

Яцек Добровольский



# Философия глупости

История и реальность того, что иррационально

HUMANITARIAN CENTRE



**ЯЦЕК ДОБРОВОЛЬСКИЙ** – доктор философии Вроцлавского университета. Его интересы как философа и страсть как писателя связаны с изучением мира. Он – один из инициаторов культурного Интернет-проекта «Оргия мысли».

Что такое «философия»? Дословно с латыни это слово означает «любовь к мудрости». Так о чем же тогда эта книга, если само ее название «Философия глупости» противоречит логике?

В этом-то и вся ценность книги. Если проанализировать историю философии, начиная с античных времен, то можно заметить, что философы обходили стороной феномен глупости. И не удивительно, ведь тем самым они бы дискредитировали и себя, и философию как науку.

Я. Добровольский рассмотрел глупость в таких совершенно неожиданных измерениях, как:

- глупость в самых известных философских течениях;
- масса и толпа как формы проявления глупости;
- глупость в религии, в культуре (китч, шоу-бизнес, реклама, масс-медиа), в политике (терроризм, фашизм, тоталитаризм, расизм, насилие).

Вся наша жизнь – это бушующий океан многочисленных макро-проявлений глупости, или ее мельчайших, уродливых микро-проявлений, извергающихся из глубины сознания и разума. А происходит это потому, что мы рады едаться ей в плен, ведь она освобождает душу от мучительных забот и досыта поит наслаждениями, но при этом инфицирует все большее и большее пространство нашего мира. Увы, таковы наши реалии – ведь, как показывает ход истории, глупость человеческая неискоренима.

«Книга Яцека Добровольского может послужить изящным путеводителем в смысловых странствиях по безбрежным ландшафтам человеческой глупости в поисках мудрецов, которые осмеливаются сознаться: «Я знаю, что я ничего не знаю».

*доктор философских наук,  
заведующая кафедрой медиа-коммуникаций  
ХНУ имени В. Н. Каразина  
Стародубцева Л. В.*

«Предлагаемая читателю книга – это, безусловно, провокация. ....казалось бы, ничего особенного в книге нет, но что-то, какая-то необходимость или какая-то неизбежность проникает в читателя, вынуждает его к рефлексии или к ее сопротивлению, к желанию поспорить или желанию многозначительно смолчать. Книга «Философия глупости» относится именно к этому разряду – к тем книгам, в которых встречаешься с образами неизбежности.

Читатель, взявший в руки эту книгу – будь на чеку! Следуй неизбежностям понятия глупости, и в этом случае есть шанс, что книга станет больше, чем книгой».

*кандидат философских наук,  
Радеев А. Е.*

*Санкт-Петербургский государственный университет*

ISBN 978-617-7022-18-2



**HUMANITARIAN CENTRE**

Яцек Добровольский



# Философия глупости

История и реальность того, что иррационально

 Гуманитарный Центр  
Харьков, 2014

Научная редакция  
доктора философских наук  
*Стародубцевой Лидии Владимировны*  
кандидата философских наук  
*Радеева Артема Евгеньевича*

**Я. Добровольский . Философия глупости. История того, что иррационально / Пер. с польск. – Х.: изд-во «Гуманитарный Центр»/А.В. Комаристов, 2014. – 412 с.**

*Уникальная особенность этой книги в том, что она – это результат попытки автора сделать то, чего боялись все философы, начиная с древних времен – завести разговор о глупости. Слово «философия» означает «любовь к мудрости». Говорить о философии глупости означало бы дискредитировать и себя как философа, и философию как науку.*

*Автор пошел на этот риск. Он рассмотрел глупость в таких совершенно неожиданных измерениях, как: глупость в самых известных философских течениях; масса и толпа как формы проявления глупости; глупость в религии, в культуре (кич, шоу-бизнес, реклама, масс-медиа), в политике (терроризм, фашизм, тоталитаризм, расизм, насилие).*

*Главный скрытый посыл книги в том, что она призывает нас поразмыслить о глупости, тем самым ее преодолеть. Книга будет интересна философам, культурологам, историкам и всем тем, кто достаточно мудр для того, чтобы признать неизбежность глупости.*

*The unique feature of the book is that it is a product of the author's attempt to make something that all philosophers since Ancient times were afraid of – to speak about the stupidity. The word "philosophy" means "love for wisdom". To speak about philosophy of stupidity is to discredit yourself and the philosophy itself as a science.*

*The author took the risk to make it. He speaks about stupidity in such unexpected areas of our life as: the most famous philosophical streams; mass and crowd as forms of stupidity; stupidity in religion, culture (kitsch, show-business, advertisement, mass-media), in politics (terrorism, fascism, totalitarianism, racism, violence).*

*The main message of the book is that it stimulates us to think about stupidity and so to overcome it. The books will be of special interest for philosophers, culture experts, historians and for all those who are wise enough to accept the inevitability of stupidity.*

*Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав. Права на публикацию книги на русском языке принадлежат издательству «Гуманитарный Центр».*

ISBN 978-83-01-15198-0 (польск.) © Wydawnictwo Naukowe  
PWN SA Warszawa, 2007

ISBN 978-617-7022-18-2 © «Гуманитарный Центр»,  
перевод, оформление, 2014

# Содержание

<i>«Похвала глупости»</i> : пять столетий спустя.....	7
<i>Три неизбежности понятия глупости</i> .....	9
<i>Предисловие</i> .....	12

<b>ЧАСТЬ I. История идеи, проблемы и места глупости в новейшей и современной истории</b> .....	<b>28</b>
1. <i>Глупость на мировой сцене</i> .....	31
2. <i>Критика нечистого разума</i> .....	56
3. <i>Мудрость за пределами разума</i> .....	74
4. <i>Абсолютный разум</i> .....	103
5. <i>С позиций историософии массы</i> .....	149

