущерб в любом тексте, который может быть психоанализирован, я абсолютно в этом уверен. В том числе есть, по-видимому, какие-то неувязки у Хайдеггера, связанные со световыми образами и со световыми задачами, например известное его «стоять в просвете бытия» — канонический такой образ. Но самое главное, что тот свет, который присутствует у Хайдеггера как метафора, этот тип световых образов несоотносим с глазом, который видит. Абсолютно несоотносим. Более того, этому есть историко-генетическое обоснование. Хайдеггер вовсе не произвольно выбрал некоторую ситуацию вслушивания. Это громадная традиция, которая связана с формированием феномена языка в немецкой традиции, где шла непрерывная борьба между так называемым канцелярским и имперским языком и вообще чужеродными языками, которые проникали в немецкую культуру, или со становлением речевых народных структур. Это проблема швабской поэтической культуры в целом. Это целый ряд проблем, который сейчас, конечно, трудно воспроизводить, но есть много замечательных книг и, в частности, например, можно проследить целый этап отказа от визуального прагматического ряда, отказа от так называемого государственного языка или письменных источников и возвращение, возрождение сказочных нарративных структур немецкой нации. Немецкая нация формируется вокруг наррации, вокруг речи. Вообще-то всякая нация нарративна... Что касается формирования немецкой культуры языка, она в основном фонетическая. И даже есть книги с таким названием, например, «Божество немецкого языка», о формировании архаических слоев, возникновении, например, сказочной поэзии. Интересна связь этой культуры с протестантской речевой культурой в практике Реформаторской церкви — откуда появляются Призывы, *Veruf*. Всем этим я хотел бы просто указать, что это не возникает как умственное напряжение Хайдеггера, как частная проблема. Хайдеггер находится в немецкой языковой культуре... Можно почитать Экхарта, где практика отрицания зрительного ряда тщательно разработана. У Гердера есть на эту тему. Это все комментарий к тому, что вы сказали. Я думаю, что можно разделить двух Хайдеггеров — это тот Хайдеггер, который решал какую-то задачу в области немецкой культуры всей традиции, и есть еще Хайдеггер, который становится некоторым объектом анализа, в частности — психоанализа через Деррида и т. д.

С. Зимовец. Но можно ли сказать о том, что феноменология, вообще-то, связана с горизонтом видения? Что тот метафорический ряд, которым она пользуется, и та организация каких-то ее представлений в текстах —

связаны с опытом зрения? Само центральное понятие «феномена», «самого себя показывающего», и сама процедура «усмотрения» — здесь я *вижу*, и это схватывается очень близким универсальным понятием...

В. Молчанов. «Эксгибиционизм»...

С. Зимовец. Да, по смыслу это близко...

В. Подорога. Не надо так прямо к словам относиться...

С. Зимовец. К словам нужно относиться серьезно. В том числе и прямо надо относиться...

М. Маяцкий. Кажется, мы рано бросили тему руки, будто сама она не обладает никакой цепкостью. Может создаться впечатление, что некое неконтактное дальное действие исчерпывает у Хайдеггера структуру чувственности. Вообще, почему собственно речь идет о чувственности? Видимо, потому что Хайдеггер стремится перелокализовать сознание и мышление. Его отказ от рассуждения в терминах сознания, который послужил, в частности, мотивом для расхождения с Гуссерлем, наводит на иное место мысли. Их спор с Гуссерлем, столкнувший всю многоликую Вселенную Хайдеггера *как* конституированную сознанием с сознанием как лишь одной из конфигураций мировых сил, этот спор, с одной стороны, обозначает на каком-то одном из философских языков суть размежевания века, а с другой, указывает на своего рода тупик, тупиковую поставленную проблему.

Ясно одно: что сегодня мы благодаря многочисленным культурно оформленным упражнениям в чувственности получили возможность спросить не просто «почему?», но и «какая — чувственность?». Эстетизм уже не может рассматриваться как сам за себя говорящий козырь в игре с рациональным. Он не только не однозначен в отличие от специфицированного рационального, он обнаружил в себе такой сложно организованный и изолированный объем, что и рациональное легко вошло в него, стало видом эстетизма. И это не новинка модерна. Метафизика, описанная уже не чисто метафизически, а, скажем, по-хайдеггеровски, обнаруживает приверженность некоторым чувственным моделям, прежде всего визуальной, но также и слуховой. И то открытие, что метафизика представляет собой не оборачивание на себя исключительно мыслительных актов, а сугубо эксплуатацию некоторых немногих, очень немногих форм чувственности, их раздувание и тотализацию, — хайдеггеровское открытие (точнее, как всегда в философии, вычитанное им в традиции, прежде всего у Ницше).

Идеалом и моделью познания в метафизике, включая Гуссерля, является интуиция, по отношению к которой все остальные виды знания компенсаторны. Само зрение (спекуляция, теория) полагаются говорящими сами за себя. Это такая способность человека, которая, сродни мышлению, образует человеческий способ быть. Хайдеггер же самособойность зрения ставит под вопрос, помещая демонтаж визуальной парадигматики метафизического сознания в центр задачи деструкции метафизики. Монизм, универсализм и гомогенность видимого разбивается. Но обретаются две другие ветви чувственности, которые у Хайдеггера по существу наделяются теми же абсолютистскими признаками, что и зрительно-световая область в метафизике. Две эти сферы – слух и осязание. Под осязанием здесь не стоит понимать простую тактильность, по шкале которой ладонь стоит где-то между языком и, скажем, спиной. Осязание есть лишь один из модусов некоего «ручного чувства» или даже «ручности как таковой». Тело предстает эпифеноменом руки. Слух тоже нельзя путать с музыкальным или слухом охотника. Слышимое Хайдеггером исполняется на одной струне небесного органа, имеет один-единственный тон и тембр – это голос Бытия. За полифонией сущих, составляющих Бытие, поэтому и философу слышно монотонное бубнение самого Бытия, причем оно бесконечно ценнее всего многоголосия. Прежде чем говорить (многое), нужно прислушиваться к (одному) голосу самого языка, говорит Хайдеггер. Такая прямая апелляция к языку, как если бы языковое чувство было непосредственным и естественным, лишь указывает, что под «языком» здесь разумеется отнюдь не «весь» язык, а вполне локальная форма языковой работы. Результирующий язык получен после просеивания сквозь сито оппозиций подлинного (неподлинного, собственного) несобственного, изначального (транслируемого, трансцендентального) прагматического, оппозиций, установленных до и независимо от того якобы «первоначального» и «непосредственного» обращения к языку, к которому призывает Хайдеггер. Подлинное обращение с языком предстает самоприслушивающимся монологом поэта, молчащим, чтобы сохранить слово, не потратить его в речи. В языковой работе Хайдеггера превалирует этимология, или обратная диахрония. Этимология – это лингвистика, превозмогающая метафизическое забвение сущности языка; это хайдеггеровская лингвистика *par excellence*. Исток слова обладает большей действительностью, чем слово в его жизни и обиходе. У того, что сказывается, обнаруживается преимущество перед самим сказыванием, или, по-соссюровски, языку отдается предпочтение перед речью (разумеется, это говорится в нарушение или, по крайней мере, в преобразование хайдеггеровского контекста, ибо этимологически и *Sprache*, и *Rede* означают речь). Но эта речь в идеале и пределе должна, так сказать, говорить так, чтобы

звучать голосом и молчать дискурсом. Она должна звучать, но не быть артикулированной. Ее означающая, организующая сторона должна сойти на нет. Голос, т. е. язык до речения, не рассказывает о смысле, а уже и есть смысл. Приходят на ум (не уверен, что правомерно, ибо ничего не знаю о Хайдеггере-кинозрителе) эксперименты со звуком в кино, показавшие, что зритель воспринимает визуальный ряд изображенным, поставленным (vorgestellt), организованным, а звук предстает (dargestellt) ему реальным: это и есть плач, сирена, гром. Зрителя захватывает не картинка, а звук! Понаторевший в разоблачении визуального и очевидного, зритель эпохи перехода от немого к звуковому кино, эпохи, в которой жил Хайдеггер и живем мы, еще вполне наивен как кинослушатель. Наивность себя как слушателя Хайдеггер невинно принимает за целомудрие самого слуха. Взаимозахваченность взаимопринадлежность человека и бытия оказывается согласием, взаимоприслушиванием.

Смысл (подлинный, а не коммуникативно-бытовой) ловится не в сети речи и аудирования, он схватывается, наоборот, в отказе от артикулированности, в прислушивании к неразличенному, к неслышимому. Постав артикуляции мешает ухватить смысл. Схватывание-хватание смысла вводит нас уже в сферу мануальности. Рука оказывается неким своим-другим уха. Если непосредственность слуха еще должна отличить себя от бытового опосредованного слушания, то рука есть само воплощение непосредственности. В силу этого она и только она не нуждается ни в какой метафоре. «Глаз видит», «ухо слышит», «мозг мыслит» — метафоры. И лишь «рука хватает, держит» в прямом смысле слова. Она, собственно, и держит сам смысл. Более того, рука, по Хайдеггеру (он, как и Энгельс, употребляет это слово в сингулярисе), держит саму сущность человека. Она, сущность, состоит в удержании онтологического различия, в памяти о забвении Бытия. С той же необходимостью, с которой в поле зрения философа первыми попадают подручный стол и якобы естественное, но на деле лишь производное от стола дерево, так же у Хайдеггера зияние Бытия непосредственно (т. е. посредством руки) обнаруживает себя в письме. Письмо, а точнее, руко-пись есть жизнь Бытия в его отсутствие. Руко-пись, которую Хайдеггер противопоставляет замутненной поставом машино-писи, и есть вопрошание и напоминание о Бытии в вечной разлуке с ним. Бесконечное отодвигание желания Бытия (обладания, схватывания Бытия), которое и образует хайдеггеровское письмо, адресованное лишь Бытию, языковая любовь к Бытию, сменившая интеллектуальную любовь к Богу, совершаются в вечном отсутствии возлюбленного. Схватывание и держание рукой ручки, будто бы не причастной поставу (почему, однако, Schreibmaschine принадлежит поставу, а Fuller, — не говоря уже о Kugelschreiber, — или Federhalter или даже Feder, которую тоже

ведь не назовешь просто частью природы, — почему все это не поставь?), так вот это удержание рукой ручки (собственно, маленькой руки) должно для Хайдеггера представлять и замещать схватывание Бытия (т. е. онтологического различия). Только набивающий руку в письме может узнать руку (Handschrift) Бытия и прочесть его письмена.

Спасает ли мышление от метафизики эта победа деятельной мануальности над незаинтересованным зрением? Подобно зрению в метафизике, слух у Хайдеггера претерпевает преобразование под давлением грубой метафизической аксиологичности и моралистики: обозрение-рассмотрение-созерцание-спекуляция-теория не имеет ничего общего с земным профанным зрением, достигается отказом от него, выступает подлинным зрением в противовес «лишь реальному»; голос так же слушается и слышится как звук-смысл, а не как артикуляция, т. е. не как речь, как контраст речи. И лишь рука в ее хватке выше, а точнее, ниже, основательнее морализации подлинного (неподлинного). Хайдеггер, кажется, обнаруживает новое пристанище основательности, способной сопротивляться метафизике. Однако этот топос оказывается уже нанесенным на карту метафизики — от первичных качеств Нового времени, удостоверяемых отнюдь не глазом, а рукой, ощупью, и до коммунистической утопии практики, мифа никак социально не организованной чувственно-предметной деятельности, тысячелетнего царства свободного времени и ручного труда.

В. Подорога. То, что Деррида пытается доказать определенные вещи, — это его дело. И то, что в отношении Хайдеггера кто-то еще делает — как вы, впрочем, тоже делаете что-то в отношении Хайдеггера — это их дело. Я здесь не защищаю инстанцию самого Хайдеггера. Я просто хочу сказать, что существует много факторов, которые нужно устранять, чтобы, например, доказать, что Хайдеггер — это человек письма, в том плане, как его понимает Деррида. Т. е. нужно много факторов, как бы свести, признать незначительными, как бы не стоящими внимания.

В. Кошелева. Мне хотелось бы поддержать точку зрения Зимовца. И вот в каком смысле. Мне кажется, что философию Хайдеггера нельзя однозначно интерпретировать в духе традиции «вслушивания», «зова», «слуха», «гласа», как здесь говорилось. Интересно вспомнить, что в своих последних работах Хайдеггер неоднократно замечал, что бытие полнее раскрывается в молчании, и посему следует скорее молчать, нежели говорить о бытии. В фундаментальной онтологии Хайдеггера, которую он трактовал как открытие феномена бытия сущего, и у его последователей, например, у французского феноменолога Мерло-Понти мы находим и другой ряд понятий: «всматривание», «немудрствующее видение», «показыва-

ние», «зримое», «незримое» и т. п. Так, саму структуру феномена Хайдеггер определяет как «себя-в-себе-самом-раскрывающееся, или показывающееся». Вместе с тем феномен как «несокрытое» и «показывающееся» по своей сущности может, согласно Хайдеггеру, пребывать в сокрытии, когда он вовсе не открыт еще или предан «забвению». Именно эти идеи Хайдеггера были восприняты и развиты Мерло-Понти в его теории феноменального тела и безмолвной символизации, а затем в новой онтологии плоти. Далеко не случайны сами названия работ Мерло-Понти: «Феноменология восприятия», «Глаз и дух», «Видимое и невидимое», в которых речь идет отнюдь не об эмпирической способности созерцания и не о психофизиологическом опыте зрения, но об опыте «первоначального бытия», или плоти мира, его чувственно-сверхчувственном смысле, воспринимаемом и понимаемом телесной, интенциональной, действующей, аффективной субъективностью.

В. Подорога. Знаете, я вам могу привести еще много примеров того, что каждый перцептивный орган — носитель множественности чувственности, и в то же время он может быть ограничен в наборе чувственных характеристик. Поэтому то, что у Хайдеггера возникает на громадном культурном фоне в конце XIX — начале XX века, когда перестраиваются структуры восприятия и когда возникает множество попыток найти адекватный тип чувственности. Когда, например, возникают различные типы обозначения зрения и обозначения звука, когда строится лингвистика, возникает фонология, фонетика, — это переворот в чувственности, гигантский. Феноменология в нем участвует. Но здесь нужно разделять — здесь очень многое связано и с психологией, и с психиатрией, но суть заключается в том, что это и зрение, но это и не зрение, это слух, но это не слух... Вот чем можно бесконечно расширить проблему. То, что ты называешь зрением, я называю это слухом, вот и все...

В. Малахов. Я бы хотел вернуться к оставленной, мне кажется, несправедливо, теме. Когда мы говорили о языке и языке Хайдеггера в частности, о проблеме языка, «тематизируемой» или, так сказать, «нетематизируемой» в современной философии. Валерий, в частности, сказал, что многие немцы прочитывали Хайдеггера как нечто механистическое, как языковую машину, которая связана с выработкой какого-то нового языка внутри структур, задаваемых немецким языком. Я в этом не совсем уверен.

В. Подорога. Есть даже такая метафора, при которой хайдеггеровская новация оценивается по модели химических реакций. Но здесь нужно, Володя, понять возможность того, что Хайдеггер есть развитие языка,

определенное развитие грамматических, морфологических, синтаксических структур. Но оно как бы заходит в тупик, как жизнь организма. Возникает серия префиксов к одному глаголу, а та же серия префиксов не формируется по отношению к другому глаголу. Хайдеггер создает полный организм языка, который имеет поле бесконечных возможностей. Т.е. то, что является для него идеальным органическим телом языка, которое равноправно бы, беступиково развивалось во все стороны, — для нас это, в конечном итоге, привыкшим к определенным ограничениям языка, представляется как механистическое, понимаете? Т.е. у него есть утопия языка, которой у нас нет. Это значит как бы подогнать, ускорить развитие языка, создать для него возможности такие, которыми он не обладает в наличное время...

В. Малахов. Это очень любопытно, но я хотел остановиться на другом... Вообще перевести вопрос как бы в другую плоскость. Вот есть такой удачный очень афоризм Кортасара, который я хотел бы использовать; относительно современной мировой литературы, включая и философскую:

«Сколько слов сказано, и все для того, чтобы отмыться от сказанного». И мы сейчас находимся в такой ситуации, когда нельзя говорить. Открываешь рот и чувствуешь, что банально, что можно растаскать на прецеденты. Как любой начинающий знает, что ему обязательно скажут: «Здесь ты Хемингуэй, здесь — Толстой, здесь — Кафка, здесь уже, может быть, Платонов или там Венедикт Ерофеев». Понимаете? Хайдеггер произвел такую вот очередную штуку, что ли: он еще раз отважился на поиск языка. И то, что мы сейчас в состоянии немоты можем пребывать, — этим мы Хайдеггеру тоже обязаны. Здесь он тоже руку приложил. Уже говорили, что он создал как бы новый язык, но мне кажется, что это не совсем, что ли, механистическая операция. Это не мое слово, это Гадамер придумал — Sprachnot. Мы, пытаясь осмыслить ситуацию, видим, что весь предыдущий понятийный каркас — классический историко-философский — себя дискредитировал, себя исчерпал. Т.е. такие слова, как «дух», «душа», «внутренний мир», «духовность», «свобода», — они перестают работать, теряют эффективность. И в какой-то мере себя дискредитируют. Почитайте тексты какого-нибудь апологета третьего Рейха, там же сплошной «дух», «Volk», «свобода»... И почему сейчас часто веет невероятной скукой от классического текста. Именно потому, что его понятийность и дискредитирована и отработана. А Хайдеггер пытается создать — и, по-моему, довольно эффективно — некоторую новую понятийность, но причем не радикально новую (то есть это не Хлебников, конечно, или, не знаю, модернист), а работать в традиции и услышать уже в старых словах то, что мы слышать перестали. Т.е. эта работа с дефисами, она может вызывать у фило-

логов-профессионалов улыбку, и известно, что они Хайдеггеру показывали его ошибки, пытались дезавуировать, что «алетейя» — это все не так, это все неправильно и т. д. Но все-таки эта работа уже потому имеет смысл, оправдана, что она раскрывает внутренние возможности языка — то, что я пытался сказать в докладе, что философствование — по крайней мере в том варианте, в котором Хайдеггер предлагает — это попытка речения о неизреченном, это поиск языка, поиск речи для тех вещей, для которых в той или иной мере удачно для каждой ситуации, исторически конкретной ситуации, разные философы (там Платон или Гегель) язык находили. Но который сейчас перестает работать. И этот его афоризм, вообще отношение к словам, тот факт, что мы живем в мире слов и каким-то образом их перекомбинируем, в них вслушиваемся, и раскрывает нам их внутренние возможности. Причем в переводах это тоже уникально — вот в переводах Библихина, например. Это очень эффективное и, по-моему, нужное дело. А напоследок у меня возникло такое немножко нестрогое замечание. Но, может быть, оно допустимо. Знаменитое хайдеггеровское «die Sprache spricht» — язык говорит, речь течет, язык «язычествует» — можно перетолковать немножко буквально. То, что слова у него становятся своего рода богами и вступают в весьма своеобразные отношения, у них есть своя история, они очень сложно переплетаются друг с другом, непредсказуемым образом себя ведут, ну прямо как греческие боги — и этот вот языческий мир Хайдеггера — он даже в какой-то мере его именем подсказан: Heide означает «язычник»...

Может быть, на выступление Сергея возникли реакции? А ведь там была очень серьезная интенция — дезавуирующая. В этом ключе была сделана работа братьев Беме о Канте. Там «вещь в себе» как-то за счет страха перед женщиной интерпретировалась. Тоже очень любопытно. Так мы, понимаете, всю философию к половым проблемам сведем.

С. Зимовец. Я хочу прояснить этот момент, потому что, мне кажется, он неверно понят. Это не философия сводится к половым проблема, это для экзистенциального статуса Dasein создается пространство встречи с бытием. Это не совсем у Хайдеггера, ведь Хайдеггер освобождается от Dasein, потому что оно экзистенциально, и как оно — бесполо. Но если проследить *экзистенциальную* судьбу Dasein, забытого Хайдеггером, проследить под знаком вопроса все-таки Хайдеггера — что есть Бытие? — то можно обнаружить наработанную психоаналитическую стратегию, в пространстве которой Dasein предлагают ответ на этот вопрос. Именно в этом пространстве задается круг интерпретаций «отсутствующего», того, что ищет Dasein, и одновременно объясняется «вождеделение», «желание» владеть отсутствующим. Фаллос выступает здесь как осо-

бый социальный символ, он — это всегда отсутствующее означающее, без которого не может быть любых других означающих, поскольку изначально знак фаллоса находится в культурной основе языка. Это первая абстракция символического строя человеческого ума, исторически первая. Об этом очень аргументированно сказано у Лакана. И одновременно — это экзистенциальный симулякр, утоляющий Dasein в его вопрошании.

В. Подорога. Здесь еще много оговаривать нужно. Потому что — что это за такое психоаналитическое пространство? Это толкование сновидений, или это Лакан, или Деррида?.. Кто это? Нет, кто создает его, кто читает, кто говорит? Здесь возникает много вопросов. Потом — какой тип психоаналитики? Потому что то, что мы что-то назвали фаллосом, ничего не изменило, к сожалению. Идея, конечно, понятна. В отношении ситуации позднего Хайдеггера (я все-таки это стараюсь разделять, хотя Хайдеггер и пытался найти связи между собою поздним и ранним, постоянно с ними работал, я это понимаю, но все-таки можно как-то условно разделять) мой комментарий был бы таков. Ведь идеальный мир четверицы — Geviert — есть нечто идеальное, рай. Это старая идея возвращения человека в то, что он вначале покинул. А до этого была блудная жизнь, которую он провел и в которой было много разочарований — это тот котел экспрессионизма, где появляется «Sein und Zeit». Вот в экспрессионистских терминах, которые очень нагружены психосоматикой, можно работать с «Sein und Zeit». Можно даже такую операцию сделать, что это чистое сверх-Я — эта Geviert — «Sein und Zein» — весь космос Dasein — отсюда все эти ужасы, которые идут там, все системы экзистенциалов... — это как бы другое, скрывающее, которое было подавлено... Можно же по-разному это строить. Но мне было бы интересно узнать, в какой мере Хайдеггер может быть описан в языке, который исчез, — в экспрессионистском языке. Важно ведь понять, что «Sein und Zein» — это книга, которая принадлежит экспрессионизму. Ну помимо того, что есть феноменологическая школа, помимо прочего. Вот вы, Виктор, занимались заметками Гуссерля на полях «Sein und Zein»? Я этого не читал. Это любопытно.

В. Молчанов. Там речь идет только о том, что это антропология...

В. Подорога. Ну что, мы тогда довольны друг другом, можем разойтись, да?

*Материал круглого стола подготовили
М. Маяцкий и Е. Ознобкина*

КРУГЛЫЙ СТОЛ

ТЕОРИЯ И РИТОРИКА

От редакции. Допустим, вот тема, допустим, будет «круглый стол». Включить диктофон, откашляться, после паузы: «Итак, теория и риторика...» Сколь просто, сколь утопично. Многие из тех, чьё мнение хочется услышать, давно и безвозвратно разбросаны по миру, их голос — лишь дрожь телефонной мембраны, их слово — лишь экранный шрифт. Собрать их вместе нелегко. Тогда мы придвигаем к себе клавиатуру и ударяем по клавишам: мы впервые устраиваем «виртуальный круглый стол». Рождается новый жанр. Мы совмещаем электронное пространство Интернета и бумажное пространство журнала. Виталий Куренной (Россия, Москва), Руслан Хестанов (Швейцария, Фрибург), Николай Плотников (Германия, Эссен), Андрей Денежкин (Германия, Франкфурт), Андрей Добрицын (Швейцария, Фрибург) обмениваясь текстами по электронной почте, ведут дискуссию. К ним можно присоединиться. Адреса некоторых указаны, адрес журнала прежний:

logos@orc.ru

Продолжение следует.

ВИТАЛИЙ КУРЕННОЙ
(kurennoj@altavista.net)

Адресат: Руслан Хестанов

E-mail: rus@dplanet.ch

<ТЕОРИЯ И РИТОРИКА>

Тема, по поводу которой мы с тобой предварительно уговорились высказаться, — *теория и риторика* или, несколько более полемически, *теория как разновидность риторики*, — сформулирована таким образом, что предоставляет достаточно широкое поле для самых разнообразных срезов и преломлений. Это, с одной стороны, хорошо, поскольку дает возможность любому включившемуся в обсуждение участнику выбрать тот аспект, который ему более интересен, с другой стороны, здесь сложно с чего-то начать ввиду таких просторов. В качестве первого шага, видимо, имеет смысл экспонировать сильный контр-тезис, поддержав его некоторыми формальными соображениями.

Здесь я хотел бы рассмотреть высказывания, которые могут быть сформулированы, например, так: «Теория есть разновидность риторики», или «Истина не находится, но создается», или «Рорти прав тогда, когда говорит, что после Ницше и Витгенштейна не может быть найден критерий для различения теории и риторики», и показать, что либо — если они понимаются радикальным, то есть общезначимым образом, — здесь имеет место ошибка «самореференциальной противоречивости», либо они лишены той радикальности, на которую они, на первый взгляд, претендуют. Во втором случае — в «слабой» логической форме (и, соответственно, в «сильной» разновидности «идеи концептуальной схемы») — они, в свою очередь, не могут рассматриваться как отрицание пропозиций, им, на первый взгляд, контрадикторно противоположных, и являются «бессмысленными» для того, кто считает осмысленными эти противоположные пропозиции (равно как и наоборот). Квалифицируя первое как ошибку, я не предлагаю разыгрывать аргумент «на своей территории и своим оружием», но воспользуюсь поводом, предоставленным мне Р. Рорти. (То, что здесь и далее я буду адресоваться в равной мере к тебе и Рорти, позволяет мне ваше, заявленное в другом месте, «общее про-

странство согласия» в философской области.¹ Возможно, впрочем, что я преувеличиваю степень этого согласия, и в таком случае заранее прошу меня извинить.) Ошибка самореференциальной противоречивости, согласно Рорти, состоит в том, что выдвигается претензия знать то, что — согласно тому же выдвинутому утверждению — знать нельзя.² В качестве вводного примера этой ошибки я возьму один пассаж из твоей статьи о Герцене, который выглядит так:

Делая ударение на действии, выбирая импровизацию, Герцен уклоняется от формулирования какой бы то ни было системы: «У меня нет системы» (VI; 98). Более того, в мире, где игры никогда «не доигрываются до конца», где, как свидетельствует опыт хронономада, постоянно устанавливаются новые правила, учреждаются новые игры, где всякая мораль условна, вряд ли вообще эффективна подобная система. Действительный мир не имеет сущностного характера, он представляет собой скорее непрерывное становление и событийность. Наконец, слишком уж велика доля случайности в этом мире, чтобы вообще было бы разумным адаптироваться к нему, вырабатывая завершённую в себе систему из априорных принципов.³

Подчеркнутая фраза — насколько я понимаю — представляет собой резюме позиции Герцена, поскольку такие выражения как, например, «сущностный характер мира», видимо, не входят в словарь Герцена. Впрочем, здесь совершенно безразлично, кому приписывать авторство этого пассажа. Сама ошибка заключается в том, что если утверждается, что

¹ Логос # 5 (1999), с. 23.

² Приведу соответствующее высказывание полностью: «Ницше вызвал большую путаницу тем, что из высказываний «истина — не вопрос о соответствии реальности» он вывел заключение «то, что мы называем истиной, является лишь полезной ложью». Сходную путаницу время от времени можно найти и у Деррида: из «нет такой реальности, которую надеются найти метафизики» он выводит заключение, что «то, что мы называем “реальным”, в действительности не реально». Из-за такой путаницы Ницше и Деррида вызывают упреки в самореференциальной противоречивости — упрек в том, что они сами претендуют знать то, чего, как они утверждают, нельзя знать» (Р. Рорти. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996, с. 28, прим.). Из контекста ясно, что Рорти предполагает избежать подобной «путаницы».

³ У меня нет сведений, опубликована ли эта статья в настоящее время или еще нет, поэтому здесь отсутствует ссылка на источник. Выбор именно этого примера определен совершенно случайным обстоятельством (я только что прочитал этот текст).

мир случаен, «насквозь фактичен», есть «чистое становление и событийность», то именно это и составляет его «сущностную структуру», т. е. то, что, на первый взгляд, отрицается. Вот, например, как развивается эта тема в §2 «Идей I» Э. Гуссерля:

Индивидуальное бытие любого рода, если говорить совершенно общо, — «случайно». Дело обстоит так, что по своей сущности оно могло бы быть и иным. Пусть даже сохраняют свою значимость определенные законы природы, в силу которых, если фактически наличествуют такие-то и такие-то реальные обстоятельства, фактически неизбежны такие-то и такие-то определенные их последствия, — все равно такие законы выражают лишь фактическую упорядоченность, которая, как таковая могла бы звучать совершенно иначе и которая, заведомо принадлежа к *сущности* предметов возможного опыта, уже предполагает, что предметы, подлежащие упорядочиванию с ее стороны, рассматриваемые сами по себе, — случайны.... Если мы говорили: каждый факт мог бы «по его собственной сущности» быть и иным, то тем самым мы уже выразили следующее: *от смысла всего случайного неотделимо обладание именно сущностью, а тем самым, подлежащим чистому постижению эйдосом*, и таковой обретается отныне среди *сущностных истин различных ступеней всеобщности*.⁴

И т. д. Далее я надеюсь показать, что такого же рода ошибка имеет место и в тех высказываниях, которые были предложены для рассмотрения выше. Их самореференциальную ошибочность я мог бы резюмировать и таким вот косвенным образом: высказывание Ницше «Истина есть подвижная армия метафор» рассматривается в этом случае как буквальная (не метафорическая) истина.

Рассмотрим, например, положение «теория есть разновидность риторики». Прежде, по-видимому, следует каким-то образом уяснить его смысл. Если риторика без дальнейших оговорок понимается как «искусство убеждения»,⁵ то можно, разумеется, включать сюда и то, что мы (здесь также интуитивно) называем «теорией», убедительность которой строится по своего рода критериям (непротиворечивость и т. п.). Поэтому Цицерон, рассматривая вопрос о том, что можно назвать риторикой, полагал, что сюда в каком-то смысле можно отнести и физику Демокрита, и предметы, «совершенно чуждые гражданским спорам», которые, в частности, разбирал Платон. В таком — широком — смысле можно сразу согласить-

⁴ Э. Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М., 1999, с. 27.

⁵ У Аристотеля риторика определяется как «способность находить возможные способы убеждения относительно каждого данного предмета», Rhet. 1355 b.

ся с тем, что теория есть разновидность риторики с той оговоркой, что «теоретические» способы убеждения радикально отличаются, например, от политических или каких бы то ни было еще. Ясно также, что такое употребление термина «риторика» является тривиально пустым, так как в таком случае «риторикой» можно называть всю совокупность речевых и не-речевых практик, начиная от демонстративного доказательства и заканчивая физическим принуждением постольку, поскольку они вообще включены в какое-либо коммуникативное пространство.

Но рассматриваемый нами тезис имеет, по-видимому, некоторый нетривиальный смысл, который может быть ему придан лишь путем сужения объема понятия «риторика». В таком узком смысле «риторикой» — следуя тому же Цицерону — можно назвать практику гражданского спора, «в котором мало кто интересуется позитивным знанием, а речь идет о том, чтобы в словесной борьбе выиграть дело».⁶ В последнем своем качестве риторика классическим образом понимается как софистика:

Ф е д р. Об этом Сократ, я так слышал: тому, кто намеревается стать оратором, нет необходимости понимать, что действительно справедливо, — достаточно знать то, что кажется справедливым большинству, которое будет судить. То самое касается и того, что в самом деле хорошо и прекрасно, — достаточно знать, что таким представляется. Именно так можно убедить, а не с помощью истины (Федр, 260 а).⁷

Такого рода искусству убеждения противопоставляется, соответственно, вопрос Сократа:

Чтобы речь вышла хорошей, прекрасной, разве разум оратора не должен постичь истину того, о чем он собирается говорить? (Федр, 259 е).

Последний «риторический» вопрос формулирует вместе с тем весьма специфический регион европейской культуры — поиск истины о предмете ради нее самой,⁸ безотносительно к той полезности/бесполезности, кото-

⁶ Рождественский Ю. В. Теория риторики. М., 1997. С. 32–33.

⁷ Последнее предложение служит указанием на то, что мы имеем здесь дело не с крайним — протагоровским — вариантом софистики, когда «истина» уже не может быть противопоставлена «мнению». Однако позиция Рорти является восприимчивой именно протагоровской софистики, и в этом смысле она является не менее классической, чем позиция «платонизма».

⁸ Здесь, конечно, совершенно безразлично, «находится» ли истина или «производится» (как в трансцендентализме Канта или Гуссерля). И в том и в другом случае она не является результатом моего личного или коллективного произвола. Вся генеалогия «производимой» истины от Французской революции,

рая может быть из этого извлечена. Познание самого предмета, а не преследование ритором/автором некоторых целей, связанных с убеждением той аудитории, к которой он обращается, тем самым отличает особую «риторику» философии и науки (в вышеуказанном широком смысле). При этом предполагается (в идеале), что философский/научный текст не ставит себе целью убедить кого-то в своей правоте, но служит совместному выигрышу всех, что понимается как приближение к истине самого предмета. Тем самым, имеет смысл противопоставлять «риторику» «теории», и выражение «теория есть разновидность риторики» выглядит как некая инновация, которая утверждает, что не существует никакого поиска самой по себе истины о предмете, так как, во-первых, нет никакой «самой по себе истины о предмете» и, во-вторых, эти поиски всегда подчинены ситуативным задачам по убеждению виртуальной или реальной аудитории в своей правоте.

Позиция, которая предполагает различие теории и риторики может исходить, пожалуй, также из следующего: есть, с одной стороны, знание о чем-то или знание чего-то и, с другой стороны, способ подачи этого знания. Даже если не затрагивать проблемы допредикативного или внеязыкового знания или познания⁹ и остановиться на том, что нет знания не выраженного в языке, то данная позиция предполагает возможность переформулирования выражения этого знания *salva veritate*.¹⁰ Кроме того, коль скоро здесь говорится о теории, то предполагается каким-то образом упорядоченная система знаний. Теория как упорядоченная система в той или иной степени и позволяет различать в своем составе «ядро» («основная интуиция») и «периферию». Эти понятия, конечно, могут интерпретироваться различ-

которую проводит Рорти, да и само понятие «производства» представляется мне довольно проблематичным: даже если «it is true because it is useful», то эта «usefulness» мной, конечно, не производится.

⁹ Для Рорти «по ту сторону слов — лишь беспомощная пассивность или обращение к насилию» (Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996. С. 103), с чем, разумеется, дискутировать можно, но вряд ли здесь нужно. Впрочем, у Цицерона: «слова от мыслей, как тело от души, нельзя отделить, не отняв жизни и у того, и у другого» («Об ораторе», книга третья).

¹⁰ В мои намерения, конечно, не входит обсуждать в целом определенную ограниченную критику данного принципа, обозначившую, в частности, «поворот к прагматизму» в/от аналитической философии («Две догмы эмпиризма» и т. д.). Могу лишь заметить, что синонимия такого рода, которая предполагается принципом «сохранения истинности», отрицается, вообще говоря, для случаев, где приходится говорить о «радикальном переводе», «различных языковых каркасах», «концептуальных схемах» и т. п., о чем — применительно к Рорти, будет сказано ниже.

ным образом, но в общем виде то и другое отличается сравнительной степенью «устойчивости»: периферия может трансформироваться при сохранении ядра,¹¹ трансформация ядра означает отказ от теории в целом. В этом смысле и применительно к нашему случаю способ выражения может быть организован так, что при выдвигании некоторой теории ее периферия допускает — в целях убеждения, или «риторики», — определенные трансформации, не затрагивающие относительно устойчивого центра.¹² Риторика здесь может пониматься и как «смысловая окраска» выражений (Фреге), которая не затрагивает их значения. Если, таким образом, утверждается, что «теория есть разновидность риторики», то — если риторика понимается в узком смысле — можно понимать это так: не существует теории как некоторой упорядоченной системы, поэтому отбрасывание или изменение *любого* высказывания может рассматриваться как отбрасывание теории в целом. Можно понимать это и так, что определенное «содержание» (в нашем случае — «теория») не может быть выражено различным образом. Первое предположение я не буду здесь рассматривать, но его ошибочность, мне кажется, достаточно очевидна. Второе предположение заслуживает более пристального внимания, так как оно является основным для Рорти, когда он противопоставляет язык «нормальный» (метафоры, которые стали пониматься буквально¹³) и инновацию переописания мира в словаре новых метафор. При этом в последнем случае мы не описываем «то же самое», но производим новый мир и новую реальность. Более того, мы не делаем это описание даже ради какой-то цели, которую мы могли бы сформулировать и с помо-

¹¹ Можно, например, вслед за Куайном полагать, что в этом сказывается «наша естественная склонность как можно меньше нарушать всю систему в целом» (Two Dogmas of Empiricism, in: From a Logical Point of View, 2 ed., 1961, p. 44).

¹² Применительно к такого рода «мягким» теориям, пример которой мы находим у Рорти, «центр» и «периферия» понятия, разумеется, совершенно относительно, т. е. здесь действительно нельзя указать никакого критерия относительно того, что считать центром, а что периферией, и они определяются только тем, от чего автор может отказаться в первую очередь, а от чего в последнюю. Поскольку здесь имеет место, как мне кажется, крайний случай американизма (последнее не означает ничего бранного — я употребляю слова «американизм» так, как употребляет его, например, Дьюи), то отбрасывание тезиса о том, что Америка должна процветать в любом случае, произошло бы у Рорти, согласно моему «приватному» прогнозу, в последнюю очередь.

¹³ Эта концепция Рорти, кстати говоря, восходит к Гегелю, который в «Эстетике» толкует термины как стершиеся и износившиеся метафоры. (Это наблюдение подсказано А. Г. Черняковым, который ссылается на Hegel, Ästhetik. Hg. v. Fr. Bassenge, Berlin, 1976, Bd. I., S. 391.

щью старого словаря, но «новый словарь впервые создает возможность сформулировать ему <человеку, подобному Галилею, Йейтсу или Гегелю. — В. К.> свою собственную цель»¹⁴. Вся эта веселая чехарда с производством словарей впереди целей и наоборот,¹⁵ объясняется в конце концов совершенно определенным политическим ангажементом, который выражается известной формулой: Америка — величайшая поэма, потому что она занимает место бога — ее суть в существовании, а ее существование в будущем.¹⁶ Но тема радикальной секуляризации, завершающейся фетишизацией совершенно конкретного политического сообщества и проблемы его оптимального будущего, не является здесь нашей темой и ее лучше, видимо, вообще сразу редуцировать, дабы не вызвать подозрение в попытке использовать в качестве аргумента критику идеологии.

Итак, наложение на использование синонимии, опирающейся на принцип *salva veritate*, ограничения в случае переописания мира с использованием нового словаря и должно, по-видимому, составлять семантический смысл высказывания «теория есть разновидность риторики». По ходу надо заметить, что в любом случае этот тезис неприменим к ситуации «нормальной» науки, т. е. к той, с которой мы имеем дело по большей части.¹⁷ Окончательный смысл это высказывание приобретает в том случае, если учесть, что у нас нет объективного критерия для выбора между словарями, поскольку любой критерий (критерий «истинности», «существования», «моральности» и др.) возможен лишь в некотором конечном словаре или, как сказал бы Карнап, в рамках определенного «языкового каркаса». У Рорти, правда, в отли-

¹⁴ Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996. С. 34.

¹⁵ Достаточно, мне кажется, лишь внимательно прочесть пассаж на странице 71–72 указанного сочинения Рорти, чтобы уяснить себе, что никаким образом нельзя показать неадекватность словаря Просвещения для «цели сохранности и развития демократических обществ» в настоящее время, так как, 1) либо цели в том словаре, который использует Рорти, и в словаре Просвещения различны, и сравнивать их — это значит задавать вопрос «сильнее ли кит слона?», 2) либо смена словаря не ведет к таким радикальным последствиям, которые декларирует Рорти, тогда и незачем так настаивать на смене словаря Просвещения.

¹⁶ Рорти Р. Обретая нашу страну: политика левых в Америке в XX веке. М., 1998, 32.

¹⁷ Ср., например, предложение «ограничить оппозицию между рациональными и иррациональными формами убеждений внутренней областью языковой игры, а не пытаться употреблять ее по отношению к интересным и важным сдвигам в лингвистическом поведении» (Р. Рорти. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996, 75). Интересно только, каков все же тот загадочный критерий «интересности» и «важности» для автономных языковых игр, который здесь неявно предполагается?

чие от Карнапа, нет сколько-нибудь четких признаков, позволяющих сказать, что мы действительно имеем дело с новым языком или с новой концептуальной схемой,¹⁸ но это здесь не так уж важно. Важно то, что если мы имеем дело с прагматизмом и с его пониманием «производимой, а не находимой истины», то введение нового языка подчиняется лишь прагматическому критерию «истинно, поскольку практично», т. е. служит выполнению каких-то целей. Поскольку в публичной сфере либерального общества «истинным» называется «все, что следует из неискаженной коммуникации, всякое мнение, которое выигрывает в свободном и открытом столкновении»,¹⁹ то теория является разновидностью риторики, или, как формулирует Рорти, «каждый специфический теоретический взгляд начинает рассматриваться как еще один словарь, еще одно описание, еще один способ речи».²⁰

Здесь, конечно, не место разводить дискуссию о том, насколько недостижимым является для какого бы то ни было общества утопия «свободного и открытого столкновения» теорий мнений и т. п. и насколько, следовательно, это утверждение Рорти ничего не означает. Здесь также не место такой, как мне представляется, благодатной теме, как различие приватного и публичного, которое с такой легкостью проводится Рорти и которое в такой научно-популярной формулировке также, на мой взгляд, ничего не означает. Примем все как есть: действительно можно локализовать сферу публичного в отличие от сферы приватного, и действительно возможно «свободное и открытое столкновение» мнений — пусть все так и есть в либеральном обществе на самом деле. Аргумент самореференциальной противоречивости можно теперь сформулировать таким образом: если тезис «теория есть разновидность риторики» верен, то он ведет к противоречивым следствиям или «самореференциально» противоречив. Так как, если не существует теоретических (= необходимых) оснований тезиса «теория есть разновидность риторики» или вообще нет ничего такого, что мы могли бы назвать «теоретическими основаниями» и противопоставить это «риторике» в том узком смысле, который был обрисован выше, то, следовательно, возможно посредством риторических приемов убедить в правильности тезиса «теория не есть разновидность риторики». Либо же невозможно каким-то образом показать правоту тезиса «теория не есть разновидность риторики». В таком случае это невозможно либо потому, что «либеральное общество» никогда не согласится с таким тезисом, либо потому, что существуют нериторические, необходимые основания принимать этот тезис. В пер-

¹⁸ Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996. С. 27, ср. также предыдущее примечание.

¹⁹ Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996. С. 100.

²⁰ Там же. С. 87.

вом случае, даже если опустить указание на факт того, что это не так или было не так,²¹ тезис либо нелиберально навязывается либеральному обществу, либо выводится на основании какого-то особого знания о природе этого общества: полагаю, Рорти не стал бы настаивать ни на одном из этих вариантов. Во втором случае мы имеем дело с истиной, которая не произведена человеком и с которой он ничего поделать не может, то есть высказывание утверждает то, что отрицает, и является тем самым самореференциально противоречивым.

Разумеется, есть возможность избежать самореференциальной противоречивости. Здесь возможно несколько тактик, и Рорти действительно ими пользуется. Наиболее эффективная из них использует тему «революционной» науки и строится вокруг тезиса о смене языка. В таком случае можно указывать на то, что выяснение вопроса о том, является ли теория разновидностью риторики, представляет собой тему того языка, который мы стараемся отбросить. Поскольку сам словарь «преодолеваемого» языка навязывает нам свои правила игры, то мы должны просто отказаться от него и не вступать в дискуссии по этому вопросу. Например, термин «истина», в отличие от «позитрона» или «анальной фиксации», просто не стоит того, чтобы на нем концентрироваться, «но это утверждение об относительно малой выгодности является, со своей стороны, просто рекомендацией: нам следует просто меньше *говорить* на эти темы и смотреть, как далеко мы продвинемся»²². Все это, конечно, впечатляет: практика, в конце концов, критерий истины или что? Давайте не слушать генетиков, но просто будем сажать бананы в Подмоскovie и смотреть как далеко мы продвинемся, — как мог бы сказать Лысенко, будь он несколько полиберальней к самому факту существования генетиков. Однако, здесь возникают затруднения того порядка, которые вначале я обозначил как потерю радикальности тезиса. Поскольку у нас нет никакого критерия для выбора между языками,²³ то каждый дудит в свою дуду, не имея никакой

²¹ «Иронические интеллектуалы, не верящие в существование такого порядка <в данном случае — “порядка вне случая и времени”. — В. К.>, представляют собой незначительное меньшинство (даже в богатых, счастливых и образованных демократических странах) по сравнению с теми, кто убежден, что такой порядок *должен* существовать» (Там же. С. 20).

²² Там же. С. 28–29. Именно эта декларация должна, по-видимому, заранее снять подозрение в возможной путанице, ведущей к самореференциальной противоречивости, у самого Рорти. Но отнюдь не всегда «мы знакомы с проблемой» означает, что «все под контролем».

²³ Конечно, все то, что говорится о радикальной смене словарей на основании построения метафор, крайне проблематично ввиду уже указанной выше сложности с определением того, где же заканчивается один язык и начинается другой.

возможности даже понять о чем говорит другой, когда тот произносит свое «гавагай»: то ли кролика, то ли неотъемлемую часть кролика, то ли появления кролика в поле своего зрения, то ли то, что кролик почитается возвышенным предметом в его системе эстетики. Последовательность в этом вопросе приводит к тому, что можно лишь констатировать наличие множества разнообразных словарей, всякая попытка агитировать в пользу одного из них является отрицанием «иронического» словаря и будет напоминать истребление индейцев на том основании, что они не ходят в штанах подобно нам. Разумеется, ссылки на различие «публичного» и «приватного» словаря и различные функции этих словарей являются элементарным предвосхищением вывода, так как сами эти дистинкции принадлежат лишь одному из сопоставляемых словарей, и т.д. Все это в конце концов сводится к вопросу «сильнее ли кит слона», т.е. к невозможности осмысленно обсуждать такого рода вещи. В таком случае можно лишь придерживаться «приватных» мнений по вопросу «является ли теория разновидностью риторики», так как в одном словаре она таковой является, а в другом нет, и затевать дискуссии по этому вопросу имеет смысл не больше, чем спорить о том кто сильнее — киты или слоны. В противном случае, тот, кто полагает отстоять тезис «теория есть разновидность риторики», утверждает именно то, что отрицает.

Таким же образом обстоят дела и с высказыванием «истина не обнаруживается, но создается». Либо в том языке, который здесь используется, нет места высказываниям об истине вообще (что иногда говорит Рорти), и тогда это выражение не имеет никакого смысла. В том же случае, если это высказывание имеет некоторый смысл, в частности, тот, который мы ему интуитивно склонны приписать, то либо это высказыванием само является «созданным» и может быть создано высказывание, которое его отрицает, а, значит, содержание этого высказывание ведет к противоречию, либо оно не является созданным, в таком случае оно «самореференциально» противоречиво.

Так же и с высказыванием «Рорти прав тогда, когда говорит, что после Ницше и Витгенштейна не может быть найден критерий для различения теории и риторики», которое является частным случаем первого разобранного тезиса. Или Рорти «риторически» прав, тогда риторически можно показать обратное. Или он в самом деле прав, тогда это высказывание об истории философии не является риторическим. Либо же высказывание сформулировано в словаре, понимание которого недоступно тому, кто придерживается обратного тезиса.

В этом и тому подобных случаях происходит, на мой взгляд, то, что серьезно начинает восприниматься требование или желание быть ироничным, которое тем самым перестает быть ироничным по отношению к самому себе или, точнее, к тому метаязыку, в котором описывается процедура «ироничного» обращения с прочими языками.

РУСЛАН ХЕСТАНОВ

(rus @ dplanet. ch)

Адресат: Виталий Куренной

E-mail: kurennoj@mtu-net.ru

О ТЕОРИИ НЕПРОТИВОРЕЧИВОЙ И НЕЙТРАЛЬНОЙ

Товарищ, верь...

А. С. Пушкин

Скажу предварительно несколько слов относительно изначально полемически заостренного нами тезиса: «Теория есть разновидность риторики». Данный тезис, на мой взгляд, не может обладать абсолютной значимостью и в этом смысле разделяет судьбу всякого тезиса. Однако его следует отстаивать тогда, а это именно наш случай, когда теория в соответствии со сложившейся традицией противопоставляется риторике как нечто, обладающее привилегированной природой по отношению ко всем тем дискурсивным формам, которые не принято квалифицировать как теоретические. Его имеет смысл отстаивать также тогда, когда игнорируется или опускается уже конвенционально одобренное многими «теоретиками» (в том числе, и феноменологами) и ставшее общим местом положение о том, что предмет (ность) является не чем иным как конструктом, а вместо этого говорят о «поиске истины о предмете ради нее самой, безотносительно к той полезности/бесполезности, которая может быть из этого извлечена». А также тогда, когда теория претендует быть «вне» или «выше» политики.

Несколько теплых слов о теории

«Специфический регион европейской культуры» очень многим обязан теории, как ты, Виталий, ее описал. Она сыграла и продолжает играть свою «полезную» роль и не только в том, что ее приложения прибавили чего-то на душу населения, но, главное, в том, что теория, идентифицированная как таковая благодаря философии, создала уникальные условия для европейской культуры, которые мы привыкли спрягать с древним словом демократия. Теория изобрела такое коммуникативное пространство и такое интерпретативное сообщество, условием вступления в которое было принятие одного главного требования — оставить вне ее воздвигну-

того виртуального храма всякие человеческие интересы и посвятить себя чему-то большему. Каждая новая (или «революционная») теория предполагала еще более изощренную процедуру очищения от конечных человеческих интересов, прибегая то к нетленным авторитетам предания (как гегелевская диалектическая логика к христианской Троице), то к секулярным, более утонченным, но не менее аскетичным, процедурам (вроде феноменологической редукции). То, что конструировалось теорией как Истина или как Объективность, на самом деле было системой официально одобренного и освященного сообществом порядка письма, речи и полемики. Причем критерии идентификации Истины и Объективности формулировала сама теория. В этом смысле — она самозванка, мотивирующая свое существование посредством ею же выработанных критериев истины и лжи, легитимности, оправданности, «позитивного знания» и знания, таковым не являющегося, или того, что считать фактом, а что интерпретацией и пр.

К пользе же такого учреждения как теория можно отнести то, что выработка системы нормативных правил и конвенций оказалась эффективной процедурой выявления некоторого общего знаменателя для постоянно расширяющегося круга участников¹. Как правило, очередной победительницей в теоретических дебатах была та доктрина, которая предлагала наиболее продуктивную операцию нейтрализации человеческих соображений, которая обнаруживала в теоретическом здании еще одну брешь, через которую просачиваются нечистоты и ангажированность. Так, теоретического статуса большинством голосов лишилась сначала теология, потом метафизика, теперь, когда заговорили о проблематичности «неискаженной коммуникации», теория, прежняя аристократка, окончательно утратила свои привилегии, и мы уже давно слышим высказывания вроде: «Сама теория есть просто другой текст: у нее нет никакого привилегированного статуса»². Короче говоря, именно благодаря теоретической установке был изобретен тот процессуальный канон «нейтрализации человеческих интересов», который мы сегодня называем консенсусом³ и который представляется большинству несомненным достижением евро-

¹ В этом смысле, я абсолютно согласен с той частью твоей фразы, которую я безжалостно усекаю, что «философский/научный текст... служит совместному выигрышу всех».

² Geoffrey Hartman, *Criticism in Wilderness*, New York, 1980, p. 242.

³ Здесь, действительно, «не место разводить дискуссию о том, насколько недостижимым является... утопия “свободного и открытого столкновения” теорий, мнений и т.п.». Поэтому, я опускаю возможную оценку теории как института консенсуса. Но в примечании позволю себе указать на свою исходную предпосылку: я склонен рассматривать теорию как иллюзию, если принять (не очень

пейских демократий. С консенсусом связана и такая процедура, как объективность (квазинеинтересованное отношение к предмету), стремление к которой крайне полезно в тех случаях, когда решение требует учета большого разнообразия фактов, деталей, соображений или обстоятельств.

Подобная процедурная модель достижения консенсуса (редукции к общепринятому и известному месту) была с успехом экстраполирована на другие области человеческой жизнедеятельности и культуры. Не только в парламент и в зал суда, но повсюду, где мы слышим речь, апеллирующую к правилам и законам, к общему интересу. Эти процедуры редукции и нейтрализации, очищения и дистилляции некоторого предельного человеческого интереса (к Истине, например), олицетворяемого в каноне, по-прежнему чрезвычайно действенны, и некоторые современные интерпретативные сообщества не признают, что им существует достойная альтернатива. Однако в отличие от политиков и юристов, которые в массе своей понимают всю условность принятых процедурных решений выявления общего интереса или дознания истины, остаются сообщества «теоретиков», которым не хочется признавать условность принятого ими канона, поскольку придется проститься с прежними привилегиями и своими аристократическими притязаниями. К таким сообществам относятся и сообщество тех философов, которые продолжают отстаивать святость какого-то поиска, того или иного философского предания.

Вся эта история становления научного сообщества может быть описана как история конвергенции познания и канона (этого конкретного коммуникативного сообщества), как история превращения когнитивного языка в язык нормативный. В этом процессе постоянной самолегитимации проявилось стремление теории достичь наибольшей автономии, однако оно же стало источником травматического опыта данного «специфического региона европейской культуры»: чем большей автономии достигала теория, тем труднее ей давалось самообоснование; чем больше она захватывалась автотелическим процессом самосозидания, тем более случайной и отчужденной от «вещей» она становилась.

Об одном из теоретических табу, или О «самореференциальной непротиворечивости» (СРН)

Одним из конвенционально одобренных «теоретиками» требований было требование СРН. Очень полезное и удобное правило, но опять же условное, то есть ситуативно ограниченное. На мой взгляд, едва ли возможно гово-

строгое) различие, которое Фрейд сделал между иллюзией и заблуждением в «Будущем одной иллюзии».

речь о том, что СРН как некоторое идеальное условие или норма когда-нибудь соблюдалось какой-либо философской доктриной. Если более широко трактовать это требование, находящееся пока в узусе критиков постмодернизма, и приложить его, например, к феноменологии, можно ли тогда сказать, что выдвигутая ею претензия привела хоть к какому-то успеху, что ее громоздкий аппарат ноэтико-ноэтических различений не стал монументальным философским памятником тому, как двигаться в другую сторону от намеченной цели — от самих вещей? Разве громоздкий аппарат феноменологической редукции не встал вопреки воле ее родоначальника между сознанием и вещами? Чтобы не обвинили в косоглазии, вещи были поименованы ноэмами, «предметным моментом», свернув дискурс о сознании в герметически непорочную самореференциальную непротиворечивость. Разумеется, несоблюдение данного требования и вся его условность становятся очевидными тогда, когда мы немного меняем правила предлагаемой нам игры феноменологических различений и синтезов. Или когда мы сопоставляем друг с другом равных кандидатов на самореференциальную непогрешимость⁴.

Так, в связи с твоей цитатой из «Идей» Гуссерля и твоим солидарным аккомпанементом мне сразу пришло в голову известное со школьной скамьи определение Лениным материи. Построенный тобою вслед за Гуссерлем силлогизм: если мир случаен, «насквозь фактичен» и пр., то именно это и составляет его «сущностную структуру», очень напоминает силлогизмы наших школьных учителей, ссылавшихся на ленинское определение и доказывавших материальность всего того, что дано в ощущениях. Ты, разумеется, пишешь лишь об «ошибке» и под определением Гуссерля (явным образом) не подписываешься. Мне же хочется лишь показать «ценность» соблюдения требования о самореференциальной непротиворечивости, а также подчеркнуть то обстоятельство, что мы принимаем решения о выборе того или иного «кандидата на истину» вопреки этому правилу, где-то за пределами его области действия, то есть в области внетеоретических предпочтений. У нас просто наступает момент, когда по каким-то случайным соображениям (когда по практическим, а когда и по вкусовым, но в данном случае это малосущественно) мы «просто» говорим какой-то теоретической док-

⁴ Можно было бы написать интересное продолжение фрейдовскому «Тотем и табу», т. е. от тотемизма до теории: от божества в форме животного, к антропоморфному божеству, а затем к объективности. Требование самореференциальной непротиворечивости можно было бы описать как табу, вроде, например, запрета на инцест, который в разных обстоятельствах и под различными благовидными предлогами, обходился древними нашими предками столь же успешно, как обходится современными теоретиками требование самореференциальной непротиворечивости.

трине короткое «НЕТ». Фактически это свидетельствует о том, что нет той резкой грани между эстетическим и когнитивным, на которой настаивает платоно-кантианский канон...

Но даже внутри доктрины, которая принимает обсуждаемое нами требование и делает из него целую стратегию интерпретации различных слов и вещей, неизбежны двусмысленности, которые можно характеризовать как самореференциальные противоречия. Эта, для кого-то досадная неизбежность, связана именно с тем, что невозможно создать язык для успешной коммуникации и достижения консенсуса, который был бы настолько герметичен, чтобы не синтезировать в себе сразу несколько словарей. Ради консенсуса приходится допускать известную долю эклектики и жертвовать строгостью.

Можно было бы подробно остановиться и на том, каким образом табу, связанное с СРН, способствует выделению логической формы лингвистической практики в качестве привилегированной, единственно дозволенной и самой чистой. Это, в частности, могло бы прояснить некоторые вопросы, вроде следующих: почему эстетика Канта строится на гипертрофии роли суждения? Почему Гуссерль счел возможным игнорировать изначальную двусмысленность языка? Но такие сюжеты могли бы увести нас далеко в сторону. В данном же контексте важно обратить внимание на то, что предложенное тобой в качестве императива требование строится на излишне реалистическом понимании условности (или конвенции) и подразумевает в качестве своего образца суждение (или силлогизм), которое начинается с истины и должно истинною же заканчиваться⁵. Подобная условность эффективна в пределах некоторой языковой игры, но, если меняется языковая парадигма, «конечный словарь», — она теряет всякий смысл. Если вспомнить буквальный смысл слова «метафора» (перенос), тогда станет понятно, почему всякая новая языковая парадигма, связанная с помещением в новый референциальный контекст старых значений, будет производить множество эффектов самореференциальной противоречивости. С такой смертью старых и буквальных значений (или мягче — со сменой поколений) нельзя бороться, как нельзя бороться со смертью как таковой. Их надо просто принимать в расчет, рефлексивно отслеживать и фиксировать. Можно ли в таком случае избежать

⁵ В этом смысле, любой дискурс, уважающий требование самореференциальной непротиворечивости, всегда проявляет тенденцию к предварительной систематизации ожидаемых результатов. Поэтому, я воспринимаю следующее твое обвинение в адрес Рорти как простой конфуз и смешение: «Разумеется, ссылки на различие «публичного» и «приватного» словарей и различные функции этих словарей являются элементарным предвосхищением вывода» и т. д.

тех ловушек, в которую угодил, по твоему мнению, Рорти со своими различиями «буквального» и метафорического», «публичного» и «приватного»⁶ Теория, которая пытается определить эти оппозиции и не впасть в соблазн преступить табу СРН, для меня ничем не отличима от теории, которая пытается дать универсальное определение «правого» и «левого», вне зависимости от того, по какому месту определит себя тело. Или ту теорию, что увязла в тривиальных и микроскопических, но универсальных и трансцендентальных, различиях ретенций и протенций.

Природа языка и природа самой природы (прости за неуклюжую игру слов) таковы, что опрокидывают любую попытку фиксированного определения или различения. Однако требование СРН работает только в пределах финалистской интерпретации (или, если хочешь, конкретной формы рациональности). Данной модели можно противопоставить интерпретацию операциональную (хочу обойтись без слова «прагматическую», чтобы не привлекать лишних коннотаций). У Гуссерля, кстати, различие между ноэзисом и ноэмой, между «что» и «как» акта сознания подчеркивает креативную функцию сознания и конструктивную природу предмета. Это очень полезное операциональное различие, позволяющее оценивать цели и средства деятельности/творчества/производства. Однако телеологизм, стремление к бесконечному приближению к ядру предмета, причем из одной и той же перспективы, фактически задали феноменологии привилегированный референциальный контекст (сознание), ограниченную перцептивную программу и определенный модус интерпретации. Операциональная тактика превратилась в теорию и изолировала себя от многообразия возможных языковых игр в пределах одной фиксированной и финалистски ориентированной перспективы.

⁶ В недавней книжке-интервью Рорти дал очень короткий ответ на возражения, вроде твоего. Он утверждает, что все началось с Нэнси Фрэзер, которая однажды заявила, что «Рорти не отдает себе отчет в том, что личное — это политическое». Рорти же говорит, что он, когда писал о «приватном», думал об определении религии, данном Уайтхедом: «что ты делаешь со своим одиночеством». Фрэзер, говорит он, думала о приватном как о кухне или спальне в противоположность базару или офису, а это не имеет никакого отношения к сказанному. Данное различие «публичного» и «приватного» — не было объяснением того, что представляет собой *всякая* человеческая жизнь, но лишь утверждением того, что нет ничего плохого в том, что люди позволяют себе разделить эту жизнь на приватную и публичную, что нет никакого императива складывать их воедино. См.: Derek Nystrom, Kent Puckett, *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*. Charlottesville, Virginia, 1999, pp. 60–61.

Теория как политика

Ты пишешь, что «теоретические» способы убеждения радикально отличаются, например, от политических», но разве выделение привилегированного референциального контекста или языковой игры, разве стремление теоретиков к консенсусу и пр. — не являются политикой? Возможен ли вообще абсолютно нейтральный по отношению к политике язык? (Разновидностью этого же вопроса будет: возможна ли абсолютно нейтральная, т. е. «чисто теоретическая» перспектива по отношению к предмету?) Скорее всего, нет. Тебе может показаться очень далекой ассоциация нашей дискуссии с давним теологическим спором. Но для меня очень поучительна история⁷ о теологической полемике вокруг доктрины *adiaphora*, о том, как определенная политическая стратегия использовала для обоснования своего господства дискурс о существовании нейтральной и безразличной по отношению к вере сферы знания и деятельности. Дискурс нейтрализации был очень эффективно использован в 30-х годах XVI века в дебатах по поводу Act of Suprimacy Генриха VIII и его политики для обоснования разрыва с католической церковью, а затем еще почти целое столетие был мощным оружием в руках науки и светской власти, эмансипировавшихся от церковной власти. Доктрина *adiaphora* провозглашала существование вещей, убеждений, предметов и поступков, которые являются «не плохими» и «не хорошими» по отношению к церковным догматам, которые не зависят от правильного или неправильного их употребления, а потому не находятся под юрисдикцией Церкви. Действующие лица этой полемики очень по-разному пытались использовать риторику о нейтрализации. Для самых консервативных, правильное употребление оставалось делом церковной дисциплины, для других — для Лютера, Меланхтона, Эразма и протестантских казуистов Англии — правильное употребление было делом индивидуальной совести, для идеологов королевской власти *adiaphora*, может быть, вопреки изначальным намерениям теологов-новаторов, послужила обоснованию того, что нейтральная по отношению к Церкви сфера находится под юрисдикцией королевской власти⁸, наконец, интеллектуальная элита, становящееся сообщество «независимых

⁷ Эта захватывающая история принадлежит не мне. Ее изложение можно найти в: Victoria Kahn, *Machiavellian Rhetoric: From the Counter-Reformation to Milton*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1994. Я только позволил себе посмотреть на доктрину *adiaphora* в контексте характерного для «теоретиков» дискурса о нейтральности теории по отношению к человеческим перспективам, в т. ч. и политическим.

⁸ Именно этот последний аргумент сделал эту доктрину столь важной для обоснования Act of Suprimacy Генриха VIII.

теоретиков», примыкавшая то к одному, то к другому политическому лагерю, использовала доктрину как средство для провозглашения своей автономии и эмансипации от церковной догматики.

Вместе с тем, сам факт выделения некоторой нейтральной области был чреват серьезными и опасными последствиями: нейтрализация потенциально была способна вывести «безразличные вещи» из под власти всякого авторитета. У всех участников спора вызывало страх, что они будут отныне предоставлены случайной игре человеческих страстей, вольнодумства, недобровольства и бунта, поэтому образовавшийся вакуум на месте папского авторитета быстро занимали авторитеты политические, этические и научные. Я не ссылаюсь в данном случае просто еще на один эпизод из истории секуляризации, но хочу указать на факт, что дискурс нейтрализации, всегда применявшийся в очень агрессивной политической борьбе, на самом деле был квазинейтрализацией, что не всегда замечалось поборниками «совместного выигрыша всех». Этот же дискурс был использован против государственной монополии либеральными теоретиками *laisser faire*, что привело к очень определенным политическим последствиям, он же использовался республиканцами и сторонниками всеобщего голосования, исчисляющего общий знаменатель народной политической воли и т.п. Все эти истории говорят лишь о том, что вопреки самым невинным и чистым интенциям, нейтральная территория как таковая просто никогда не достигалась, что, если весь универсум человеческих отношений имеет случайный характер, то любой, даже шепчущий себе под нос дискурс имеет свои политические импликации. Все стало политикой, а потому подверженным «силе и обману» риториков и идеологов. Вопрос для меня сводится к выбору, позволить ли чьим бы то ни было страхам — например, Гуссерля, который говорил об отклонении Европы от изначально встроенного телоса, или Рикера, который боится, что идеология искажает «символическую структуру социальной жизни» — играть определяющую роль в нашей оценке данной ситуации?..

Однако времена великих дискуссий относительно глобальной культурной миссии Теории прошли. Поэтому, если говорить о политических импликациях, например, феноменологической редукции и ее процедур нейтрализации, то они различимы разве что в стенах академии (о чем ты хорошо говорил в своих *Kiev Lectures*).

ВИТАЛИЙ КУРЕННОЙ

Уважаемый Руслан! Хотел бы сперва поблагодарить за замечательный и острый ответ. Однако, прежде чем продолжить нашу дискуссию, позволю себе некоторое предварительное резюме, которое чисто субъективно позволяет мне сориентироваться в ее дальнейшем ходе. Первая реплика с моей стороны строилась вокруг тезиса «теория есть разновидность риторики» — поначалу совершенно неопределенного. Предварительно я попытался прояснить для себя смысл этого тезиса и те границы, в которых он мог бы рассматриваться. Смысл этот ближайшим образом оказался связанным с классическим противопоставлением теории и риторики как противопоставления «философии» (опять же в классическом смысле, включающем сюда и науку) как «поиска истины самой по себе» и «софистики», строящейся на представлении о том, что так называемый «поиск истины» является производной от ситуативных «политических» («полисных») задач прагматически ориентированной стратегии убеждения.

Затем, выбрав в качестве исходной оппозиции некоторые моменты концепции Р. Рорти, я попытался придать тезису «теория есть разновидность риторики» семантическое содержание, что выразилось в достаточно вольно сформулированной интерпретации этого тезиса применительно к той проблематике, которая в какой-то мере имманентна аналитической философии, т. е. той традиции, из которой вышел Рорти и от которой он отталкивается, используя, в то же время, определенные наработки на границах этой традиции, обозначенные, например, Куайном как «поворот к прагматизму». Попутно было затронуто различие «ядра» теории и ее «периферии», что мыслилось, отчасти, и как ответ на твою, Руслан, критику различения теории и риторики применительно к этому вопросу, развернутую в одном из номеров «Логоса» за прошлый год.¹

Все рассуждение применительно к ситуации «нормальной науки» строилось вокруг формального аргумента, от принципа самореференциальной противоречивости («СРП»). Если же мы имеем дело с попыткой опереться на «сильную» разновидность концепции «концептуальной схемы» или «революционной науки» (что, как мне представляется, и делает Рорти), то первый аргумент от СРП может быть дополнен указанием на «бесмысленность» одной пропозиции (например, «теория есть разновидность риторики») для того, кто в ином словаре формулирует, на первый взгляд, противоположную пропозицию («теория не есть разновидность риторики»).

¹ Логос # 5 (1999), с. 22–28.

ки») и, разумеется, наоборот. В последнем случае обсуждать нечего, так как мы, находясь в разных языковых мирах, просто не можем понять друг друга. Аргумент «СРП» опирается на минимальное требование когерентности, то есть того, что можно требовать от позиции, которую вообще имеет смысл обсуждать.² При этом было использовано то обстоятельство, что Рорти — применительно к публичной сфере — оперирует, например, таким понятием как «истинность» («верность», «справедливость»), давая ему следующую формулировку: «Либеральное общество это такое общество, которое согласно называть “истинным” (или “верным” или “справедливым”) все, что следует из неискаженной коммуникации, всякое мнение, которое выигрывает в свободном и открытом столкновении»³. Результат таков, что пропозиция «теория есть разновидность риторики» не может быть общезначимой или она самореференциально-противоречива, с чем Руслан, насколько я понимаю, согласен («данный тезис не может иметь абсолютной значимости»), хотя и вводит здесь дополнительные ограничения, например, что «в этом он разделяет судьбу всякого тезиса»⁴, а также

² В этой связи нельзя согласиться с тем, что такое понимание «излишне реалистично», поскольку я всячески избегал вопроса об «истинности» посылок, принимая их «как есть». Редукция к абсурду — это сугубо формальный аргумент. Вопрос о том, соблюдалось ли данное «идеальное условие» какой-либо философской доктриной или нет, является отдельным, но я бы не спешил здесь с широкими обобщениями. Если же речь идет о Гуссерле, то я готов отдельно отстаивать тезис, что применительно к затронутому Русланом в предыдущей реплике вопросу у него нет никакого противоречия. Во всяком случае расхожий слоган европейской философии «к самим вещам» (его можно встретить уже у Бэкона, но, на мой взгляд, у Гуссерля он представляет собой полемическое цитирование «Системы логики» Милля, которая была у него на столе при написании «Введения» ко 2-му тому ЛИ), действительно, был слишком «реалистически» понят на раннем этапе рецепции феноменологии. Кроме того, здесь игнорируется диахронический аспект.

³ Р. Рорти. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996. С. 100.

⁴ Однако, должен признаться, что мне все же остается не совсем понятным это высказывание, так как оно, на первый взгляд, делает бессмысленным употребление самого термина «тезис». «Тезисом» — как я до той поры привык считать — конвенционально принято называть утверждение, которое отстаивается в ходе дискуссии, и если он становится «не абсолютным» (абсолютность я понимаю здесь как общезначимость суждения или как использование квантора общности (т. е. для всякого x , если x есть T (теория), то x есть P (разновидность риторики)), то это уже есть подмена тезиса. Однако указанное ограничение «абсолютности» следует, по-видимому, понимать как уточнение смысла первоначально выдвинутого тезиса. В таком случае я продолжаю понимать его как «тот же самый» и «абсо-

ограничения на применения принципа СРП, признавая, однако, что он «эффективен» в пределах некоторой определенной языковой игры или в пределах «финалистской» концепции.

Тем не менее, с точки зрения Руслана, тезис «теория есть разновидность риторики» имеет смысл продолжать отстаивать там, «когда теория в соответствии со сложившейся традицией противопоставляется риторике как нечто обладающее привилегированной природой по отношению ко всем дискурсивным формам, которые не принято квалифицировать как теоретические».

Второй случай, когда этот тезис осмысленно продолжать отстаивать, я попросил бы уточнить, так как мне не совсем ясно *каким именно* образом конструктивизм противопоставляется «поиску истине о предмете безотносительно к той полезности /бесполезности, которая может быть из этого извлечена», т. е. определенный вид теории некоторому практическому требованию.

Третий контекст, в котором имеет смысл его отстаивать, характеризуется тобой как претензия теории быть «вне» или «выше» политики.

Здесь видно, что разговор приобрел более общий характер, поскольку речь идет о теории и политике, и последнее, видимо, следует понимать как обобщение «риторики». Ниже я постараюсь уже несколько иначе — в довольно разрозненном виде — изложить скорее материальные, чем формальные соображения, которые связаны с этим более широким вопросом. Цель их заключается, главным образом, в том, чтобы указать на некоторые особенности современной ситуации, в контексте которой выдвигается и отстаивается этот тезис сведения теории к разновидности риторики / политики (на примере, главным образом, России). Т. е. можно сказать, что это попытка прагматическими средствами отстоять непрагматический тезис. Смысл этих заметок, однако, состоит в том же: ирония без самоиронии слишком серьезна, чтобы ее можно было считать иронией. Разумеется,

лютный», но в уточненном Русланом смысле (т. е. применительно к указанным случаям, когда «имеет смысл его отстаивать»). Если же имеется в виду то, что всякий «тезис» (т. е. то, что доказывается в ходе любой дискуссии) может быть как утверждение в каком-то высшем и абсолютном смысле опровергнут (т. е. безотносительно к данному его обсуждению, а следовательно, и не в качестве уже «тезиса»), то я могу это понять лишь как некую туманную фразу в духе *panta rei*.

С другой стороны, чисто формально можно также возразить, что в таком случае имеется один общезначимый тезис, а именно «нет ни одного общезначимого тезиса», а следовательно, сам тезис ложен (опять же с опорой на принцип противоречия или СРП) либо это тезис с недоопределенным значением и ничего не обозначает.

они не могут претендовать на сколько-нибудь аргументированный характер. Речь идет, скорее, о заявлении «предпочтений» и указания направлений, по которым могут быть раскрыты резоны этих предпочтений.

Предварительно можно заметить, что первый и третий «микротезис» в определенном отношении, по-видимому, противоположны друг другу. Поскольку всякая *privilegio* даруется именно политикой (государством и правом), то указание на то, что «теория» не может противопоставляться «риторике» как нечто «привилегированное», т. е. включенное в систему властных политических отношений и политического ангажемента, противоречит, по-видимому, третьему тезису, указывающему на тотальную ангажированность теории, т. е. невозможность ее деполитизации.

<<Философия» и «метафилософия»> (Ассоциация)

Однажды мне довелось писать контрольную работу на какой-то философской кафедре, название которой уже поменялось, но которая, например, когда-то давно, по преданию, «сняла» формальную логику и заменила ее новой («неформальной», так сказать). Там был такой вопрос: «философия и метафилософия». С тех пор я знаю, что метафилософия это то, что не имеет ничего общего ни с одной философской теорией. Замечательная эта метафилософия заключается в том, что она смотрит сверху — с иронией — на все прочие теории. Такое право ей дает то, что она, в частности, рассмотрела все прочие теории в их исторической обусловленности, обнаружила их историческую правомерность и ограниченность, распределила их по рубрикам (из которых не выскочишь — ни-ни), а сама конкретно совпала с одним передовым общественным строем. Поскольку было ясно, что эта практика — лучшая из возможных, то трепыхаться было нечего: всерьез принять какую-то из «теорий», это то же самое, что принять ислам или постричься в монахи в самый разгар движения к еще лучшему будущему от темного, дикого, еще не секуляризованного прошлого.

Но давеча, взглянув случайно на оборот русского перевода «Философии как зеркала природы» (обложка которого мимикрирует под английское издание и с первого взгляда вроде бы «та же самая»), я обнаружил, что, оказывается, эта книга также принадлежит к жанру «матафилософии», да еще и «считается наиболее важным вкладом в нее со времен Канта». Эта аттестация — явно рекламного характера, т. е. отвечающая определенному спросу, — показалась мне очень симптоматичной: ведь именно в России всегда ждут от «философии» окончательности и определенности, которую любезно предоставляла прежняя «метафилософия» и заменитель которой теперь, по-видимому, спешно разыскивается на Западе (пока «русская идея», должная расставить все по местам, еще

находится в стадии разработки). И хотя мне кажется, что Канту оказали здесь, так сказать, «много чести» — едва ли он тянет более чем на «просто философа», но, видно, только в силу некоторой политической стыдливости здесь не упоминается «советский марксизм» как величайшая метафилософия. Некоторая смена политического контекста не изменила лишь потребности в какой-то метафилософии. Она желательна и в том смысле, что одним жестом разделявается со всеми прежними философиями, которые тем самым отпадает надобность знать и с ними разбираться. Замечательно вторит этому и введение Рорти к русскому изданию «Философии как зеркала природы»: «Они <русские философы. — В. К.> могут обойтись без множества проблем, которыми в противном случае занимались бы. Они стали жертвами переноса во времени⁵, но сейчас в состоянии оценить случайные преимущества прошлой ситуации — ситуации задержки во времени» (с. хix). Аналогичный вопрос несколько лет назад обсуждали в Москве Ж. Деррида и М. Рыклин: как заниматься деконструкцией логоцентризма там, где этого логоцентризма днем с огнем не сыщешь? Деррида тогда, между прочим, сказал: «Если я хочу восстановить обучение философии как институт во Франции, то ради преподавания метафизики. Я знаю, что метафизика нам нужна, я никогда не говорил, что ее нужно просто выбросить в мусорный ящик...»⁶. Мы же, как обычно, «впереди планеты всей». Это та же проблема, которая однажды уже затрагивалась мной в связи с Деррида⁷. Его работы — это *маргиналии* к каким-то текстам, а превращение этого текста в основной («вынесение Гуссерля в примечания к Деррида») перераспределяет акценты в отечественном контексте довольно неожиданным образом (хотя в ситуации «нормальной» науки это и представляет собой интересный ход, но это именно на *другом фоне*). В отношении к Рорти это, по-видимому, также потихоньку начинает приобретать гротескные формы — вскоре вся аналитика будет занесена «в комментарии» к нему (тенденцию к этому уже можно показать на публикациях⁸).

⁵ Не могу удержаться от комментария: уж какой русский не любит быстрого переноса, чтобы дух захватывало: от феодализма к социализму и проч. — В. К.

⁶ Жак Деррида в Москве. М., 1993. С. 168.

⁷ В несколько запоздавшей с выходом в свет рецензии на книгу Э. Гуссерля «Начало геометрии» с введением Ж. Деррида. Ср. Логос # 4 (1999), с. 168–175.

⁸ Ср., например: Юлина Н. С. Очерки по философии в США. XX век. М., 1999. Самый большой персональный раздел посвящен Рорти, а подбор персоналий таков: Джемс, Сантаяна, Дьюи, Черчленд, Рорти, Кокс, не считая общих разделов и течений. В предисловии дается и пояснение: самый большой объем главы, посвященный Рорти, «объясняется не столько особой значимостью

Что же такое «метафилософия» безотносительно к ее конкретному исполнению? Основной ее признак, на мой взгляд, таков: ее нельзя мерить мерою обычной «философии» и обычной «теории», ее нельзя обсуждать с использованием ни одного из тех «языков», которыми оперируют даже взаимоисключающие позиции. В частности, для всякой научной теории свойственно уважение к принципу СРП (в отличие от мифа и теологии), однако он не обязателен для метафилософии. В определенном смысле такой способ философствования является восприимчиком системы Гегеля (который, тем не менее, не подвергал сомнению принцип СРП, оперируя не формальными, а материальными противоречиями), но претерпевшим определенные модификации. Здесь можно обратить внимание на сращение с каким-то общественным устройством, которое почитается за наилучшее, на убеждение (оно может быть концептуально не выражено, но сквозит из самого языка (см. ниже, прим. 19), что произошли некоторые однозначные и необратимые исторические события (или история движется таким однозначным образом), а также на явное обращение к утопии, выражающееся в том, что упор делается не на то, что есть, а на то, что будет. В отличие от «критики», которая часто считалась единственной восприимчицей философии после Гегеля, можно отметить также существенно «позитивный» характер «метатеории». Существуют, правда, некоторые различия по вопросу о том, как же поступать со всеми прочими «теориями». Советский марксизм либо стлал из них исторический путь к себе, либо размещал их в резервации «запутавшихся в противоречиях современных буржуазных теорий». Рорти размещает их в сфере «приватного», накладывая запрет на просачивание в сферу «публичного». Мы можем как угодно переописывать себя приватно, но проблематично, что мы можем совершить переписание публичной сферы (где место одному лишь прагматизму – в той интерпретации, которую дает ему Рорти). В этом я вижу разрешение и того видимого противоречия, в котором находятся тезисы 1 и 3. Теория должна быть «деполитизирована», но в то же время она не может быть ни «вне», ни «выше» политики.

Основное опасение, которое у меня связано с «метафилософиями», выносящими окончательный вердикт всякого рода «философиям», связан именно с этой окончательностью. Это уже в самом деле не «философия» – последняя всегда страдает изъяном несовершенства, который ясно декларируется в самом ее имени. Исторически также обращает на себя внимание тот факт, что такого рода «метафилософий» набралось уже порядком. Есть среди них и «антифилософии», не раз провозглашавшие оконча-

этой фигуры в раскладе сил в американской философии, сколько тем, что Рорти – это философ метаментальности...» (с. 5, прим.).