<b>ЧАСТЬ II. Феноменология глупости, или исследование восприятия и существования глупости в сознании</b> .....	<b>190</b>
1. <i>Сознание глупости и глупость сознания</i> .....	191
2. <i>Смысл и нонсенс</i> .....	197
3. <i>Развитие, величина и сложность сознания</i> .....	201
4. <i>Наивность</i> .....	205
5. <i>Сети умов, или множество умов</i> .....	210
6. <i>Физиология понимания: сообразительность и тупость</i> .....	214
7. <i>Физиология понимания: легкомысленность и тугодумие</i> .....	221
8. <i>Морфология и анатомия становления сознания</i> .	230
9. <i>Первичная форма сознания</i> .....	233
10. <i>Формирование группово-товарищеского сознания</i> .....	248
11. <i>Аристократическое и плебейское</i> .....	260
12. <i>Формирование сознания толпы</i> .....	266
13. <i>Формирование семейно-институционального сознания</i> .....	275
14. <i>Развитые институциональные формы: религиозное и светское</i> .....	283

15. Государство.....	287
16. Сознание того, что общественное.....	293
17. Обособление.....	308
18. Формирование автоматического сознания.....	314
19. Формирование благоразумного сознания.....	321
20. Формирование рассудительного сознания (рационализирующегося).....	330
21. Формирование идейного сознания.....	336
22. Формирование созерцательного сознания.....	354
23. Формирование наивного сознания.....	369
24. Политика массы.....	380
25. Культура массы.....	392
26. Вывод: массовость и рефлексия.....	405
<i>Литература</i> .....	409

## «Похвала глупости»: пять столетий спустя

«Похвальное слово Глупости» («Moriae Encomium, sive Stultitiae Laus») – так называлась знаменитая сатира Де-зидерия Эразма Роттердамского, написанная в 1509 году. В предисловии к этому сочинению, обращаясь к Томасу Мору, Эразм вспоминает о том, что в своем желании сложить похвальное слово Глупости он оказывается в ряду знаменитых предшественников, прибегая к легкости предмета и шутливости изложения с оглядкой на Батра-хомиомахию Гомера, мужу и блоху Лукиана, сочиненный Сенеккой шуточный апофеоз Клавдия и историю похождения осла, поведенную Апулеем.

Польский философ Яцек Добровольский поддерживает эту славную традицию «умно писать о глупости». Перед нами – тонкая смысловая переключка с Эразмом, размышление о госпоже Глупости пять столетий спустя. Это размышление не является ни хвалой, ни хулой. Здесь не отыскать ни сетований на безмерность человеческой глупости, ни рецептов исцеления от нее. Слово бы вспоминая кредо Спинозы «не плакать, не смеяться, а понимать», Яцек Добровольский предлагает нам опыт рациональной аналитики в сфере физиологии мышления, феноменологии сознания глупости и глупости сознания, критики «нечистого» разума, анатомии феноменов бессмысленности и иррациональности.

Не случайно книга о философии глупости имеет подзаголовок «История и реальность того, что иррационально». Читатель этой книги обретет немало оснований увериться в том, что глупость и иррациональность реальны, они гнездятся в основаниях человеческой природы. Оставляя в прошлом век «кризиса рационализма» и «вспышек безумия»: от мифотворчества политических идеологий до искусства дадаистов, поэзии бессмыслицы, театра абсурда и парадоксального мышления постмодернистов, автор открывает страницы философии нового столетия рефлексией над тем, что столь же изгоняемо из пространства культуры, сколь и неизбежно в нем присутствует: над неискоренимой глупостью. Польский философ не просто представляет глупость как один из важнейших антропологических модусов, но и

заглядывает под ее покровы, «обнажает» ее природу, показывает, почему она оказывается приемлемой, более того, спасительной составляющей социальной реальности.

Опираясь на фундаменты классической философии, автор отнюдь не пренебрегает и экскурсами в историю живописи, и остроумными отсылками к постклассической мысли. Текст книги разворачивается как исторический полилог, в котором звучат мысли Гераклита и Платона, М. Монтеня и Эразма Роттердамского, Р. Декарта и Б. Спинозы, Д. Юма и Дж. Локка, И. Канта и Г.-В.-Ф. Гегеля, Ф. Ницше и Ж. Деррида. Гулкое эхо их голосов пронизывает авторский текст, несколько не умаляя его оригинальности. С их помощью Яцек Добровольский играет в бисер истории идей, раскрывающих пестрый спектр оттенков понимания глупости: тугодумие, безумие, тупость, легкомыслие.

Концепция автора нетривиальна и имеет четкую хронологическую привязку к современности. Недаром внимание акцентировано на основной сфере бытия глупости, скопившейся в исторической памяти культуры XX века – «массовое», «автоматическое», «идейное» сознание, сознание «толпы». Но тот, кто способен осознать глупость, уже неглуп. Может, в этом – «сублиминальный месседж»: главный скрытый посыл книги, которая призывает нас поразмыслить о глупости, тем самым ее преодолевая? Во времена И. Босха мир напоминал «корабль дураков», но вряд ли с тех пор мы стали умнее. Как известно, человеческий ум ограничен, а глупость – безгранична. Книга Яцека Добровольского может послужить изящным путеводителем в смысловых странствиях по безбрежным ландшафтам человеческой глупости в поисках мудрецов, которые осмеливаются сознаться: «я знаю, что я ничего не знаю».

*Научный редактор  
доктор философских наук,  
заведующая кафедрой медиа-коммуникаций  
ХНУ имени В. Н. Каразина  
Стародубцева Лидия Владимировна,  
Г. Харьков, 12 декабря 2013 г.*

## Три неизбежности понятия глупости

Внимательному и чуткому читателю знакомы самые разные проекты, посвященные концептуализации глупости. Помимо хрестоматийной «Похвалы...» Эразма Роттердамского, это еще и «Глупость» Э.Роннел, а также ироничный «Лексикон глупости» Р. и П. Кетрас. И вот выходит книга молодого польского философа Ядека Добровольского.