ние века философии («метафизики»). Пора бы, наверное, попривыкнуть (хотя есть, конечно, естественная психологическая склонность жить при «последних временах»), тем более, что нынешний век имеет в этом смысле травматический опыт слишком серьезного отношения к таким пророчествам. Опыт этот, возможно, и миновал Америку, но именно здесь и хорошо бы поразмышлять над «случайностью» в истории⁹.

<Теория и политика>

Если народ одержит окончательную победу, то, несмотря на всю «важность их научной профессии», эти господа сумеют быстро стать на сторону столь проклинаемого им теперь народного суверенитета. Но народ крикнет им тогда: «Слишком поздно!» – и быстро положит конец всей мерзости привилегированной учености.

Из заметки Маркса/Энгельса (кого именно, неизвестно) под характерным названием «Подлость немецких профессоров», опубликованной в *Neue Rheinische Zeitung* № 156, 30 ноября 1848 (К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. 2-е изд., т. 6, с. 86).

В вопросе взаимоотношения «теории» и «политики» (с политикой здесь сопрягается «риторика» как политически ориентированная практика) имеются две очевидные крайности. Одна из них пролагает между ними непроходимую пропасть, вторая – напротив – связывает их жесткой связью (что здесь «определяет» что – это второй вопрос). Удобрять этот тезис примерами было бы излишне. Та и другая крайность описываются, а иногда и предписываются некоторыми теориями, и на каждую из них существует немало противоположных теорий. Иногда эти теории перестают обсуждаться и «проводятся в жизнь» – становятся факторами политики, предписывая или, скорее, легитимируя ее. Здесь также существуют крайние примеры: один из них, очевидно, советский марксизм. В качестве противоположного примера можно упомянуть феномен немецкого университета, который воспитал *Bildungsbürgertum*, вполне индифферентное в своей

⁹ Все сказанное не означает, что каким-то образом ставится под сомнение различие теории и метатеории или языка и метаязыка (когда мы рассуждаем о «теориях» – это, конечно, некоторый метаязык). Здесь имеется в виду лишь властное притязание, заявляемое некоторыми «мета»-позициями, в частности в форме «свержения всех властей».

«научности» ко всякой политике и спокойно проглотившее национал-социализм. Вполне аналогичными вещами в изобилии полна история взаимоотношений церкви и государства (один из которых был приведен Русланом в пользу того тезиса, что «нет теории вне политики»). Мне кажется, что как хорошая теория, так и хорошая политика располагалась бы между двумя этими крайностями: теоретик может работать не опасаясь того, что из его теоретических взглядов сделают немедленные оргвыводы, не будучи в то же время (само) замураван в теоретическую башню из слоновой кости. Это, однако, совершенно общее соображение, которое в такой форме мало что значит. Более того, я не мог бы указать и какого-то однозначного и всеобщего разрешения этого — как политического, так и теоретического — затруднения. Но мне кажется, что ориентация на его разрешение должна оставаться нормативным требованием. Здесь я хотел бы, однако, сделать какие-то замечания относительно современной ситуации.

Есть ряд обстоятельств, которые, мне кажется, надо учитывать, когда говорится, например, о том, что философская теория не имеет или, если позволить себе извлечь из этого *state of affairs*, нормативное требование, не должна иметь никакой привилегии относительно нетеоретических дискурсивных форм. В такой форме тезис идеально подходил бы для эпохи эмансипации государства от церкви. Однако можно обратить внимание на то, что в настоящее время нет никакой единой философской теории¹⁰ (*de facto* ее не было и раньше — как не было никакой единой Теологии, — но были периоды, когда полагали (опять же с известными оговорками), что такая теория в конце концов может быть найдена). Более того, нет никакого единого дискурсивного пространства, в котором их можно было бы соизмерять и выносить суждение относительно «философской теории» вообще¹¹. Это же обстоятельство имеет свой концептуальный коррелят в ряде теорий (языковой относительности, несоизмери-

¹⁰ Ср. Stegmüller, W. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Bd. I., 7. Aufl., Stuttgart, 1979, S. XLI–XLII.

¹¹ Тем не менее, существуют дискурсивные поля, которые можно назвать «нормальными» в том смысле что здесь имеет место определенная степень понимания, достигающаяся, как правило, кругом авторов и/или проблем, рассматриваемых как «классические», набором принятых интерпретаций этих проблем или произведений, общепринятым категориальным аппаратом, с использованием и в рамках которого (до какого-то предела) еще различима критика. Эти широкие и несколько размытые области «нормативности» поддерживаются определенными институтами «нормирования», к каковым принадлежат, в частности, институты образования. Таковыми теоретическими дискурсивными полями является, например, аналитическая философия, таковое же представлял из себя и советский марксизм.

мости теорий и т. д.), к разряду которых принадлежит и «теория метафор» Рорти. В этом смысле нужно, видимо, рассматривать замечание Руслана о том, что «времена великих дискуссий относительно глобальной культурной миссии Теории прошли» — и в этом смысле я мог бы полностью с этим согласиться, если добавить, что и «времена глобальных выводов о взаимоотношении Теории и Политики прошли». В то же время, когда говорится, что «теоретические формы дискурса должны быть лишены привилегий», то с этим трудно не согласиться, если имеется в виду «привилегия» марксизма в Союзе или «привилегия» теории рас в фашистской Германии. С другой стороны, для искушенного человека должно быть ясно, что лозунг «лишим теоретический разум привилегий» означает не более, чем «отбросим такие-то и такие-то формы теоретического разума («теории») и будем впредь придерживаться только вот этой одной» (как лозунг «свобода!» сопровождает лишь смену разных форм власти). То обстоятельство, что какие-то теории неприглядным образом использовались в политике, не является аргументом в пользу отказа от теорий (это было бы равнозначно тому, что бомбардировка Хиросимы должна быть аргументом в пользу запрещения физики как науки). Отчасти это проблема политики, и даже точнее — философского образования политиков¹² — причем основанием такого рода эксцессов с определенными теориями является игнорирование того, что в «теории» нет ничего окончательного (в том смысле, что хотя они и формируются в форме, которая, на первый взгляд, общезначима и окончательна, но всегда существуют и другие теории — если и не «актуально», то в принципе). Если говорится, что «пора теорий прошла», то это всего лишь одна из возможных теорий.

Поскольку наша дискуссия затрагивает, скорее, «философскую теорию», то надо, наверное, что-то сказать специально к этому вопросу. Уже много тысяч лет философии ставятся упреки в том, что она не достигает того, что декларирует (эти упреки можно встретить и в тексте Руслана). Не раз провозглашалась «дальнейшая невозможность/ненужность

Поэтому, когда где-то говорится о состоянии «философии» вообще, то это, очевидно, состояние в пределах одной из областей «нормальности».

¹² Так, Ю. Н. Давыдов в своей последней монографии (Давыдов Ю. Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения. М., 1998.) настаивает, что игнорирование со стороны политиков «мафиозного беспредела», который творится в России, является следствием некритично принятой теории «первоначального накопления капитала» Маркса, которая почитается за единственную, а следовательно — неизбежную. Мне сложно судить, насколько он прав, но что-то подобное этому вполне может иметь место.

философии» (после пришествия Христа, например, или после Гегеля, после Аушвица, после Дэвидсона и Селларса и т. д.). Тем не менее, она существует (весьма условно с теми оговорками, что сделаны выше). Что она такое — определить едва ли возможно, но в самом общем виде можно, например, сказать так: это попытка ставить вопросы, выходящие за пределы «насуточных» целей и средств, это поле возможностей — возможностей частных, публичных, теологических, научных и т. д.¹³ Иногда одна из этих возможностей становилась реальным фактором политики, и этому есть как «хорошие» (вроде указанного Русланом случая с *adiaphora*), так и «плохие» примеры. Но превращение какой-то философской теории в исключительную противоречит самому смыслу философии. Было бы, по-видимому, ошибочным сказать, что потребность в философии является «естественной» (или «социально-естественной») — она, скорее, «противоестественна», поэтому нельзя сказать, что есть какие-то известные механизмы, «гарантирующие» ее существование. Вполне возможно, что она действительно когда-то прекратится (мы обычно считаем, что это происходит вот сейчас, на наших глазах), но этот конец не может быть констатирован одной из «философских теорий» (к таковым я все же отношу и концепцию Рорти, несмотря на всю «метафилософскую» претензию)¹⁴. Покончить с ней — это значит не говорить на эти темы (здесь Рорти прав). Но поскольку он *говорит, что не надо говорить* на эти темы, то он никоим образом не добивается того, о чем он говорит, — это просто другой способ говорить на те же темы. Скорее, такие вопросы перестанут вообще кого-то интересовать (поэтому если они перестают интересовать нас, мы тут же склонны объявить это и «концом философии»). Но это, по-видимо-

¹³ Валера обратил мое внимание на небольшую статью М. Эпштейна, опубликованную в одном из номеров «Вопросов философии» за этот год и относящуюся к той же теме, что мы как раз и обсуждаем. При беглом знакомстве у меня сложилось впечатление, что ее автор говорит что-то в этом же роде, используя слово «возможность». Хорошо, кажется, говорит. Но опять же вводятся какие-то три стадии («теории», «утопии» и нынешняя — третья).

¹⁴ Мне кажется, что Руслан использует не особенно удачный аргумент в пользу того, почему Рорти нельзя особо строго судить за игнорирование принципа СРП, опираясь при этом на концепцию Рорти относительно смены словарей. Мне кажется, что и в том случае, если она представляет собой описание каких-то противоречивых способов функционирования наших языков и словарей, то отсюда вовсе не следует, что она сама должна быть столь же противоречива, ссылаясь на эту противоречивую природу предмета. Это очевидно, как и то, что книга по пиротехнике не должна взрываться, а книга о вкусной и здоровой пище не должна быть вкусной и здоровой пищей.

му, произойдет в обществе, которое вернется в Золотой век безмятежной мифологии (возможно Америка и близка к этому, но это другой вопрос). Разумеется, нельзя сказать, что лучше. Опасаться же в настоящее время того, что философия имеет какой-то привилегированный статус в «общем диалоге человечества», мне кажется, не стоит. Может быть, и есть такие страны, где это имеет место, но мне они неизвестны. Сейчас мнение певицы или актера гораздо весомее¹⁵. Вот пример. В наших СМИ вдруг развернулась кампания в связи с теорией глобальной хронологии Фоменко. Включаю я тут как-то телевизор и вижу: сидит, судя по всему, известный спортсмен¹⁶, который разделяет взгляды Фоменко, и агитирует в его пользу¹⁷. Тут же и строка микрореферендума с такими, например, вопросами: Считаете ли вы, что вопросами хронологии должны заниматься только профессиональные историки? (нет — 50 звонков, да — 30)¹⁸. Это старая проблема — привилегии олимпийцев в Греции из той же серии. Но тогда олимпийцы имели привилегии социальные, а на «теоретические», кажется, не претендовали. Эпоха науки, говорят, прошла. Это почти так, но только не в том смысле, что она ушла в прошлое вместе с мифологией и теологией, а в том, что те почти окончательно вытеснили ее в нашем сознании.

¹⁵ Уже после того, как все это было написано, мне довелось наблюдать, как режиссер Н. Михалков просто-таки хрестоматийным образом рассказывал в одной из передач о том, каким образом он способен перековывать свой культурный капитал в капитал социальный, используя свой последний фильм как инструмент в ходе предвыборной компании. Нельзя было не залюбоваться этими откровенными рассуждениями, достойными того, чтобы войти в учебники по социологии. Журналист, его опрашивавший, так, кажется, и не понял, что предоставил час лучшего телевизионного времени на всестороннее рекламирование одного из видов очень дорогостоящего («я помогу лишь тем, чьи взгляды совпадают с моими») товара.

¹⁶ Имя его, кажется, Г. Каспаров. Я его видел однажды (если, конечно, я не ошибаюсь) в свите одного генерала, ныне — губернатора, совершающего политическое турне по загранице. Так вот, этот генерал и говорит: «Он-то знает с кем ездить, так как у него не голова, а компьютер». Наверное за эти выдающиеся способности его и пригласили обсуждать Фоменко (логичнее было бы, конечно, доставить туда обставивший его компьютер, но это, наверное, вышло бы дороже, а потребности побывать на голубом экране у наших братьев по разуму, понятно, нет никакой).

¹⁷ В конце концов, общенародным голосованием обяжут всех наших историков пользоваться хронологией Фоменко, особенно если в пользу этого выступят все отечественные хоккеисты, играющие в НХЛ.

¹⁸ Цифры не точные, но победили те, кто так не считает.

Скоро, мне кажется, начнут открывать институты френологии, хиромантии и алхимии. Какая-нибудь баба Клава, снимающая порчу и делающая приворот / отворот с гарантией, востребована так, что никакому рядовому ученому и не снилось. Едва ли найдется сейчас человек, не знающий своего знака зодиака и проч., и проч., и проч. Поэтому применительно к первому контексту, в котором, согласно Руслану, имеет смысл отстаивать тезис «теория есть разновидность риторики», а именно «когда теория... противопоставляется риторике как нечто, обладающее привилегированной природой», я могу сказать, что такой контекст отсутствует и фактически имеет место обратное положение вещей. Конечно, все примеры приведенные выше были упомянуты не для того, чтобы продемонстрировать возмущение астрологией и т. д. Но нельзя же всерьез говорить о том, что такие вещи каким-то однозначным образом вытесняют и сменяют друг друга.

Другая сторона вопроса связана с претензией быть «вне» и «выше» политики. Есть такой персонаж, который часто фигурирует в продуктах Голливуда: Умный Ученый, лишенный практического разума (действующий ученый — это обычно Гениальный Сумасшедший и притом Очень Опасный Тип). Сперва он изобретает какую-то Жуткую Гадость. Потом эта Гадость оказывается в руках Мерзкого деляги-политика. Ученый начинает вопить, что он Не Думал, Что Так Получится. Его, конечно, сразу пристреливают. — Это очень ясный образ «теоретика вне политики». Видимо, он и является решающим, когда мы соглашаемся с тем, что не должно быть теории «вне» политики. Есть, конечно, и вполне серьезные основания для этого — Чернобыль, Хиросима и так далее. В этой связи много вопросов, часть из которых довольно старые. Они непосредственно увязаны с процессом индустриализации науки и, видимо, надо рассматривать эти проблемы уже применительно к постиндустриальному обществу. Общая тенденция к этизации науки («глобальная проблематика») указывает на то, что работы в этом направлении активно ведутся. Но поскольку это лакомый кусочек функций от науки, мне не хотелось бы кивать на это. В любом случае — это особая тема разговора, относительно которой мне не хотелось бы выносить какие-то поспешные и краткие суждения. Но мне представляется, что способность «теории» учитывать исторический опыт, по-видимому, не исчерпан (никто, кажется, еще не показал это а priori). С другой стороны, если говорить о претензии быть «вне» политики, то мне кажется, что замыкание на проблеме «конца» науки, муссирующейся на периферии «нормальной» науки в «развитых странах», и гипертрофия этой проблематики и этих тем в том культурном контексте, где уже почти нет никакого объекта критики («нормальной философской теории»), выдает явное игнорирование таких немаловажных деталей, как исторический, политический и социальный контекст. А это именно и есть в каком-то смысле

«наука» «вне политики». Если мы однако их обсуждаем, то это и свидетельствует об определенной дистанции по отношению к «политике», на которую имеет право «теория», еще не до конца выродившаяся в идеологию.

<Немного фантазии>

Если Рорти решил свести счеты с аналитической традицией (которая, как мне кажется, просто перестала его замечать и продолжает столь же безмятежно обсуждать «классические проблемы»), то это любопытно и поучительно, как, скажем, критика бывшими священниками религии, но можно ли делать из этого далеко идущие выводы фундаментального характера? Такая масштабность является скрытой формой универсального понимания истории (в равной мере свойственного Гегелю, Марксу или Конту). Можно без труда увидеть это в тексте Руслана¹⁹. — Ответ, конечно, легко предугадать — не надо принимать это все за описание того, «как все это есть на самом деле», это лишь «риторика», а кто, мол, не переописывает под себя

¹⁹ «Каждая новая теория предлагала *все более* изощренную процедуру очищения...». <Сократ, прежде чем выпить стаканчик цыкуты желал некому Евену, коего почитал за философа, чтобы тот «как можно скорее следовал за мной, если он человек здравомыслящий» (Федон 61 b), — кажется философские нравы к нашему времени если куда и двигались, то только к более мягким процедурам «катарсиса».> «Так, теоретического статуса большинством голосов лишилась *сначала* теология <а как же Чеченская республика? — В. К.>, *потом* метафизика, теперь, когда заговорили о проблематичности «неискаженной коммуникации», теория, прежняя аристократка, окончательно утратила свои привилегии...» <третья стадия Конта заменена здесь, правда, чем-то неожиданным (можно подумать, что Хабермас непосредственно следует за Гегелем), но как ее здесь не угадать>. — Все дело, видимо, в некоторой *Urszene*. Рорти вот говорит: наука теперь не самая интересная и волнующая часть культуры, надо переключить внимание «на находящиеся на авансцене области культуры, возбуждающие воображение молодежи, а именно, на искусство и на политическую утопию» (Р. Рорти. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996, с. 82). Какое искусство?? Какую политическую утопию?? — Это что, травматический опыт 68-го? Все это пора на свалку с наступлением эры Сети и стратегических *real time games* (это для развитых стран, конечно, — что привлекательно для «воображения молодежи» в России, я, правда не могу сказать с полной определенностью, но когда один столичный журналист попытался выяснить у провинциальной учительницы взгляды нестоличной молодежи на ныне действующих политиков, она ответила: «Вы думаете, что их это как-то интересует? Им сейчас картошку копать надо...»). «... *чем большей автономии достигала теория, тем труднее* ей давалось самообоснование» и т. д. «Все *стало* политикой...».

историю и т. п. Но тем самым я лишь в иной форме повторяю свой «формальный» тезис: не надо придавать большой серьезности своей попытке быть глобально ироничным, деконструктивистичным и т. д., и т. п. Если эти вещи можно обсуждать — давайте обсуждать, но если это конкурс теоретических легитимаций для политики, тогда, боюсь, может случиться, что нас соблазнят такой «русской идеей», что мало не покажется, да еще и удобрят ее ссылками на наконец-то достигнутый в ходе общенародного референдума долгожданный консенсус с конкретными выводами для космополитов от науки. К сожалению, в России имеется богатый опыт именно серьезного отношения к утопии, а также к искусству («Я подниму как большевистский партбилет все сто томов своих партийных книжек» — Уитмен и Маяковский вполне конгениальны в своем космическом размахивании руками, что можно показать на бесчисленных примерах). Держу пари, что последние полтора века русской истории несложно шуточно переписать как уже реализованный проект Рорти: от теологии к Соловьеву (он исчерпывает стадию Метафизики), затем к Менделееву (он открыл известную таблицу и правильное соотношение воды и спирта в водке — потом Наука уже наскучила и не привлекает больше молодежь), вслед за чем следует безбрежное господство Литературы, а затем и Утопии в Лучшей — разумеется — стране (которую еще предстоит обрести — коммунизм-то еще не построен). Есть еще, конечно, несглаженные противоречия между рабочим классом, крестьянством и интеллигенцией (по аналогии с белыми американцами, неграми и гомосексуалистами). Но наше искусство постоянно работает над этим, дает возможность почувствовать нашу жестокость по отношению друг к другу и т. д. Маяковский — наш Уитмен. Дьюи и замену находить не надо — достаточно посмотреть его воспоминания о поездке в Советскую Россию, а заодно количество его книг по педагогике, изданных-переизданных в 30-е годы в России (М. Маяцкий как-то затронул тему сов. марксизма и феноменологии как близнецов-антиподов, но как быть с прагматизмом? Но можно было бы обдумать и то примечательное обстоятельство, по поводу которого недоумевал, например, Р. Редлих в своем предисловии к «Свободе и культуре» Дьюи (London, 1968, особенно, с. 14–15) — чего это БСЭ записала того вдруг по части «философии войны и фашизма» после такой трогательной любви в 30-е годы?). Философия, наконец, лишена своего метафизического багажа (марксизм, как известно, не догма, а руководство к действию). Голос у нее — наравне со всеми: рабочий там выступает, скажем, или колхозница — ко всему прислушивается. (Это ведь только кажется, что «философия» — царица наук была. Достаточно послушать рассказы бывшего советского профессора, чтобы понять, каково ей доставалось.) — Продолжение такое:... наконец Великое противостояние рухнет; бывшая Империя зла начинает строить подлинно свободную демократию. Свободные граждане свободных стран теперь учат

русский язык (мы уже английский давно не учим); Рорти как идейно близкий (материалист все же) стал заведовать лабораторией Постметафизических исследований и т. д. Да, вот еще что: «страны Варшавского договора наконец обошли ООН и прямо взяли на себя миссию защиты гуманизма, начав бомбардировки кровавого режима <имярек>, памятуя к чему привело промедление в случае с фашизмом». — Все это не было априорно исключено.

Определенный изъян русской культуры состоит в том, что некоторые теории, на два вершка возвышающиеся на общем интеллектуальном фоне «нормальной» европейской науки, а потому вполне безвредные для западной политики, вдруг избираются и превращаются в последнее и окончательное слово Истины, даже если эта Истина и состоит в том, что нет никакой истины. Поэтому все это можно заключить теми же словами, что и первую реплику: для ироника, особенно сейчас в России, немного самоиронии не помешает.

P.S. У Руслана много места отведено принципу СРП и демонстрации его ограниченности. Это особая тема, и рассмотрение ее потребовало бы много времени и места. Однако «конвенционализм», который фигурирует здесь в качестве фона, — это принцип «нормальной» науки. С другой стороны, мне известны, конечно, великие догматические конвенции Вселенских соборов, но мне не известно ни одного Великого философского конгресса, на котором была бы принята конвенция относительно того, что конвенционализм — это единственная правильная концепция истины. К тому же требовался бы еще один не менее Великий конгресс, который утвердил бы конвенцию относительно правомерности первого и т. д.

АНДРЕЙ ДЕНЕЖКИН

Наша дискуссия в стилистическом отношении все время балансирует на грани между внутрицеховым обсуждением довольно специфических «тезисов» и простым приятельским разговором. Тем не менее, мой ответ, по-видимому, будет иметь точно такой же характер.

Я не стану реагировать прямо на уже имеющиеся тексты, и не потому, что считаю предложенный аспект неинтересным или неверным, а по чисто субъективным причинам.

Вместо этого я рассмотрю сам тезис «Теория есть разновидность риторики», его импликация, а также вопрос о том, что для него означало бы

оказаться истинным, поскольку считаю, что довольно бессмысленно или, во всяком случае, неплодотворно спрашивать напрямую, действительно ли теория есть разновидность риторики или разновидность чего-то еще, или вообще никакая и ничья разновидность, а просто стоит себе в гордом одиночестве, ни с кем и ни с чем несравнимая и удивительная в своем своеобразии дама. Ведь этот тезис и в самом деле относится к столь нелюбимой Виталием Метафилософии и является метатеоретическим, а следовательно, и рассматриваться должен соответственно. И обусловлено такое положение дел отнюдь не недобрыми намерениями неопрагматистов и прочих постмодернистов, а просто ситуацией, в которой теория в традиционном понимании этого слова, т.е. философия, неожиданно-негаданно для себя самой, но вполне закономерно оказалась, вступив в постклассический период своего развития.

В связи с этим — несколько довольно разрозненных замечаний.

1. До 19 века философы занимались отдельными внутрифилософскими проблемами, не ставя под сомнение саму традиционную парадигму философского делания, изобретенную еще в античности. Эта парадигма, часто называемая метафизической, находила свою экспликацию в том числе и в описании философской теории как чистого созерцания, контемплиции, а также в противопоставлении теории и (политической и правовой, религиозной и медицинской) практики. (Полезно различать понятия практики и производства, пойесиса — различение, которое у Рорти с его остаточным инструментализмом и метафорикой «производства» истины, по-видимому, систематически стирается.) Этот аспект идентичности метафизической парадигмы можно назвать «сильным понятием теории»¹.

Конец эпохи немецкого идеализма и наступление постклассического периода создали новый интеллектуальный климат, в котором сама возможность философии как чистой теории стала одной из ее центральных проблем. Философия вступила в полосу затяжного экзистенциального кризиса². Тезис «Теория есть разновидность риторики» по сути — еще одна в целом ряду попыток реформулировать и реформировать классический гештальт философской активности, сведя ее к какой-то иной форме культурной деятельности: социальной критике, теории науки, экзистенциально-сотериологическому размышлению или эстетической рефлексии.

Но действительно ли все, чему нас сегодня может научить философская традиция, — это идеал созерцательной жизни, *bios theoretikos*?

¹ См. в этой связи, например, J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Ffm., 1988, S. 38.

² Ср. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Ffm, 1983.

2. Философская теория как контемпляция и риторика как практическое искусство — эта традиционная оппозиция уже во времена Платона была всего лишь одной из интерпретаций удивления, которое вызывал у своих современников Сократ и его манера вести беседы. Платон, завороженный Сократовым искусством и пораженный тем, что возможно говорить и убеждать и по-иному, чем это делали софисты и риторы, избрал своего рода идеологию — оппозицию теории и практики, созерцания и действия — дававшую оправдание и объяснение реальному различию двух видов дискурсивных практик. Но противоположность сократического диалога и риторического монолога, стремления к истине на пути взаимной критики и стремления к убеждению слушающего любой ценой и любыми средствами — эта противоположность находит адекватное выражение не в заклинаниях по поводу привилегированного статуса теоретического познания, будто бы неискаженного практическими интересами и низменной корыстью, но, скорее, тогда, когда Сократ говорит о себе, что он — из тех, кто в разговоре

...рады быть уличенными, если говорят что-то неверное, но и сами с охотой уличают других, если неверное говорят они; причем первое — не с меньшей охотой, чем последнее. Ибо первое я считаю большим благом — ведь самому избавиться от величайшего зла несомненно лучше, чем избавить от него кого-то другого. И нет ничего худшего для человека, думаю я, чем ложные мнения о тех предметах, что мы сейчас обсуждаем (Горгий, 458a).

Эта же противоположность становится явной и тогда, когда Каллимах, ученик ратора Горгия, несомненно духовно близкий знаменитому Фрасимаху из «Государства», автору тезиса «Справедливость есть право сильного», высокомерно упрекает Сократа в неспособности или нежелании произнести «настоящую» речь, не зависящую от вопросов и ответов других собеседников и не вплетенную в уже существующие контексты диалога, но создающую свой, суверенный контекст.

3. Идеал, воплощенный в самой практике сократического диалога, — совместный поиск истины на пути взаимной критики — объединяет в себе две компоненты: эпистемическую и этическую. Первая — это требование объективности, преодоления частных мнений и локальных предрассудков. Это стремление возвыситься над конечностью, временностью и случайностью своего происхождения, сообщества, эпохи. Вторая — это заповедь эгалитарная, демократическая: возможность неограниченной, подлинно взаимной критики предполагает, что легитимен только рациональный авторитет, что все следы древней *violentia* должны быть вытравлены из всякой действительно заслуживающей признания *aucto-*

ritas. В сократическом диалоге можно поэтому видеть своего рода модель новой социальности — социальности «демократической».

Нетрудно заметить, что эти компоненты тесно связаны, что они предполагают и даже требуют друг друга. Ибо насилие, *violencia*, может быть не только явным, но и скрытым, может войти в плоть и кровь, стать привычкой, второй натурой, и тогда критиковать — значит критиковать предубеждения, выполняющие идеологическую функцию, то, что кажется само собой разумеющимся, значит пытаться быть более рефлексивным самому и побуждать к этому других. И не ясно, как была бы возможна неограниченная, радикальная критика в том случае, если бы объективность (понимаемая в описанном выше смысле) была недостижима.

Но именно эту возможность всегда оспаривала риторическая традиция в споре с философией. В истории, начинающейся с Исократы, утверждавшего, что Платонова истина сама по себе и недостижима, и бесполезна для конечного человека, а ее поиск — непрактичен, и заканчивающейся неопрагматизмом Рорти, вслед за Ницше, Хайдеггером и Деррида воскрешающим и развивающим ключевые мотивы риторической метакритики философской критики, меняются детали исполнения, но остается неизменным основной социальный message этого дискурса: не теория, но некий миф, не знание, но правдоподобное мнение — то, что действительно цементирует и всегда будет цементировать человеческие сообщества. У Рорти этот message выражается, например, в исключении понятия идеологии из респектабельного вокабуляра современной либеральной мысли.

Противоположность риторики и сократического диалога, которую я рассматриваю как единственную легитимную наследницу оппозиции теория-риторика, можно описать и так:

Сократический диалог покоится на фундаментальном убеждении, что все мы, все возможные собеседники на самом глубоком уровне наших «Я» объединены неким фундаментальным согласием, что лишь невежество или недостаток рефлексивности ведут к непримиримым противоречиям, разногласиям, которые, как кажется, невозможно разрешить иначе, чем применением силы. Другими словами: добродетель есть знание.

Риторическая суверенная речь, напротив, всегда была связана с признанием неустранимости насилия из межчеловеческих отношений. Этот взгляд на вещи, в свою очередь, постоянно оправдывался ссылками на радикальное разнообразие, плюральность убеждений, ценностей, интересов и целей. Хорошая риторика всегда осознает меру насилия, связанного с риторическим убеждающим воздействием на аудиторию.

Но действительно ли описанная противоположность является исчерпывающей? Действительно ли предельный консенсус — абсолютная альтернатива плюрализма?

4. Хотя сократический диалог, как и всякий другой литературный жанр, немислим без использования определенных, причем весьма специфических риторических фигур и приемов, характерных именно для философского дискурса, они, тем не менее, не являются конститутивными для самого его содержания. Так, победа Сократа и его учеников в споре с софистами, означавшая закрепление философии как культурного института и разделение «сфер влияния», отнюдь не была всего лишь результатом их особой риторической одаренности (см. «Горгий»).

Сократу удалось найти более сильные аргументы в пользу своей версии различения риторики и философии, которое, в свою очередь, было ответом на затруднение или вопрос, философский и до-философский в одно и то же время. И если стандарты определения сильных и слабых, удачных и неудачных, лучших и худших аргументов уже предполагают признание теоретической, философской парадигмы с ее приматом логики и аргументации, то сам вопрос, затруднение, «проблема» Сократа в силу своего особого статуса имеют транспарадигмальную значимость. Я убежден, что в известном смысле они коренятся в самой *conditio humana*, а не являются всего лишь симптомами порожденной платонизмом культуры современности.

Проблема Сократа была философской в том смысле, что только появление философии позволило ее отчетливо сформулировать; но она отнюдь не возникла *ex nihilo* только потому, что была изобретена философская языковая игра. Интуиции – не просто неартикулированные, отложившиеся в навыках участников определенной практики структуры этой практики³.

Поэтому хотя в чисто риторической, литературной культуре, за которую так ратует Рорти, вопрос об отношении философии и риторики встать просто не мог бы, он, тем не менее, – не из разряда «чисто философских». Только там и тогда, где и когда возникает понимание, что возможен диалог, который не сводится лишь ко взаимному или одностороннему влиянию, суггестивному воздействию, «уговариванию», использующему в качестве средств риторические фигуры и «цветистые слова», заменяющие собой открытое насилие, – только там и тогда может встать вопрос о том, что же это такое – «чисто теоретический» спор. Но оппозиция «убеждать, апеллируя к разуму» – «уговаривать, как ребенка» появляется не в стенах платоновской Академии.

³ Или, точнее, сами практики суть нечто большее, чем коллективные средства или инструменты адаптации человечества к окружающей среде – взгляд, с необходимостью следующий из натуралистического прагматизма Рорти. Впрочем, этот аспект дискуссии требует обсуждения более специального и технически более сложного вопроса о понимании метафоры *language-as-tool*.

5. Меня заботит не вопрос о том, как сохранить или, наоборот, наиболее эффективно «искоренить» почтенные, но сегодня, вообще-то говоря, практически полностью «отмененные» благодаря впечатляющей активности современного технократизма привилегии теории, но, скорее, вопрос о том, как дать новую интерпретацию старым идеям, «вливать новое вино в старые мехи». Я убежден, что критически-рефлексивное измерение дискурсивных практик, исторически впервые ставшее явным в противостоянии философии и риторики, но вовсе не связанное жестко с этим спором, — не иллюзия и не простая идеология метафизического эпизода «истории бытия», но возможность человеческого существования, отказ от которой сегодня чреват социальными и индивидуальными патологиями. И это измерение лишь находит свою экспликацию в философской критике.

Не исключено, что в будущем, например, в абсолютно постметафизической и десакрализованной культуре, о которой мечтает Рорти, такие дуальные оппозиции, как «теория-практика» исчезнут из нашего словаря, и понятие чистой контемплиации станет столь же непостижимым, как и до вмешательства Платона в ход мировой истории. Но очевидно, что и в такой ситуации иные институты и элементы культуры возьмут на себя роль «локомотивов истории», трансцендирующих локальные контексты мнения. Ибо трансценденция со времен Сократа — неотъемлемая часть самой *conditio humana*.

6. Классическая теория дала жизнь радикальной философской критике, и, быть может (кто знает?), тем самым исчерпала свою миссию. Но критика такого рода принципиально отлична от критики риторической, в античных риториках (например, у Аристотеля) выступавшей в качестве разновидности эпидейктического красноречия — *genus demonstrativum*.

Ведь цель риторического порицания и риторической похвалы, как следует уже из самого имени этого жанра, — отнюдь не достижение рационального согласия аудитории с помощью аргументов; ее цель — лишь показать, продемонстрировать обсуждаемый предмет в определенном свете, вызвав тем самым у адресата речи желаемую эмоциональную реакцию. «Обнаруживая» новые грани той или иной вещи, личности, действия, события или ситуации, риторическая критика использует, тем не менее, уже известные «реактивные связи». Я отнюдь не склонен недооценивать значение и необходимость этого вида критики. «Проблемы», которые, как мне кажется, влечет за собой тезис, утверждающий, что философская («теоретическая») критика есть разновидность риторической (а он и в самом деле нередко выдвигается, к примеру, в аргументации коммунитаристов), — двоякого рода: 1) Демонстрация и реакция связаны, как причина и следствие, а не как основание (резон) и тезис. И потому риторическая критика, как и все остальные риторические жанры — разновидность «машины

убеждения» (Кант). Адресат такой критики по определению гетерономен.
 2) Масштабы и критерии такой критики – принципиально локальны.

7. Ключевые пассажи Платоновых диалогов представляют собой мифы, к которым Сократ прибегает, чтобы убедить собеседника. Рассказывая эти мифы, Сократ фактически инициирует восприимчивых собеседников, вводя их в свой мир. То, что при этом происходит, есть особого рода социализация – социализация философская. И как во всякой социализации, элементы неаргументативного, квазириторического убеждающего воздействия играют здесь центральную роль. Этот факт как будто бы показывает, что рациональность сократического диалога не допускает «внешнего» аргументативного обоснования и ее универсальность носит внутренний, интрадискурсивный характер. Другими словами: для того, чтобы следовать платоновскому Сократу в его поисках истины, для того, чтобы участвовать в этом диалоге с его идеалами объективности и взаимной критики, всегда уже необходима определенная мера «готовности», определенная ценностная ориентация, ориентация на истину и объективность. А она, как показывают Сократовы столкновения с софистами – совсем не что-то само собой разумеющееся. Ведь для того, чтобы, к примеру, ставить вопрос о том, что такое справедливость, уже необходимо знать, о чем идет речь, то есть знать о справедливости, пусть даже будучи несправедливым, но, в то же время, зная об этом. Такое знание – знание практическое, know how, и цель философского исследования – трансформировать его в знание теоретическое, эксплицитное, пропозициональное, know that.

Этого обстоятельства не скрывал и сам Платон, подчеркивая, что для занятий философией необходимы определенные личностные качества, определенный набор «добродетелей».

Следует ли из этого, что образец рациональной дискуссии – сократический диалог – сам покоится на иррациональной основе, или – вот более точный образ – что здание разума висит над бездной неразумия, утонченного насилия, что для того, чтобы стать разумным, нужно поддаться чарам Сократа, стать жертвой своего рода гипнотической суггестии? (Кто-то утверждал, что Сократ по сути дела – худший из софистов.) Можно было бы сказать, что Сократ навязывает своим собеседникам определенное видение обсуждаемых проблем, определенный подход, которые впервые позволяют им сориентироваться в аргументативном пространстве и лишь тогда действительно «понимать», о чем идет речь.

Хотя такое истолкование ситуации и кажется мне ложным, у меня, тем не менее, нет готовых контраргументов и новых интерпретативных схем. И вместо того, чтобы их искать, я попытаюсь проблематизировать

традиционное противопоставление философии и риторики в несколько ином контексте⁴.

8. Если на время забыть о Платоне, то, пожалуй, вряд ли можно найти более жесткое и в то же время более характерное почти для всей философской традиции суждение о риторике, чем кантовское.

Нижеследующий пассаж интересен среди прочего и потому, что Кант здесь как бы снимает маску беспристрастного судьи и позволяет себе «личное» замечание:

Я должен признаться, что красивое стихотворение всегда доставляло мне чистое наслаждение, в то время как чтение наилучшей речи какого-нибудь римского народного трибуна или сегодняшнего парламентского или церковного оратора всякий раз сопровождалось неприятным чувством осуждения (*Mißbilligung*) лукавого искусства, которое обращается с людьми как с машинами и способно побудить их в важных вопросах к суждению, которое при спокойном размышлении должно потерять для них всякий вес. [...] Тот, кто ясно познав суть дела, вполне владеет языком во всем его богатстве и чистоте, и обладая плодovitой, живо изображающей свои идеи способностью воображения, сердцем причастен к истинному благу, тот — *vir bonus dicendi peritus*, оратор безыскусный, но зато полный силы, такой, каким его представлял себе Цицерон, хотя сам он отнюдь не всегда оставался верным своему идеалу (Критика способности суждения, § 53, В 218, прим.).

Очевидны связи кантовской оценки риторического искусства как с идеалами Просвещения, так и с моральным пафосом самого Канта. Риторическое искусство, «обращаясь с людьми как с машинами», погрешает ни много ни мало как против категорического императива, требующего рассматривать другого всегда только как цель, и никогда — как средство, инструмент. Кроме того, оно самим принципом своего воздействия лишает аудиторию эпистемической автономии, способности мыслить самостоятельно, обращаясь с ней, как обращаются с неразумными несовер-

⁴ Интересно, что это подозрение по поводу иррациональной «основы» разума можно встретить в сочинениях двух центральных фигур философии 20 столетия. У *Хайдеггера* — в его интерпретации Канта, когда он показывает, что как предельный фундамент категориальной системы рассудка в ходе кантовского анализа открывается алогическая деятельность продуктивной способности воображения — вывод, который будто бы испугал самого Канта и заставил его изменить всю структуру трансцендентальной дедукции во втором издании «Критики чистого разума». У *Витгенштейна* — в его позднем тексте «О достоверности», § 612 — «Am Ende der Gründe steht die Überredung».)

шеннолетними и навязывая желаемое суждение там, где решать должен только индивидуальный разум. Риторика как «машина убеждения (Überredung)» в глазах Канта — принципиально контрпросвещенческое искусство — искусство господства над умами и совестью.

Нет нужды напоминать, что идеалы Просвещения сегодня отнюдь не столь самоочевидны, как прежде. По большому счету они таковыми не были никогда. Но главное не в этом. Главное — в том, что сегодня мы не можем не видеть, что Кант, философ рефлексивной ясности, недостаточно рефлексивен в своем обосновании иерархии искусств и отграничении негативной, инструментализирующей аудиторию риторики от позитивного ораторского искусства, которое в его описании помимо обычных интеллектуальных, моральных и «артистических» добродетелей предполагает только «владение языком».

Кантово «распределение ролей» покоится на целом ряде молчаливо принимаемых предпосылок, прежде всего — предпосылок, касающихся природы языка. Возможно ли ясное и отчетливое «познание сути дела», не опосредованное языком и, следовательно, преломленное в нем?⁵ И что значит владеть языком? Кто владеет языком, и возможно ли вообще «иметь язык в своей власти (Gewalt) во всем его богатстве и чистоте»? И не обстоит ли дело, скорее, так, что, говоря, «используя» язык, мы сами — всегда уже в его власти, а ведь говорить — и значит быть человеком, существом, предназначенным, как считал Кант, самой природой к автономии? Но эти вопросы — вне горизонта Кантовых взглядов, по ту сторону классической оппозиции теории и риторики. И потому просвещенческий пафос, сквозящий в приведенном тексте, хотя и вызывает непосредственную эмоциональную реакцию, все же не в состоянии рассеять «теоретические» сомнения.

Между тем, как раз эти вопросы стали истоком нового поворота в философии XX века. Этот поворот, который часто называют герменевтическим или прагматическим, принес с собой и феномен «возвращения риторики»⁶. Поворот к языку как главной теме и среде философской рефлексии наряду со многими другими открытиями открыл глаза и на «вездесущность» риторической стихии, неустранимость метафорического измышления не только повседневного, но и «экспертного», в том числе «теоретически-научного».

⁵ Кант, подобно Декарту и Гуссерлю, использует оптическую, визуальную метафору и говорит в этом пассаже об «усмотрении», die klare Einsicht in die Sachen, — черта, конститутивная для всей новоевропейской «философии сознания», но коренящаяся, как показал Хайдеггер, в греческой метафизике (См., например, «Учение Платона об истине»).

⁶ См., например, G. Gabriel, *Logik und Rhetorik der Erkenntnis*, Paderborn, 1997, Kap. 1.

Пожалуй, наилучшая формулировка сути дела принадлежит Хайдеггеру. В своей намеренно тяжеловесной манере он пишет:

От повседневной истолкованности, в которую Dasein вначале вживается, вполне дистанцироваться оно не может никогда. В ней, из нее и против нее осуществляется всякое подлинное понимание, истолкование и сообщение, заново-открытие и сызнаво-усвоение. Совсем не так обстоит дело, как если бы то или иное Dasein, незатронутое и несовращенное этой истолкованностью, поставили бы перед открытым простором «мира» самого по себе, так что ему только и оставалось бы, что обозрывать (schauen) то, что попадет на глаза (Sein und Zeit, S. 169).

Полемика против визуальной модели познания здесь введена в контекст, проблематизирующий притязания чистой теории на возвышение над «повседневной истолкованностью» (осуществляемой в языке во всей полноте его характеристик и функций). Такая истолкованность есть условие самого понимания мира, всегда уже свершившегося до того, как вступает в свои права «теоретическое» стремление к объективности и вообще всякое усилие рефлексии.

9. Поворот к языку во всей полноте его бытия, в его актуальности, т.е. поворот к исследованию речи, дискурса, коммуникативной практики сделал ясным, как солнце, невозможность и нежелательность устранения риторических форм из теоретического дискурса. «Универсальность герменевтического измерения» (Гадамер) означает и «повсеместность риторического». Но оправдывает ли эта повсеместность стирание границ между формами дискурса и функциями речи? Кажется, будто риторика получает своего рода карт-бланш, легитимирующий ее неограниченную экспансию. Создается впечатление, что риторика становится каким-то всеобъемлющим родом, по отношению к которому все остальные типы дискурса оказываются в положении подчиненных видов, разновидностей. (Такой, впрочем, и была позиция софистов с их немалыми властными притязаниями — см. опять-таки «Горгий».)

Практически все виды социальной активности — начиная с повседневных форм коммуникации и таких сфер человеческого взаимодействия, как война, коммерция или политическая пропаганда, и заканчивая дискурсами «ценностных сфер культуры» (наука, право и мораль, искусство) — так или иначе зависят от использования языка, и потому в каждой из них можно зафиксировать те или иные риторические элементы и приемы убеждающего воздействия. Но готовы ли мы назвать войну в Косово разновидностью риторики?

Я, конечно, не считаю, что этот риторический вопрос, как говорится, «простым росчерком пера» устраняет всю проблематику, связанную

с риторическим измерением дискурса. Тем не менее, он позволяет посмотреть на нее более трезвым взглядом.

Именно тогда, когда мы отказываемся от традиционного контемпливативного понимания теории и от жесткого противопоставления теории и практики, именно тогда, когда мы признаем конститутивную роль языка в процессах познания и всерьез воспринимаем тот факт, что теория реализует себя в определенного рода дискурсивной деятельности, именно тогда встает вопрос о *формах дискурса и функциях языка*. Риторический дискурс, опирающийся на поэтическую функцию языка, открывающую новые перспективы и обнаруживающую невиданные ранее аспекты реальности, а порой даже формирующая целые парадигмы и объединенные их признанием сообщества — лишь одна из многих форм, и ее вездесущность, универсальное присутствие в опосредованных языком формах жизни отнюдь не превращает их все в какие-то дериваты риторики.

Теоретический дискурс, конститутивным для которого является когнитивная функция языка, играет иную роль в совокупности дискурсивных практик и имеет иные цели, чем дискурс чисто риторический или поэтический. Отказавшись от идеала контемплиции или абсолютно объективной репрезентации мира «как он есть сам по себе», мы сохраняем роль критика в качестве «самоимиджа» теоретика — роль, отнюдь не обесцененную открытиями прагматического поворота. Эта роль, впрочем, так же стара, как и сама философская рефлексия, вырастающая из сократического диалога, так что в этой смене форм теории — от контемплиции к критике — можно видеть и возвращение к истоку философии.

10. В прагматическом отношении предельным основанием различения теоретического (критически-рефлексивного) и «чисто» риторического дискурсов является оппозиция двух видов убеждающего воздействия — «убеждения» с помощью аргументов, притязающих на статус знания и потому могущих быть оцененными как истинные или ложные, и «уговаривания» с помощью риторических «инструментов» — средств, в отношении которых применимы скорее критерии успешности или эффективности (Convincing vs. Persuading, Überzeugen vs. Überreden). Это прагматическое различие, таким образом, опирается на различие эпистемологическое — оппозицию знания и мнения, которая, в свою очередь, содержит в себе скрытую ссылку на разницу истины и лжи. (Locus classicus в этом контексте — опять-таки «Горгий», 454с-455а)⁷. Наконец, это последнее различие традиционно вос-

⁷ Сократ прямо определяет риторическое воздействие на аудиторию как такое, которое имеет своим результатом мнение в отличие от знания, как «заставляющее поверить» «безосновательно».

принималось как имплицитующее окончательную, онтологическую разницу — реальности и видимости, «истинного мира» и систематической иллюзии, мира горнего и мира дольного. Классическое определение знания как обоснованного истинного мнения (см. Платон, «Теэтет») требует экспликации понятия истины, а корреспондентная («метафизическая») концепция истины предполагает наличие неких особых объектов или «фактов», «положений дел», которым соответствуют истинные утверждения и не соответствуют ложные. (Гуссерлева теория объективно существующих истинных Sachverhalte, для которых совершенно безразлично, знает ли кто-либо об их существовании или нет — один из лучших сравнительно недавних примеров этого «платонизирующего» способа понимания истины.)

Мы видим, как наш вопрос — вопрос о возможности «теоретического» взгляда на мир в отличие от практически-риторического — пробуждает целую когорту метафизических «дуальных оппозиций», которые, словно древние эринии, стоят на страже прав прошлого и карают всякого, кто осмелится нарушить проведенные нашими философскими предками понятийные границы. Упреки в релятивизме и указания на самопротиворечивость всяких попыток нового описания дискурсивных практик — из разряда такого рода кар. Мои сомнения относительно облегченного, неопрагматического варианта «сведения счетов со своим философским прошлым», предлагаемого Рорти, касаются не интенций его антиметафизического философствования, но, скорее, вопроса о том, действительно ли ему удастся эффективно «умиротворить» гневных эриний, превратив их в относительно благожелательных эвменид.

Рорти, в полном соответствии с центральными интуициями риторической традиции, отказывается от эмфатического понятия истины и аргументирует в пользу дефляционизма («There is little to say about truth. Truth is a term of commendation»). Другим вариантом той же стратегии, для которого у Рорти тоже порой находится пара теплых слов, — *disquotational theory* (*Zitatilgungstheorie*), согласно которой сказать, что некоторое убеждение истинно, значит просто раскавычить предложение, его выражающее, превратив его из цитаты в высказывание от первого лица, трансформировав модус косвенной речи в модус речи прямой. Соответственно, и различение знания и мнения выступает у Рорти в облегченном, «ироническом» виде: «For pragmatists, the desire for objectivity is not the desire to escape the limitations of one's community, but simply the desire to extend the reference of "us" as far as we can. Insofar as pragmatists make a distinction between knowledge and opinion, it is simply the distinction between topics on which such agreement is relatively easy to get and topics on which agreement is relatively hard to get»⁸.

⁸ *Solidarity and Objectivity*, in: *Phil. Papers*, Vol. 1, p. 23.

Этот подход — лишь один из возможных вариантов истолкования и развития прагматической, антиметафизической стратегии. И мне кажется, что его принципиальным недостатком является недостаточная дифференцированность. Сводя знание к относительно (в свете *наших* стандартов) удачно обоснованному и потому находящему более широкое признание мнению, предлагая понимать реальность как достаточно (для существования *нашей* формы жизни) когерентную видимость, в действительность которой мы по каким-то *причинам* склонны верить сильнее, чем в действительность другой, Рорти просто стирает традиционное различие, не давая взамен ничего, действительно сравнимого с ним. С другой стороны, новые оппозиции, вводимые Рорти, используют уже давно известные описания и метафоры, которые как раз и послужили истоком метафизических спекуляций. Ведь различие между темами, относительно которых достижение интерсубъективного согласия (в том или ином сообществе, или же в большинстве или даже во всех *фактически* существующих сообществах) является делом сравнительно легким, с одной стороны, и не столь ходовыми интеллектуальными товарами, для «реализации» которых на рынке мнений нужно еще приложить кой-какие усилия, с другой, — это различие даже не затрагивает те темы (точнее — те мнения относительно определенных тем), которые не находят сегодня и в ближайшем будущем не имеют практически никаких шансов найти «широкое интерсубъективное признание», но которые, тем не менее, могут оказаться истинными. Стремление к объективности действительно порой требует преодоления «limitations of one's community», и как раз эти случаи наиболее интересны, поскольку именно они демонстрируют трансцендирующее измерение понятия истины, снова и снова побуждающее к его метафизическим интерпретациям.

Насколько мне известно, существует только один *prima facie* сильный аргумент против апелляции к вышеописанным случаям — аргумент от бессмыслицы, который, если я не ошибаюсь, использует и Рорти. Этот аргумент утверждает, что мнения, об истинности или ложности которых было бы невозможно узнать, используя словарь ни одного из фактически существующих сообществ, поскольку отсутствовали бы необходимые понятийные ресурсы, позволяющие сконструировать приемлемое обоснование или опровержение, — такие мнения были бы бессмысленны, поскольку 1) «смысл утверждения (в языке Я) — это метод его верификации (в языке Я)» (Витгенштейн) и поскольку 2) в отсутствие эффективной процедуры перевода нельзя говорить о смысле за пределами некоторого данного языка.

Но этот аргумент ложен, поскольку а) ложен верификационизм, и б) он имплицитно предполагает понятие языка как замкнутой, конституированной жесткими правилами и критериями системы — понятие, уже давно исчерпавшее свой кредит доверия.

В целом мое возражение сводится к тому, что крипторедукционистская стратегия Рорти – стратегия сведения «мира горнего» к «миру дольнему» – принципиально слаба, поскольку остается негативно зависимой от отрицаемых традиционных оппозиций и от того описания всей ситуации, которое в них содержится. То же самое относится и к тезису «Теория есть разновидность риторики».

11. В заключение я бы хотел выдвинуть три тезиса, которые, как мне кажется, позволяют реконструировать неметафизическими средствами, а не просто стереть, традиционную оппозицию теории и риторики, т. е. «заново описать» связанные с ней различия в новом вокабуляре.

Всякий эффект убеждающего воздействия (назовем его перлокутивным эффектом), принципиально произведен от понимания смысла сообщения (т. е. *иллокутивного эффекта*). Для того, чтобы быть убежденным в чем-то, нужно знать, в чем ты убежден.

Из этого следует, что речевой акт как элементарная единица дискурса может быть определен без ссылки на риторическое измерение речи. Оно – как бы надстройка, опирающаяся на уже сформировавшийся базис intersубъективного взаимопонимания.

Понимание выражений естественного языка внутренне соотнесено с их (имплицитной или эксплицитной) *рациональной оценкой*, т. е. с решением вопроса об их возможной истинности или «значимости» (*validity, Geltung*) в целом. Семантический вариант этого тезиса, сформулированный Витгенштейном, лег в основу всей программы истинностной семантики («*Einen Satz verstehen, heißt, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist*» TLP, 4.024.) Трансформируя в этой формуле истинностные условия в условия рациональной приемлемости или утверждаемости (*acceptability, assertibility*), мы получаем прагматический вариант.

Коммуницируя «некритически», т. е. производя и понимая речевые акты без эксплицитной рациональной оценки, мы лишь «откладываем» ответ на вопрос об их возможной истине.

Следствием этого тезиса является то, что дихотомия явления и реальности встроена в саму структуру речевой деятельности и лишь находит свое наиболее полное выражение в чисто теоретической установке.

Трансцендирующий элемент понятия истины можно понять и эксплицитировать как некую *необходимую идеализацию*. Даже если мы отказываемся от (метафизического) представления, что все истинные утверждения соответствуют некой «истинной» реальности (как бы она ни понималась – как Платонов мир идей или как позитивистская совокупность научно устанавливаемых фактов) и вслед за Дьюи определяем истинность как рациональную приемлемость, даже в этом случае мы все же должны отличать

приемлемость некоего утверждения здесь и сейчас, опирающуюся на конкретный консенсус нашего сообщества, от его возможной рациональной приемлемости вообще, приемлемости для всякого разумного существа, основанием которой может служить только некий *идеальный консенсус*, неискаженный локальными предрассудками.

Такое понимание истины означало бы, что даже принимая «the claim that there is no standpoint outside the particular historically conditioned and temporary vocabulary we are presently using from which to judge this vocabulary», мы отнюдь не обязываем себя отказаться от «idea that there can be reasons for using languages as well as reasons within languages for believing statements»⁹.

И основание этого — в том, что даже в межпарадигмальных спорах, т. е. там, где речь идет о сравнении целых словарей, пытаясь убедить собеседника, мы просто не можем не использовать аргументы, по меньшей мере, притязающие на универсальную значимость, т. е. понятность и приемлемость для всякого непредубежденного участника спора. И этого по большому счету достаточно, поскольку такое притязание, фактически, разумеется, никогда не «реализуемое» полностью, тем не менее, открывает возможность апеллировать к нему и критиковать соответствующие аргументы и утверждения, применяя универсальные, трансцендирующие масштабы. Тем самым открывается возможность критики нового типа, радикальной или универсальной, совершенно отличной от критики риторической. Все, что необходимо для того, чтобы она из возможности стала действительностью — это простая готовность «понимать сказанное буквально», не делая скидок на «обстоятельства», но так, как если бы мы находились в идеальной эпистемической и коммуникативной ситуации, и делать из понятого соответствующие выводы, называя вещи своими именами.

Эти тезисы я выдвигаю сейчас лишь в целях дискуссии и не собираюсь подробно аргументировать в их пользу. Они, разумеется, не возникли на пустом месте, но связаны с некоторыми ключевыми идеями «франкфуртской прагматики» — философии языка, проект которой содержится в работах К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса.

Очевидно, что центральный вопрос, встающий в связи с намеченной стратегией, касается понятия «необходимой идеализации», а также роли и статуса идеализаций в наших дискурсивных практиках в целом. Рассмотрением его я и хочу завершить этот текст.

Суть дела, на мой взгляд, сводится в конечном счете к следующему вопросу: убедившись, что Платонов мир идеальных форм был всего лишь «басней» (Ницше), особым философическим средством, позволявшим

⁹ Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, 1997, p. 48.

конечным, но рациональным существам, потерявшим почву традиции под ногами, какое-то время с большим или меньшим успехом справляться с опытом случайности, убедившись, что «предельная реальность», будто бы позволяющая окончательно разрешить все вопросы об истине, добре и красоте, есть особого рода идеализация, — должны ли мы отбросить все идеализации раз и навсегда и попытаться заново описать нас самих и наши убеждения, наши действия и стремления, нашу историю и наше возможное будущее в недвусмысленно натуралистическом словаре, согласившись считать, например, что даже в самых интимных и романтических формах взаимоотношений мы в конечном счете тоже всего лишь манипулируем друг другом, используем друг друга как средства в некой рафинированной «борьбе за выживание»?¹⁰ Или же следует признать, что, по крайней мере, некоторые из этих идеализаций являются необходимыми — причем просто потому, что они конституируют сам человеческий мир как пространство, структурированное смысловыми связями и потому принципиально ненатурализуемое?

Истинный мир был детской сказкой, метафизической иллюзией, которую мы безвозвратно потеряли. Но разве не столь же детской была бы реакция тотального отрицания и криптопозитивистского преклонения перед «естественно-научным фактом»?

В отличие от мира природного, цементированного «законами природы», человеческий жизненный мир связан воедино «грамматикой» естественного языка. Здесь нет оснований оспаривать, пожалуй, центральную идею древнейшей риторической традиции, всегда подчеркивавшей, что логос (язык) — демиург мира человеческого (см., например, Исократ, *Nicocles*, 5). Смысловые связи жизненного мира, разумеется, не сводятся только к формально-логическим связям обоснования. Прагматическая структура естественных языков — это, скорее, структура «естественной аргументации», поскольку все элементы дискурсивных последовательностей могут быть рассмотрены как потенциальные тезисы и аргументы.

Конечно, дистинкция *space of reasons vs. realm of law* (У. Селларс) человеческой реальности и природного процесса вряд ли может и должна претендовать на статус законной наследницы учения о двух мирах, которым мы обязаны как платонической, так и кантовской традициям. Тем не менее, она, как мне кажется, позволяет решить ту задачу, которая, согласно Дьюи, всегда была и всегда будет главной задачей философии, — задачу опосредования и «примирения» унаследованной картины мира и культурных инноваций, примирения, придающего устойчивую форму нашим взглядам на мир и нас самих.

¹⁰ Ср. Rorty, *Freud and moral reflection*, in: *Phil. Papers*, vol. 1.

АНДРЕЙ ДОБРИЦЫН

*Если хочешь быть майором,
То в сенате не служи,
Если ж служишь, то по шпорам
Не вздыхай и не тужи.*

А. К. Толстой

*...И доселе их внуки рубятся,
Все рубятся за правду за истину,
На великое себе разорение.*

А. К. Толстой

Будучи человеком, далеким от философии, осмелюсь все же высказаться по поводу некоторых положений Руслана Хестанова, опираясь лишь на общие соображения и на такую наивно-субъективную вещь, как здравый смысл.

1. Руслан Хестанов, как ясно из первых строк его минитрактата, все-таки выделяет теорию из «других дискурсов». Коль скоро «теория есть разновидность риторики», она обладает некими чертами, определяющими ее как специфическую разновидность. Т. е. эти черты определяют ее специфическую природу¹, ее претензии, гносеологический статус, социальный авторитет и т. д., в общем, ее место. Место это еще не так давно представлялось весьма выгодным и завидным. Поэтому на теоретичность стали претендовать «дискурсы», сильно напоминавшие глоссоластию. Многие из этих дискурсов утвердились социально и идеологически и начали выдавать себя (ради престижа) за единственно подлинные теории. При этом правила теоретической игры (напр., соблюдение логики) имитировались довольно неумело. Кстати, настоящая теория вовсе не объявляет себя единственно верной, она только бросает вызов: «Кто меня опровергнет (по известным правилам)?». Но все это дела давно минувших дней. Ныне даже теоретическая физика сплошь да рядом занимается обслуживанием практических заказов и, кажется, не очень от этого страдает. Так

¹ Может быть ее и можно считать «привилегированной», но это нуждается в уточнениях: в каких-то дискурсах (научном) теоретичность считается обязательной, в других (м. б. теологическом) — предпочтительной, в третьих (в дискурсе СМИ, в политическом) о ней и речи нет.

что борьба с «привилегиями» теорий и теоретиков выглядит в известной степени анахронизмом. Как водится, она сделалась излишней после того, как стала хорошим тоном и институционализировалась. Кульминацией этой релятивистской тенденции можно считать принятое в штате Канзас решение отказать дарвинизму в «привилегированном» статусе.

2. Насколько я понимаю, в обсуждаемом тексте речь идет о философской теории (теориях?), а не о научной, не о литературной, не о музыкально-ведческой... Мне трудно судить о том, может ли философская теория быть вне политики («выше» и «ниже» — чисто оценочные метафоры, на коих не будем останавливаться). Надеюсь, что может, хотя бы потому, что политика слишком переменчива. Это, разумеется, не означает, что философия *обязана* не быть вовлеченной в общественные страсти. Но для того, чтобы отстоять право на ангажированность, незачем отрицать самую возможность теорий, безразличных к политике. Кроме того, ангажированность может быть такой же фальшивой, как и беспристрастность. А политическая самоидентификация (правые / левые) сплошь да рядом оказывается банальной демагогией (ср. реакцию разного рода «интеллектуалов» на последнюю югославскую войну)². Вообще, когда высокооплачиваемые государственные чиновники с постоянной позицией (напр., профессора) претендуют на социальное бунтарство, в этом видится некая самореференциальная противоречивость.

Кстати, если уж пользоваться социологическими аналогиями, нелюбовь к теоретичности выглядит довольно-таки буржуазно. Буржуа ведь никогда не любили аристократов. Как же могли они стерпеть существование аристократической касты теоретиков, решающих все в узком кругу, не признающих «демократических» процедур, аргументации профанов и т. п.? При этом буржуа втайне стремятся-таки походить на аристократов, отсюда злоупотребления квазинаучными терминами и метафорами в дискурсе именно тех философов, которые развенчивают претензии науки. (Во избежание недоразумений скажу, что себя теоретиком не считаю.)

Другая аналогия, иллюстрирующая неприятие понятий истинности, объективности, адекватности и пр. — романтический бунт против классицизма с его системой правил и ограничений. Выбор же между романтизмом и классицизмом — дело скорее эстетического, чем философского предпочтения.

² Что касается научных (да и литературных) теорий, то концепт типа «политически ангажированной науки» ничуть не лучше «пролетарской/ буржуазной биологии» (по Лысенко), «зависимости художника от денежного мешка» (по Ленину) или «арийской/ еврейской физики» (по Гитлеру).

3. Р. Хестанов пишет: «То, что конструировалось как Истина или Объективность, на самом деле было системой официально одобренного и освященного сообществом порядка письма, речи и полемики». Гони природу в дверь... Чем это «на самом деле» лучше столь презираемой нынче «Объективности»? Одно понимание «Истины» сменило другое, только и всего. В цитированной фразе утверждается новая истина об «Истине», но откуда следует, что статус новой истины выше? Как сказал бы Поток-богатырь из баллады А. К. Толстого,

Мне сдается, такая потребность лежать
То пред тем, то пред этим на брюхе
На вчерашнем основана духе.

Но дело даже не в этой оговорке, хотя она и типична³. Во-первых, человеческая деятельность не сводится к «письму, речи и полемике». И в познании, и в творчестве есть моменты, не связанные непосредственно ни с письмом, ни с речью, ни с их порядком, одобренным или неодобренным. Практическая деятельность также накладывает некоторые ограничения, не зависящие ни от консенсуса, ни от конвенций. Мне кажется, что В. Куренной имел в виду что-то в этом роде, когда писал про генетику и бананы в Подмосковье, но на этот аргумент Р. Хестанов предпочел не отвечать⁴. Во-вторых, объем понятий «письма, речи и полемики» вовсе не совпадает с объемом

³ Я довольно часто видел в философских статьях фразы типа «Люс Иригарэй доказала...». Причем «доказала» она что-то вроде того, что претензии ученых на доказательность «на самом деле» несостоятельны, все их доказательства — лишь риторические упражнения в стиле «мачо ретро». Получается, что если раньше привилегированное положение было у специалистов, то теперь право на доказательность распределяют интеллектуалы без определенной специальности, действующие по принципу: когда наши критикуют ваших, это плюрализм, а если вы осмелитесь усомниться в нашей правоте, это тоталитаризм. В подтверждение укажу на полемику с А. Сокалом, которого обвинили во франкофобии («враг народа»), в том, что он правый («классовый враг»), в том, что он не уверовал в святого Фейерабенда, а в Поппера уверовал не так, как положено («уклонист») пр. До выяснения национальной принадлежности («космополит») дело, кажется, не дошло. Впрочем, за всеми перипетиями я не следил.

⁴ Между тем, есть сфера, где волюнтаристское признание или непризнание существования объективных законов имеет весьма ощутимые последствия. Это экономика. Делается ведь множество попыток (народами на референдумах, парламентами) принять такое законодательство, чтобы дважды два считалось восемь и все стали бы богаты. И все никак не получается. Может быть это потому, что — страшно вымолвить — дважды два все-таки «объективно=на самом деле» не восемь?

понятия «риторика», стало быть, не все, что имеется в речи, языке и т. д., относится к риторике. Риторика присутствует в теории как один из уровней языковой деятельности, но есть ведь и другие уровни. Когда преподаватель исправляет орфографическую ошибку неграмотного ученика, он не вмешивается тем самым в его риторику. Конечно же, и орфография может в определенных обстоятельствах выполнять риторические функции. Но может и не выполнять⁵. Другой пример: при поэтической установке аудитория определяется соответственно данному тексту, при риторической – текст определяется соответственно аудитории, для которой он предназначен. Стало быть, поэтическая языковая деятельность не совпадает с риторической. Теоретическая установка ближе к поэтической, чем к риторической. Конечно, теория излагается для известного круга читателей по принятым в этом кругу правилам, и в этом проявляется ее «риторичность». Но кроме способа изложения и процедуры доказательства, существует «доказываемое утверждение», и ни его наличие, ни его семантическое ядро от аудитории не зависят. Так что теория не есть часть риторики, они пересекаются не таким простым способом. Впрочем, риторический статус теории действительно было бы интересно уточнить.

4. Существуют и соображения другого порядка, чисто социальные. Если допустить самореференциальную противоречивость, то ведь придется смириться с банальными логическими ошибками в любых рассуждениях, «теоретических» или нет. Автору бессмысленной статьи достаточно заявить, что его опус меняет научную парадигму, ему нужен «новый язык», но пока-де он вынужден пользоваться фрагментами старого, а затем, мол, все противоречия снимутся по мере освоения новой парадигмы. Конечно, таких опусов и сейчас больше, чем достаточно, но предлагаемая Р. Хестановым терпимость к нарушению логических правил отпускает авторам слишком опасные грехи. Это логический либерализм, отдающий все на волю интеллектуального «рынка», если вновь прибегнуть к социологическим аналогиям. Рискну предположить, что один из мотивов такой логической *nonchalance* – стремление новой философии защититься от самой себя. Ведь новый дискурс представляет собой такой же (а может, и более аппетитный) объект деконструкции, как и традиционные теории и системы, а человеку свойственна привязанность к своим творениям. Предусмотрительно отказываясь от самосогласованности, философ пытается уклониться от «грядущих гуннов».

⁵ Пишу эти банальности, чтобы предупредить один из любимых риторических приемов знакомых мне философов: если что-то *может* быть, то будем аргументировать так, как если бы это было *всегда*.

5. Есть ли надобность уничтожать все мировые запасы картошки и ананасов с целью получения их весьма проблематичного гибрида? Признаюсь в своем консерватизме: я предпочитаю картошку отдельно, а ананасы отдельно. Пусть теория занимает свое место и делает то, на что она способна. Естественно, она сохранит свои методы, претензии и свою «привилегированную» убедительность для узкого круга специалистов, что будет справедливо: эти привилегии долго и трудно завоевывались. Зато «новая философия» имеет иные привилегии: например, напоминать чересчур зарва/вравшимся теоретикам, что король-то голый. Стоит ли ей претендовать еще и на функции и на лавры теоретических дисциплин? Нужно ли регламентировать должность «андерсоновского мальчика при дворе»?

РУСЛАН ХЕСТАНОВ

ТЕОРИЯ И РИТОРИКА КАК ДВА ПРОЕКТА РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Созерцание, рефлексия и коммуникация – это не дисциплины, а машины, с помощью которых в любых дисциплинах образуются универсалии.¹

Действовать на людей можно, только грезя их сны яснее, чем они сами грезят, а не доказывать им свои мысли так, как доказывают геометрические теоремы.²

1. Об одном философском блефе или о физическом присутствии и духовном отсутствии

Дабы в какой-то мере сохранить верность идеалам сократического диалога и критической философии, начну с общего места и присовокуплю свой голос к дружной манифестации некоторого «фундаментального

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. *Что такое философия?*/Пер. С.Зенкина. СПб.: Алетейя, 1998. С. 13–14.

² Герцен А. Собр. соч. в 30 т. М., 1954–1965. Т. XI., С. 509.

согласия» всех участников дискуссии. И так, хочется всех заверить в своей не меньшей озабоченности вопросами «социальных и индивидуальных патологий», в своем посильном стремлении к «знанию как добродетели» и неприятию как скрытого, так и явного насилия, «violentia» (А. Денежкин), в своей антипатии к «интеллектуалам без определенной специальности» и к их «банальным логическим ошибкам» (А. Добрицын), а также в своей глубокой озабоченности тем, что скоро в нашей многострадальной стране, возможно, откроют «институты френологии, хиромантии и алхимии» (В. Куренной), надеюсь, все-таки, что не под эгидой РАН. Я постараюсь сделать все возможное, чтобы нижеследующие полемические замечания не были восприняты как речи адвоката дьявола³.

Наш спор, как мне кажется, не ставит себе целью непосредственную борьбу с перечисленными воплощениями Зла, хотя каким-то образом и касается эффективности тех или иных стратегий их укрощения. Апелляции к «материальным соображениям» участников дискуссии придает ей отчасти социологическое измерение, что делает ее, по моему мнению, более актуальной и интересной. Мой «риторический пафос» продиктован убежденностью, что философско-теоретический дискурс или теория, как она понималась метафизической традицией, является плохой и неадекватной стратегией, не считающейся с самой текстурой недискурсивной реальности. Мне кажется, что стремление к объективности, нейтральности, дистанцированности по отношению к политическим пертурбациям, верованиям и идеологемам не только нереализуемо, но и представляет собой

³ Кроме того, мне бы хотелось еще и оправдаться: я не рассматриваю себя врагом «теории», тем более борцом с ее привилегиями, которые уходят в прошлое без моей помощи, как скифский языческий культ каменных баб. Речь идет о том, что у «теоретиков» есть иллюзии относительно привилегий собственного дискурса. Кроме того, я не выступаю за «деполитизацию теории», напротив, утверждаю, что делать мину «политически нейтрального» — это тоже политическая позиция, и здесь не важно, выбрана она сознательно, навязана тиранической властью или является результатом компромисса с какими-то силами. Я даже затрудняюсь назвать того наивного, который мог бы выступить против привилегий теории и скандировать, как карикатурный персонаж «неискушенного» в тексте у В. Куренного, лозунги вроде «лишить теоретический разум привилегий!» Я вполне мог бы написать то же самое, что написал Виталий: «Опасаться же в настоящее время того, что философия имеет какой-то привилегированный статус “в общем диалоге человечества”, мне кажется, не стоит. Может быть, и есть такие страны, но мне они неизвестны». Я вижу ситуацию точно так же и пытаюсь представить себе, как может сложиться судьба рационалистического философского проекта в будущем.

сегодня малоэффективный контрфорс социальным несовершенствам⁴. Поэтому прежде всего я попробую показать, что вопреки своей изначальной ориентации на рациональное и разумное, «хорошие» и «сильные» теории приводят к прямо противоположному результату — к иррациональному игнорированию реальности и к своего рода сектантской замкнутости.

Разумеется, «теоретики» претендуют как раз на то, что они-то находятся ближе всех к реальности, хотя и считают, что исключительный к ней доступ они приобретают за счет принятия дистанцированной от социальной реальности позиции. Так, в «общем виде» философия связывается В. Куренным, с попыткой «ставить вопросы, выходящие за пределы «насуточных» целей и средств». Однако меня смутило то, что следовало после запятой. Виталий добавляет: поле философии — «это поле возможностей частных, публичных, теологических, научных и т. д.» ОК! Философия — за пределами насущного, и актуального, но как же, минуя эти пределы, она может строить модели возможного, судить о нем или оценивать лучшие перспективы. Насколько оправдано резкое разделение между «насуточным» и возможным, которое столь характерно для «теоретически» ориентированной философии? Развернутого объяснения в реплике Виталия мне найти не удалось, поэтому я позволил себе обратиться к статье Михаила Эпштейна, где область философии также очерчивается сферой возможного и столь же резко отличается от «насуточного». Хотя, вероятно, Виталий говорит о других «возможностях», я позволил себе на нее сослаться лишь потому, что она может послужить хорошей иллюстрацией того, что я назвал «философским блефом». В ней читаем:

Философия вовсе не обязана связывать себя с миром сущего и должного, с действительностью и необходимостью. Ее призвание — это третья модальность, мир возможного... Философия до сих пор старалась объ-

⁴ Противопоставление теории в качестве контрфорса несовершенствам социального мира связано с перенесением кантовской гносеологической проблематики в область истории и социально-политической мысли. У Канта мы видим стремление найти такую трансцендентальную формулу, которая примиряла бы опыт с неизменной трансцендентальной структурой познавательного процесса, чтобы процесс обновления опыта не разрушил априорной познавательной структуры. Это кантианское стремление подхватывается социальной мыслью середины XIX века, которая ставит похожую задачу, но в сфере социально-политических практик обновления. Теперь речь идет о возможности такой единой концептуальной структуры деятельности, которая сочетала бы представление о динамическом обновлении общества и, в то же время, была способна сохранить его структурность, чтобы не уничтожить самой сути социального.

яснять или изменять мир, тогда как собственное ее дело — умножать возможные миры⁵.

Мысль в модальности возможного, читаем мы у Эпштейна, делает дискурс такой философии «мягким и кротким». Там же мы находим очень характерный для философов, в смысле скромности и христианской непритязательности, способ легитимации абсолютной автономии собственного дискурса: философия возможности как гипотетическое мышление «лежит по ту сторону верификации и фальсификации, оно... одновременно и недоказуемо и неопровержимо». Это провозглашение собственной самостийности, незалежности, неподсудности представляет собой еще одну иллюстрацию того, как работают логические и психологические механизмы самолегитимации традиционного философско-теоретического дискурса. Если хотя бы немного дать волю философскому сомнению, то мы с философским же удивлением обнаружим, что за кротостью, смирением и мягкостью четко просматривается амбициозное стремление теоретического дискурса к абсолютной автономии, воля к тому, чтобы отстаивать и навязывать свой способ классификации суждений, критериев истины и лжи, мнения и знания, то есть воля бороться за свой специфический способ интерпретации мира. Теоретик делает технически отработанный длительной традицией ход: он выводит философию за пределы реальности и демонстративно делает дезориентирующий жест отказа от всякой претензии оказывать на реальность какое бы то ни было влияние. Так Эпштейн отказывается от характерной для мыслителей прошлого претензий «убедить читателя, внушить ему свое представление о мире, передать ему свои мысли и вызвать согласие с ним»⁶. Однако, декларируя свой абсолютный отказ оказывать влияние на реальность или читателя, он тут же пишет о такой, казалось бы, невинной вещи, как катартическая функция философии, которая призвана всего-навсего «привести читателя в парадоксальное состояние», «изменить наше сознание». Еще более откровенно амбициозность «мягкой и кроткой» звучит, когда Эпштейн обосновывает важность философии:

Действительность, бомбардируемая излучением мысли, распадается на мириады возможностей... Философия обнаруживает в основании действительности мир возможностей, чистых потенций, которые объемлют мир актуальностей.

⁵ Эпштейн М. К философии возможного. Введение в посткритическую эпоху // *Вопросы философии*. 1999. № 6. С. 66.

⁶ Там же. С. 72.

Далее, в соответствии с правилами жанра, снова следует характерный жест:

Отсюда колоссальная важность философии — не для познания или преобразования актуального мира, а для вхождения в иные, потенциальные миры⁷.

Поскольку действительный мир окутан мирами возможными, постольку нечего его преобразовывать, его можно просто покинуть, как бы сменить одну оболочку на другую, как меняют поношенное и надоевшее платье.

К моему обращению к статье М. Эпштейна лучше отнестись, как к риторическому приему, который мне позволил примыслить нечто, что вовсе не собиралась отстаивать противоположная сторона. «Философии возможности» в версии Михаила Эпштейна помогла мне указать на очень характерную для «философских теоретиков» риторическую позу — отстранения и отчуждения от жизни для того, чтобы, парадоксальным образом, войти с ней в более тесный контакт и открыть больше возможностей, чем известно профанной публике. В этом философском виртуально-спиритическом саморасположении смутно угадываются риторические фигуры шаманов, колдунов, пророков, мудрецов, живших в физической близости с членами своего сообщества, но разыгрывавших их демонстрацией своей духовной отстраненности, катартической «очищенности от житейской мути» (М. Эпштейн). Эти фигуры сохраняют для нас свое скромное обаяние лишь до тех пор, пока мы не расположим их в один общий ряд и не обнаружим, что за харизмой такой риторической позы скрывается один очень старый и известный блеф — стремление изменить реальность посредством изменения представления. Этот философский блеф, как водится, можно возвести к временам Платона. Историю же саморазоблачения этого блефа можно начать с такой исторической разновидности теоретиков, как французские идеологи, которые пытались представить идеи, во-первых, тем, что составляет содержание самого мира, во-вторых, в качестве мотивов человеческих поступков. Им же принадлежит убежденность в том, что мир управляется теми, кто творит новые возможности, то есть создает идеи, то есть изменяет мотивации людей.

Идеологи были вынуждены более явно, чем их предшественники, сформулировать свои политические претензии, поскольку вступили в открытую борьбу с бюрократической машиной централизованного государства современного типа, создаваемой усилиями Наполеона. Содержанием борьбы стал вопрос о том, что с технической точки зрения является более эффективным для организации больших масс населения: скрепляющая сила идей или же рациональное администрирование, основанное на ста-

⁷ Там же.

тистике, классификации, субординации, образовании, дисциплинировании и т. п.⁸ Используемый и поныне словарь философии трансцендентализма, а также характеристика философии как «искусства возможного» есть не что иное, как отголосок тех давних политико-философских дебатов. Ведь примерно к этой же эпохе становления современных форм политического и бюрократического управления относится известный афоризм Бисмарка о политике как об искусстве по той же части гипотетического.

Исход борьбы как бы известен. Власть, нашедшая рычаги организации большого общества, более эффективные, чем идеи, позволила философам приватизировать сферы, относящиеся к Истине и легитимности. Она сделала их нейтралами, обезопасив себя на всякий случай тем, что взяла их на полное государственное обеспечение. Философские универсалии были заменены универсалиями бюрократическими и монетаристскими, то есть вместо идей нашлись другие механизмы налаживания крепких межчеловеческих связей в масштабах уже не только национальных, но теперь уже и глобальных. И вот сегодня уже трудно назвать что-либо обладающее большей универсализирующей силой, чем такая общечеловеческая ценность, как деньги, которая столь успешно конституировала интерессубъективное пространство, связав невидимыми проводками финансовой коммуникации и элина, и иудея, и нереклексивные народы вроде чеченцев, албанцев, или сербов, с более рефлексивными породами людей вроде франкфуртской⁹.

Многие из философов и гуманитариев в свое время с иронией и недоумением восприняли обращенную к ним просьбу президента России заняться «выработкой национальной идеи». Однако этот странный, на первый взгляд, демарш был мотивирован сложившейся непростой для политической власти ситуацией, когда у нее не оказалось эффектив-

⁸ Одно из описаний того, как проходила эта борьба можно прочесть в главе «Ideology, or building the world of ideas» в книге: Zigmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post – modernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity Press, 1987. Pp. 96–109.

⁹ Вышеизложенное позволяет мне сказать, что «ключевые мотивы риторической метакритики» вовсе не сводятся к утверждению, что не знание, а миф или правдоподобное мнение цементирует человеческие сообщества (А. Денежкин). Существует не только риторический материал для замеса цементирующего раствора, но и такие экономические институты, как международные и национальные банки или правовые механизмы, вроде процедурного правосудия, информационные сети. Основной интенцией движения, которое Андрей называет «риторической метакритикой», воспроизводит, скорее, желание, аналогичное марксизму или фрейдизму, выйти за пределы «мира идей и чистых возможностей» и найти адекватные дискурсивные формы выражения своей неудовлетворенности в политике, экономике, праве или существующей нравственности.

ных бюрократических, экономических и финансовых рычагов управления обществом. Именно слабостью институтов управления, на мой взгляд, объясняется то странное и отчасти характеристическое социологическое наблюдение, на которое ссылается Виталий, что в России всегда стремились к поиску «окончательной и определенной метафилософии», а теперь пытаются либо разработать «русскую национальную идею», либо, на худой конец, срочно найти ее эрзац на Западе. В этом смысле, как мне кажется, адекватным «полюемическим» оружием против рецидивов «русской национальной идеи» является восстановление административно-командной системы, корпоративного духа чиновничества и политических и экономических элит. Разумеется, последний тезис — не что иное как гипербола, но, на мой взгляд, она не лишена смысла.