Предлагаемая читателю книга – это, безусловно, провокация. История знает разные формы текстовой провокации – это и радикализм суждений, их парадоксальность и суггестия; это и радикализм формы, при котором сама книга в ее материальной оболочке выступает вызовом классическому образу книги (т.н. бук-арт). Но бывают и такие формы текстовой провокации, которые воздействуют на читателя более вкрадчиво: казалось бы, ничего особенного в книге нет, но что-то, какая-то необходимость или какая-то неизбежность проникают в читателя, вынуждают его к рефлексии или к ее сопротивлению, к желанию поспорить или желанию многозначительно смолчать. Книга «Философия глупости» относится именно к этому разряду – к тем книгам, в которых встречаешься с образами неизбежности.

Нет надобности описывать даже в двух словах содержание этой книги: простота ее изложения сделали излишней дополнительную экспликацию. Куда важнее обратить внимание на три момента, грозящих преследовать всякого, кто рискнет эту книгу прочитать.

Во-первых, обращаю внимание на неизбежность оценочного измерения понятия глупости. Каков бы ни был диапазон понимания глупости – от крайне негативного (как простого недостатка ума) до крайне возвышенного (как идиота) – трудно отделаться от мысли, что речь идет об оценке, тем самым – оценочной шкале, природа которой крайне сомнительна. Насколько глупость – понятие, свободное от оценки? Или позиция похлопывающей интонации со стороны всякого, кто осмелится говорить о глупости, неизбежна? Иными словами, есть подозрение, что это понятие с неизбежностью подразумевает вертикальное его измерение: глупость сопряжена с *глупой* идеей о том, что всякий феномен

обязательно в большей или меньшей степени соответствует чему-то высшему. По сути, понятие глупости порождает сомнение: какой природы та шкала, с которой мы судим о глупости? Неизбежность этого сомнения – вот первый момент понятия глупости. Преодолением этой неизбежности могла бы стать возможность найти горизонтальное измерение понятия глупости, т.е. понимание глупости как понятия не оценочного, а описательного. Несомненно, книга Добровольского является попыткой представить это горизонтальное понимание. Удачной ли? Пусть читатель рассудит.

Во-вторых, неизбежна рефлексивность суждений о глупости: насколько глупо предстает тот, кто рассуждает о глупости, насколько глупа постановка вопроса о глупости, насколько глупо думать о глупости? Глупость – понятие не только вертикальное, но и рефлексивное, т.е. то, условия применения которого с неизбежностью оборачиваются на самих себя. «Глупо рассуждать о глупости» – пожалуй, это самая распространенная форма этой рефлексии, как только встает вопрос о глупости. Рефлексивному понятию противоположно понятие проективное, не подразумевающее обращенность на самого себя. Насколько возможно предлагать суждения о глупости, не грозящие впасть в порочный круг рефлексии? В чем могло бы состоять преодоление этой неизбежности рефлексии? Полагаю, что если оно и возможно, то в виде делегирования рефлексии другому: пусть другой думает о том, насколько глупым предстает суждение о глупости. Фигура другого зачастую предстает не в виде реального другого, здесь и сейчас предстоящего нам, а в виде предполагаемого другого, т.е. существующего как проекция. И можно по крайней мере предположить, что глупость обернется понятием, вырвавшимся из пут рефлексии, т.е. понятием проективным именно в силу проекции другого. Иначе говоря, следует выносить суждения о глупости, всячески воздерживаясь от представлений о том, насколько глупо судить о глупости; и если это воздержание неизбежно, то оставим предполагаемому другому право на это представление. Несомненно, книга Добровольского является попыткой представить это проективное понятие глупости. Удачной ли? Пусть читатель рассудит.

Понятию глупости также сопутствует неизбежность промаха. Есть опасность, что всякому рассуждению о глупости

будет сопутствовать подозрение, что речь идет не о том. Быть может, это одна из часто преследуемых философию неизбежностей – вести речь не о том; выбрать предмет, достойный во всех отношениях, предложить подход, вполне самостоятельный и перспективный; предложить ряд концептов, сильных и многообещающих – и в итоге вести речь не о том. Разочарование в том, что в итоге вышло что-то не то, усиливается не только нарушенными ожиданиями, но и подозрением, что критериев того, о чем следовало бы говорить, не существует, а потому и нет никаких гарантов, что новый разговор о глупости, новая книга о глупости попадет в то самое, о чем следовало бы говорить. Преодолением этой неизбежности промаха могла бы стать стратегия чтения, противоположная вычитыванию того, о чем сказано в книге: читать не книгу, а книгой, читать не в режиме предположного падежа, а в режиме творительного падежа. Несомненно, и в этом аспекте книга Добровольского является попыткой не промахнуться относительно понятия глупости, но не в режиме поиска именно того, о чем следует сказать, а в режиме творительности, – попыткой, для которой то, о чем сказано, менее важно, нежели то, чем это сказано. Удачной ли? Пусть читатель рассудит.

Неизбежность оценки, неизбежность рефлексии, неизбежность промаха – таковы три момента, сопутствующие понятию глупости. Это понятие – весьма коварное, грозящее вызвать у читателя похлопывающе-оценочную позицию («Уж я-то знаю, кто глуп, а кто нет!»); грозящее обернуться против самого же читателя, ввергнув его в коварный путь вопроса о том, насколько глупым может предстать любое суждение о глупости; грозящее каждый раз промахиваться в своих рассуждениях о глупости. Но читатель внимательный, чуткий как к книге, так и к проблемам, ею затрагиваемым, все же имеет возможность преодолеть эту коварность. Читатель, взявший в руки эту книгу – будь на чеку! Следуй неизбежностям понятия глупости, и в этом случае есть шанс, что книга станет больше, чем книгой.