Сегодня поза мыслителя и мудреца, физически близкого, но духовно отстраненного, приобрела несколько иной смысл: стремление к нейтральной территории и к трансцендированию за пределы далекой от совершенства реальности, хотя и основывается на рудиментарном отождествлении философской теории с мудростью, все же утратило героическую ауру фигуры стойка, презирающего «насущное». На мой взгляд, ее гораздо легче описать как фигуру оппортуниста и конформиста. Поскольку теоретики-нейтралы занялись алгеброй «как формой потенциальных отношений между актуальными числами»¹⁰, а их язык философских всеобщностей стал настолько далеким и неадекватным социальным реальностям, постольку их путешествие в нейтральные воды перестало выглядеть рискованным предприятием и превратилось в академическую рутину¹¹.

Мне кажется не очень уместным и рациональным в ситуации, когда, например, капиталы трех самых богатых человеческих особей равны капиталам сорока наименее развитых стран, всерьез говорить на пасторальном диалекте философской мудрости и использовать такие узкоцеховые, местечковые философские жаргонизмы как «диалог», «рефлексия», «трансценденция», *conditio humana*. Тем более неуместной мне кажется рефлексивно-эпистемологическая стратегия борьбы с проявлениями мирового Зла, призванная покрыть и покорить рыночные стихии посредством взаимной критики, выстроенной на основаниях «неискаженной коммуникации» или «сократического диалога». Неужели можно еще надеяться вести речь о возможно-

¹⁰ Эпштейн М. К философии возможного. Введение в посткритическую эпоху // *Вопросы философии*. 1999. № 6. С. 72.

¹¹ Интересно, что ощущает *сегодня* философ в тот момент, когда в стенах академии пишет или произносит такие штампы, как «риснуть помыслить», «риск мысли» и пр. Неужели он и вправду чувствует азарт или полагает, что его мысль связана с опасными приключениями?

стях «приватных, публичных, теологических¹², научных и т. д.» в терминах традиционного, метафизического словаря? Прагматические средства могут оказаться совершенно пригодными, чтобы «отстоять непрагматический тезис» (В. Куренной), но самодостаточной очевидности такого тезиса может быть только для тех, кому кажется уютной стоическая самоизоляция.

2. Демократия, клуб и Сократ

Изобретение сократического диалога тесно связывается Денежкиным с демократическим проектом. Представленную им общую и в целом убедительную картину мне бы хотелось пополнить некоторыми важными деталями и лишь эскизно обрисовать, какие функции на демократическом пейзаже античности мог выполнять сократический диалог и насколько он действительно был основан на поиске «фундаментального убеждения» и одержим выявлением «фундаментального согласия». Я попробую показать, почему я с подозрением отношусь к «убежденности» А. Денежкина в «транспарадигмальной значимости» «проблемы Сократа», будто бы способной указать на то, что он именует *conditio humana*.

Начну с очень поверхностного наблюдения: Сократа достаточно трудно представить оратором на площади, произносящим монологичную, «настоящую» речь, не зависящую от вопросов и ответов других собеседников и не вплетенную в уже существующие контексты диалога. Его гораздо проще застать среди знакомых или товарищей, за едой и вином, или в утонченном интеллектуальном флирте с красивыми юношами, или в разговоре с прохожими, на прогулке с приятелем, или у кого-то в гостях, за чтением и обсуждением книги и пр. Налицо очень знаменательный и характерный контраст между набором возможных сюжетов сократических бесед (темы, имеющие «общечеловеческую», культурную, социальную и политическую значимость) и обстановкой, в которой мы неизменно видим Сократа (она скорее кулуарна, приватна, иногда даже интимна и всегда мало ассоциируется с шумной людской толпой). В принципе этот «контраст» выглядит для нас совершенно нормальным, поскольку мы свыклись с недемократической, «кулуарной» механикой выработки директивных ориентиров и ценностей в демократическом сообществе. Этим я вовсе не хочу подчеркнуть антидемократическую природу сократического диалога, ведь условием структурной организации полиса, как и демократии вообще, является прежде всего кристаллизация ограниченных интересов отдельных корпоративных групп, способных сформулировать их и пре-

¹² Хотя, может быть, исключительно для обсуждения «теологических» возможностей он и пригоден.

поднести в выгодном для себя свете широкой и менее организованной публике. Изобретение техник сократического диалога, на мой взгляд, как раз послужило формированию таких корпоративных сообществ. Данные техники позволяли найти приемлемый для конституирования корпоративного союза лозунг или формулу, которая была бы дороже, чем дружба с неким Платоном. Но именно в пределах «малых» групп эти техники могли быть по-настоящему уместны и эффективны.

Лишь один раз мы слышим и видим Сократа пред широкой, не «клубной» общественностью – в «Апологии Сократа», где, как мы помним, он был в роли подсудимого. Конец этого действия общеизвестен – демократический суд приговорил его к смерти. Прямо-таки символический исход для главы конспиративного политического клуба. Все сказанное о Сократе позволяет говорить о нем как о салонном или скорее клубном персонаже. И если под клубом понимать зачаточную форму политической корпорации, то его можно без труда описать как определенный тип лидера политической фракции или более или менее либеральной секты. Диалог, достижение консенсуса посредством обмена аргументами реализуемы только внутри таких относительно малых коллективных образований, где уже предзадана определенная ценностная ориентация, где уже существует предпонимание истины и объективности¹³. В этом смысле инструментарий сократического диалога или теории, как всякое риторическое средство для решения определенных целей, будет лучшим или худшим в зависимости от своей уместности или неуместности. Диалог являет собой адекватное и удобное средство для разработки и формулировки общей доктрины и корпоративного *credo*. Наличие в конкретной небольшой фракции сильной доктрины, артикулированность претензий на объективность, универсальность и способность отделять вопросы центральные («ядро») от периферийных, могут свидетельствовать о наличии в данной группе либо больших властных амбиций, либо о герметической и сектантской замкнутости, либо о том и другом вместе.

Другая важная для нас характеристика сократического диалога связана с так называемой майевтикой, отражающей неустранимую из него асимметрию. Даже если мы ограничим область приложения сократического диалога функцией, структурирующей корпорацию или фракцию, нам все же будет трудно устранить те конститутивные для майевтики элементы, которые называет А. Денежкин: неаргументативные, квазириторические убеждающие воздействия «философской социализации». Я не могу привести ни одного примера сократического диалога, который бы развивался между «непредубежденными участниками спора» (последнее

¹³ В тексте Денежкина эти характеристики сократического диалога упоминаются с тем, чтобы от них отмежеваться.

фразеологическое образование мне представляется просто оксюмороном). По-моему, очень трудно игнорировать в Сократе его прозелитизм и патерналистские интонации — чаще обмен аргументами напоминает борьбу противников разной весовой категории. Может быть, скорее именно в этой асимметрии и состоит неустрашимое *conditio humana*?

Однако, даже если мы попробуем каким-то образом утешить себя и допустить вопреки сказанному, что модель сократического диалога — это разновидность партнерского или коллегиального соперничества, все же чрезвычайно трудно будет представить его распространение за пределы цеховой, фракционной или корпоративной полемики. Приложение данной модели к большим сообществам предполагало бы специфическую гипотезу относительно антропологии и социальной онтологии: в частности, допущение существования таких полемических позиций, которые были бы нейтральны или равноудалены по отношению к остальным актуально существующим. Поиск фундаментальной структуры (согласия, убеждения) есть не что иное, как поиск такой позиции внутри социального мира, где потенциально могли бы расположиться все остальные, дабы установилось универсальное коммуникативное равновесие, способное устранить формы прямого или косвенного насилия. Но к большому обществу ввиду его неоднородности и сложности не приложимы процедурные правила, пригодные для фракции, клуба или салона.

Мне вовсе не хочется вместе с водой выплескивать ребенка, зачатого в интимной близости демократии и диалога. В последних я вижу очень важные достижения, но технического и инструментального значения. Область эффективного их применения имеет свои границы. Поэтому я предпочитаю смотреть, например, на демократию не как на фундаментальную ценность, а как на набор операциональных техник достижения относительного консенсуса между членами больших, сложных ансамблей индивидов и коллективов. Причем этот «демократический набор» может предполагать не только техники, позволяющие установить консенсус, но и техники дисциплинирующие, не отличимые от насилия, которые изолируют, сегрегируют или вытесняют конфликтующие желания и ценностные ориентации, ради сохранения функционального равновесия.

3. Риторика и поэтическая функция языка

Видимо, под влиянием современных дискуссий о судьбе философии как рационального проекта мы склонны противопоставлять риторику и философию, изображая историю их развития неизменно как историю открытого противостояния. Причем, стало обычаем указывать, что философская теория апеллирует к разумной способности, а риторика — к тем-

ным, не проясненным влечением. У них были действительно сложные и иногда драматические отношения, увлекательную историю которых можно найти, например, у Цветана Тодорова¹⁴. Были, однако, времена когда риторика играла вспомогательную для философии роль, в особенности, в борьбе с догматизмом традиции, с суевериями и мифологическим сознанием полисного люда, со всем тем, что ассоциировалось с темными речами прорицателей, поэтов и оракулов. Каталогизируя тропы и фигуры, риторика составляла полезный для философов bestiary речевых трюков, фокусов и приемов. Тем самым она помогала разоблачению речевых манипуляций и показывала, например, как собственное выражение можно трансформировать в переносное. Следовательно, она позволяла производить и обратную операцию – редуцировать любое метафорическое высказывание к его буквальному значению. Такую риторику мы обнаруживаем, например, у Аристотеля и в средневековых университетах. Цель ее критики была та же самая, что и у философии, – борьба с полисемией, неясностями, умолчаниями, то есть с тем, что обычно связывают с поэтической функцией языка (одно из первых символических выражений этой борьбы было настойчивое требование Платона изгнать поэтов из полиса). Подобного рода риторика, уличавшая изошренных софистов, служила не только философской критике, но и определенному демократическому проекту.

Все эти тривиальные вещи я напоминаю, во-первых, для того, чтобы показать, что риторика как инструмент, совершенно безразличная к нашим намерениям и целям, могла быть употреблена по-разному: она могла служить одновременно как в качестве орудия манипуляций, так и в качестве средства их разоблачения. В этом смысле, мне кажется, она мало чем отличается не только от техник сократического диалога, но и теории, которая могла быть мощным орудием борьбы с существующей властью или средством ее оправдания. Единственное важное для нас отличие сводится к тому, что узус применения риторики ввиду большего разнообразия ее технического арсенала мог быть несколько шире – скорее, большое и сложно структурированное сообщество, а не клуб, цех, фракция или корпорация. Во-вторых, мое напоминание было продиктовано потребностью указать, насколько та, аристотелевская, риторика была связана с одним из требований публичной демократической жизни – с требованием ясности применительно к публичным формам дискурса, а следовательно, с требованием прозрачности власти, социальных отношений, правил политической игры и пр.

Это требование, тесно связанное с античной моделью полисной демократии, перекочевало в Новое Время и сохраняет свою силу вплоть

¹⁴ Цветан Тодоров. *Теории символа*/Пер. с франц. Б. Нарумова. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998.

до наших дней. Оно тесно связано с демократическим проектом, изображающим поэтические и эстетические функции языка как препятствие на пути к демократизации, отдавая предпочтение и привилегию аргументирующему дискурсу. Здесь не место проследивать то, каким образом полисное представление о демократии переключалось в современную эпоху. Позволю себе ограничиться только одной иллюстрацией того, как древнее требование прозаической прозрачности нашло отражение в одном из интереснейших социалистических проектов прошлого века.

4. Прудон, или «Почему проза?»

Требование прозрачности нашло яркое выражение у П.-Ж. Прудона в его предпочтении научного дискурса литературному, аргумента – поэтическому «внушению и соращению». Художественная свобода и метафорическая изобретательность, недостаточно аккуратно и строго употребляющие языковые средства, только препятствовали, по его мнению, продвижению к искомому социальному равновесию (*équilibre* – термин из области механики, который используется Прудоном как синоним справедливости):

Однако как только нация, истощив свои знания, содержащиеся в ее словаре, вместо того, чтобы с помощью лучшей философии заниматься своим образованием, укутывается в свое поэтическое одеяние и принимает за игру с фразами и полустушиями, мы можем уверенно сказать, что такое общество погибло. Все в нем становится утонченным, мелочным и фальшивым; такому обществу даже не удастся сохранить во всем блеске тот язык, которым оно безумно очаровано; вместо того, чтобы двигаться вперед по пути гениев перемен (*transition*), тацитов, фукидидов, макиавелли и монтеские, мы видим, как оно с непреодолимой силой проваливается от величия Цицерона к утонченностям Сенеки, антирезам Августина и каламбурам Св. Бернара¹⁵.

Прудон выдвигает задачу изгнания игривого и вульгарного каламбура, излишней утонченности и поэтической неопределенности из современного языка. Ему кажется, что чрезмерное присутствие метафор, увлеченность, так сказать, «литературностью» и риторикой является признаком либо незрелости общества, либо его деградации: «*la préminence conservée a la littérature devient pour la société un symptôme assuré de décadence*» («длительное преобладание литературы в обществе становится симптомом упадка»). Сама приверженность современного общества религиозным, христианским ценностям и представлениям рассматривалась им

¹⁵ P.-J. Proudhon. *Syst u me des contradictions économiques ou philosophie de la misère*. Paris. Librairie internationale, 1872, Vol 1. P. 115.

как «изначальное уклонение» («*prévarication originelle*») людей от факта и действительности к мифу, к поэзии и метафоре. Отсюда его призыв:

Давайте не будем позволять метафоре или аллегории нас изумлять: истина независима от образов. И кроме того, что же такое для нас истина, как не постоянный прогресс нашего мышления от поэзии к прозе?¹⁶

Процесс прогрессирующей демократизации Прудон отождествлял с продвижением человечества от поэтической двусмысленности мифа к прозаической однозначности. Осуществление его демократического и эгалитарного идеала справедливости требовало, как ему казалось, эффективной и хорошо отлаженной машины, с автоматической точностью и предельной ясностью отсчитывающей каждому свою меру. Ритмическое функционирование механизма, выверенность, точность, планомерность и упорядоченность каждой отдельной операции привлекали Прудона прежде всего тем, что жизнь и деятельность сообщества становилась для каждого его члена прозрачной и недвусмысленной, а стандарт справедливости превращался в ясный, понятный и доступный поведенческий регулятор, независимый от субъективных соображений и личных пристрастий. Если раньше метафизические системы строились на правиле автоматизма, то есть на допущении, что системное, строгое и последовательное мышление гарантирует адекватное отражение бытия, то Прудон теперь ставит осуществление эгалитарного идеала в зависимость от автоматического функционирования и системной организации социальной практики, основанной на правиле социального равновесия. Метафору же, по его мнению, следует удалить как катаракту, которая искажает адекватное восприятие социального мира. Метафора грозит нарушить искомую прозрачность отношений между людьми, дезориентировать заинтересованных участников, также как в машине любая лишняя деталь могла только препятствовать ее ритмической и слаженной работе. Справедливость и демократия, как считал Прудон, не могут работать там, где нет ясности и прозрачности, где господствует не проза, а поэзия и метафора.

Именно проза, а не поэзия может обеспечить тем коммуникативным кодом, который способен, по мнению Прудона, конвертировать разрозненные индивидуальные энергии в организованную и сбалансированную коллективность. По всей видимости, стремление Прудона к устранению полисемии из языка, его предпочтение ясной прозы туманной поэзии имеет ту же природу и тот же источник, что и абсолютизация таких техник, как сократический диалог, аргументативная критика, и тесно связано с демократическим проектом, переносящим правила организации

¹⁶ Ibid. P. 345.

фракции на организацию сложно структурированного общества. Однако множество сомнений вызывает способность подобной установки учитывать и считаться с фрагментарной текстурой «большого общества», с неустранимой из него асимметрией интересов, желаний, убеждений, с противоположностью взаимных ожиданий и пр. Одно из возражений, поэтому, можно свести к утверждению, что подобные демократические проекты всегда страдают сектантской ограниченностью и невысокой эффективностью.

Демократический проект, тесно связанный с прозой, ясностью научного дискурса, предполагает язык, обладающий сильной референциальной функцией. Ведь только в пределах подобного языка возможна спецификация аргумента по отношению к иным риторическим фигурам. Для меня вовсе не очевидно, что такой язык в принципе возможен именно потому, что нет ясного критерия отличия того, что Денежкин называет «теоретической критикой» и «критикой риторической», то есть отличия, с одной стороны, «основания (резона) и тезиса» и, с другой стороны, «причины и следствия»¹⁷. Логика до сих пор так и не сумела и вряд ли когда-нибудь смогут четко развести «основание» и «причину» (в указанном Денежкиным смысле), что привело их к затруднению с определением границы между риторикой и логикой и созданию таких «компромиссных» доктрин как «теория аргументации»¹⁸.

Иначе говоря, дело не в том, имеет ли наше высказывание форму аргумента (в этом смысле я не вижу, что он сильно отличается от других риторических тропов), а в том, возможно ли, чтобы суждения опирались на основания, на «очевидные» посылки. В тексте А. Денежкина эта возможность далеко не очевидна: с одной стороны, он склонен искать эти посылки в области «интерсубъективного взаимопонимания», то есть, следуя франкфуртцам, фактически размывает основания традиционного отличия истины разума от истины мнения, с другой стороны, он склонен допустить «трансцендирующий элемент» понятия истины, то есть выступает в роли адепта не столько дедуктивного или индуктивного аргумента, сколько трансцендентального, то есть именно посредством трансцендентальной аргументации он надеется достичь искомой теорией почвы. Опять же заметим, что с точки зрения логиков, трансцендентальная аргументация, развернутая Кантом при обосновании возможности объективных истинных высказываний (чистого математического познания), мало что меняет. Так, скажем, если нам даже удастся показать, что некая возмож-

¹⁷ См. у Денежкина тезис № 6.

¹⁸ См. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca. *Rhétorique et la philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*. Paris, P. U. F., 1958.

ность или достаточное условие является также условием необходимым, все же еще совершенно не очевидно, что данное условие является единственным. В контексте нашей дискуссии это означает, что трансцендирование не может быть самоцелью, что оно, как преодоление «локальных предрассудков», может быть каким угодно и способно приводить не столько к «идеальному консенсусу», сколько риторически маскировать стремление к доминации одной из ограниченных перспектив на этот консенсус. Поэтому, чтобы, как пишет Денежкин, эксплицитовать «трансцендирующий элемент понятия истины» как «необходимую идеализацию», чтобы в «межпарадигмальных спорах» мы могли опираться на «универсальные трансцендирующие масштабы» (основания), нам придется, как мне кажется, строить наши сократические диалоги и языковые практики в соответствии с определенным лингвистическим «уставом», предписывающим строго определенные референциальные соответствия, то есть делать именно то, что пыталась делать так называемая метафизическая теория.

5. О принципе реальности и двух представлениях о рациональности

Вопрос, который меня интересует, можно сформулировать следующим образом: есть ли более достойные альтернативы теоретическим стратегиям вроде рефлексивно-эпистемологической, которые, похоронив «прозу» (форму дискурсивности, которую мы обозначили как «сильная» теория), не похоронили бы вместе с ней ни нашего желания действовать рационально, ни желания жить в терпимом и постоянно обновляющемся демократическом сообществе? Ответ будет, по всей вероятности, связан с определенным пониманием рационального, совместимого с принятием неустранимой асимметрии в самой текстуре социальной реальности. Я уже писал в предыдущем письме о гипертрофии роли суждения у Канта, однако высказался не до конца. Мы привыкли связывать рационалистический проект с аргументативной критикой. Это приводит, во-первых, к тому, что основное внимание мы уделяем корректности самой структуры суждения, а не его метафорическим и поэтому произвольным и случайным основаниям. Во-вторых, к тому, что саму картину мира мы вольно или невольно вынуждены выстраивать в соответствии с правилами вывода истинной посылки из истинного заключения, как будто бы суждение является структурной характеристикой мира-в-себе. Складывается ригидная схема интерпретации действительности, нормативным эталоном которой является логика суждения. Наш дискурс приобретает форму доктрины, замкнутой в своей собственной дискурсивности, в виде монументальной композиции возвышающейся над текучим и непостоянным

действительным миром. Именно ориентация на суждение как на норму познания приводит к тому, что наши схемы о социальной реальности строятся так, будто бы в нее телеологически встроена некоторая рациональная динамика, унифицирующая трансценденция или «универсальные трансцендирующие масштабы». Отсюда же возникает наша иллюзия, что рациональность как «автомат трансценденции» способна ориентировать нас как мудрость, то есть автоматически вырабатывать положительные и универсальные идеалы. Если же наша машина дает сбой, мы склонны обвинять не теорию, а мир в его несовершенствах и в результате приходим к иррациональному желанию его игнорировать.

Дабы избежать невольного приписывания реальности некоторого императива или рационального проекта, можно строить свои отношения с ней исходя из невозможности выделить определенный принцип реальности, из представления, что реальность не подчинена никакому императиву или рациональному проекту. Обстоятельства и ситуации можно было бы описывать так, как они складываются благодаря субъективным установкам и ориентациям других действующих агентов (коллективных и индивидуальных). И если посмотреть на них с точки зрения того, как они определялись разнообразными субъективными действиями и замыслами, то их нельзя будет интерпретировать в терминах объективности. Принцип реальности не может быть найден из-за невозможности определить, формируются ли ситуации под влиянием сознательных установок, ценностных предпочтений действующих субъектов, или же они являются производными самих ситуаций. Отсюда важное следствие относительно связи наших целей, социальных надежд и идеалов, с одной стороны, и реальности, с другой, которое сводится к тому, что всякое наше суждение опирается на случайное и произвольное основание, которым может быть чувство, желание, вкусовое предпочтение, гипотетическое представление, предвкушение и т. д., но не безусловно «истинное» основание, опирающееся на фундаментальные различия между истиной и не истиной, знанием и мнением и пр. Поэтому более адекватным по отношению к миру будут такие способы поведения и познавательные практики, которые выстраиваются по модели риторики, а не теории.

«Риторическая» ориентация исходит из простого признания всех следствий из того факта, что мир абсолютно равнодушен к нашим суждениям и к нашим аргументам, что они имеют отношение не столько к нему, сколько к нам самим, к нашим способам оказывать влияние друг на друга, выстраивать стратегии коллективного и индивидуального действия. Тогда рациональность обретает смысл не столько как репрезентация реальности, сколько как способ нашего самоопределения по отношению к ней и друг к другу, к поведенческим и познавательным нормам, к формулиров-

кам целей и средств совместного действия. Компетенция рациональности поэтому может быть ограничена вопросами техническими: приспособления средств к целям, отслеживанием практических результатов применения конкретных принципов, в том числе моральных и политических, но никак не выработкой ценностных ориентиров. В таком случае рациональность сама по себе не сможет уже быть ни положительным идеалом, ни условием какой бы то ни было трансценденции. Подобной антифундаменталистской рационалистической ориентации ничем не будет угрожать допущение случайности наших ценностных предпочтений и асимметрии между нами и миром. Отказываясь прилагать к миру критерии рациональности, мы все же не лишаем себя возможности оценивать собственные проекты и поведенческие стратегии как рациональные или иррациональные. Мы просто начинаем искать не столько рациональную теорию или доктрину, сколько подходящую рациональную стратегию, которая, сохраняя верность рационалистическому проекту, была бы способна действовать, исходя из относительности своих собственных принципов и правил. Признание случайности мира, истории, собственных ценностных ориентаций, относительности принципов познания и деятельности будет представлять часть рационалистической стратегии, у которой нет иррационального страха перед миром, если тот вдруг будет игнорировать наложенные на него шаблоны восприятия или действия. Для такой позиции будет характерна не только ироническая, но и самоироническая установка, что радикально отличает ее от метафилософии (см. у В. Куренного).

Я попробую в дальнейшем дать краткий набросок двух проектов рациональности — теоретического и риторического, — связав первый с аллегорией, а второй с аналогией. Первый, как мне кажется, можно было бы назвать доктриналистским. Второй я позволю себе связать с концептом импровизации, который позаимствовал у Александра Герцена¹⁹. При этом я вполне сознательно и совершенно в риторическом и игровом духе выбираю словарь, отвечающий правилам и нормам дискурса теоретического. Я надеюсь, что это позволит мне не только установить диалог со своими оппонентами, соблюдая хотя бы по минимуму требования СРН, но и разместить себя с их точки зрения стратегически более выгодно, то есть приняв позу незаинтересованного в «насуточном» наблюдателя. Прошу также воспринимать альтернативную модель импровизации в качестве некоторой иллюстрации, условности или даже шутки — на ее месте мог бы быть *élan vital* Анри Бергсона, перспективизм Ницше или еще что-нибудь такое же пластичное и гибкое, способное проиллюстрировать риторическую парадигму.

¹⁹ Надеюсь, что упоминание имени Герцена избавляет меня от необходимости неуместного здесь обильного цитирования.

6. Аллегория

За аллегорией закрепились характеристика протяженной метафоры. Она представляет собой, так сказать, перспективную символизацию, проектирующую метафору, которая с помощью констелляции центральных символов организует множественности дискурсивных форм и последовательностей. Ее символическое ядро (то, что В. Куренной принимает в теории за «ядро») функционирует как универсальное основание определенного типа дискурсивности и как универсальный код дискурсивного освоения, и как рутинизации действительности. Аллегория, претендующая на привилегии и доминацию выстраивает себе эшелонированную поддержку: она будет тем сильнее и жизнеспособнее, чем обширнее будет созданный ею референциальный контекст, тем большее разнообразие дискурсивных форм она сумеет вовлечь в круг заданной символики. Одна и та же аллегория может находить себе опору и в политике, и в науке, и в литературе, и в кино, и в рекламе. Она снабжает все эти дискурсивные формы единым символическим ключом, который помогает синтезировать разнообразные и разноплановые данные опыта в единый образ мира. Индивидуальная и публичная нравственность, общественные и политические отношения воспринимаются и истолковываются в свете унифицированного символического образа, который становится уже не только основой человеческой социализации и педагогических практик, общей формой восприятия, нормативными основаниями мышления, но превращается в принцип самой реальности. С помощью селекции интерпретативных и перцептивных клише аллегория помогает создать свою собственную форму рациональности, которая становится основой человеческой социализации и педагогических практик. В рамках конкретной исторической формы организации общества конкурирующие между собой социальные силы нередко апеллируют к одной и той же реальности, а потому используют одну и ту же аллегория, и тот же референциальный контекст в процедурах легитимации своих прав и притязаний. Этим отчасти объясняется подозрение отдельных радикальных социальных критиков XIX века к процедуре легитимации как таковой²⁰, ведь она «рациональна» лишь в той мере, в какой сильна референциальная и символическая функция в пределах данного сообщества.

²⁰ Даже для реформистски настроенного Дж. Ст. Милля было очевидно, что «Власть сама по себе нелегитимна» [*The power in itself is illegitimate*]. См.: Mill, John Stuart, *On Liberty* // 'On Liberty' in Focus / eds. John Gray and G. W. Smith. London, Routledge, 1991. P. 37.

А. Денежкин пишет о том, что «практически все виды социальной активности», начиная от повседневных ее форм и кончая наукой, правом, моралью и искусством, «зависят от использования языка», а «потому в каждой из них можно зафиксировать те или иные риторические элементы», то есть приемы манипуляции, нарушающие «порядок естественной аргументации». Будто бы язык главный виновник того, что им пользуются дурно. На мой взгляд, то, от чего могут страдать все перечисленные формы, лучше объясняет их противопоставление не риторике, а доминирующей внутри данной культуры символике. Линию размежевания можно провести не только в зависимости от форм дискурса (какие-то более, а какие-то менее рефлексивные), но и в зависимости от их отношения к доминирующему символическому коду. Разнообразные дискурсивные формы (теоретические, политические или литературные) могут таким или противоположным образом разыгрывать одну и ту же символику²¹.

В совершенно аллегорическом духе функционирует модель трансцендирования, на которую в общих чертах намекает Денежкин. Собственно говоря, аллегория живет именно за счет эксплуатации иллюзии трансценденции, когда центральный символ фиксирует себя как трансцендентальная универсалия, а дискурс признает неспособность к адекватному выражению своего символического основания и делает это выражение своей целью. Дискурс страдает проклятием несовершенства, хронической незавершенностью по отношению к полноте символа. Он замкнут в беспрерывной и холостой циркуляции между символом как основанием и символом как целью. Иллюзия того, что ход не холостой, может быть однако преодолена с помощью такой педагогической техники, как рефлексия. Дискурсивные несовершенства и сбои в пределах конкретной аллегории дают о себе знать недискурсивным насилием, а мы знаем, как пишет Денежкин, что «лишь невежество или недостаток рефлексивности» приводят к насилию. Отсюда делается вывод, что мы просто-напросто плохо знаем то, что знать должно. Или как пишет Андрей: «Для того, чтобы быть убежденным в чем-то, нужно знать, в чем ты убежден» — а раз этого мы еще не знаем, то давайте наложим на себя стигмат рефлексии. Что же это как не политика и не риторика вины?

Отсюда драматическая напряженность и трагическая аура в текстах философов-теоретиков. С одной стороны, под символическим при-

²¹ Денежкин упрекает Ричарда Рорти в недостаточной дифференцированности. По понятным причинам, господствующая символическая констелляция гораздо более дифференцирована, однако чтобы продемонстрировать ее символическую, а не «реальную» природу надо начинать с ее аллегорического основания.

крытием «рационального авторитета» мы видим ряд таких концептов, как трансцендирование, диалог, естественный порядок аргументации, «истинная реальность», «чистая предметность», какой-нибудь «сакральный исток». С другой стороны, совершенно отдавая себе отчет в том, что это сомнительные изобретения метафизики, современный философ-теоретик не видит иных средств для легитимации вводимых им метафорических инноваций. Он одержим страстью к новизне, поскольку существующий мир его не удовлетворяет, но в то же время он очень страшится, чтобы новое не дай бог не подорвало доминирующей в качестве принципа реальности аллегории. Он опасается, что отказ от этих концептов может привести в конце концов к тотальной натурализации или отказу от принятых по умолчанию идеализаций и центральных проблем.

Вместе с тем, диалог маркируется трансценденцией, то есть подразумевается, что под поверхностью коммуникативного пространства (или где-то над ней), возможно обнаружить работающий в автоматическом режиме модуль, нана-машину, независимую и свободную от любых контекстов, то есть приложимую к любым контекстам и обстоятельствам (есть и более предпочтительный способ выражения «свобода от локальных предрассудков»). Но именно этот механизм, аналог которого у Шиллера функционировал как орудие «модуляции души», перевода актуального в модальность возможного, является не столько гарантом и *conditio humana*, охраняющим нас от исторических превратностей, сколько автоматом для производства поведенческих шаблонов и образцов. И именно, этот механизм представляет собой угрозу тотальной инструментализации и делает реальной недопустимую для А. Денежкина мысль, что «даже в самых интимных и романтических формах взаимоотношений мы... всего лишь манипулируем друг другом, используем друг друга как средства в некой рафинированной “борьбе за выживание”». Если мы боремся в меру своих сил и возможностей за изгнание манипуляций из областей «интимных и романтических», допуская трансценденцию, то это вовсе не ограждает нас от допущения и оправдания манипуляций других инстанций и в других сферах, о чем свидетельствуют, в частности, всегда и везде символически обозначенные и размеченные границы приватного и публичного, мужского и женского, этического и эстетического. Доминанция определенного символа сопровождается всегда артикулированностью желаний, то есть выделением набора, с одной стороны, привилегированных желаний, с другой стороны, желаний, подлежащих подавлению. Воздействие доктрины будет считаться успешным до тех пор, пока она будет способна к символической регуляции intersубъективных процессов и процессов индивидуальной социализации посредством, например, педагогических процедур рефлексии.

Трансцендирование в принципе направлено на аннигиляцию интимных и романтических форм. Как же им выжить, когда выбор совершается в пользу рефлексии и масштабной, принципиальной критики локального, когда в борьбе за «идеальный консенсус» мы должны жертвовать «локальными предрассудками»? Трансценденция, основанная на противопоставлении знания и мнения, локального и универсального — это техника апроприации чужой воли, пафос дистанции, радикального отличия и иерархии, насилия над частным и пр. Апелляция к личности, к индивидуальным мотивам не является необходимым условием функционирования трансценденции, напротив, ее приложение в качестве регулирующего принципа социальной реальности приводит не только к обобществлению индивидуальной воли, но к извлечению индивида из его локального (племенного, гражданского, цехового, крестьянского, национального и пр.) сообщества и помещению его внутрь заданного символического контекста.

Можно сказать, что теоретический дискурс, работающий по правилам аллегории, ориентированный на трансценденцию и предусматривающий сильную референциальную функцию языка (откуда, в частности, такие характеристики теории, как стремление к идеализации, к возвышенному, к глубинам или высотам, циркуляция и цикличность), абсолютизирует один из риторических тропов, который был опознан и описан Деррида в его *Mythologie blanche*. Этот троп был идентифицирован как гелиотроп²², а специфика философского дискурса обозначена через гелиотропизм. Условием функционирования философской теории является присутствие центрального «ядра» или референции, своего рода светового источника, который в силу своей символической природы может быть схвачен только апофатическим образом. Незавершенность, незаключенность гелиотропа — это правило: солнце нельзя увидеть как естественный и зафиксированный световой источник, как референцию, поэтому «ядро», теоретический эрзац Солнца, представлено в теоретическом дискурсе как нехватка или просто блеск и свечение. Теоретик всегда старается ухватить источник излучения и энергии, но его дискурс оказывается в плену холостого и циклического движения — вслед за солнцем, как подсолнух, он лишь воспроизводит его эллиптическую траекторию. Для философии гелиотроп — это не просто троп в ряду других, он является тем, что «структурирует метафорическое пространство философии»:

Но если солнце означает собственное имя или верховную референцию в метафорической аналогии, то его эллипсис, определенного рода отсутствие, является способом, которым метафора представляет свою механику²³.

²² Хотя Деррида играет с многозначностью термина гелиотроп (минерал, растение), нас в данном случае интересуют его соляные коннотации.

²³ Jacques Derrida. *Marge – de la Philosophie*. Editions de Minuit, 1972. P. 298.

Дискурс, который строится на основании этой солярной метафоры и требует самореференциальной непротиворечивости, с необходимостью будет сталкиваться с логическими трудностями, поскольку предполагаемая данной метафорической механикой нехватка не может служить твердым основанием и гарантировать посылкам искомую достоверность.

7. Аналогия

Прежде чем приступить к обсуждению альтернативной модели рациональности, функционирующей по модели аналогии, мне хотелось бы сразу оговориться, что она вовсе не удовлетворяет претензиям на обладание критерием отличения подлинных идеальных ценностных ориентиров от мнимых, что она далека от способности автоматического производства нужных нам «предельных идеализаций». Как и риторика, она может служить и манипуляторам, и тем, кто их хочет разоблачать.

Аналогия может быть представлена как форма, не связанная с сильной символической или референциальной функцией: она выстраивается не столько как серия отождествлений, сколько как серия сравнений. Для нее характерна не циркуляция, а комбинаторика. Ее можно представить как импровизирующую активность, которая прерывает и приостанавливает действие существующих символических цепочек. Аналогия не уничтожает аллегоррию, а паразитирует на ней (только в этом негативном смысле можно говорить о ее связи с доминирующей символикой), изолирует одни мотивы, отбирает другие и составляет свою собственную мелодию. Ее активность походит на введение новой метафоры, на перенос и реконтекстуализацию, на актуализацию того, что было скрыто под поверхностью доминирующей символики. Ее можно было бы охарактеризовать как ироническую и самоироническую установку, поскольку ей важен не столько поиск легитимных оправданий своих мотивов и действий, сколько поиск адекватных средств, ей важен произведенный эффект и его соответствие или несоответствие желаниям, надеждам и убеждениям. Она не ищет предельной санкции через трансцендирование существующих мнений, поскольку признает невозможность отделить случайные мотивы от фундаментальных оснований, знание от мнения, истину от лжи и пр. Независимо от того, какие индивидуальные или социальные надежды лежат в основании аналогизирующей и импровизирующей активности, она вполне может отдавать себе отчет в том, что в состязании с другими агентами влияния они подвержены неизбежной коррекции. Поэтому надежды играют не только направляющую роль, но и герменевтическую. Причем в отличие от доктриналистской герменевтики заданного кон-

кретного символа, консервирующего сложившийся status quo, аналогизирующая герменевтика помогает субъекту прояснить социальный контекст с точки зрения расстановки сил, выделить центростремительные и центробежные тенденции, силы поддержки и сопротивления.

Ироническая установка, которая старается избегать доминирующей игры символического, в которую вовлечены «нормальные» формы дискурса, смотрит на состязание с ними как на риторическое состязание, поскольку одинаково произвольными и случайными ей кажутся как свои, так и чужие основания и мотивы. Поскольку компетенция рациональности скромно ограничена лишь отслеживанием корреляции между целями и средствами, постольку она может быть очень эффективна в рациональной оценке разрывов между данным и желаемым, сущим и идеальным, настоящим и проективным, и пр.

Динамически непостоянная социальная реальность, как результат множества субъективных воздействий, требует эластичной стратегаемы, допускающей известную долю спонтанности и способность видеть вещи в перспективе. Поэтому особое значение для активности импровизирующего субъекта будет иметь не столько ориентация на объективное, сколько поэтическое воображение, которое, при наличии соответствующей воли, способно совмещать и прилаживать друг к другу вещи, кажущиеся иной раз несовместимыми. Благодаря воображению, он может комбинировать в ткани своих убеждений и в жизненной практике, скажем, религию с расовой идеологией или с наукой, социализм со средневековым цеховым производством или с крестьянской общиной колхозного типа, понятие прогресса с консерватизмом или с революционностью, буддистскую этику с искусством авангарда и т.д. Поэтизирующее воображение помогает ему провести между ними аналогию, обнаруживать в этих вещах или порядках нечто идентичное и, наконец, совместить то, что рассматривалось ранее несовместимым. Всякой импровизации сопутствуют противоречивые обстоятельства и противоположные желания и потребности, и она будет считаться успешной в том случае, если сумеет их синтезировать, если сумеет преодолеть сопротивление реального, того, что не преодолевалось традиционными и рутинными средствами.

Характеристикой импровизации как стратегаемы является то, что она упраздняет принципиальный для доктрины приоритет — приоритет концепции над деятельностью и стремится к их гибкому комбинированию. Взгляд на реальность как на процесс непрерывного становления несовместим с метафизической потребностью искать тот универсальный контекст, в который можно было бы поместить всякое проявление нашей деятельности. Именно структурная открытость мира и истории разнообразным возможностям развития и становления делает уместной такую

комбинирующую стратагему, которая противопоставляла бы свою готовность и открытость любому случайному обороту событий.

Но что же задает импровизации проективную направленность, как ориентируется ее стремление к преодолению неуютной реальности настоящего? Проективность задается по правилам, подобным эстетической регуляции. Импровизирующие акты конкретного субъекта часто могут быть противоречивыми, но они всегда имеют тенденцию к сохранению определенного стилистического единства. Образ действия импровизации определяется не столько нормами и запретами, но неизбежно окрашивается тем или другим агентом определенной стилистикой. Импровизатор поэтому — это прежде всего его стиль и его идиосинкразические предрасположенности, а потому важно кто импровизирует и каковы изначальные намерения его импровизации. Движущей силой индивидов, классов, поколений и народов являются не столько рациональные, сколько их идиосинкразические предпочтения, привязанности, желания и вкусы, объекты их любви и ненависти — все то, что субъективно и непостоянно, все, что выражается в групповых и личных представлениях о счастье, справедливости или свободе. Импровизация опирается на динамизм желаний и убеждений, а потому позволяет эмансипировать чувственность, приватные привязанности и предпочтения, полагая, что именно они и создают необходимые условия для самосозидания, для преодоления той реальности, которая препятствует самореализации. Она видит именно в желании ту самую искомую силу, мотивацию, импульс или толчок к экс-стазису, которые метафизическая теория пытается приписать трансцендирующему разуму.

Импровизация, основанная лишь на доверии своему вкусу, на эстетических предпочтениях, разумеется, не обещает никаких гарантий, что тот или иной образ действий будет наиболее «истинным», «верным» или «адекватным» поставленной цели или какому-то демократическому проекту. Она не надеется на возможность формулировки такой стратегии и на изобретение такого образа действия, которые были бы способны дать подобные гарантии. Снова ориентировать будущее через апелляцию к истокам и традиции, к символам и утешениям вроде фундаментального согласия, видеть идеал в пустых рациональных формах — значит, полагает она, строить иллюзии относительно радикальности своей программы реформирования неудовлетворяющей нас реальности.