*Научный редактор  
кандидат философских наук.  
Радеев Артем Евгеньевич  
Санкт-петербургский Государственный Университет  
12 декабря 2013 г.*

# Предисловие

Не является ли инертность или ограниченность человеческого ума, проявляющаяся как в заурядных действиях, так и в очень редких успешных делах, или присущая ему

Отправная точка

Философии глупости

медлительность, инертность, нестабильность, сопротивление инновациям и, в частности, лень и изъяны памяти и координации данных, то есть все то, что делает (с чем легко согласится каждый непредубежденный наблюдатель) способность разумного существования (каким бы многозначным ни был это термин) скорее несправедливой, чем поровну распределенной между людьми, так вот, не является ли это все настоящим вызовом мыслям?<sup>1</sup> Ведь, собственно, мысли, в их глубокой сущности, непосредственно, изнутри нас касающиеся – а каждый, кто пытается мыслить (или: понимать), познает их в себе и везде вокруг себя в виде неразумных действий, чувств, идей или организаций; каждый, кто замечает множество различных признаков и проявлений отсутствия рефлексии, либо бессмысленной рефлексии, либо непонимания, своего или чужого – в конце концов, должен прийти к главной гипотезе о том, что существует глупость, которая живет и, как в дальнейшем можно будет предположить, развивается, инфицируя обширные пространства антропологической реальности<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Существует определенная традиция начинать философские трактаты с вещей очень общих и банальных, хотя и необходимых в качестве предпосылки для дальнейших рассуждений, особенно если они должны превратиться в очень понятные, конкретные и не банальные утверждения. Поэтому пусть читатель позволит себя предупредить, что в данном случае речь идет о дани традиции.

<sup>2</sup> Если это предположение спорно, то непосредственным его доказательством должен быть данный трактат, особенно часть II. Разумеется, необходимо пояснить использование разговорного термина «глупость», а не более общего и корректного понятия «иррациональность». Итак, во-первых, собственно это следует из желания быть сдержанным и из желания называть вещи ярко и своими именами; во-вторых, другой существенной причиной является то, что слово «иррациональность» выражает антагонизм глупости и разума, тогда как один из основных

Однако более важно и существенно то, что в поисках правды о мире и о себе, каждый, кто пытается понять, когда ему откроется сложность бытия, должен прийти к единственному четкому выводу, выводу о том, что он неспособен охватить ее своим умом (то есть: полностью понять) в мешанине понятий, в завершенности и однозначности какого-либо дискурса. Но, тем не менее, он никогда не перестает ее изучать и стремится к ее пониманию, даже если это по-

---

Вторая отправная  
точка Философии  
глупости

---

нимание окажется наиболее темным парадоксом. При этом отметим, что подобное осознание ограниченной возможности познания не чуждо многим другим людям (как образованным, так и лишенным такого преимущества) даже в виде туманных представлений. Но, как правило, оно не может защитить от вызванных таким ограничением ошибок и иллюзий, которые пронизывают всю целостность общественной и политической жизни, цивилизации и культуры, порождая в их лоне неотрывную от всех человеческих деяний и отношений, как малых, так и больших, как явных, так и неявных, атмосферу более или менее явной неуверенности, бессмысленности, непонимания и бездумности. Масштаб и динамика всего этого может подчас достигать настолько огромных размеров, что говоришь себе тогда, не очень уверенно, о «всеобщем помешательстве»<sup>1</sup>. Хотя, ско-

---

тезисов Философии глупости гласит, что отношения между ними являются исключительно сложными и не сводятся к противоречиям. На самом деле, глупость и разум нередко взаимодействуют между собой. Эти, разнообразные связи между глупостью и разумом мы здесь и рассмотрим. Предварительно можно отметить, в качестве примера, что в политике, которая, кажется, перманентно и, безусловно инфицирована глупостью, с одной стороны, можно увидеть действия, являющиеся простым следствием отсутствия трезвой интеллектуальной оценки ситуации, хорошей интуиции и воздействия неконтролируемых эмоций, или, последствия так называемого принятия желаемого за действительное (как недавняя война в Ираке, или, в прошлом, восстание в Варшаве в 1944 году), то есть, одним словом, простой иррациональности. С другой стороны, видно, как политика во все большей степени становится сферой, забитой бреднями, демагогией, социотехникой одурманивания и тому подобными расцветающими явлениями, которые явно не являются результатом чьей-то «ошибки».

<sup>1</sup> О разнообразии связей между глупостью и сумасшествием будем говорить неоднократно, в данном случае необходимо сказать одно, что термин «коллективное сумасшествие» по сути, означает «коллективную глупость». А «сумасшествие» означает либо радикальное исчезновение рассудка, либо клиническое проявление психоза, который ни в каком случае не может стоять за определенными организованными и обширными социальными проектами, в которых это, так называемое, «коллективное сумасшествие» проявляется, или, в более широком смысле этого термина, является сильным эмоциональным «комплексом», «неврозом».

рее всего, мы должны говорить о далеко идущей эскалации непонимания и социальных взрывах глупости. По сути, можно спорить о том, в какой степени жизнью людей (как в повседневном масштабе, так и историческом) «управляет» глупость, и доминирует ли она. Ведь и в нашем времени, и в истории существует много удачных примеров оптимального решения проблем, с которыми успешно справился разум, а также множество прекрасных и удачных решений, показывающих, что разумное действие может быть многократным, даже если оно всего лишь локально, и что его проявления подвержены аккумуляции. Однако, несмотря на этот абсолютно неразрешимый спор о сфере власти глупости над человеческими деяниями (как статической глупости игнорирования или отсутствия логики в узком смысле, так и динамической глупости всего общества, результаты неразумности которого проявляются во всех сферах), а также о ее окончательном значении для человеческих судеб, безусловно, можно отметить, что потенциально радиус ее действия неограничен. Поэтому везде может появиться какая-то новая разновидность глупости, и от нее не может быть застрахована ни одна область человеческой деятельности, ни одна из человеческих групп, не очень большая, не очень маленькая. Не может быть предметом спора то, что всякое самосознание характеризуется определенной неэффективностью, наиболее четко выраженной в известном древнем правиле о стремлении к худшему, несмотря на знание о лучшем, которое постоянно цитируется в многочисленных и хорошо известных пословицах по поводу внедрения теории в жизнь. Даже высоко развитое самопознание, которым может обладать человеческий ум, не может преодолеть слепые индивидуальные и групповые рефлексy, чувства и автоматизм (даже если и может в какой-то мере огра-

---

Однако чистой невротичностью также невозможно полностью объяснить социальные механизмы таких проектов. Кроме невроза, тут должна присутствовать большая доля чисто интеллектуальной аберрации. Например: любое описание такого явления, как нацизм, не учитывающее важных факторов иррациональности, бессмысленности и всеобщего облванивания, которые в функционировании нацизма являлись фундаментальными, было бы абсолютно неполными и неудовлетворительными и сводилось бы только к «коллективному неврозу». В таких случаях речь идет о значительно большем, чем «коллективный невроз» или коллективное сумасшествие. Значит, этот фразеологизм применяется ошибочно и безосновательно.

ничить их влияние<sup>1</sup>), равно как и не может повлиять на в целом бессмысленный и случайный ход истории. Никакое знание и никакой опыт не может предотвратить непредсказуемость человеческой судьбы, поэтому можно рискнуть и с уверенностью сказать, что глупость является неотъемлемым аспектом человеческой натуры<sup>2</sup>.

Итак, анализируя источники и причины расстройств умов, отметим, что вероятно в каждой попытке познания присутствует свой спекулятивный момент, и что в реальности ничего не удастся глубоко охватить если, не подключая воображение, необоснованно полагаться на известные постулаты и гипотезы точных наук. С другой стороны, мы часто видим убедительные доказательства естественных и непрекращающихся интеллектуальных притязаний, которые, как показывает история концепции разума, устоявшая перед его возможной абсолютизацией, приводят только к тому, что спекулятивная мощь ума слишком легко толкает к противоречащим эмпирии злоупотреблениям и к выводам, противоречащим очевидным наблюдениям. Поэтому, несмотря на тот факт, что разум в полной мере не контролирует и даже не осознает положение малых и больших вещей в этом мире, и имеет на него только очень незначительное влияние, он, очевидно, должен стать общепризнанной реальностью. Идея разума как наивысшей инстанции бытия (и в гносеологическом, и в онтологическом смысле) настолько пронизывает философию под разными личинами, что возникает сомнение, может ли вообще мышление, а значит и элемент философии как таковой, однозначно и исчерпывающе распознать ограничения, которые накладывает на него его собственная природа, а также установить четкую границу, за которой спекуляция превращается в лишние смыслы иллюзии, в сомнительности которых убеждается философствующий.

---

Философия  
и глупость

---

<sup>1</sup> Аналогично Спиноза всей своей жизнью показал, что это возможно: он настолько глубоко воплотил свою философию рационального самопознания и господства над собой, что его образ жизни сравнивали со «святостью». Даже если такое сравнение и не соответствует истинным замыслам Спинозы, то, во всяком случае, показывает, о каком исключительном поступке здесь говорится.

<sup>2</sup> Поэтому мы идем здесь старой и уже неоднократно протоптанной тропой «иррациональной философии», возможный вневременной характер, которой хотим проверить на конфронтацию с нашим временем — собственно скромной попыткой этого должна быть данная работа.

Убеждается он и в том, что нигде, кроме как собственно в философии, не существует такая масса абсолютно бессмысленных концепций и теорий, по сравнению с которыми ежедневные заблуждения кажутся несущественными<sup>1</sup>. Итак, этот кризис доверия к философскому образу мышления можно выразить в вопросе: не должна ли философия, прежде чем убедиться в том, что возможен разум или мудрость, в первую очередь заняться глупостью? Все-таки, глупость кажется фактом очевидным и чаще встречающимся, чем мудрость. А насколько чаще, видно хотя бы из того, что обычно ее ненужно долго искать, ибо разумные действия и решения скорее являются редкими исключениями, чем распространенной практикой. Глупость, как правило, размещается в широком диапазоне между рациональностью и бессмысленностью, оптимальностью и полной неадекватностью. Чем более сложной для решения является проблема или система для организации, тем шире становится этот диапазон, увеличивая частоту и амплитуду проявлений глупости. (Поэтому, например, «продвинутые» операционные системы в компьютерах также насыщены микродисфункциями, которые, не свидетельствуя о полной непри-

<sup>1</sup> Очевидно, это рассуждение почти такое же старое, как сама философия. Его можно оценить как скептическое доказательство «глупости философии». Сравним, например, Эразм Роттердамский «Похвала глупости», перевод Е. Яндревич, Варшава 2000, стр. 94-95: «...философы...заявляют, что только они одни обладают мудростью; остальная часть людей - это блуждающие тени. Как же это они мило сплетничают, когда создают бесконечное количество праздников; когда как бы пальцем или ниткой измеряют солнце, месяц, звезды, круги небесные, когда, насколько не смущаясь, поясняют причины появления облаков, ветров, затмений, небесных тел и других необъяснимых явлений – как будто они являются личными секретарями природы, создательницы мира, как будто бы являются к нам с совета богов... И, хотя, в общем, ничего не знают, утверждают, что знают все...». А также, М. Монтень «Опыты», перевод, Т. Зеленского, Краков 2004, стр. 804: «Людей ослепляет естественная болезнь рассудка. Его неизменной работой является постоянное копание и поиск; бесконечно крутится, строит, выкладывает в своей работе... Думает, что издалека наблюдает какое-то мнимое сияние и скрытую правду, однако, когда подбежит к ней, столько сложностей преграждает ему дорогу, столько препятствий и новых загадок, что захватывают его и опьяняют...». Сравним, также: Д. Юм, «Исследования, касающиеся человеческого разума», перевод Д. Мишталъ, Т. Сичковский, Краков 2004, стр. 130: «...если бы догматические мыслители отыскали осознанность поразительной ненадежности человеческого разума, от которой он не свободен даже тогда, когда, будучи в прекрасном состоянии, осторожно и с большой точностью принимает решения, то такая рефлексия естественным образом приводила бы их к большей скромности и воздержанности ...». Подобных примеров можно было привести еще больше. Скептическое доказательство и уверенность в существенном познавательном несовершенстве человеческого рассудка и сознательности являются во всем данном исследовании «путеводной мыслью».