Именно из-за того, что всякая форма рациональности, всякая импровизация определяется через эстетическую регуляцию, возникает разнообразие теорий, доктрин и ориентаций, избыточность импровизаций и их множественность, несовместимость и конфликтность ценностей, идеалов и установок действующих исторических субъектов. Собственно говоря, само указание на проблему множественности и конфликтности импровизи-

заций возможно именно благодаря артикуляции структурной открытости импровизации. Поскольку избранная мною гелиотропическая риторическая перспектива или точка зрения «подсолнуха», требует лаконичных и прозрачных формулировок, я попробую перечислить наиболее важные аспекты импровизации, которые образуют ее структурную открытость:

Во-первых, с точки зрения структуры деятельности, импровизация исходит из возможности, что ее основаниями и ориентирами могут быть самые разные эстетические предпочтения.

Во-вторых, с точки зрения технических средств импровизация спонтанна и асистемна, она не предусматривает никаких привилегированных принципов и правил деятельности, а в своем выборе опирается на уместность или временное предпочтение.

В-третьих, она открыта разнообразным возможностям и обстоятельствам в будущем, которые будут вовлечены в сферу ее активности.

В-четвертых, импровизация всегда незавершена и обращена в бесконечность; эта характеристика позволяет развить жизнеутверждающий мотив *vivere memento* (мотив очень важный для теоретиков, обеспокоенных оптимистическим окрасом своей этической доктрины) и высвободить настоящее из под груза традиции или «обязательств» перед будущим.

В-пятых, импровизация избегает ставить вопросы об истоках, поскольку ни в мире, ни в истории не существует ничего такого, что предшествует импровизации — всякое сущее, всякий процесс или состоявшееся событие представляют собой результат некоторой импровизации. Человеческая история описывается не исходя из определенной *Urszene*, по схеме божественного творения, а является продолжением самой природы.

И, наконец, в-шестых, импровизация предполагает, что мы являемся одновременно как субъектами, так и объектами импровизации. Мы импровизируем на темы, заданные историей, будучи одновременно включены в поток импровизаций самой истории.

Предлагая импровизацию в качестве альтернативы я, тем не менее, далек от того, чтобы принимать ее совершенно буквально и всерьез. В таком случае, занятую мною риторическую позицию пришлось бы представить как некий абсолютный предел и контрабандой вернуть фундаментализм теоретической установки, поскольку импровизация была бы превращена в основную характеристику процессуальности, практики и сама превратилась бы в принцип реальности. Я использую импровизацию только в качестве удобного инструмента визуализации того, что вопреки надеждам теоретиков в принципе не поддается дискурсивной фиксации. Кроме того, импровизация, как мне кажется, может сделать на время зримой одну из фигур возможного комбинирования действия и созерцания, разума и чувственности, общего и частного. Ну и наконец, я использую

ее просто для того, чтобы придать некоторую консистенцию своей риторической позиции в нашей дискуссии.

8. Аллегория и аналогия как политические практики

Итак, в надежде, что прояснены все несущие конструкции моей риторической позиции, что все необходимые оговорки относительно избранного мною инструментария сделаны, я позволю себе продолжить и обратиться к следующей серии вопросов.

Различение между аллегорией и аналогией позволяет определенным образом сформулировать выбор между различными политическими практиками в зависимости от их отношения к существующим доминирующим символическим контекстам. Противопоставление этих двух принципов может поставить ряд интересных вопросов, помогающих посмотреть на историю как процесс импровизации, а также уяснить практические импликации такого взгляда. Каким образом совместить представление об истории как импровизации, действующей по модели аналогии, с тем фактом, что господствующие политические и экономические элиты эксплуатируют принцип аллегории, т. е. принцип, искажающий историческую и социальную реальность? Не означает ли это, что доминирующие политические практики нельзя отнести к разряду практик импровизирующих? Если политические практики, эксплуатирующие символизм, добиваются большего успеха, не означает ли этот факт, что принципы аллегории и являются принципами самой реальности?

Основные игроки исторического процесса чаще всего действуют с очень смутными представлениями о том, к каким результатам приведет их деятельность. И потому то, что может выглядеть как последовательная политика, на самом деле можно представить как серию импровизаций в условиях неопределенности и открытости будущего.

Хотя институты политики и нравственности являются продуктами импровизации, они выдают себя за нечто другое, а теория и доктрина могут помочь зафиксировать импровизацию в некоторой конечной аллессии и описать ее как стройную композицию. Поэтому принцип аллегории является постольку принципом самой реальности, поскольку аллегория как технический инструмент помогает регулировать реальные процессы и охранять существующие привилегии и монополии на свободу в импровизации. Господствующие сегодня политические силы и институты основаны на таком символическом порядке, который скрывает «ошибку», асимметрию с маргинальными и подавленными фрагментами социального мира, собственную случайность и произвол и изображает историческое движение к настоящему как поступательное и триумфальное

воплощение рационального. В подобных случаях бросается в глаза явное противоречие между самой импровизацией и тем символическим смыслом, который ей приписывается властью, между открытостью импровизации и ее символической замкнутостью. Если власть прибегает к символической маскировке импровизации, то она с неизбежностью попадает в ту же самую ловушку, которую она расставила для подданных: процессуальность останавливается, фиксируется и кристаллизуется в завершенной форме, которая препятствует трезвой и рациональной оценке сложившейся ситуации и собственной деятельности.

Избежать этой ловушки импровизация может лишь признав свою структурную открытость и бесконечные возможности комбинаторики. Однако такое признание, заменяющее модель аллегории на аналогию, иногда отпугивает угрозой, что импровизация может утратить собственную консистенцию, что она приведет к полному распаду идентичности импровизирующего субъекта. Но этот неизбежный и естественный риск импровизации сводится к минимуму, если выстраивается сознательная и рациональная стратегия, стремящаяся к большей соразмерности целей и средств, отслеживающей эффекты приложения тех или иных принципов. Кроме того, у импровизации всегда есть ограничения или «невозможности», которые накладываются на практическую деятельность жесткостью мира (о них писал А. Добрицын). Внешние ограничения обусловлены тем фактом, что импровизация в принципе невозможна из ничего. В истории и традициях, в культуре, в предшествующих сериях импровизаций уже заданы определенные ритмы, способы выражения и границы возможного, очерчены конкретные желания и потребности, сформировались субъекты исторического действия. Короче говоря, история предоставляет современности конечный набор возможностей и подручный материал для импровизирующей комбинаторики. Внутренние же пределы импровизации, или то, что помогает сохранить идентичность действующего агента, образуются с помощью механизма, который, как я уже говорил, функционирует, как стиль, как эстетическая регуляция.

Возможность стилистически разнообразных импровизаций, выражающая несовместимость их ценностных ориентаций, свидетельствует об открытом и проблематичном пространстве отношений между отдельными субъектами импровизации, в особенности, между такими субъектами, как конкретная личность и сообщество. Открытым это пространство остается потому, что каждый акт импровизации чаще всего имеет небезразличные для сообщества последствия, а общего, теоретического решения этого вопроса не существует. Проблематичным оно является потому, что в каждом конкретном случае трудно предвидеть и оценить последствия импровизации. Однако сообщество, как конкретное окружение

импровизирующего субъекта, является для него самим миром и самой реальностью, а значит одновременно источником и пределом его импровизирующей деятельности. Оно и есть тот подручный материал, из которого сплетается его идиосинкразическая идентичность.

Не связывая себя ни с какими конкретными проектами реформирования настоящего, хочу лишь указать на исторические прецеденты, на примеры того, как осуществлялась импровизирующая стратегия некоторых оппозиционеров. При этом мне бы хотелось избежать ее оценочной характеристики, а обратить внимание лишь на техническую сторону. Одна из находок радикальной социальной критики XIX века сводилась к тому, что импровизирующий субъект ставил себя в асимметричную к властным стратегиям позицию, но симметрично располагался по отношению к силам маргинальным, подавленным и угнетенным. Таким образом радикалы, подбирая себе мощных союзников, стремились к конденсации и присвоению революционных энергий. Они пытались разорвать символическую целостность существующего сообщества и, выделяя подавленные и угнетенные фрагменты, не столько дать им шанс на развитие, сколько обрести искомый рычаг. Так, русское народничество было склонно к политическим альянсам не только с «культурно» чуждым крестьянством, но со столь же чуждыми национально-освободительными движениями или раскольниками. Марксизм пытался опереться на пролетариев, хотя его родоначальники были далеки от вкусовых и бытовых предпочтений последних, но в них они увидели силу, способную подорвать существующую систему господства. Анархизм вообще пытался наладить свою подрывную деятельность, привлекая маргиналов всех мастей, стремясь вовлечь все антисоциальные элементы в работу над своим социальным проектом.

Обращение к подобным примерам может служить иллюстрацией не только того, сколь неоднозначны последствия социальных импровизаций, но также и на тот факт, что успех той или другой стратегии всегда был связан с удачным выбором риторического инструментария, что удачное радикальное предприятие всегда зависело от того, насколько оно было способно подрывать символические основания существующей социальной структуры. Эти примеры также показывают, что амбициозное стремление к реформированию существующего, которым одержимы некоторые теоретики, может реализоваться не столько в латании дискурсивных дыр, сколько с помощью риторической рекомендации, которую мы вынесли в эпиграф: «Действовать на людей можно только грезя их сны яснее, чем они сами грезят, а не доказывать им свои мысли так, как доказывают геометрические теоремы».

Другой пример того, как почти наугад выстраиваются основания едва различаемого будущего, мы наблюдаем сегодня при импровизациях на тему

объединенной Европы. Трудно пока еще представить, чем завершится это грандиозное предприятие. Большим преувеличением будет сказать, что его очертания определяются процедурными правилами диалога. В дискуссию вовлечены такие разнообразны желания, интересы, фантазмы, иллюзии и страсти, что этот проект выглядит реалистичным только в пределах очень ограниченной концепции демократии. Разумеется, идет обмен аргументами, но они не столько способствуют нахождению компромисса, наиболее общего знаменателя, сколько помогают отдельному европейцу обрести «свой» голос, распознать по символическому коду свою партию, а затем продемонстрировать свою солидарность с ней, что, в конечном итоге, поможет определить силовой потенциал его боссов и предрешит исход торгов внутри политического истеблишмента. Я согласен смотреть на эту модель как на прообраз или даже на образ «неискаженной коммуникации», если под таковой понимать механизм выяснения сложившегося баланса сил с помощью полезной замены: недискурсивного прямого насилия на насилие опосредованное, дискурсивное. Думаю, что в сегодняшней России удовлетворились бы и такой умеренной компенсацией.

Через несколько лет в случае неудачного исхода масштабного мероприятия европейские граждане, возможно, будут смотреть на политиков этой эпохи, как мы смотрим сегодня на поэтов перестройки, пытавшихся, например, ввести демократические выборы заводских администраций или указом в несколько строк ввести на всей территории СССР свободу торговли, не заботясь при этом ни о необходимых для этого институтах, ни о юридической базе. При удачном же исходе и, конечно, при условии, если помогут внуки сегодняшних франкфуртцев, единая Европа станет новым символом триумфального шествия человеческого Разума и торжеством принципов сократического диалога.

На этом примере, пожалуй, и следует остановиться. Поскольку вопросы о средствах, темпах, масштабах и направлении инноваций, о возможных их социальных и экономических рычагах и пр. требуют выбора другого языка и выходят за пределы заданной темы, я лучше предложу свое описание ситуации, в которой оказался сегодня философ-теоретик. В наши дни он стоит перед выбором: либо заниматься полезным и благородным делом образования и перетряхивать философские архивы (говорю об этом безо всякой иронии), либо разрешать масштабные вопросы вроде фундаментального согласия, демократии, масштабных и радикальных инноваций. Если он делает выбор в пользу второго, то мне представляется более уместным, если он забудет свои цеховые жаргонизмы и подберет язык соответствующий этим предметам. В таком случае он должен также понимать, на какую скользкую почву он вступает, и что многие философские утешения и гарантии действуют только в пределах его феодального лена.

НИКОЛАЙ ПЛОТНИКОВ
(n.plotnikov@uni-essen.de)

Если подойти к обсуждению вопроса «Является ли теория разновидностью риторики?» сугубо формально, то ответ на него может быть дан установлением системы различий. В зависимости от того, что мы, собственно, хотим доказать, задается последовательность аксиом и дефиниций: «теория — это...», «риторика — это...», и выводится заключение: «следовательно, теория является подклассом риторики» или, наоборот, «риторика является подклассом теории» и т. д. Поскольку же обсуждается вопрос, формулируемый относительно определенного дискуссионного контекста, в частности, касающийся дискуссии между (условно говоря) Рорти и Хабермасом, постольку ответ на него должен включать реконструкцию аргументов спорящих сторон, в том числе и реконструкцию самой проблемы отношения философии и риторики, и на основе такой реконструкции предлагать варианты разрешения спора (если, конечно, целью является разрешение спора или, по крайней мере, попытка его анализа). В этом отношении тексты предыдущих авторов (я слишком долго тянул с ответом и в результате оказался самым последним) разобрали практически все основные аспекты проблемы отношения теории и риторики так, как оно формулируется в современной дискуссии. Поэтому мне остается указать лишь на некоторые детали, наметив пунктиром очертания проблемы.

Из всего круга затронутых тем («теория и практика», «философия и политика» и т. п.) я выберу лишь один фрагмент — «логика и риторика», — на примере которого можно хорошо проиллюстрировать основную проблему спора. В своем изложении я воспользуюсь для краткости приемом историко-философского экскурса, ибо называние имен удобно как своего рода сокращение для целых последовательностей аргументов, разбирать которые по отдельности нет никакой возможности. Итак, что же имеется в виду, когда говорится о «проблеме» соотношения риторики и логики? В первую очередь, о способах аргументации или иначе: о типах обоснования выдвинутых утверждений. Если вслед за Аристотелем рассмотреть проблему аргументации как центральную тему обоснования знания, то общую теорию аргументации можно подразделить на логику, диалектику (топику) и риторику. Первая занимается доказательством из истинных посылок и упорядочивает область аподиктического знания (науку), вторая занимается «правдоподобными заключениями», т. е. тем, что «кажется правильным всем или большинству людей или мудрым —

всем или большинству из них или самым известным и славным». (Тор. 100b 30–35). Наконец, риторика представляет собой искусство нахождения наиболее эффективных способов убеждения в дискуссионных контекстах, например, судебных. В детали этого различия мне нет необходимости вдаваться, достаточно лишь указать, что у Аристотеля (согласно одной линии его интерпретации) эти дисциплины рассматриваются как равноправные элементы общей теории убеждения, или аргументации. Можно, конечно, выделять те места в текстах Аристотеля, где он однозначно отдает предпочтение научной аргументации (аподиктическому знанию) посредством доказательства и следует за своим учителем Платоном, который, как известно, жестко противопоставлял диалектику софистике, отводя риторике место некой подозрительной и недоброкачественной дисциплины, направленной на «оказание влияния», а не на убеждение в истине. Но даже и в этом случае нельзя отрицать, что Аристотель признает легитимность неаподиктических заключений в области практической аргументации, т. е. по крайней мере «второй философии» (существуют, между прочим, вполне убедительные толкования Аристотеля, согласно которым он использует топические аргументы и в учении о первоначалах, т. е. и в «первой философии»¹). Дальше начинается история «отчуждения» философии и риторики, в ходе которой топика и риторика из «искусства изобретения» (*ars inveniendi*) превращаются просто в учение о стиле речи (*elocutio*). Если я не ошибаюсь, впервые Петр Рамус вводит иерархию в образовательный канон и отдает предпочтение логике перед риторикой. Тем самым, начатая Платоном война против софистики заканчивается установлением господства логики как «истинного» учения об аргументации, тогда как все остальные типы аргументации дискриминируются («видимость», «мнение» и т. д.). В основной линии новоевропейской философии (от Бэкона и Декарта) поиск «ясных» и «отчетливых» понятий, образующих состав аподиктического знания, признается единственной легитимной целью философии. Опора на логику (аналитику) является при этом руководящим мотивом даже там, где предпринимаются расширения так называемой «формальной логики», т. е. производится попытка философского обоснования логических правил. Это относится и к «трансцендентальной логике» Канта, и к «диалектической логике» Гегеля: всюду определяющим углом зрения является логический вывод из аподиктических («абсолютно истинных») посылок независимо от различий в понимании того, что есть «абсолютно достоверное знание». Кант

¹ Cp. Wieland, Wolfgang: *Die aristotelische Physik*. Göttingen 1962. Исследование топических правил Аристотель признает «полезным» и «для философских знаний» (Тор. I, 2). Но об этом позднее.

допускает «диалектику» (топику) лишь в виде «критики диалектической видимости», признавая лишь логику (аналитику) областью достоверного знания. Торжество логики достигает своего кульминационного пункта у Гегеля, который определяет ее задачу как «изображение Бога, как он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа»². Притом, что не кто иной, как Гегель реабилитировал название «диалектики» в Новое время, как раз у него связь с Аристотелем обрывается окончательно: диалектическая логика не имеет ничего общего с «топической» аргументацией (т. е. правдоподобными заключениями).

Но даже и в результате революции в логике, произведенной Фреге, платонический приоритет логического ничуть не пошатнулся. Логика продолжает пониматься как единственное средство получения истинного знания и наиболее адекватное воспроизведение абсолютных очевидностей, населяющих «третий мир». Эта же тенденция продолжается и в «логическом позитивизме», где «язык политики» и прочая риторическая аргументация оказывается отнесенным к области «бессмысленных» предложений³. Под воздействием же политической практики последних двух веков формируется еще более отрицательное отношение к риторике как технике идеологического воздействия на массы. «Голая риторика» — это звучит как обвинительный акт философов в адрес политиков.

Между тем, параллельно этому основному руслу, в котором развивалось отношение между философией и риторикой, присутствуют и скрытые течения «реабилитации» топики и риторики, идущие от Вико и, посредством Шефтсбери и английских философов здравого смысла, входящие в основную дискуссию 19 века. Риторика осмысливается как «логика фантазии» и используется в качестве «систематики» поэтической речи и литературного творчества. Понятие правдоподобного заключения фигурирует при этом как основное методическое средство, конкурирующее в литературно-исторической области с картезианским логико-методическим идеалом аподиктического знания⁴. Эта же оппозиция воспроизводится Гердером в его попытках построения антикантианской философии истории и литературы и затем формулируется, правда без ссылки на топику и риторику, в 19 веке в споре о так называемой «логике наук о духе», которая должна выполнять функцию обоснования заключений в исторических науках. Лишь с объединением «герменевтики» и философии языка про-

² Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik. Bd 1. (Werke. Bd. 5). Frankfurt a. M., 1979. 44.

³ Ср. Topitsch, Ernst: Über die Leerformeln. Zur Pragmatik des Sprachgebrauchs in Philosophie und politischer Theorie // Probleme der Wissenschaftstheorie... Neuwied-Berlin, 1962.

⁴ Ср.: Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode. Tübingen, 1990 (гл. sensus communis).

исходит эксплицитное возобновление топики как теории вероятностных заключений. У Гадамера философия вообще определяется через противопоставление научному методу и соответствующей ему логики доказательства. Философия становится здесь разновидностью топики и риторики⁵.

Параллельно развитию философской герменевтики формулируются и другие подходы, способствующие сближению философии и риторики. Хайм Перельман во Франции, опираясь на опыт юридической и судебной аргументации, разработал так называемую «новую риторику» (которую с таким же успехом можно было бы назвать «новой топикой») – учение о принципах и правилах аргументации, отличной от демонстративных заключений формальной логики (формальный вывод из абсолютно истинных посылок, который в области практических дискуссий не находит никакого применения)⁶. Вильгельм Хеннис⁷ в Германии предложил использовать топику (искусство аргументирования и взвешивания аргументов) как методический базис политических наук, поскольку в политологии неприменимы аподиктические заключения. Ведь и у Аристотеля вопросы типа «является ли демократия наилучшей формой правления или нет?» не решаемы путем восхождения к истинным предпосылкам, а разбираются с применением диалектики или топики. В области литературоведения исследование «топов», воспроизводимых в ходе развития национальных литератур, также было результатом методических соображений по поводу специфических типов аргументации в гуманитарном знании⁸. Всем этим подходам, так или иначе, присуща общая, весьма проблематичная черта: они признают «научную логику» незбылемой и предлагают (под именем топики или риторики) лишь ее расширения и модификации, специфические для области гуманитарно-научного аргументирования. Тем самым устанавливается своеобразный методологический дуализм, питающий дальнейшее противопоставление «истины и метода».

Но в том-то и дело, что и в самой логике под влиянием логико-математических дискуссий убеждение в ее единственности (и соответствии идеальной истине) все больше уступает место допущениям плюрализма логик. Уже в связи с решением логических парадоксов, возникающих из ориен-

⁵ Ср. Гадамер: Риторика и герменевтика // Он же: Актуальность прекрасного. М. 1991.

⁶ Ср. Perelman, Chaïm: *Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique*. Paris, 1958. (есть переводы на англ. и нем.).

⁷ Ср. Hennis, Wilhelm: *Politik und praktische Philosophie*. Neuwied-Berlin, 1963.

⁸ Различные подходы к «реабилитации топики» освещаются в статье: Pöggeler, Otto: *Dialektik und Topik* // M. Riedel (Hrsg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. II. Freiburg, 1974.

тации фрегевской логики на наивную теорию множеств, формулируются альтернативные варианты логик (интуиционистская логика, теория типов Рассела и др.), а следовательно, возникает и проблема выбора логики. При этом уже невозможно решить проблему выбора апелляцией к первичной интуиции или абсолютной очевидности: при дефиниции оператора «отрицания» или при выборе исчисления с допущением *tertium non datur* или без него нельзя однозначно сказать, какая из альтернатив более «адекватна» истине. Вопрос имеет сугубо прагматическое решение: для каких целей задействуется то или иное исчисление или какие цели преследуются при построении исчисления (например, избегание определенных парадоксов или доказательство определенных теорем). Та же проблема выбора возникает и в связи с построением дефиниций⁹.

К тому же, «поворот к языку» в аналитической философии, особенно в форме концепции «языковых игр» и теории речевых актов, сделал совершенно проницаемой границу между аподиктическим знанием логики и правдоподобными заключениями топики. И та и другая оказываются обращенными к сфере речевых действий и, в частности, к той специфической последовательности речевых действий, которую называют «аргументацией». Например, в «оперативной логике» П. Лоренцена, представляющей собой уточнение конструктивного обоснования логики Колмогорова (конструктивной семантики), интерпретация логических частиц производится исключительно на основе понятия «действий» (операций) в аргументативных контекстах¹⁰.

Этот экскурс, воспроизводящий хорошо известные участникам нашей дискуссии вещи, пригоден для того, чтобы наметить в общих чертах систему различений, в рамках которой целесообразно обсуждать вопрос о философии и риторике. Центральным при этом будет вопрос о методическом оправдании (обосновании) правил аргументации. Если в ходе методической реконструкции знания мы берем исходным пунктом «жизненный мир» и ситуацию речевого общения в нем, то результатом реконструкции (детали которой я ради краткости оставляю без внимания) станет вывод, что ситуация организованной по правилам, аргументированной дискуссии является определенной идеализацией языковой коммуникации. В жизненном мире речевое общение протекает обычно бесконфликтно в соответствии с имплицитными, не подвергаемыми сомнению правилами. Потребность же в обосновании утверждений возникает

⁹ Уже Аристотель замечал, что диалектические рассуждения требуются как раз там, где «последние основания» науки сами оказываются под вопросом (Тор. 101 a-b).

¹⁰ Из других примеров можно назвать возобновление топики в теории аргументации Тулмина: Toulmin, Stephen E.: *The Uses of Argument*. London, 1958.

лишь в ситуациях «нарушения коммуникации». И лишь в очень специальных случаях, а именно случаях методически организованной коммуникации науки, имеет смысл аргументировать, ссылаясь на некоторые общезначимые аксиомы. Но это не значит, что вся область речевого общения, помимо научного, является иррациональной. Обвинение, что только теория «открывает истину», а риторика «скрывает истину», является осмысленным лишь из перспективы определенной группы людей (а именно ученых), живущих в особо интимной связи с истиной в рамках искусственно препарированного мира. Напротив, риторика, как и топика, являются арсеналом средств для поиска правил аргументации в более широкой сфере аргументации, нежели научная, и в этом они, кстати, ничем не отличаются от логики. А с утверждением, что риторика «служит интересам», можно согласиться лишь постольку, поскольку ведь и любая «теория» имеет смысл лишь в контексте исследовательских, а в конечном счете, и жизненных интересов и целей. Уже упомянутая проблема выбора заставляет нас и логику рассматривать в качестве «инструмента» для разрешения конфликтов в ситуации аргументирования.

Разграничения дисциплин, входящих в учение об аргументации, целесообразнее поэтому проводить не по критерию наличия или отсутствия правил и не по следованию или не следованию чьим-то интересам, а по области действия правил аргументации. Если в ситуации аргументативной дискуссии различить в качестве основных аспектов: пропонента, утверждающего некий тезис, оппонента, подвергающего выдвинутый тезис сомнению, и область или предмет спора, то мы можем различить типы правил, действующих в зависимости от специфики определенных пропонентов и оппонентов, далее — типы правил, независимых от специфики диспутантов, но зависящих от специфики области спора, и, наконец, типы правил, не зависящих ни от контекста спора, ни от личностей спорящих. Первый свод правил можно назвать *риторическими*, второй — *топическими*, третий — *логическими*. Или, если воспользоваться уже выработанной терминологией¹¹: логика занимается правилами, инвариантными по отношению и к области спора, и к спорящим сторонам, топика — правилами, инвариантными по отношению к спорящим сторонам, но вариантными по отношению к области спора, риторика — правилами, вариантными по отношению и к области спора, и к спорящим сторонам. Тем самым, задается и требуемое различие логики и риторики, формулируемое на основе представления об их общей функции в регулировании процедур аргументации в соответствии с определенными правилами.

¹¹ Gethmann, Carl Friedrich: Protologik. Untersuchungen zur formalen Pragmatik von Begründungsdiskursen. Frankfurt am Main, 1979.

Отдельно в этой связи следует рассмотреть вопрос о положении философии. В нашей дискуссии этот вопрос был сфокусирован в проблеме аргумента «самореференциальной противоречивости» или, по другим формулировкам, «трансцендентального аргумента» (Стросон), или «аргумента последнего основания» (Апель). Мне представляется, что некоторые способы употребления этого аргумента (например, в «трансцендентальной прагматике») истолковываются как своего рода «последний оплот» абсолютной достоверности, после всех лингвистических, прагматических и прочих «поворотов». Но трансцендентальный аргумент, фиксирующий противоречие между пропозициональным содержанием некоего утверждения и условиями его осуществимости, сам зависит, как и всякий аргумент, от определенных допущений, делаемых участниками речевой ситуации. Ошибка «трансцендентальных прагматиков» (Апель и проч.) заключается в том, что они априори отождествляют всякую ситуацию языковой коммуникации с ситуацией аргументирования и, таким образом полагают, что можно найти обоснование, инвариантное по отношению к жизненному миру. Между тем, отождествление ситуации речевого общения с утопическим миром идеальной коммуникации, организованной по правилам «республики ученых», само по себе является допущением, которое участники ситуации могут и не разделять. Ведь дискуссия с использованием аргументов — это лишь специальный, идеализированный тип речевого общения, и спорящим нужно сначала совершить процедуру трансформации их обыденной коммуникации в организованный диалог. И если скептик отказывается совершить эту процедуру и признать условия действия аргументов (в том числе и трансцендентального аргумента), то остается лишь напомнить ему, что в других контекстах жизненного мира он и сам принимает те же самые предпосылки. Так что всякий аргумент «последнего основания» всегда уже оказывается предпоследним по отношению к речевой практике жизненного мира. В конце концов, существуют и границы дискурсов, за пределами которых аргументировать становится бессмысленным. Еще Аристотель замечал: «Не следует, однако, рассматривать всякую проблему и всякий тезис, а только такие, относительно которых возникает сомнение у того, кто нуждается в доводе, а не у того, кто подлежит наказанию или кому необходимо чувственное восприятие. Ибо те, кто сомневается, следует ли почитать богов или уважать родителей, подлежат наказанию, а тем, кто сомневается, бел снег или нет, необходимо чувственное восприятие» (Тор. 105a 1–5).

Из всего этого следует, что философия в отличие от (аксиоматизированной) науки имеет дело с топическими аргументами и ее поэтому следует относить к области «*ars inveniendi*» — умения находить подходящие аргументы. При этом цель ее деятельности — не специфические для опре-

деленной области аргументы, а транситуативные условия аргументирования. Иначе говоря, она формулирует «рекомендации» по организации рациональных дискурсов в целом (в отличие от науки, которая формулирует правила аргументирования внутри дискурсов). Такие рекомендации не имеют ничего общего с последними основаниями или очевидностями, но ограничиваются областью правдоподобного в аристотелевском смысле (см. цит. выше), т. е. формулируются «относительно» определенных дискурсов (научных, политических и т. д.), но при этом в тенденции ориентированной на поиск методических средств, инвариантных любому специализированному дискурсивному контексту¹². Если этот вывод проиллюстрировать на примере обсуждаемой нами дискуссии, то можно сказать, что Рорти, вслед за герменевтикой Гадамера (из которой, как из «Шинели» Гоголя, вышло большинство современных «культуррелятивистов»), со своей проповедью контекстуализма игнорирует уже в рамках жизненного мира присутствующий интерес в поиске инвариантных решений дискурсивных конфликтов, ограничиваясь сугубо контекстуальными решениями, тогда как Хабермас (по крайней мере начала 80-х) остается носителем болезни, именуемой «критическая теория», т. е. игнорирует прагматику локальных контекстуальных решений, сразу вынося все проблемы на суд общечеловеческого разума. Это может показаться скучным, но решение спора, похоже, опять находится где-то посередине. Таков один из топов философской дискуссии, идущий от Аристотеля. И между прочим не самый неудачный.

¹² Отдельного рассмотрения заслуживает вопрос об «идеологической» (или, что иногда понимается как синоним, «риторической») «инструментализации» философии. В этом случае мы, однако, имеем дело не с формулированием оснований выдвигаемых утверждений, а с мобилизацией политической воли. Но это значит лишь, что философия переходит границы области аргументации, в которой она осмысленно может выполнять свои функции. «Идеологическая инструментализация» философии означает ее вторжение в процедуры регулирования внутридискурсивных правил. Это может иметь место в отношении как политических, так и научных контекстов. В последнем случае появляются такие монстры, как «марксистско-ленинская кибернетика» или «феминистское литературоведение». Вместе с тем, идеология нередко выполняет практическую функцию стабилизации языковых и социальных сообществ. Она также задействует набор риторических и топических схем убеждения, но не следует ее при этом отождествлять с философией как деятельностью по обсуждению рациональных оснований аргументации.

ФИЛОСОФСКО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖУРНАЛ «ЛОГОС»¹

№№ 1–51 (1991–2005 ГГ.)
ПОЛНАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Статьи

- Автономова, Наталья. Философия и филология (о российских дискуссиях 90-х) (№4 (30), 2001, с. 91–105)
- Агафонов, Сергей. Позиция Чужого в текстах М. Мамардашвили (4 (14), 1999, 14–20)
- Амелин, Г. Г., Пильщиков, И. А. Новый Завет в «Преступлении и наказании» Ф. М. Достоевского (3 (1992), 269–279)
- Амелин, Григорий. Метафора как темпоральная структура (5 (1994), 267–268)
- Амелин, Григорий; Мордерер, Валентина. «Пушкин-обезьяна» (2 (23), 2000, 173–196)
- Аркадьев, Михаил. Креативное время, «археписьмо» и опыт Ничто (6 (1995), 164–178)
- Аронсон, Олег. Слова и репродукции (Комментарии к поэзии Льва Рубинштейна) (6 (16), 1999, 144–156)
- Астапов, Сергей. Время и вечность в восточной патристике (5 (44), 2004, 84–96)
- Ахутин, Анатолий. Dasein. Материалы к толкованию (5–6 (26), 2000, 89–123)
- Бикбов, Александр. В поисках национальной научной идеи: От научно-технического прогресса к экономике, основанной на знаниях (6 (51), 2005, 117–126)

¹ С 1991 по 1997 год выпуски философско-литературного журнала «Логос» (с 1-го по 10-й) имели сквозную нумерацию, и в настоящей росписи это обозначается следующим образом: например, (5 (1994), 267–268), т. е. 5-й номер от начала издания, 1994 год, страницы, на которых опубликован соответствующий материал. С 1999 года журнал имеет как годовую нумерацию, так и сквозную, что обозначается в выходных данных следующим образом: например, 1 (11), 1999, т. е. 1-й номер за 1999 год, он же 11-й с начала издания.

- Бикбов, Александр. Москва / Париж: пространственные структуры и телесные схемы (3–4 (34), 2002, 145–168)
- Бикбов, Александр; Гавриленко, Станислав. Российская социология: автономия под вопросом (5–6 (35), 2002, 186–210); (2 (37), 2003, 51–85)
- Бикбов, Александр. Философское достоинство как объект исследования (3–4 (43), 2004, 30–60)
- Борисов, Евгений. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля (1 (11), 1999, 65–83)
- Бражникова, Яна. Плоть и история. К идее архитектурного прошлого в философии М. Мерло-Понти (1 (41), 2004, 72–87)
- Бренер, Александр; Шурц, Барбара. Четыре клетки (2 (33), 2002, 4–14)
- Бренер, Александр; Шурц, Барбара. London calling (3–4 (34), 2002, 75–86)
- Буллер, Андрей. О предмете и методе теории исторического познания (5–6 (31), 2001, 112–131)
- Бурдьё, Пьер. Описывать и предписывать. Заметка об условиях возможности и границах политической действенности (4–5 (39), 2003, 33–41)
- Быкова, М. Ф. Гадамер о Хайдеггере: вклад в мировую историю духа (2 (1991), 53–55)
- Быкова, Марина. Гегелевский феномен современности, или Насколько Гегель близок к модерну (5–6 (31), 2001, 95–111)
- Быкова, М. Ф. Проблема субъективности у Гегеля (3 (1992), 190–207)
- Васильев, Вадим. «Маргинальная» метафизика Канта (10 (1997), 100–107)
- Виноградов, Андрей. Либерализм и особенности современной российской элиты (6 (45), 2004, 95–99)
- Вишленкова, Елена. Радикальная интеллигенция как побочный продукт университета Российской империи: опыт Казани (6 (51), 2005, 218–232)
- Галковский, Д. Е. Бесконечный тупик. Фрагменты (1 (1991), 163–175)
- Галямичев, А. Н.; Михайлин, В. Ю. Государственная власть и традиции воинских мужских союзов в славянском мире (4–5 (39), 2003, 234–242)
- Гарнцев, М. А. «Бегство единственного к единственному» (3 (1992), 208–212)
- Гарнцев, М. А. Антропология в византийской мысли: к характеристике концептуальной парадигмы (1 (1991), 82–86)
- Гарнцев, М. А. Некоторые аспекты проблемы человека в средневековой западной философии (2 (1991), 131–135)
- Гарнцев, Михаил. Дамаский о невыразимом (6 (16), 1999, 23–30)
- Гарнцев, Михаил. К переводу двух трактатов Плотина «О сущности души» (6 (1995), 272–277)
- Гарнцев, Михаил. Проблема абсолютной свободы у Декарта (8 (1996), 7–16)

- Гаспаров, Борис. Лингвистика национального самосознания. Значение споров 1860–1870 гг. О природе русской грамматики в истории философской и филологической мысли (4 (14), 1999, 48–67)
- Гаспаров, Борис. Развитие или реструктурирование: Взгляды академика Т. Д. Лысенко в контексте позднего авангарда (конец 1920–1930-е годы) (11–12 (21), 1999, 21–36)
- Геллер, Леонид. Печоринское либертинство (2 (12), 1999, 98–110)
- Глазычев, В. Л. и коллектив авторов. Высшее образование в России. Аналитический доклад (6 (51), 2005, 3–49)
- Глазычев, Вячеслав. Комментарий к статье Анкерсмита «Репрезентативная демократия. Эстетический подход к конфликту и компромиссу» (2 (42), 2004, 217–220)
- Глазычев, Вячеслав. Ловушка регионального подхода (1 (46), 2005, 102–123)
- Глазычев, Вячеслав. Стратегический бином Ньютона (6 (40), 2003, 25–35)
- Глухова, Александра. Социокультурный конфликт как фактор современного политического процесса (4 (49), 2005, 185–199)
- Голик, Аркадий. Клиническое рассмотрение проблем нарушения влечений и феноменология влечений по Ясперсу (5 (1994), 114–121)
- Гололобов, Иван. Возможна ли региональная гегемония в современной России? (6 (40), 2003, 36–43)
- Гребенюк, Н. Ю. Проблема души и ее способностей в учении У. Оккама о человеке (1 (1991), 76–80)
- Григорьева, Елена. Последнее слово о слове (11–12 (21), 1999, 4–12)
- Громов, Роман. Антон Марти: Философия языка брентановской школы (1 (41), 2004, 106–137)
- Громов, Роман. Сознание и его части. Мереологическая модель исследования в психологии Ф. Брентано (1 (32), 2002, 68–94)
- Грязнов, Александр. Джон Сёрл и его анализ субъективности (4 (30), 2001, 19–21)
- Грязнов, Александр. Загадка сознания (8 (18), 1999, 88–89)
- Давыдов, Сергей. «Гносеологическая гнусность» Владимира Набокова: Метафизика и поэтика в романе «Приглашение на казнь» (1 (1991), 175–184)
- Дашкова, Татьяна. Визуальная репрезентация женского тела в советской массовой культуре 30-х годов (11–12 (21), 1999, 131–155)
- Деготь, Екатерина. От товара к товарищу. К эстетике нерыночного предмета (5–6 (26), 2000, 29–37)
- Денн, Мариз. Место «тела» и критика классической психологии в произведении Густава Шпета «Введение в этническую психологию» (2 (12), 1999, 122–129)

- Дерлугьян, Георгий. Рассказ о двух городах (1 (41), 2004, 3–22)
- Джохадзе, Игорь. Массовое общество и демократический тоталитаризм: свобода без выбора (5–6 (31), 2001, 36–48)
- Джохадзе, Игорь. Неопрагматизм Ричарда Рорти и аналитическая философия (6 (16), 1999, 94–118)
- Джохадзе, Игорь. Номо faber и будущее труда (6 (45), 2004, 3–17)
- Дмитриев, Тимофей. Декарт и лингвистическая философия (8 (1996), 38–43)
- Дмитриева, Екатерина. Юбилей в эпоху технической воспроизводимости (к 250-летию со дня рождения Гёте) (6 (16), 1999, 160–173)
- Дмитровская, Мария. «Стрела, попавшая в цель» (Телеология В. Набокова и Г. Газданова) (1 (27), 2001, 87–98)
- Доброхотов, Александр. Апология Когито или проклятие Валаама. Критика Декарта в «Ненаучном послесловии» Керкегора (10 (1997), 129–138)
- Доброхотов, Александр. Мир как имя (7 (1996), 47–61)
- Долгин, Александр. Второй универсум (5–6 (35), 2002, 243–291)
- Долгин, Александр. Прагматика культуры (2 (33), 2002, 47–96)
- Долгопольский, Сергей. Извлечение языка. Язык и аллегория у Бенямина и де Мана (3 (29), 2001, 152–165)
- Долгопольский, Сергей. Против риторики (2 (12), 1999, 57–79)
- Долгопольский, Сергей. Сокрытое. Неэкспрессионизм в философии (5 (15), 1999, 121–133)
- Домбровский, Борис. Каким временем мы пользуемся? (2 (23), 2000, 75–97)
- Домбровский, Борис. Львовско-варшавская философская школа (3 (13), 1999, 174–198)
- Домбровский, Борис. Метафизические основания логического анализа Я. Лукасевича (7 (17), 1999, 31–40)
- Домбровский, Борис. Мир языка Казимира Айдукевича (1 (22), 2000, 138–172)
- Домбровский, Борис. Философия языка в Львовско-варшавской школе (7 (17), 1999, 4–9)
- Домбровский, Борис. Философская система Т. Котарбинского (7 (17), 1999, 10–30)
- Драч, Геннадий. Модернизация России: Контекстуальность проблемы (5 (44), 2004, 178–190)
- Дубин, Борис. Мишель де Серто, летописец вычеркнутого (4 (30), 2001, 4–6)
- Ерофеев, Виктор. Набоков: Затмение частичное (8 (1996), 219–224)
- Замятина, Надежда. Форпост в центре окраины. Социально-политическая контекстность географической информации (на примере официальных сайтов субъектов РФ) (1 (46), 2005, 245–256)