годности данного решения, делают его тем более далеким от идеала, чем более они изощреннее).

Речь идет о многих различных появлениях глупости, мелких и очень больших, мгновенных и продолжительных, простых и сложных, смешных и ужасных. Существует глупость в мышлении и поступках — глупые помыслы, безосновательные ассоциации и умозаключения, софизмы, неудачные аналогии, нескоординированный и сумбурный ход мыслей, логические ошибки, нелепые идентификации и категоризации, недоразумения, банальности, стереотипы, абсурдные теории и идеологии, неправильные действия, неудачные желания, обычное безвластие, пустопорожняя болтовня и тому подобные явления. Существует глупое поведение, чувства, обычаи, права, структуры и организации. Глупые выражения и вещи. Нелепости и тупики развития цивилизации. Политические системы, основанные на «махинациях» массовой иррациональностью. Можно также увидеть глупость в поведении масс в целом, в искусстве (например, явление китча) и в его восприятии. Можно натолкнуться как на малые, случайные глупости, промахи и ляпсусы (мир микро-глупостей), так и на целые ментально-бихевиористические парадигмы, характеризующие сложный мир макро-глупостей, на целые «образцы неразумности», структуры и уровни бессмысленности; силы, блокирующие мышление, правила, нормы и догмы, всегда настолько тривиальные и механические, что никому не понятные; элемент банальности: таинственная сила глупости, ее собственная притягательная сила.

Проявления  
глупости

Но все-таки глупость всегда настолько банальна, что сама является истинной банальностью. Однако не заслуживает ли банальность, условия ее возможного существования, а также причины ее удивительной стойкости более подробного изучения, если ставка делается на небанальное и неординарное? Даже если ответ на то, почему возможна глупость, в лучшем случае опасен для удачной концепции разума, то он все-таки необходим для достижения хоть какой-нибудь мудрости. В определенном смысле, этот ответ является программой минимум или «нулевым уровнем» философии.

## «Что же такое глупость?»

Этот вопрос уже звучал в философии, более того, как мы постараемся показать, можно раскрыть скрывающееся за ним намерение, даже если оно не высказано в трудах многих мыслителей. Существует тема глупости в истории философии, которую часто не называют по имени. Безусловно, существует история появления глупости, а также история ее отсутствия, ее проблематизации и игнорирования (и даже попыток ее отрицания). В частности, эти два последних аспекта философии глупости являются для концепции одинаково важными герменевтическими моментами. Поэтому, как мы четко понимаем благодаря древней философии, важным и достойным исследования является не только то, как понимали глупость, но и то, как ее не понимали. О глупости обычно не говорят. Несмотря на ее значение и влияние, к ней, как правило, относились как к второстепенной проблеме, если вообще о ней упоминали. Память человеческих традиций благодарно хранит, пожалуй, только единичные случаи, когда глупость оказывалась в центре внимания; другим таким событиям досталась второстепенная слава. Однако эти, второстепенные события и исключения из правил часто можно пояснить простой (или не очень) причиной, которую необходимо «просветить» или подойти к ней с обратной стороны.

В то же время, даже на первый взгляд, глупость при всей своей банальности кажется очень неоднозначным явлением. По сути, она является такой же устойчивой и распространенной (как в психологическом, так и в социально-культурном смысле), как и не уловимой, не сформулированной и не определенной. Она настолько же конкретна, насколько и абстрактна – до такой степени, что даже можно подумать, не относится ли ее понимание к арсеналу «туманных» идей «крестьянского разума»? Она также бывает совершенно незаметной, становясь похожей на «рациональности» (более или менее ярко выраженные, иногда присваивающие себе право абсолюта). Однако, с другой стороны, разум также часто и не по своей воле оказывается похож на нее, а иногда, еще хуже, ему случается попадать в капкан «локальной тождественности». «Если бы глупость», остроумно

Вопрос о  
сущности  
глупости

Неоднозначность  
глупости

замечает Музиль, один из известных исследователей этой темы, «изнутри удивительно не напоминала талант, а внешне не походила бы на успех, гениальность, надежду и улучшение, то никто бы не согласился стать глупым и глупость вообще бы не существовала»<sup>1</sup>. Это не просто нехватка интеллигентности; более тщательный анализ феноменов, которые порождают глупость, позволяет раскрыть ее особый уклад, ее парадоксальную «пара-систему».

Это ошибка, когда глупость рассматривают каждую по отдельности, и игнорируют. Но если понятие глупости по своей природе может без сомнения вызвать в ответ ухмылку, а у кого-то – отвращение или пожатие плечами (как же это ненаучно и наивно строить философий дискурс вокруг такого общего и «туманного» понятия!), то в отношении предубежденности, которая за такой реакцией скрывается, следует сохранять холодный скептицизм, даже если она кажется такой «естественной». Очевидно, понятие глупости следует формировать более осторожным образом, чем это предполагает ее обычный смысл, абсолютно неточный. Однако ни в коем случае не следует надеяться на то, что это приведет к какому-то «критерию глупости», благодаря которому глупость можно будет отличить от того, что ею не является. Пусть такие надежды, если они вообще могут появиться, уже сразу будут отвергнуты. Кроме того, необходимо также понимать, что мы вторгаемся в сферы постыдные и скандальные, в сферы, о существования которых мы часто даже не хотим вспоминать – именно поэтому пустые усмешки расцветают на лицах даже очень заботящихся о человеке мыслителей, когда они думают об этом настолько «горячем» и неприятном деле. Однако XX век открыл нам «банальность зла», вульгарную, жонглирующую избитыми истинами и банальной пошлостью мелкобуржуазную жажду крови; возможно XXI век, как «управляемый рефлексией», должен начаться одновременно с открытием (и соответственно вспомним) чего-то иного, чем «зло банальности»<sup>2</sup>... Однако, по сути, мы все-таки говорим не о

---

Значение  
глупости для  
антропологии

---

<sup>1</sup> Р. Музиль, «Человек без свойств» перев. К.Радзвил, К. Трухановский, Я. Зельтцер, Варшава 2002, стр.80-81

<sup>2</sup> Сравним: Х. Арендт «Мышление», перевод Х. Бучиньской-Гаревич, Варшава 2002. По словам автора книга о мышлении появилась под влиянием освещаемого

зле, а об определении элемента того, что иррационально. И не безумия (что происходит только в изоляции и одиночестве, которые являются его причиной), а только в будничной тенденции, проявляющейся прежде всего в том, что наиболее буднично, привычно, обыденно, тривиально и несущественно, однако, все же, способной также, в случае чрезвычайного хода событий, например, политических, формировать психосоциальные макроформы, овладевающие миллионами умов. И тогда, когда даже будничные громкие слова обычной речи содержат известную формулу «силы глупости», философия глупости могла бы прежде всего стать прелюдией к истинной, критичной, очищенной от гуманизма антропологии такого человека, который, с точки зрения такой философии, не может соответствовать ни какому идеалу человечества (уже само название категории «*homo sapiens*» несет в себе этот идеал), и правду о котором следует искать вне чистого, идеального человечества. Разрушение существовавшего гуманистического предрассудка в антропологии должно состоять в осознании того факта, что гуманистический идеал разрушает образ человека в нравственно-жизненном представлении человечества как такого, который отличается от остальной природы своей «рациональностью» или, еще точнее, «природными качествами разумного существа». Однако разумное существо – это что-то такое, чему трудно дать определение, основываясь на эмпирической антропологии, поскольку оно

---

ею процесса по делу Эйхмана в Иерусалиме: «То, с чем я столкнулась на процессе Эйхмана (...): поразила меня пошлость зла, которая не допускала поиск каких-либо глубоких корней или мотивов его ужасающих поступков. Поступки были чудовищны, но их исполнитель – по крайне мере такой, каким он предстал во время процесса, был несомненно обычным и банальным, не страшным и не демоническим. В нем трудно было найти следы идеологических убеждений или плохих причин, а единственной выразительной чертой, которую удалось увидеть в его прошлых поступках, а также во время слушаний и в ходе процесса, было что-то негативное – это была не глупость или безумие. В израильском суде и в тюрьме, Эйхман вел себя также как и в нацистской системе, однако, когда попадал в ситуацию, в которой процессуальная рутина отсутствовала, становился абсолютным беспомощным, а его переполненный громкими словами стиль речи создавал впечатление комедии ужасов. Громкие слова, банальные высказывания, приверженность к традиционным, стандартным правилам поведения и сквернословие, выполняют известную в наше время функцию защиты от реальности или защищают нас от постоянного навязываемой с помощью фактов и действий необходимостью мысленного внимания...». Эта цитата, которая, хотя и безосновательно, противопоставляет глупость и отсутствие мышления (считается, что отсутствие мышления является одним из моментов глупости) является исчерпывающим описанием психологической природы и социальной функции глупости, с которым следует согласиться.

хочет оставаться свободным от предпосылок его, по сути, геологического происхождения. И эта первая, основательно и глобально говоря, является по определению рассеянной, прерывистой, локальной, кратковременной и не надежной, и при всех своих достоинствах может также неожиданно оказаться вредной; является зыбкой и хрупкой, а также не является стабильной и фундаментальной чертой «человечества», как того требует гуманистический идеал. Однако этот идеал, особенно во второй половине XX века, несмотря на всяческую критику и протесты, стал доминирующей «истиной», догмой, не требующей дискуссий. Не слишком ли долго длится такое обожествление человека? Ибо, насколько человек является существом мыслящим, настолько же он является и существом, способным на безрассудные и бездумные поступки (конечно, не так, как бездумно действуют муравьи). И это, последнее, составляет незначительную часть его активной деятельности — все-таки многие люди, как правило, не способны достаточно четко осознать ни свой собственный статус, ни самих себя и не понимают смысла своих поступков. Миру, который из этой активности непонимания появляется, достается порция философского внимания, как и всем другим продуктам человеческой природы, даже тем, о которых стыдятся говорить — если именно в них может скрываться ключ к загадке предназначения рода человеческого и его окончательной судьбы, если эта загадка кого-то еще интересует, в чем, понятное дело, приходится сомневаться.

Нельзя также не отметить еще того, что те миры, которые обычно скрываются под покровом традиционного гуманистического ханжества, как ни странно, являются особенной, то есть видимой и легко открываемой неизвестной землей: это *terra incognita*, которая находится на расстоянии вытянутой руки, однако, которой мы не касаемся дискурсивно. По сути, отсутствует язык, на котором можно было говорить о глупости как о том, что нас смущает. Она не дождалась хорошей проработки и является наиболее неизученной из всех человеческих проблем. Поэтому пусть читателя не удивляет ни стиль, ни понятия, ни конструкция и архитектура дискурса, который тут будет представлен: из самой сути

проблемы следует, что он должен быть совершенно непохожим на то, к чему мы привыкли и, как правило, готовы. Однако этот дискурс, о котором можно сказать, что он, не будучи научным в принципе, с определенной достоверностью соответствует реальному опыту, а ни один из его тезисов, даже наиболее провокационный, не находится в противоречии с какой-либо научной теорией или с суждениями беспристрастного «здорового смысла». А то, что не соответствует определенным, чрезмерно апологетизированным гипотезам антропоцентрической философии, частично с иронией – или с подтекстом пародии – поможет понять рационалистический догматизм.