- Зимовец, Сергей. Нехватка субъективности. От ней все качества (3 (29), 2001, 96–101)
- Зимовец, Сергей. Траектория человека: Между кривой тела и прямой духа (8 (1996), 32–37)
- Зимовец, Сергей. Тургеневская девушка: Генеалогия аффекта (2 (12), 1999, 43–49)
- Золотухина, Елена. Гарри Поттер и все-все-все (5 (44), 2004, 235–245)
- Золян, Сурен. Между взрывом и застоєм (9 (19), 1999, 80–86)
- Зотов, А. Ф. «Ранний» Гуссерль и формирование феноменологического движения в европейской философии (2 (1991), 41–52)
- Зуев, Сергей. Российский север: контуры сценарного анализа (1 (46), 2005, 230–244)
- Иванов, Константин. История неба (3 (38), 2003, 3–65)
- Иванов, Константин. Чем мы обязаны фундаментальной науке? (6 (51), 2005, 127–134)
- Ионин, Леонид. Консерватизм (3 (48), 2005, 3–73)
- Ионин, Леонид. Новая магическая эпоха (2 (47), 2005, 161–178)
- Ищенко, Елена. Познание Другого – эпистемологические проблемы и социокультурные аппликации (4 (49), 2005, 156–172)
- Кагарлицкий, Борис. Россия на периферии (6 (40), 2003, 3–13)
- Калашников, Николай. Москва. Окраины (3–4 (34), 2002, 135–144)
- Калиниченко, Владимир. Густав Шпет: От феноменологии к герменевтике (3 (1992), 37–61)
- Калиниченко, Владимир. К метакритике понятия интенциональности у Эд. Гуссерля (10 (1997), 65–80)
- Калиниченко, Владимир. Уставшая семиотика (6 (16), 1999, 157–159)
- Калиниченко, Владимир. Язык и трансценденция (6 (1995), 7–46)
- Капустин, Борис. К вопросу о социальном либерализме (6 (45), 2004, 72–81)
- Капустин, Борис. Либерализм и Просвещение (3 (48), 2005, 74–123)
- Карпачев, Михаил. Альтернативы русской консервативной бюрократии конца XIX века (4 (49), 2005, 200–210)
- Карпачев, Михаил. Перемещение университета из Юрьева в Воронеж (6 (51), 2005, 253–268)
- Кацис, Леонид. Андрей Белый о Блоке и Выготский об Андрее Белом (Из комментариев к «Психологии искусства» Льва Выготского) (11–12 (21), 1999, 64–86)
- Кацис, Леонид. А. Ф. Лосев. В. С. Соловьев. М. Горький. Ретроспективный взгляд из 1999 года (4 (14), 1999, 68–95)
- Качалов, Павел. Лакан: Заблуждение тех, кто не считает себя обманутыми (3 (1992), 177–183)

- Кириллов, Андрей. Византия: политика и наррация в условиях нестабильности (4–5 (39), 2003, 206–218)
- Кириллов, Андрей. «Наша эра»: В поисках присвоенного времени (5 (44), 2004, 169–177)
- Киссель, М. А. Гегель и Гуссерль (1 (1991), 59–67)
- Климов, Андрей. Пространство и общество (1 (46), 2005, 213–229)
- Клюшкина, Ольга. Воля к игре: Исследование игровых казино (4 (25), 2000, 99–132)
- Кобрин, Кирилл. Девяностые: Эпоха больших метафор (5–6 (26), 2000, 38–44)
- Кобрин, Кирилл. История души в избранных сюжетах (От Тацита до Фомы Аквинского) (6 (16), 1999, 12–22)
- Кобрин, Кирилл. О природе толстокожего бога (8 (18), 1999, 55–59)
- Кобрин, Кирилл. «Слова» и «вещи» позднесоветского детства (3 (24), 2000, 44–50)
- Козырев, А. П. Парадоксы незавершенного трактата (2 (1991), 152–170)
- Колеров, Модест. Еще одно мнение русского о Гуссерле (3 (1992), 286–287)
- Колеров, Модест. Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Новгородцев, Розанов (4 (30), 2001, 64–85)
- Колеров, Модест. Тотальное Просвещение для Косово и всех нас (5 (15), 1999, 7–8)
- Колотаев, Владимир. Видимое против говоримого. Антониони и Флоренский (2 (23), 2000, 152–172)
- Колотаев, Владимир. Структура зримого в теории поэтического языка В. Б. Шкловского (11–12 (21), 1999, 37–54)
- Кордонский, Симон. «В реальности» и «на самом деле» (5–6 (26), 2000, 53–64)
- Кравец, Александр. Теория смысла Ж. Делеза: pro и contra (4 (49), 2005, 211–242)
- Кронгауз, Максим. Критика языка (3 (13), 1999, 133–146)
- Крылов, Михаил. Российская региональная идентичность как фокус социокультурной ситуации (на примере европейской России) (1 (46), 2005, 275–289)
- Кубанов, Игорь. Аффект и индивидуация (Достоевский и А. Белый) (2 (12), 1999, 6–14)
- Кубанов, Игорь. Одержимость и резонанс (3 (29), 2001, 4–18)
- Кузнецов, Валерий. Герменевтика и ее путь от конкретной методике до философского направления (10 (20), 1999, 43–88)
- Кузнецов, Валерий. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета (2 (1991), 199–214)

- Курбангалеева, Екатерина. «Уйти нельзя остаться». К пониманию современных региональных процессов (6 (40), 2003, 44–52)
- Куренной, Виталий. Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии (3–4 (43), 2004, 3–29)
- Куренной, Виталий. К вопросу о возникновении феноменологического движения (11–12 (21), 1999, 156–182)
- Куренной, Виталий. Как нам сделать наши переводы ясными (2 (47), 2005, 68–78)
- Куренной, Виталий. Философия боевика (4 (14), 1999, 96–103)
- Куренной, Виталий. Философия и институты: Случай феноменологии (5–6 (35), 2002, 135–161)
- Куренной, Виталий. Целлулоидный Апокалипсис (3 (24), 2000, 116–138)
- Куслий, Петр. Термин «proposition» в статье Б. Рассела «On Denoting» (2 (47), 2005, 59–61)
- Лебедев, Максим. Княжна Марья, вам делают суждение (2 (47), 2005, 62–67)
- Левинсон, Алексей. Опять как всегда (4 (14), 1999, 4–7)
- Левинсон, Алексей. Повсюду чем-то пахнет (К социологии обоняния) (1 (22), 2000, 28–41)
- Левкин, Андрей. Либерализм без либералов (6 (45), 2004, 82–94)
- Легеза, Сергей. Смерть, власть, герой: По ту сторону модерна (2 (47), 2005, 179–192)
- Ледяев, Валерий; Ледяева, Ольга. Многомерность политической власти: концептуальные дискуссии (4–5 (39), 2003, 23–32)
- Лейдерман, Юрий. Синдром ван Левенгука (6 (16), 1999, 174–180)
- Леушин, Максим. Сталин и Марр: три архивных документа (4 (30), 2001, 86–90)
- Лунгина, Дарья. Узнавание Керкегора в России (7 (1996), 168–183)
- Майоров, Г.Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии (2 (1991), 139–151)
- Макаренко, Виктор. Наука и власть: Контекст социальной истории науки (6 (51), 2005, 98–116)
- Макаренков, Кирилл. EX (sta/sis) – EISENSTEIN (5–6 (31), 2001, 10–14)
- Малахов, Владимир. Возможна ли философия по-русски? (8 (1996), 117–131)
- Малахов, Владимир. Герменевтика и традиция (1 (11), 1999, 3–10)
- Малахов, Владимир. Культурный плюрализм versus мультикультурализм (5–6 (26), 2000, 4–8)
- Малахов, Владимир. Несостоявшийся диалог (6 (1995), 311–314)
- Малахов, Владимир. Ностальгия по идентичности (3 (13), 1999, 8–12)
- Малахов, Владимир. Что значит «мыслить национально»? (5–6 (31), 2001, 4–9)

- Малинкин, Александр. Макс Шелер о реформе высшего образования в Веймарской республике (6 (51), 2005, 50–59)
- Малинкин, Александр. Полипарадигмальный подход в социологии: Мнимый выход из мнимой дилеммы (2 (47), 2005, 97–112)
- Матвейчев, Олег. Гражданское общество и государство. Модели взаимоотношения (3 (48), 2005, 124–134)
- Маяцкий, Михаил. Би-биипп! (5 (15), 1999, 4–6)
- Маяцкий, Михаил. Декорации Зависимости (9 (1997), 77–106)
- Маяцкий, Михаил. Демократия как судьба (2 (42), 2004, 3–14)
- Маяцкий, Михаил. ЕвропаМинус (1 (41), 2004, 23–27)
- Маяцкий, Михаил. Какой Ordnung muss sein? (3 (13), 1999, 13–33)
- Маяцкий, Михаил. Некоторые подходы к проблеме визуальности в русской философии (6 (1995), 47–76)
- Маяцкий, Михаил. Старшие братья по разуму. Лечим африканской философией комплекс русской исключительности (1 (11), 1999, 11–18)
- Маяцкий, Михаил. Читать «Лолиту» в эпоху Дютру (2 (12), 1999, 89–97)
- Медведева, Светлана. Влияние социальной памяти россиян на их представления об идеальной власти (4–5 (39), 2003, 186–194)
- Межуев, Борис. Американский фундаментализм и русская «консервативная революция» (1 (36), 2003, 105–111)
- Мейлах, М. Яков Друскин: «Вестники и их разговоры» (4 (1993), 89–90)
- Мельник, Светлана. Плотин об идеях единичных вещей (6 (16), 1999, 59–67)
- Мизиано, Виктор. Interpol: Апология поражения (9 (19), 1999, 50–64)
- Микушевич, В. Ирония Фридриха Ницше (4 (1993), 199–203)
- Миников, Николай. Метод поколений Х. Ортеги-и-Гассета и история Дона XVII в. (5 (44), 2004, 225–234)
- Мирзеханов, Велихан. Власть, демократия и «разумное правление» в переходных обществах (4–5 (39), 2003, 195–205)
- Михайлов, А. В. Литература и философия языка (8 (1996), 52–68)
- Михайлов, Игорь. Был ли Хайдеггер «феноменологом»? (6 (1995), 283–302)
- Михайлова, Татьяна. О «кровавом лежании», или Почему не следует впускать волчицу в свой дом? (6 (16), 1999, 71–82)
- Михайлова, Татьяна. «Смерть Берлиоза» в контексте древнеирландской мифопоэтической традиции (К проблеме развития концепта судьбы) (1 (27), 2001, 99–108)
- Михайловский, Александр. Гамбит Козловского (3 (38), 2003, 129–133)
- Михеев, Михаил. Заметки о стиле Сирина: Еще раз о не-русскости ранней набоковской прозы (11–12 (21), 1999, 87–115)

- Михеев, Михаил. Сон, явь или утопия? Еще один комментарий к «Чевенгуру» Платонова (1 (27), 2001, 55–86)
- Михель, Дмитрий. Власть, знание и мертвое тело: историко-антропологический анализ анатомических практик на западе в эпоху ранней современности (4–5 (39), 2003, 219–233)
- Молчанов, Виктор. Две лекции о Brentano (1 (32), 2002, 46–67)
- Молчанов, Виктор. Одиночество сознания и коммуникативность знака (9 (1997), 5–24)
- Молчанов, Виктор. Парадигмы сознания и структуры опыта (3 (1992), 7–36)
- Молчанов, Виктор. Предпосылка тождества и аналитика различий (11–12 (21), 1999, 183–208)
- Молчанов, Виктор. Предпосылки и беспредпосылочность феноменологической философии (10 (20), 1999, 16–28)
- Молчанов, Виктор. Техника убивает природу (5 (15), 1999, 9–11)
- Надточий, Эдуард. Об идоле субъекта (5–6 (31), 2001, 62–70)
- Надточий, Эдуард. «Первая любовь»: позиционирование субъекта в либертинаже Тургенева (3 (29), 2001, 40–82)
- Надточий, Эдуард. Путиами Авеля (3–4 (34), 2002, 300–331)
- Надточий, Эдуард. Топологическая проблематизация связи субъекта и аффекта в русской литературе (Из философских наблюдений над эволюцией поэтики золотухи) (2 (12), 1999, 24–42)
- Недель, Аркадий. Анти-Улисс. Желаемое, садистское, визуальное в советской литературе 30-х–40-х гг. (11–12 (21), 1999, 116–130)
- Недель, Аркадий. Размещаясь в неизбежном. Эскиз сталинистской метафизики детства (3 (24), 2000, 54–100)
- Недель, Аркадий. Соблазненная суверенность. Эссе об обещании (3 (29), 2001, 135–142)
- Никитаев, Владимир. Новый гуманизм: субъект против индивида (размышления над «Эрой индивида» Алена Рено) (3 (38), 2003, 134–152)
- Никитаев, Владимир. Повестка дня для России: власть, политика, демократия (2 (42), 2004, 91–112)
- Никитаев, Владимир. Политическое как стратегия власти (6 (45), 2004, 116–129)
- Никифоров, О. В. Краткий биографический очерк Н. О. Лосского (1 (1991), 121–123)
- Никифоров, О. В. Терапевтическая антропология Людвиг Бинсвангера (3 (1992), 117–124)
- Никифоров, Олег. Хайдеггер на повороте: «Основные понятия метафизики» (8 (1996), 78–91)
- Новиков, Дмитрий. Преодолеть текст (6 (16), 1999, 10–11)

- Нусинова, Наталья. Семья народов (Очерк советского кино 30-х годов)
(1 (27), 2001, 4–19)
- Овчаренко, В. И. Сабина Шпильрейн: Под знаком деструкции (5 (1994),
239–256)
- Паньковский, Анатолий. Агональный либерализм Исаяи Берлина (4–5 (39),
2003, 166–177)
- Парсамов, Вадим; Шанская, Татьяна. Власть и просвещение в России XVIII –
начала XIX вв. (4–5 (39), 2003, 243–259)
- Пашинина, Дарья. Оборотничество и оборачивание (6 (16), 1999, 83–93)
- Петров, Никита; Эдельман, Ольга. «Шпионаж» и «насильственная смерть»
И. А. Ефремова (2 (33), 2002, 15–23)
- Петровская, Елена. Балканская война: Отторгнутая реальность насилия
(5 (15), 1999, 42–44)
- Петровская, Елена. «Города Вальтера Беньямина» (5–6 (26), 2000, 9–10)
- Петровская, Елена. Загадка Гертруды Стайн (6 (1995), 327–331)
- Петровская, Е. Киг как текст. Читая «Моби Дика» (2 (1991), 240–261)
- Плотников, Николай. Власть аргумента и public relations: 70 лет Хабермасу
(8 (18), 1999, 119–122)
- Плотников, Николай. Мастер заключительного слова (2 (23), 2000, 35–38)
- Плотников, Николай. Сны Заратустры (11–12 (21), 1999, 13–16)
- Плотников, Николай. Советская философия: институт и функция (4 (30),
2001, 106–114)
- Плотников, Николай. Философы в борьбе за мир (5 (15), 1999, 29–31)
- Плотников, Николай. «Credo, quia absurdum». Политическая теология Дж.
Буша-младшего (1 (36), 2003, 70–74)
- Плущер-Сарно, Алексей. Государственная Дума как фольклорный персонаж
(9 (19), 1999, 65–79)
- Плущер-Сарно, Алексей. Некодифицированные спиртные напитки (4 (25),
2000, 112–133)
- Плущер-Сарно, Алексей. «Ритуал» и «миф» в современной политике (2 (23),
2000, 14–21)
- Плущер-Сарно, Алексей. Языковые основы информационной войны на Кав-
казе (8 (18), 1999, 4–7)
- Погорельский, Александр. Социальный либерализм: перспективы в России
(6 (45), 2004, 51–59)
- Подорога, В. А. К вопросу о мерцании мира (4 (1993), 139–150)
- Подорога, Валерий. Ф. Кафка. Конструкция сновидения (5 (1994), 141–175)
- Приепа, Андрей. Задача дня: продавливать и не подставляться (1 (22), 2000,
4–8)
- Приепа, Андрей. Производство теории потребления (4 (25), 2000, 57–62)

- Прозоров, Валерий. О семантических горизонтах понятия «власть» (4–5 (39), 2003, 58–64)
- Рахманин, Валентин. Диалог политических культур как демократический процесс (4 (49), 2005, 243–252)
- Режабек, Евгений. Обучаемость научному дискурсу как предпосылка его становления (к истории вопроса) (6 (51), 2005, 173–181)
- Ремизов, Михаил. Война, язык и невращения (2 (23), 2000, 28–34)
- Ремизов, Михаил. Консервативная мысль в поисках «арены истории» (6 (45), 2004, 154–169)
- Ремизов, Михаил. Опыты типологии консерватизма (5–6 (35), 2002, 26–46)
- Родионова, Елизавета. Националистический дискурс газеты «Завтра» (1 (22), 2000, 9–17)
- Ромашко, Сергей. Детская фотография. О мотивах детства у Вальтера Беньямина (3 (24), 2000, 101–107)
- Ромашко, Сергей. Монумент – сувенир – улика: временная ось мегаполиса (3–4 (34), 2002, 97–108)
- Ромашко, Сергей. Оружие завтрашнего дня / 2 (1 (36), 2003, 4–9)
- Руднев, Вадим. Введение в анализ депрессии (5–6 (31), 2001, 15–35)
- Руднев, Вадим. Метафизика футбола (8 (18), 1999, 60–67)
- Руднев, Вадим. Обсессивный дискурс (3 (24) 2000, 165–193)
- Руднев, Вадим. О недостоверности: Против Витгенштейна (9 (1997), 117–129)
- Руднев, Вадим. Поэтика деперсонализации (Л. Н. Толстой и В. Б. Шкловский) (11–12 (21), 1999, 55–63)
- Руднев, Вадим. «Прочь отсюда!». Франц Кафка. «Отъезд»: Девять интерпретаций (5–6 (35), 2002, 5–25)
- Руднев, Вадим. Психотический дискурс (3 (13), 1999, 113–132)
- Руднев, Вадим. Русские деньги (4 (25), 2000, 78–84)
- Руднев, Вадим. Смысл как травма: Психоанализ и философия текста (5 (15), 1999, 155–169)
- Руднев, Вадим. Феноменология галлюцинаций (2 (28), 2001, 4–24)
- Руднев, Вадим. Феноменология события (4 (1993), 226–238)
- Руднев, Вадим. Шизофренический дискурс (4 (14), 1999, 21–34)
- Руднев, Вадим. Язык и смерть (1 (22), 2000, 111–137)
- Руткевич, А. М. Глубинная герменевтика А. Лоренцера (3 (1992), 147–164)
- Рыклин, Михаил. Евроремонт (5 (15), 1999, 38–41)
- Рыклин, Михаил. Колыбель качается над бездной (Ричард Рорти читает Владимира Набокова) (8 (1996), 206–218)

- Рыклин, Михаил. Сексуальность и власть: Антирепрессивная гипотеза Мишеля Фуко (5 (1994), 197–206)
- Савельев, Юрий. О биологических симулякрах в социокультурном развитии (2 (47), 2005, 212–227)
- Савельева, Ирина; Полетаев, Андрей. Историческая истина и историческое знание (2 (28), 2001, 4–24)
- Савельева, Ирина; Полетаев, Андрей. История как знания о прошлом (2 (23), 2000, 39–74)
- Савенко, Юрий. Феноменологический подход к бессознательному и психопатология (3 (1992), 184–189)
- Савчук, Вячеслав. Инакомыслие или конформизм: нравственный выбор интеллигенции в России (6 (51), 2005, 233–242)
- Сальников, Владимир. Мои фрустрации в 90-х (5–6 (26), 2000, 65–77)
- Сальников, Владимир. Новый тоталитаризм? (5–6 (31), 2001, 80–82)
- Самутина, Наталья. Культовое кино: даже зритель имеет право на свободу (5–6 (35), 2002, 322–330)
- Селиверстов, Егор. Цвет инцеста (5 (15), 1999, 170–173)
- Семёнов, Илья. Самодвижность души как основания ее бессмертия (Проблема самодвижности души у Макробия) (6 (16), 1999, 33–58)
- Сендерович, Савелий. Ревизия юнговской теории архетипа (6 (1995), 144–163)
- Сересова, Ульяна. Социальные факторы регионального электорального процесса, или За кого голосуют бедные (1 (46), 2005, 257–274)
- Смирнов, Игорь. Хлам текстов. Мусор, эмоции и философия (2 (12), 1999, 130–138)
- Смирнов, Игорь. Хозяин и работник (9 (19), 1999, 105–116)
- Соболева, Майя. К концепции философии языка Юргена Хабермаса (2 (33), 2002, 97–119)
- Соболева, Майя. Фритц Маутнер (2 (47), 2005, 79–96)
- Солозобов, Юрий. Непризнанная Евразия (6 (45), 2004, 130–139)
- Сосланд, Александр. Удовольствие от апокалипсиса (3 (24), 2000, 108–115)
- Сосланд, Александр. Харизма современного политика (9 (19), 1999, 87–95)
- Сосланд, Александр. Путин: Разгадка секрета (2 (23), 2000, 22–27)
- Софронов, Владислав. Положение вещей, которое будет (5–6 (31), 2001, 49–61)
- Софронов, Владислав. Почему я марксист. Без знака вопроса (3 (48), 2005, 170–181)
- Софронов-Антониони, Владислав. Индустрия наслаждения (4 (25), 2000, 85–93)
- Софронов-Антониони, Владислав. Пошли пузыри. Очерк истории русского философского постмодернизма (2 (37), 2003, 31–50)

- Софронов-Антони, Владислав. «Правовое бессознательное»: Русская правовая картина мира (1 (32), 2002, 4–15)
- Софронов-Антони, Владислав. Пунктуация модуса «отец» и модуса «внешнее» в романе «Петербург» А. Белого (3 (29), 2001, 117–126)
- Спивак, Моника. Мать, жена, сестра, дочь? Объект влечений Андрея Белого (5 (15), 1999, 174–199)
- Спивак, Моника. Маяковский в Институте мозга (3 (24), 2000, 139–164)
- Стернин, Иосиф. Язык и национальное сознание (4 (49), 2005, 140–155)
- Строев, Александр. Война перьев: Французские шпионы в России (3 (24), 2000, 18–43)
- Строев, Александр. Россия глазами французов XVII – начала XIX века (8 (18), 1999, 8–41)
- Сундуков, Роман. Значение термина «историчность» в немецкой философии XIX века (5–6 (26), 2000, 78–88)
- Суровцев, Валерий. Еще раз о «proposition» (2 (47), 2005, 42–58)
- Тархов, Сергей. Изменение административно-территориального деления России в 18–20 веках (1 (46), 2005, 65–101)
- Титова, Мария. Читая Лакана: Реальное субъекта (5 (1994), 190–195)
- Тихонов, Андрей. «Время» как причина интерпретационных различий философского текста (Платон, М. Хайдеггер) (5 (44), 2004, 73–83)
- Ткаченко, А. А. Карл Ясперс и феноменологический поворот в психиатрии (3 (1992), 136–145)
- Трапш, Николай. Инкорпорация Абхазии в состав Российской империи (5 (44), 2004, 216–224)
- Туманова, Оксана. Долго ли живут симулякры: Темпоральный регистр российской модернизации (5 (44), 2004, 191–200)
- Тун, Франциска. Субъективность как граница: Цветаева, Ахматова, Пастернак (3 (29), 2001, 102–116)
- Туровский, Ростислав. Бремя пространства как политическая проблема России (1 (46), 2005, 124–171)
- Тюрин, Юрий. Датская картина мира в призме русского восприятия (1 (32), 2002, 16–23)
- Тюрин, Юрий. Критика и компромисс в пост-демократическом обществе (5–6 (31), 2001, 71–79)
- Файбисович, Семен. Возвращение (5–6 (26), 2000, 45–52)
- Фигут, Рольф. Страх перед телом у Толстого (2 (12), 1999, 50–56)
- Фигут, Рольф. Субъективное и несубъективное в циклическом субъекте «Сумерек» Е. А. Баратынского (3 (29), 2001, 19–39)
- Филатова, А. Концепт интеллигенции в смысловом пространстве русской культуры (6 (51), 2005, 206–218)

- Филиппов, Александр. К теории социальных событий (5 (44), 2004, 3–28)
- Филиппов, Александр. Социология пространства (2 (23), 2000, 113–151)
- Филюшкин, Александр. Психопатическое уничтожение «Слова о полку...» (2 (33), 2002, 24–32)
- Филюшкина, Светлана. Национальный стереотип в массовом сознании и литературе (опыт исследовательского подхода) (4 (49), 2005, 125–139)
- Франк, Сузанна. «Одиноким империалист», или Осмысление изгнания как субъективизация России в романе Набокова «Дар» (3 (29), 2001, 83–95)
- Франк, Сузанна. Страсти, пафос и бафос у Гоголя (2 (12), 1999, 80–88)
- Фурс, Владимир. Критическая теория «современности» (анализ формирования одной социально-философской концепции) (1 (41), 2004, 42–71)
- Фурс, Владимир. Полемика Хабермаса и Фуко и идея критической социальной теории (2 (33), 2002, 120–152)
- Ханнанов, Ильдар. Риторика в Барокко и в Романтизме: Позиционирование субъекта (3 (29), 2001, 166–174)
- Хестанов, Р. З. Трансцендентальная феноменология и проблема истории (1 (1991), 67–75)
- Хестанов, Руслан. «И — остановился перед ироническим либерализмом». Читаем Герцена глазами Рорти (8 (1996), 92–116)
- Хестанов, Руслан. История о блудном сыне, рассказанная отцом и братом (А. И. Герцен в интерпретациях почвенников) (4 (14), 1999, 35–47)
- Хестанов, Руслан. О русском ответе американскому ткачу (5 (15), 1999, 22–28)
- Хестанов, Руслан. Церковь и республика ученых: И. Киреевский и А. Герцен (2 (12), 1999, 111–121)
- Христофорова, Ольга. Социальный факт и социологические методологии в ситуации постмодерна (2 (47), 2005, 152–160)
- Черноглазов, Александр. Лакан с птичьего полета (5 (1994), 263–266)
- Чубаров, И. М. Зачалось и быть могло, но стать не возмогло... (1 (1991), 88–97)
- Чубаров, Игорь. История любви Льва Шестова к Эдмунду Гуссерлю, рассказанная им самим (7 (1996), 134–140)
- Шаумян, Себастьян. Абстракция в современной лингвистике (1 (11), 1999, 186–213)
- Шахадат, Шамма. Инсценированные страсти (2 (12), 1999, 15–23)
- Шестопал, Елена. Взаимоотношения граждан и власти в ходе демократического транзита в России. Теоретические проблемы (4–5 (39), 2003, 178–185)

- Шимов, Ярослав. Беспокойный призрак империи. Заметки об имперском прошлом, постимперском настоящем и (возможном?) неоимперском будущем России (1 (46), 2005, 3–18)
- Шимов, Ярослав. Восход Европы? Расширение Европейского союза: вопросов больше, чем ответов (1 (41), 2004, 28–41)
- Шимов, Ярослав. Европейский проект и демократия (2 (42), 2004, 79–84)
- Шимов, Ярослав. Пир побежденных. Современная демократия как путь к катастрофе (4–5 (39), 2003, 65–81)
- Шимов, Ярослав. Прага: скромное обаяние «посторонней» столицы. Очерк психологии города (3–4 (34), 2002, 65–74)
- Шимов, Ярослав. Четвертый Рим, или Бессилие сильных (5–6 (31), 2001, 83–91)
- Шичалин, Юрий. Истина и история (7 (1996), 62–80)
- Шкуратов, Владимир. Интеллигенция в проекте современности (6 (51), 2005, 243–252)
- Шмид, Ульрих. Субъективность как обыкновенная история: Игра авторского «я» у Гончарова (3 (29), 2001, 127–134)
- Шпарага, Ольга. Феноменология опыта: Опыт как «почва и горизонт» познания (2 (28), 2001, 103–122)
- Шпилевская, Инна. Юм: «человеческая природа» — норма или патология? (4 (14), 1999, 104–115)
- Шрамко, Ярослав. Очерк истории возникновения и развития аналитической философии (2 (47), 2005, 4–12)
- Штедтке, Клаус. Субъективность как фикция. Проблема авторского дискурса в «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзина (3 (29), 2001, 143–151)
- Шухмин, Владимир. Карикатура зимних игр (8 (18), 1999, 48–54)
- Шухмин, Владимир. Осетрина в примусе (5 (15), 1999, 46–51)
- Шушарин, Дмитрий. 1999 (2 (23), 2000, 4–13)
- Шушарин, Дмитрий. Апология действительности (4 (25), 2000, 94–98)
- Шушарин, Дмитрий. Наблюдение за наблюдателем (2 (42), 2004, 220–223)
- Шушарин, Дмитрий. Неиссякаемый источник (3 (24), 2000, 51–53)
- Шушарин, Дмитрий. Социальный либерализм как идентификационно-коммуникативная проблема (6 (45), 2004, 60–71)
- Шюес, Кристина. Анонимные силы габитуса (10 (20), 1999, 4–15)
- Щербина, Анатолий. Влияние интеграционных и модернизационных процессов на Российскую империю (5 (44), 2004, 201–215)
- Эдельман, Ольга. Горod чьей-то мечты (3–4 (34), 2002, 5–22)
- Эдельман, Ольга. Легенды и мифы Советского Союза (5 (15), 1999, 52–65)

- Эдельман, Ольга. Русский колониальный стиль (6 (40), 2003, 14–24)
- Юревич, Андрей; Цапенко, Ирина. Глобализация современной российской науки (6 (51), 2005, 135–149)
- Ямпольская, Анна. Вклад Левинаса в феноменологию и в деконструкцию феноменологии (1 (41), 2004, 88–105)

Переводы

- Айдукевич, Казимир. К вопросу об «универсалиях» / Перевод Б. Домбровского (1 (22), 2000, 173–185)
- Айдукевич, Казимир. Язык и смысл / Перевод Бориса Домбровского (7 (17), 1999, 67–93)
- Айер, Альфред. Я мыслю, следовательно я существую / Перевод и примечания Т.А. Дмитриева (8 (1996), 44–51)
- Амин, Эш; Трифт, Найгель. Внятность повседневного города / Перевод Светланы Баньковской (3–4 (34), 2002, 209–233)
- Андерсон, Перри. Казуистика мира и войны / Перевод Артема Смирнова (1 (36), 2003, 29–38)
- Анкерсмит, Фрэнк. Репрезентативная демократия. Эстетический подход к конфликту и компромиссу / Перевод Иосифа Фридмена (2 (42), 2004, 15–40)
- Анхейм, Эмиль. Наука о государстве и королевский двор / Перевод Юлии Бессоновой (4–5 (39), 2003, 260–270)
- Арон, Раймон. Опиум интеллектуалов / Перевод Алексея Черняка (6 (51), 2005, 182–205)
- Башляр, Гастон. Дом от погреба до чердака. Смысл жилища / Перевод Алексея Козырева (3–4 (34), 2002, 109–134)
- Бен-Дэвид, Джозеф; Коллинз, Ренделл. Социальные факторы при возникновении новой науки: случай психологии (5–6 (35), 2002, 79–103)
- Беньямин, Вальтер. Теория искусства ранних романтиков и Гёте / Перевод и послесловие Сигурдур Инголфссона, при участии О. В. Никифорова (4 (1993), 151–175)
- Биллинг, Майкл. Нации и языки / Перевод Артема Смирнова (4 (49), 2005, 44–70)
- Бинсвангер, Л. – Франк, С. Четыре письма из переписки / Перевод А. Вальшиной и А. Ферстера (3 (1992), 264–268)
- Бинсвангер, Людвиг. Феноменология и психопатология / Перевод О. В. Никифорова (3 (1992), 125–135)
- Блауштайн, Леопольд. Имагинативные представления. Исследование на границе психологии и эстетики / Предисловие и перевод Бориса Домбровского (2 (28), 2001, 141–185)

- Блур, Дэвид. Витгенштейн как консервативный мыслитель / Перевод А. Веретенникова (5–6 (35), 2002, 47–64)
- Блур, Дэвид. Сильная программа в социологии знания / Перевод С. Гавриленко (5–6 (35), 2002, 162–185)
- Бодрийар, Жан. Город и ненависть / Перевод Б. Нарумова (9 (1997), 107–116)
- Бодрийар, Жан. Насилие глобализации / Перевод Юлии Бессоновой (1 (36), 2003, 20–23)
- Божович, Миран. Истерический материализм Дидро / Перевод Артема Смирнова (3 (38), 2003, 66–79)
- Босс, Медард. Влияние Мартина Хайдеггера на возникновение альтернативной психиатрии / Перевод О. В. Никифорова (5 (1994), 88–100)
- Ботюль, Жан-Баттист. Сексуальная жизнь Иммануила Канта / Предисловие Фредерика Паже / Перевод Тиграна Вартапяна (2 (33), 2002, 156–187)
- Бурдые, Пьер. Описывать и предписывать. Заметка об условиях возможности и границах политической действенности / Перевод Александра Бикбова (4–5 (39), 2003, 33–41)
- Валлерстайн, Иммануил. Конец начала / Перевод Тиграна Вартапяна (1 (36), 2003, 44–47)
- Валлерстайн, Иммануил. Орел пошел на аварийную посадку (2 (37), 2003, 3–12)
- Валлерстайн, Иммануил. «Шок и трепет»? / Перевод Марка Цуциева (1 (36), 2003, 48–51)
- Вальденфельс, Бернхард. Одновременность неоднородного. Современный порядок в зеркале большого города / Перевод Андрея Кричевского (3–4 (34), 2002, 332–350)
- Вальденфельс, Бернхард. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» / Перевод О. Кубановой (6 (1995), 77–94)
- Вирт, Луис. Локализм, регионализм и централизация / Перевод В. Г. Николаева (6 (40), 2003, 53–66)
- Витгенштейн, Людвиг. Заметки о философии психологии / Перевод В. Калининченко (6 (1995), 217–230)
- Витгенштейн, Людвиг. Из «Тетрадей 1914–1916» / Перевод В. Руднева (6 (1995), 194–209)
- Витгенштейн, Людвиг. Логико-философский трактат / Перевод и параллельный философско-семиотический комментарий В. Руднева (1 (11), 1999, 99–130; 3 (13), 1999, 147–173; 8 (18), 1999, 68–87)
- Витгенштейн, Людвиг. Несколько заметок о логической форме / Перевод и примечания Ю. Артамоновой (6 (1995), 210–216)
- Витгенштейн, Людвиг. Тайные дневники 1914–1916 гг. / Предисловие и перевод В. А. Суровцева (3–4 (43), 2004, 279–322)

- Вольф, Жан-Клод. Прагматизм с методом или без такового? *Porti versus Дьюи* / Перевод Юдит Хубер и Руслана Хестанова (8 (1996), 190–205)
- Вригт, Георг фон. Объяснение и понимание действий / Перевод Т. Вартаняна (2 (28), 2001, 123–140)
- Врис, Герард де. Большой город – великое искусство / Перевод Николая Эдельмана (3–4 (34), 2002, 285–299)
- Гадамер, Ханс-Георг. Хайдеггер и греки / Перевод и примечания М. Ф. Быковой (2 (1991), 56–68)
- Гадамер, Ханс-Георг. Что есть истина? / Перевод М. А. Кондратьевой при участии Н. С. Плотникова (1 (1991), 30–37)
- Гарвер, Ньютон. Витгенштейн и критическая традиция / Перевод А. Ф. Грязнова (6 (1995), 231–247)
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих. Лекции по философии духа. Введение / Предисловие и перевод М. Ф. Быковой (4 (14), 1999, 116–132)
- Гетманн, Карл Фридрих. От сознания к действию. Прагматические тенденции в немецкой философии первых десятилетий XX века / Перевод Н. С. Плотникова (1 (11), 1999, 19–47)
- Глинос, Джейсон. Радикальный демократический этос, или Что такое подлинное политическое действие? / Перевод Артема Смирнова (4–5 (39), 2003, 82–104)
- Гофман, Эрвинг. Символы классового статуса / Перевод Владимира Николаева (4–5 (39), 2003, 42–53)
- Гуд, Дж. Пол. Россия при Путине: укрупнение регионов (1 (46), 2005, 172–212)
- Гурвич, Арон. Неэгологическая концепция сознания (2 (37), 2003, 122–134)
- Гуссерль, Э. – Шестов, Л. Письма / Перевод и примечания В. Куренного (7 (1996), 141–144)
- Гуссерль, Э. – Шпет, Г. Письма / Предисловие, перевод и примечания В. И. Молчанова (3 (1992), 233–242)
- Гуссерль, Эдмунд. Амстердамские доклады / Перевод А. В. Денежкина (3 (1992), 62–81; 5 (1994), 7–24)
- Гуссерль, Эдмунд. Интенциональные предметы / Предисловие и перевод Романа Громова (5–6 (31), 2001, 132–164)
- Гуссерль, Эдмунд. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Перевод В. И. Молчанова (1 (32), 2002, 132–143)
- Гуссерль, Эдмунд. Логические исследования. Т. 2. Введение. Исследование 1 / Перевод В. И. Молчанова (9 (1997), 25–41; 10 (1997), 5–64)
- Гуссерль, Эдмунд. Парижские доклады / Перевод и примечания А. В. Денежкина (2 (1991), 6–30)
- Гуссерль, Эдмунд. Феноменология / Предисловие, перевод и примечания В. И. Молчанова (1 (1991), 12–21)

- Гэлбрейт, Джеймс К. Какова американская модель на самом деле? Мягкие бюджеты и кейнсианская деволуция (2 (37), 2003, 13–30)
- Дамаский. Затруднения относительно первых начал и разрешения их / Перевод М. А. Гарнцева (6 (16), 1999, 31–32)
- Дамаскин, Иоанн. Философские главы (Диалектика). Глава 66. О соединении по ипостаси / Перевод М. А. Гарнцева (1 (1991), 86–87)
- Денжуа, Жан. Истоки централизации и абсолютной власти в государстве / Перевод Оксаны Тимофеевой (6 (40), 2003, 151–159)
- Деннетт, Даниель. Условия присутствия личности (2 (37), 2003, 135–153)
- Деррида, Жак. Существуют ли государства-мошенники? / Перевод Юлии Бессоновой (1 (36), 2003, 24–28)
- Деррида, Жак. *Che cos'è la poesia* / Перевод и примечания М. Маяцкого (6 (16), 1999, 140–143)
- Джеймисон, Фредрик. Постмодернизм и общество потребления / Перевод Алексея Пензина (4 (25), 2000, 63–77)
- Джеймисон, Фредрик. Реальный марксизм / Перевод Артема Смирнова (3 (48), 2005, 208–246)
- Джозеф, Джон. Язык и национальная идентичность / Перевод Артема Смирнова (4 (49), 2005, 4–32)
- Друри, Морис О'Кон. Беседы с Витгенштейном / Перевод В. Руднева (1 (11), 1999, 131–150)
- Дэвидсон, Дональд. События вечные против событий преходящих / Перевод Артема Смирнова (5 (44), 2004, 45–58)
- Жан-Поль. Мертвый Христос говорит с вершины мироздания о том, что Бога нет / Перевод, послесловие и примечания К. Блохина (6 (1995), 340–345)
- Жижек, Славой. Война в Ираке: В чем заключается подлинная опасность? / Перевод Артема Смирнова (1 (36), 2003, 75–88)
- Зайферт, Йозеф. Философия как строгая наука / Перевод В. Атласа (9 (1997), 54–76)
- Закария, Фарид. Возникновение нелиберальных демократий / Перевод Артема Смирнова (2 (42), 2004, 55–70)
- Закария, Фарид. Нелиберальная демократия пять лет спустя: судьба демократии в двадцать первом веке / Перевод Артема Смирнова (2 (42), 2004, 71–78)
- Записки о дзэнском чае. Составил Дзякуан Сонтаку / Перевод, предисловие и комментарии А. Н. Игнатовича (1 (1991), 152–163)
- Зиммель, Георг. Большие города и духовная жизнь (3–4 (34), 2002, 23–34)
- Зиммель, Георг. Венеция / Перевод Андрея Кричевского (3–4 (34), 2002, 92–96)

- Зиммель, Георг. Флоренция / Перевод Андрея Кричевского (3–4 (34), 2002, 87–91)
- Инголфсон, Сигурдур. Послесловие. К образу Бенямина (4 (1993), 157–175)
- Кант, Иммануил. Фрагменты черновых набросков по метафизике / Перевод В. Васильева (10 (1997), 108–128)
- Карнап, Рудольф; Ган, Ганс; Нейрат, Отто. Научное миропонимание – Венский кружок / Перевод Ярослава Шрамко (2 (47), 2005, 13–27)
- Кастанеда, Гектор-Нери. Художественный вымысел и действительность: их фундаментальные связи / Перевод А. Д. Шмелева (3 (13), 1999, 69–102)
- Керкегор, С. О понятии иронии / Перевод и примечания А. Коськовой и С. Коськова (4 (1993), 176–198)
- Керкегор, Серен. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Перевод Д. Лунгиной (10 (1997), 139–147)
- Кин, Джон. Страх и демократия / Перевод Артема Смирнова (2 (42), 2004, 157–179)
- Китинг, Майкл. Новый регионализм в Западной Европе / Перевод Артема Смирнова (6 (40), 2003, 67–116)
- Кларк, Дэвид Б. Потребление и город, современность и постсовременность / Перевод Игоря Пильщикова (3–4 (34), 2002, 35–64)
- Клаус, Вацлав. Почему я не «европеист» / Перевод Ярослава Шимова (2 (42), 2004, 85–90)
- Козелек, Рейнхарт. Теория и метод определения исторического времени / Перевод Андрея Кричевского (5 (44), 2004, 97–130)
- Койре, Александр. Философская эволюция Мартина Хайдеггера / Перевод О. Назаровой и А. Козырева (10 (20), 1999, 113–136)
- Коллинз, Рэндалл. «Балканизация» или «американизация»: геополитическая теория этнических изменений (1 (46), 2005, 19–64)
- Котарбинский, Тадеуш. Картина собственных раздумий / Перевод Б. Домбровского (7 (17), 1999, 94–98)
- Котарбинский, Тадеуш. О позиции реистической или конкретической / Перевод Б. Домбровского (7 (17), 1999, 99–106)
- Кришке, Сол Аарон. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке / Перевод В. Руднева (1 (11), 1999, 151–185)
- Кристева, Юлия. Мистическая власть православия (5 (15), 1999, 18–19)
- Кристал, Ирвинг. Неоконсервативное убеждение / Перевод Артема Смирнова (6 (45), 2004, 170–174)
- Куайн, Уиллард Вэн Орман. Еще раз о неопределенности перевода / Перевод В. Суровцева (2 (47), 2005, 28–41)

- Куайн, Уиллард Вэн Орман. Еще раз о неопределенности перевода / Перевод П. Куслия (2 (47), 2005, 28–41)
- Кук, Филип. Модерн, постмодерн и город / Перевод Николая Эдельмана (3–4 (34), 2002, 234–251)
- Куш, Мартин. Победителю достается все: Философия жизни и триумф феноменологии / Перевод Елены Симаковой (3–4 (43), 2004, 171–204)
- Куш, Мартин. Социология философского знания: конкретное исследование и защита / Перевод А. Веретенникова (5–6 (35), 2002, 104–134)
- Кюнг, Гвидо. Brentano, Гуссерль и Ингарден об оценивающих актах и познании ценностей / Перевод О. Кубановой (6 (1995), 117–123)
- Лаклау, Эрнесто. Невозможность общества / Перевод Артема Смирнова (4–5 (39), 2003, 54–57)
- Лаклау, Эрнесто. Сообщество и его парадоксы: «либеральная утопия» Ричарда Рорти / Перевод Артема Смирнова (6 (45), 2004, 100–115)
- Ландгребе, Людвиг. Воспоминания феноменолога о Пражском лингвистическом кружке / Перевод В. Анашвили (7 (1996), 38–40)
- Ландгребе, Людвиг. Интенциональность у Гуссерля и Brentano / Перевод Романа Громова (2 (33), 2002, 33–39)
- Ланц, Генрих. Интенциональные предметы / Перевод В. Анашвили (9 (1997), 42–53)
- Латур, Бруно. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир / Перевод Петра Куслия (5–6 (35), 2002, 211–242)
- Лиотар, Жан-Франсуа. Эмма / Перевод и комментарии Л. Семеновой, сверка и научная редакция перевода М. Маяцкого (5 (15), 1999, 93–120)
- Лукаевич, Ян. В защиту логики / Перевод Б. Домбровского (7 (17), 1999, 125–134)
- Лукаевич, Ян. О науке / Перевод Б. Домбровского (7 (17), 1999, 107–125)
- Луман, Никлас. Мировое время и история систем / Перевод Вадима Бакушева (5 (44), 2004, 131–168)
- Льюиз, Дэйвид. Истинность в вымысле / Перевод А. Д. Шмелева (3 (13), 1999, 48–68)
- Лэйнг, Рональд. Разделенное Я / Предисловие Б. Пардо-Айусо, перевод О. В. Никифорова (3 (1992), 165–176)
- Маккинси, Майкл. Фреге, Рассел и проблема, связанная с понятием «убеждение» / Перевод А. Ф. Грязнова (6 (1995), 248–259)
- Маллиган, Кевин. Точность и болтовня. Глоссы к парадигматическим противопоставлениям в австрийской философии / Перевод Татьяны Михайловой (1 (32), 2002, 24–45)
- Марбах, Эдуард. К пониманию репрезентативного интеллекта: феноменологическая перспектива / Перевод А. Михайловского (10 (1997), 81–99)

- Маркузе, Герберт. Конец Утопии / Перевод Артема Смирнова (6 (45), 2004, 18–23)
- Марти, Антон. Об отношении грамматики и логики / Перевод Сергея Поцелуева (1 (41), 2004, 138–168)
- Марти, Антон. Что такое философия / Перевод Сергея Поцелуева (1 (41), 2004, 169–185)
- Меггле, Георг. Мысли об иракской войне / Перевод Андрея Кричевского (1 (36), 2003, 52–69)
- Мёкель, Христиан. «Символическая выразительность» — феноменологическое понятие? / Перевод Оксаны Назаровой и Андрея Денежкина (6 (1995), 127–143)
- Менгено, Доминик. Школьный дискурс третьей республики о языке и колонизации / Перевод Александра Бикбова (4–5 (39), 2003, 271–275)
- Менде, Робер. Гегелевское «Herrlichkeit» (Мир швабских отцов) / Перевод А. Богачева (11–12 (21), 1999, 209–221)
- Мерло-Понти, Морис. Беседа с Мадлен Шапсаль / Перевод В. М. Рыкунова (2 (1991), 31–40)
- Мерло-Понти, Морис. Феноменология языка / Перевод и примечания В. М. Рыкунова (6 (1995), 179–193)
- Миллер, Барри. Может ли вымышленный персонаж существовать на самом деле? / Перевод С. А. Кузнецова (3 (13), 1999, 103–112)
- Муфф, Шанталь. Витгенштейн, политическая теория и демократия / Перевод Артема Смирнова (4–5 (39), 2003, 153–165)
- Муфф, Шанталь. К агонистической модели демократии / Перевод Артема Смирнова (2 (42), 2004, 180–197)
- Муфф, Шанталь. Карл Шмитт и парадокс либеральной демократии / Перевод Артема Смирнова (6 (45), 2004, 140–153)
- Мэйси, Дэвид. О субъекте у Лакана / Перевод С. Кривошеина (5 (15), 1999, 66–80)
- Мюнх, Дитер. Intentionale Inexistenz у Brentano / Перевод Романа Громова (1 (32), 2002, 95–131)
- Нил, Стив. Арт-синема как институция / Перевод Артема Смирнова (5–6 (35), 2002, 292–321)
- Ницше, Фридрих. Стихотворения / Перевод В. Микушевича (4 (1993), 204–225)
- Оккам, Уильям. Quodlibeta septem. Книга I. Глава X 3. Может ли быть доказано, что мыслительная душа является формой тела? / Перевод и примечания Н. Ю. Гребенюк (1 (1991), 80–82)
- Орtega-и-Гассет, Хосе. Что такое философия? / Предисловие и перевод Б. Пардо-Айусо, О. Никифорова (1 (1991), 21–30)

- Паршалл, Питер. *Imago contrafacta: Образы и факты в Северном Возрождении* / Перевод Константина Иванова и Екатерины Нистратовой (6 (51), 2005, 150–172)
- Паяр, Кристоф. *Возможен ли вечный мир?* / Перевод Юлии Бессоновой (1 (36), 2003, 10–19)
- Пинкер, Стивен. *Языковой инстинкт* / Предисловие и перевод Екатерины Паниной (8 (18), 1999, 102–118; 9 (19), 1999, 28–49)
- Плотин. *О благе или едином. VI 9 [9]* / Предисловие, перевод и примечания М. А. Гарнцева (3 (1992), 213–227)
- Плотин. *О сущности души. Трактат первый (IV 2 [4]). Трактат второй (IV 1 [21])* / Перевод М. А. Гарнцева (6 (1995), 278–282)
- Плотин. *О том, существуют ли идеи отдельных вещей (V 7 [18])* / Перевод и примечания С. Мельник (6 (16), 1999, 68–70)
- Прайор, Артур Н. *Предтечи временной логики* (2 (23), 2000, 98–112)
- Прист, Стивен. *Как разрешить проблему «сознание–тело»* / Перевод А. Ф. Грязнова (8 (18), 1999, 90–99)
- Пэнто, Луи. *Эскиз философского поля Франции в 1960–80-е годы* / Перевод Анны Зайцевой (3–4 (43), 2004, 205–230)
- Райнах, Адольф. *О феноменологии* / Перевод В. Куренного (1 (11), 1999, 48–64)
- Райт, Эрик Олин. *Принимая социальное в социализме всерьез* / Перевод Артема Смирнова (3 (48), 2005, 182–207)
- Рассел, Бертран. *О восприятии времени* / Перевод Петра Куслия (5 (44), 2004, 29–44)
- Ринген, Стейн. *Демократия: куда теперь?* / Перевод Николая Эдельмана (2 (42), 2004, 41–54)
- Ринген, Стейн. *Распределительная теория экономической демократии* / Перевод Николая Эдельмана (2 (42), 2004, 113–136)
- Роди, Фритъёф. *Герменевтическая логика в феноменологической перспективе* / Перевод И. Чубарова (7 (1996), 41–46)
- Роди, Фритъёф. *Интенсивность жизни. К вопросу о месте графа Йорка между Дильтеем и Хайдеггером* / Перевод Николая Плотникова (10 (20), 1999, 29–42)
- Роккан, Стайн; Урвин, Дерек В. *Политика территориальной идентичности. Исследования по европейскому регионализму* / Перевод Артема Смирнова (6 (40), 2003, 117–132)
- Рорти, Ричард. *Постмодернистский буржуазный либерализм* / Перевод и примечания И. Джохадзе (9 (19), 1999, 96–104)
- Рорти, Ричард. *Прагматизм без метода* / Перевод Р. Хестанова (8 (1996), 155–172)
- Рорти, Ричард. *Тексты и куски* / Перевод И. Хестановой (8 (1996), 173–189)

- Саид, Эдвард. Апокалипсис сегодня / Перевод Тиграна Вартапяна (1 (36), 2003, 39–43)
- Сартр, Жан-Поль. Воображение / Предисловие и перевод В. М. Рыкунова (3 (1992), 98–115)
- Сартр, Жан-Поль. Картезианская свобода / Перевод и примечания В. П. Гайдамака (8 (1996), 17–31)
- Сартр, Жан-Поль. Трансцендентность Эго. набросок феноменологического описания (2 (37), 2003, 86–121)
- Свидерский, Эдвард. Между смыслом и ценностью: Проблема единства культуры у Романа Ингардена / Перевод Олеси Назаровой (6 (1995), 95–116)
- Сегал, Ханна. Хиросима – Персидский залив и далее: Психоаналитическая перспектива / Перевод С. Кривошеина (5 (15), 1999, 134–148)
- Сеннет, Ричард. Каждый – сам себе дьявол / Перевод Николая Эдельмана (3–4 (34), 2002, 191–208)
- Сёрл, Джон. Новое открытие сознания / Перевод Александра Грязнова (4 (30), 2001, 22–40)
- Сёрль, Джон. Логический статус художественного дискурса / Предисловие и перевод А. Д. Шмелева (3 (13), 1999, 34–47)
- Серто, Мишель де. Разновидности письма, разновидности истории / Перевод Бориса Дубина (4 (30), 2001, 7–18)
- Сильверстейн, Майкл. Уорфианство и лингвистическое воображение нации / Перевод Артема Смирнова (4 (49), 2005, 71–115)
- Скиннер, Квентин. Язык и политические изменения / Перевод Артема Смирнова (3 (48), 2005, 143–152)
- Скотт, Ален. Культурная экономика в городах / Перевод Ирины Мюрберг (3–4 (34), 2002, 351–376)
- Смит, Барри. К непереводаемости немецкой философии / Перевод Януша Саноцкого (5–6 (26), 2000, 124–139)
- Сойя, Эдвард. Постметрополис. Критические исследования городов и регионов / Перевод Анны Резниченко (6 (40), 2003, 133–150)
- Солер, Коллет. Клинические уроки перехода / Перевод М. Титовой (5 (1994), 176–189)
- Ставракакис, Яннис. Двусмысленная демократия и этика психоанализа / Перевод Артема Смирнова (2 (42), 2004, 198–216)
- Стайн, Гертруда. Что такое шедевры и почему их так мало? / Перевод Е. Петровской (6 (1995), 332–339)
- Стинчкомб, Артур. Предпосылки мирового капитализма: обновленный Вебер / Перевод Артема Смирнова (6 (45), 2004, 24–50)
- Сулье, Шарль. Анатомия философского вкуса / Перевод Анны Зайцевой (3–4 (43), 2004, 123–170)

- Твардовский, Казимир. Вступительная лекция во Львовском университете / Перевод Б. Домбровского (7 (17), 1999, 41–47)
- Твардовский, Казимир. Теория суждений / Предисловие и перевод Б. Домбровского (7 (17), 1999, 48–66)
- Тодоров, Цветан. Цель и средства (5 (15), 1999, 36–37)
- Тугендхат, Эрнст. Введение в аналитическую философию языка / Перевод и послесловие В. Куренного (10 (20), 1999, 89–112)
- Тугендхат, Эрнст. Партикуляризм и универсализм / Перевод Яны Свердлюк (4 (30), 2001, 41–47)
- Уиздом, Джон. Витгенштейн об «индивидуальном языке» / Предисловие и перевод В. Руднева (6 (1995), 260–271)
- Фабиани, Жан-Луи. Философы республики / Перевод Оксаны Тимофеевой (3–4 (43), 2004, 91–122)
- Финдли, Дж. Н. Время: Рассмотрение некоторых головоломок / Перевод Вадима Руднева (5 (44), 2004, 59–72)
- Фишман, Джошуа. Сегодняшние споры между примордиалистами и конструктивистами: связь между языком и этничностью с точки зрения ученых и повседневной жизни / Перевод Артема Смирнова (4 (49), 2005, 116–124)
- Флэтли, Джонатан. Москва и меланхолия (5–6 (26), 2000, 11–28)
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопрос 76. Статья 4. Есть ли в человеке другая форма помимо мыслительной души? / Перевод и примечания М. А. Гарнцева (2 (1991), 136–138)
- Фортье, Анн-Мари. Язык и идентичность квебекцев итальянского происхождения (4 (49), 2005, 173–184)
- Франк, Манфред. Политические аспекты нового французского мышления / Перевод В. С. Малахова (6 (1995), 315–326)
- Фрисби, Дэвид. Разрушение города: Социальная теория, мегаполис и экспрессионизм / Перевод Ирины Мюрберг (3–4 (34), 2002, 252–284)
- Фуко, Мишель. Правительственность (идея государственного интереса и ее генезис) / Перевод И. Окуневой (4–5 (39), 2003, 4–22)
- Хаардт, Александр. Эстетический опыт и образное сознание у Гуссерля / Перевод О. Кубановой (8 (1996), 69–77)
- Хабермас, Юрген. Зверство и гуманность (5 (15), 1999, 12–17)
- Хабермас, Юрген. Постнациональная констелляция и будущее демократии / Перевод Б. М. Скуратова (4–5 (39), 2003, 105–152)
- Хабермас, Юрген. Что означает низвержение памятника? Не надо закрывать глаза на революцию в мировом порядке: Нормативный авторитет Америки лежит в руинах / Перевод Андрея Кричевского (1 (36), 2003, 89–96)
- Хайдеггер, Мартин. Гельдерлин и сущность поэзии / Перевод и примечания А. В. Чусова (1 (1991), 37–47)

- Хайдеггер, Мартин. Интервью журналу «Экспресс» / Перевод Н. С. Плотникова (1 (1991), 47–58)
- Хайдеггер, Мартин. Мой путь в феноменологию / Перевод В. Анашвили при участии В. Молчанова (6 (1995), 303–309)
- Хайдеггер, Мартин. Цолликонеровские семинары / Перевод О. В. Никифорова (3 (1992), 82–97)
- Хайдеггер, Мартин; Босс, Медард. Из бесед / Предисловие и перевод В. В. Библихина (5 (1994), 108–113)
- Хайдеггер, Мартин; Ясперс, Карл. Из переписки / Предисловие и перевод В. В. Библихина (5 (1994), 101–112)
- Хауте, Филипп Ван. Ж. Лапланш о сексуальности и субъективности в работах Фрейда / Перевод Екатерины Паниной (5 (15), 1999, 81–92)
- Хейде, Людвиг. Автономность и несчастное сознание / Перевод Д. Лунгиной (9 (19), 1999, 4–15)
- Хобсбаум, Эрик. После победы в войне. Соединенные Штаты: Все шире и шире / Перевод Артема Смирнова (1 (36), 2003, 97–104)
- Хобсбаум, Эрик. Язык, культура и национальная идентичность / Перевод Артема Смирнова (4 (49), 2005, 33–43)
- Холенштайн, Элмар. Якобсон и Гуссерль / Перевод С. Мазура (7 (1996), 7–37)
- Чизолм, Родерик М. Формальная структура интенциональности: Метафизическое исследование / Перевод Тиграна Вартапяна (2 (33), 2002, 40–46)
- Шелер, Макс. Университет и народный университет / Перевод Александра Малинкина (6 (51), 2005, 60–97)
- Шлэгель, Карл. Азия начинается на Силезском вокзале / Перевод Ларисы Лисюткиной (3–4 (34), 2002, 169–190)
- Шмиттер, Филипп. Будущее демократии: можно ли рассматривать его через призму масштаба? / Ирины Мюрберг (2 (42), 2004, 137–156)
- Шнайдер, Ульрих Иоганнес. Преподавание философии в немецких университетах в XIX веке / Перевод Артема Смирнова (3–4 (43), 2004, 61–90)
- Шнедельбах, Герберт. Университет Гумбольдта / Перевод Виталия Куренного (5–6 (35), 2002, 65–78)
- Шпеман, Роберт. Ценности против людей / Перевод Н. С. Плотникова (5 (15), 1999, 32–35)
- Шпет, Г. – Гуссерль, Э. Ответные письма Г. Шпета / Перевод В. Куренного, И. Михайлова, И. Чубарова, примечания и приложение В. Куренного (7 (1996), 123–133)
- Шпигельберг, Г. Восточная Европа: первый отклик, затмение и остатки / Перевод и примечания О. Никифорова и И. Чубарова (1 (1991), 148–150)
- Шпильрейн, Сабина. Деструкция как причина становления / Перевод М. И. Шпильрейн, под редакцией О. В. Никифорова (5 (1994), 207–238)

- Штумпф, Карл. Психология и теория познания / Перевод Сергея Поцелуева (2 (47), 2005, 113–151)
- Штумпф, Карл. Самоизложение / Перевод Сергея Поцелуева (3 (38), 2003, 80–128)
- Элен, Петер. Введение в специфику философского мышления Франка / Перевод Оксаны Назаровой (1 (41), 2004, 186–207)
- Эльштайн, Джин Бетке. О взаимосвязи между политическим языком и политической реальностью / Перевод Артема Смирнова (3 (48), 2005, 135–142)
- Ясперс, Карл. Общая психопатология. Фрагменты / Перевод А. В. Бруенок (5 (1994), 42–86)
- Ясперс, Карл. Феноменологическое направление исследования в психопатологии / Перевод А. В. Бруенок (5 (1994), 25–41)

Публикации

- Булгаков, С. Н. Письма / Предисловие, публикация и примечания М. А. Колерова (2 (1991), 234–237)
- Введенский, А. <Серая тетрадь> / Публикация и комментарии А. Герасимовой (4 (1993), 128–138)
- Друскин, Я. С. Вестники и их разговоры / Публикация и комментарии М. Мейлаха (4 (1993), 91–94)
- Друскин, Я. С. Трактаты / Публикация А. Герасимовой (4 (1993), 94–101)
- Заболоцкий, Н. А. Мои возражения А. И. Введенскому, авторитету бессмыслицы / Публикация А. Герасимовой (4 (1993), 125–127)
- Липавский, Л. Исследование ужаса / Публикация А. Герасимовой (4 (1993), 76–88)
- Липавский, Л. Разговоры / Публикация и комментарии А. Герасимовой (4 (1993), 7–75)
- Лосский, Н. О. Очерк собственной философии / Публикация, предисловие и примечания О. В. Никифорова (1 (1991), 123–132)
- Лосский, Н. О. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля / Публикация и примечания О. В. Никифорова (1 (1991), 132–147)
- Мамардашвили, М. О психоанализе / Публикация Ю. П. Сенокосова (5 (1994), 123–140)
- Мамардашвили, М. К. Современная европейская философия / Публикация И. К. Мамардашвили (2 (1991), 109–130)
- Письма к Густаву Шпету Г. И. Челпанова, Л. И. Шестова, Б. В. Яковенко, Р. О. Якобсона и др. / Публикация, предисловие и комментарии И. Чубарова (3 (1992), 243–263)
- Розанов, В. В. На чтениях г. Бердяева / Предисловие, публикация и примечания Е. Белокосковой (7 (1996), 184–193)

- Соловьев, В. С. София. Начала вселенского учения / Подготовка текста, перевод и примечания А. П. Козырева (2 (1991), 171–198; 4 (1993), 274–296; 7 (1996), 145–167)
- Степун, Ф. А. Жизнь и творчество / Публикация и комментарии И. Чубарова (1 (1991), 98–121; 4 (1993), 239–273)
- Хармс, Д. О времени, о пространстве, о существовании и др. работы / Публикация и комментарии А. Герасимовой (4 (1993), 102–124)
- Шпет, Г. Г. <Работа по философии> / Публикация и примечания И. М. Чубарова (2 (1991), 213–233)
- Шпет, Г. Г. Язык и смысл / Публикация и комментарии И. Чубарова (7 (1996), 81–122)

Интеллектуальные биографии

- Берлин, Исая. Мой интеллектуальный путь / Перевод О. Л. Мартыненко (4 (30), 2001, 48–64)
- Бидан, Морис. Морис Бланшо, невидимый собеседник / Перевод Сергея Дубина (4 (25), 2000, 134–159)
- Брент, Джозеф. Чарльз Сандерс Пирс: Жизнь / Перевод Артема Смирнова (3–4 (43), 2004, 231–278)
- Домбровский, Борис. Казимир Твардовский (Жизнь и учение) (4 (14), 1999, 133–167)
- Миллер, Джеймс. Будьте жестокими! Интеллектуальная биография Мишеля Фуко (5–6 (35), 2002, 331–381)
- Рудинеско, Элизабет. Жак Лакан / Перевод Т. А. Михайловой (5 (15), 1999, 200–211)
- Руднев, Вадим. Божественный Людвиг (Жизнь Витгенштейна) (1 (11), 1999, 84–98)
- Сафрански, Рюдигер. Мастер из Германии. Мартин Хайдеггер и его время / Перевод В. Брон-Цехового (6 (16), 1999, 119–139)

Дискуссии

- Бибихин, Владимир. Письмо Николаю Плотникову (2 (28), 2001, 201–202)
- «Кодекс гибели» литературы. Алексей Плущер-Сарно – Вадим Руднев. В дискуссии приняли участие: ednad@gmx.net, Лев Усыскин, Сергей Лишаев, Владимир Сальников, Аркадий Неделъ (1 (27), 2001, 20–54)
- Куренной, Виталий – Маяцкий, Михаил. О трансцендентально-полиграфической невозможности Деррида в России (4 (14), 1999, 168–177)
- Нарумов, Борис. «Язык» лингвистики и «язык» философии. Contra Бибихин (1 (11), 1999, 214–221)

- Никулин, Сергей – Куренной, Виталий (5–6 (26), 2000, 140–152)
- Плотников, Николай – Куренной, Виталий. E-mail переписка по проблеме перевода некоторых терминов в рамках работы над собранием сочинений В. Дильтея (2 (28), 2001, 186–200)
- Теория и риторика. Участники: Виталий Куренной, Руслан Хестанов, Андрей Денежкин, Андрей Добрицын, Николай Плотников (1 (22), 2000, 42–110)
- Фурс, Владимир. Парадигма критической теории в современной философии: Попытка экспликации. В дискуссии приняли участие: Плотников, Николай. Критическая теория отдыхает (Заметки о парадигмах критики); Лабуев, Иван. Критика и клиника; Сундуков, Роман. Что значит «у философии есть будущее»? Фурс, Владимир. Ответ на критику (2 (28), 2001, 46–102)

Беседы, интервью, круглые столы

- Автономова, Наталья. Ответы на вопросы «Логоса» (9 (19), 1999, 16–27)
- Беседа с Александром Тарасовым (3 (48), 2005, 162–169)
- Беседа с Борисом Кагарлицким (3 (48), 2005, 153–161)
- Борч-Джекобсен, Миккель – Долгопольский, Сергей. Беседа (5 (15), 1999, 149–154)
- Гадамер, Ханс-Георг – Малахов, Владимир. Русские в Германии. Беседа (3 (1992), 228–232)
- Грязнов, Александр. «Постмодерн взбудрил аналитическую философию». Интервью (8 (18), 1999, 42–47)
- Западная славистика на рубеже тысячелетий. Беседа Вадима Руднева с Александром Ивановым и Драганом Куянджичем (4 (2000), 4–16). Отклики на беседу: Сергей Ромашко, Эдуард Надточий, Кирилл Кобрин, Аркадий Неделёв, Елена Григорьева, Владимир Малахов, Вадим Руднев (4 (25), 2000, 17–56)
- Колеров, Модест. Ответы на вопросы «Логоса» (11–12 (21), 1999, 17–20)
- Мизиано, Виктор – Руднев, Вадим. «Я требую от власти ответственности!» Беседа (6 (16), 1999, 4–9)
- Нанси, Жан-Люк – Петровская, Елена. Техника и природа. Беседа (9 (1997), 130–145)
- Озобкина, Е. – Мотрошилова, Н. В. Беседа (1 (22), 2000, 18–27)
- Рорти, Ричард – Рыклин, Михаил. Беседа (8 (1996), 132–154)
- Рорти, Ричард. Ответы на вопросы «Логоса» (5 (15), 1999, 20–21)
- Русская философия: Вердикт, реальность или / и миф? Круглый стол. Участники: Евгений Барабанов, Борис Гройс, Николай Плотников, Валерий

- Подорога, Михаил Рыклин, Игорь Смирнов, Михаил Ямпольский и др. (4 (30), 2001, 115–128)
- Руткевич, Алексей. «Они так долго и трепетно бранили Хайдеггера...» Ответы на вопросы «Логоса» (5 (15), 1999, 45)
- Философия, консюмеризм и левая идея. Беседа с Александром Ивановым (3 (24), 2000, 4–17)
- Философия М. Хайдеггера. Круглый стол. Участники: В. Подорога, В. Молчанов, В. Биbihин, С. Зимовец, В. Малахов, М. Маяцкий, С. Долгопольский, Э. Надточий и др. / Материалы круглого стола подготовили М. Маяцкий и Е. Ознобкина (2 (1991), 69–108)
- Франк, Манфред – Малахов, Владимир. Беседа (4 (14), 1999, 4–13)
- Этнокультурный вектор развития России. Круглый стол. Участники: Александр Погорельский, Эмиль Паин, Андрей Василевский, Вячеслав Глазычев, Сергей Маркедонов (1 (46), 2005, 290–314)

Письма в редакцию

- Бренер, Александр; Шурц, Барбара. Маленькое письмо о большой «левой идее» (1 (27), 2001, 109–118)
- Копосов, Н. Е. Письмо в редакцию (1 (41), 2004, 208–210)
- Ледников, Евгений. О стиле ведения полемики г-ном Суровцевым В. А. (2 (37), 2003, 154–159)
- Молчанов, Виктор. Русская критика нерусской философии (5–6 (31), 2001, 200–201)
- Сергеев, Михаил. К дискуссии о западной славистике и русской философии (4 (30), 2001, 160–161)
- Суровцев, В. А. Письмо в редакцию (1 (41), 2004, 211)

Рецензии

- Альчук, Анна; Рыклин, Михаил. Рецензия на книгу «В. Бенъямин. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» (8 (1996), 284–286)
- Артамонова, Юлия; Вархотов, Тарас; Кошовец, Ольга. Отечественные философские словари (4 (25), 2000, 160–168)
- Ашкерев, Андрей. Осторожно: трюизмы! (5–6 (31), 2001, 192–193)
- Баллаев, Андрей. Эта очень грустная книга. Рецензия на книгу «Адорно, Хоркхаймер. Диалектика Просвещения» (1 (11), 1999, 224–226)
- Бубенцова, Катя. Философия как практика создания концептов. Рецензия на книгу «Жиль Делез, Феликс Гваттари. Что такое философия?» (3 (13), 1999, 235–236)

- Бубенцова, Катя. Философия по доверенности. Рецензия на издание «Позиции современной философии. Вып. 1» (8 (18), 1999, 123–126)
- Веретенников, Андрей. Рецензия на книгу «Дж. Остин. Избранное» (4 (30), 2001, 129–131)
- Грязнов, А. Ф. Рецензия на книгу «Stenlund S. Language and Philosophical Problems» (6 (1995), 346–353)
- Кацис, Леонид. «Ипполит» и «Удушение» «Серебряного века» (1 (27), 2001, 119–126)
- Кацис, Леонид. Камо грядеши? Рецензия на книгу «С. Слободнюк. 'Идущие путями зла...' Древний гностицизм и русская литература 1880–1930 гг.» (1 (11), 1999, 227–230)
- Кацис, Леонид. Руднев, Вадим. Две правды о профессоре Ермакове. Рецензия на книгу «И. Д. Ермаков. Психоанализ литературы: Пушкин; Гоголь; Достоевский» (5 (15), 1999, 212–222)
- Козырев, Алексей. Мариз Денн: Россия-Запад. Философия различия (7 (1996), 194–201)
- Колеров, Модест. Рецензия на книги «Н. А. Бердяев. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века. Судьба России» и «Н. А. Бердяев. Судьба России» (5–6 (31), 2001, 189–191)
- Костикова, Анна. «Женская» математика Жилия Липовецки: золотой ключ к постмодернизму. Рецензия на книгу «Gilles Lipovetsky. La troisieme femme» (3 (13), 1999, 229–231)
- Костикова, Анна. Работа над ошибками, или Что вышло из чтения Сокала? (4 (14), 1999, 178–187)
- Костикова, Анна. Что значит «быть 'другим'»? Рецензия на книгу «Julia Kristeva. Etrangers a nous-memes» (3 (13), 1999, 227–229)
- Крейзер, Е. Новое русское благонравие? (7 (1996), 218–222)
- Куренной, Виталий. Рецензия на книгу «Больнов О. Философия экзистенциализма» (9 (19), 1999, 118–122)
- Куренной, Виталий. Рецензия на книгу «Вальденфельс Б. Мотив чужого» (9 (19), 1999, 125–127)
- Куренной, Виталий. Рецензия на книгу «Гилберт Райл. Понятие сознания» (4 (25), 2000, 169–172)
- Куренной, Виталий. Рецензия на книгу «Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля» (9 (19), 1999, 117–118)
- Куренной, Виталий. Рецензия на книгу «Хайдеггер М. Положение об основании» (9 (19), 1999, 122–125)
- Куренной, Виталий. Уроки ткачества в современную эпоху: гобелен прагматизма и ковровые бомбардировки. Рецензия на книгу «Р. Рорти. Обретая нашу страну: Политика левых в Америке XX века» (3 (13), 1999, 199–205)

- Лунгина, Дарья. О различии между системами Гегеля и Дезмонда (4 (30), 2001, 131–136)
- Мельников, Сергей. Рецензия на книгу «Адо П. Что такое античная философия?» (9 (19), 1999, 128–133)
- Михайлов, Игорь. Революция в переводах Хайдеггера: Некоторые мысли по поводу издания «Мартин Хайдеггер сам о себе в изложении Вальтера Бимеля» (3 (13), 1999, 206–214)
- Михайлов, Игорь. Рецензия на издание «Martin Heidegger-Gesellschaft. Jahresgabe» (3 (1992), 280–282)
- Михайлов, Игорь. Рецензия на книгу «Wambach Ch. R. Heidegger, Diltey and the Crisis of Historizism» (8 (1996), 268–269)
- Михайлов, Игорь. Рецензия на книгу «Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969» (3 (1992), 283–284)
- Михайлов, Игорь. Рецензия на книгу «Martin Heidegger. Grundprobleme der Phaenomenologie» (8 (1996), 245–267)
- Михайлов, Игорь. Рецензия на книгу «М. Heidegger. Einfuehrung in die phaenomenologische Forschung» (9 (1997), 154–158)
- Михайлов, Игорь. Рецензия на книгу «М. Heidegger. Phaenomenologische der Anschauung und des Ausdrucks» (10 (1997), 154–157)
- Михайлов, Игорь. Рецензия на книгу «М. Хайдеггер. Феноменология и трансцендентальная философия ценности» (9 (1997), 152–153)
- Михальский, Марк. Замечания к переводу В. В. Бибикина работы Хайдеггера «Что такое метафизика» / Перевод И. Михайлова (9 (1997), 146–151)
- М. К. Книжные покупки (5–6 (26), 2000, 176–187)
- М. К. Книжные покупки-2 (2 (28), 2001, 203–214)
- Никифоров, О. В. Рецензия на книгу «Э. Гуссерль. Феноменология внутреннего сознания времени» (5 (1994), 269–271)
- Ольгина, Галина. «Открытие суть переоткрытие чего-то скрытого...». Рецензия на книгу «Джеймс Браун. Психология Фрейда и постфрейдисты» (1 (11), 1999, 222–224)
- Петров, Владимир. Слава Ку! Рецензия на книгу Вячеслав Курицын. Журналистика 1993–1997» (3 (13), 1999, 233–235)
- Петровская, Елена. Рецензия на книгу «В. Подорога. Метафизика ландшафта» (5 (1994), 258–262)
- Петровская, Елена. Слезы Береники (5–6 (31), 2001, 165–173)
- Плотников, Николай. Вор в законе, или Правовед Альбов в издании Новгородцева (5–6 (26), 2000, 153–156)
- Плотников, Николай. Рецензия на книгу «Friedrich Heirich Jacobi. Werke. Bd. 1» (3 (13), 1999, 223–227)

- Плущер-Сарно, Алексей. «Корова» или «коурва»? На пути к словарю древненовгородского диалекта (5–6 (26), 2000, 169–175)
- Плущер-Сарно, Алексей. На пути к словарю древненовгородского диалекта (11–12 (21), 1999, 222–228)
- Плущер-Сарно, Алексей. Русский воровской словарь как культурный феномен (2 (23), 2000, 209–221)
- Плущер-Сарно, Алексей. Словари иконописных терминов конца XX века (8 (18), 1999, 181–190)
- Плущер-Сарно, Алексей. CD-гом'ная энциклопедия как культурный феномен (3 (13), 1999, 215–222)
- Противень, Валентин. Контролируй партнера и свои аффекты! Рецензия на книгу «Д. А. Шестаков. Семейная криминология» (3 (13), 1999, 231–233)
- Ромашко, Сергей. Лингвистика в Третьем рейхе (2 (23), 2000, 205–208)
- Ртуть, Маргарита. Украденный человек. Рецензия на книгу «Альбер Камю. Миф и Сизифе. Бунтарь» (1 (11), 1999, 226–227)
- Руднев, Вадим. Венский Кружок: Энциклопедия логического позитивизма (4 (30), 2001, 137–146)
- Руднев, Вадим. Несколько соображений по поводу морфологии психотерапевтического метода. Рецензия на книгу «Александр Сосланд. Фундаментальная структура психотерапевтического метода, или Как создать свою школу в психотерапии» (8 (18), 1999, 134–141)
- Руднев, Вадим. Нравственность как набор языковых практик. Рецензия на книгу «Р. Рорти. Случайность, ирония и солидарность» (10 (1997), 148–153)
- Руднев, Вадим. Почтовая открытка от Пушкина Жижкеку и au delá. Рецензия на книгу «Славой Жижек. Возвышенный объект идеологии» (8 (18), 1999, 127–134)
- Руднев, Вадим. Рецензия на книгу «Б. Рассел. Введение в математическую философию» (8 (1996), 280–283)
- Руднев, Вадим. Рецензия на книгу «Рената Салецл. (Из) вращения любви и ненависти» (3 (24), 2000, 194–199)
- Руднев, Вадим. Философия «русского литературного языка» в «Бесконечном тупике» Д. Галковского (4 (1993), 297–308)
- Руднев, Вадим. Энциклопедия гармонизированных концептов. Рецензия на книгу «Ю. Степанов. Константы: Словарь русской культуры» (1 (11), 1999, 232–237)
- Руткевич, Алексей. Политический контекст немецкой психиатрии. Рецензии на книги издательства S. Fischer Verlag (8 (1996), 270–279)

- Синеокая, Юлия. Несколько заметок по поводу екатеринбургского сборника «Фридрих Ницше и русская философия» и библиографии проф. Б. В. Емельянова «Русская ницшеана» (5–6 (26), 2000, 165–169)
- Смолянская, Наталья. Абстракция как негативное символическое и её интерпретация у А. Безансона (4 (30), 2001, 147–159)
- Филиппов, Александр. Рецензия на книгу «Владимир Малахов. Скромное обаяние расизма и другие статьи» (5–6 (31), 2001, 184–189)
- Филюшкин, Александр. Время по-воронежски (5–6 (31), 2001, 195–199)
- Филюшкин, Александр. Рождение идентичности: «Украинский гуманитарный взгляд» (5–6 (31), 2001, 178–183)
- Эдельман, Ольга. «Бесмысленный и...». Рецензия на книгу «О. Киянская. Южный бунт: Восстание черниговского пехотного полка» (1 (11), 1999, 227–230)
- Эдельман, Ольга. О приятном и полезном чтении (2 (23), 2000, 202–205)
- Эдельман, Ольга. Рецензия на книгу «Н. В. Петров, К. В. Скоркин. Кто руководил НКВД, 1934–1941» (3 (24), 2000, 199–201)
- Ю. К. Рецензия на книгу «Рихард Краутхаймер. Три христианские столицы. Топография и политика» (5–6 (31), 2001, 193–195)
- Ямпольская, Анна. Левинас между прочим (2 (23), 2000, 197–202)
- Ямпольская, Анна. Свобода (от) вопроса (5–6 (31), 2001, 174–177)

Библиографии

- «Axiomathes» (1993), журнал. Редакционная статья и содержание (6 (1995), 357–362)
- «Brentano Studien» (1988–1993), ежегодник. Содержание (6 (1995), 354–356)
- «Мысль и слово» (1917–1921), философский ежегодник. Содержание / Составление Т. Дмитриева и И. Чубарова (7 (1996), 203–204)
- Колеров, М. А. «Вопросы жизни»: история и содержание (1905) (2 (1991), 265–283)
- Колеров, М. А. Философия в «Критическом обозрении» (1907–1909) (4 (1993), 309–313)
- Плущер-Сарно, Алексей. Библиография словарей «воровской», «офенской» и под. лексики (2 (23), 2000, 222–226)
- Полная библиография русского издания международного ежегодника по философии культуры «Логос» (1 (1991), 186–190; 2 (1991), 285)
- Полная библиография философско-литературного журнала «Логос» №№1–21 (1991–1999) (11–12 (11), 1999, 229–239)

Логос 1991–2005

Избранное. Том 2

Оформление серии *В. Коршунов*
Верстка *С. Зиновьев*

Формат 70 × 100 ¹/₁₆. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 65,8.
Заказ №

Издательский дом «Территория будущего»
125009, Москва, ул. Б. Дмитровка, 7/5

Отпечатано в ГУП ППП «Типография «Наука»
121099 Москва, Шубинский пер., 6