Однако, с другой стороны, этот гибридный и идиосинкразический дискурс о глупости является чем-то особенным, о чем, по случаю, хочу сообщить читателю: попыткой философствования с помощью антифилософии. Это связано не только с возможностями, которые скрываются в известных со времен Эразма Роттердамского концепциях морософии и морологии. Ибо, глупость, как предмет чисто философских рассуждений, никогда в принципе не становилась перво-степенным и центральным объектом внимания, или даже главной темой каких-нибудь исследований. Возможно, это означает, что понятие глупости является мало интересным; а может, и вообще ошибочно созданным или не имеющим смысла – либо, наоборот, имеет значение настолько широкое и туманное и поэтому бесполезное? Все это могло бы быть вероятной причиной отсутствия философского *интереса* к глупости, если бы не тот факт, что в истории философии неоднократно находим понятия малоинтересные, невыразительные, сомнительные или очень неоднозначные, которые, тем не менее, побуждали страстные дискуссии и способствовали появлению большого количества литературы. Поэтому, возможно, это произошло потому, что философия не любит глупость по иным причинам. Может, одной из них является та, что глупость – это наибольший скандал, позор философии? Однако в чем состоит этот позор?

Возможно, он вытекает из характера имманентности существования глупости: она является, напомним, рассеянной, многоликой, нередко скрытой и, как правило, банальной, но вместе с тем, имеет различный характер

(культурный, психологический, социологический, политический) и не обладает собственной сущностью – поэтому, всякий дискурс о ней не может быть ни четко систематизированным, ни, тем более, содержательным. Проблема, которая возникает, является настолько же простой, насколько запутанной – вероятно, любое стремление к мудрости выражает инстинктивное отвращение и пренебрежение к глупости. Однако следует усомниться в такой инстинктивной склонности ума, стремящегося к мудрости как сомнительной с точки зрения самого стремления. Таким образом, создание философии глупости будет включать в себя и аспект «критики разума» - и не только в виде скептического отношения ко всяческой догматической рациональности, но и в виде более глубокой, «трансцендентальной» формы исследования особенностей ума и попытки пересмотра их обоснованности. А точнее, будем говорить об одной такой особенности – являющейся фундаментальной основой философской мысли – «абстрагированию от того, что несущественно» (либо в другом из возможных вариантов формулировки: «То, что лишено смысла, не является проблематичным»). Во всяком случае, в ней видим одно – насколько все-таки безосновательное! – отношение философского ханжества к скандальному характеру (и к мнимой «антипроблеме») глупости. Мы хотим показать, что если учесть вездесущность и экспансию глупости, то за проявлениями глупости – даже, если каждое из них по отдельности кажется банальным, не существенным и не заслуживающим внимания – скрываются механизмы производства смысла. Тем более они достойны внимания, если согласимся с фактом повсеместности и экспансии глупости, действие которых является для всякого стремления ума к мудрости как минимум небезразличным, а возможно, в большой степени, просто фундаментальными. Поэтому, философия глупости является также размышлением над глупостью философии и считает бесспорным тот факт, что философия бывает глупой.

А если говорить о том, насколько просто неправильно сформулировать проблему глупости, и о том, как много существует неадекватных ее определений, то в первую очередь следует

---

Как не следует  
понимать  
глупость

---

вспомнить об опасности принятия гипотезы о том, что существует какая-то метафизическая, психологическая или какая-либо иная «основа» глупости как таковая. Если даже – как мы считаем – глупость скорее проявляется регулярным и организованным образом, то не потому, что сама по себе должна быть чем-то независимым и чем-то таким, что руководствуется собственными правилами. Предположим, что не удалось открыть никакого «высшего смысла» того, что иррационально – источником глупостей не является какая-то «сама Глупость», так же как источником разумного поведения не является сам «Ум», а источником преступлений и злодеяний – Зло. Поэтому, во всей данной работе понятие глупости мы трактуем номиналистически, как название совокупности различных проявлений глупости. Не существует глупости «самой в себе»; существуют только ее конкретные проявления, которые могут подвергаться определенной типологизации. То есть, наблюдая за ее различными проявлениями, мы можем отважиться на какую-то видовую классификацию или «систематизацию», а также на индивидуальное определение для каждого специфического вида глупости или случая морфогенеза. Однако мы не найдем никакой их идеальной сути, о которой могли бы сказать: это концепция и основа глупости. Поэтому именно это открыло перед нами множество путей, ведущих к намеченной цели – попытке ответить на вопрос: «почему возможна глупость», вместо того, чтобы думать над тем, как она существует и как появляется? Размытость проявлений глупости отправляет нас не только к какому-то высшему смыслу такой иррациональности, которая самостоятельно определяла бы принципы распространения или функции глупости в каждом из случаев, а скорее к принципам функционирования разума и сознания (подобно проявлениям «ума»). В общем говоря, источником глупости является сознательный разум, естественная ясность которого противопоставляется неестественными требованиями культурного окружения. Человек, как единственное мыслящее животное, является также животным, создающим по своей сути многостороннюю и многослойную позитивность безрассудства. Поэтому, прежде всего, необходимо избегать всевозможных стремлений

к гипостазированию глупости (и, как следствие, к гипостазированию ума). Однако не менее того мы должны остерегаться поиска источников глупости в уме, изначально предполагая, что ее порождает какой-то «дефект» ума. Причиной глупости не может быть просто какой-то функциональный недостаток умственной деятельности, ее источником не является нечто негативное или нечто дисфункционально-позитивное в сфере разума и сознания. Не обладая никакой сущностью, глупость также не является небытием, нехваткой, недостатком. Ее основные первичные проявления кроются в определенных структурах «человеческой разумности»; ее инициирует работа разума, а не его бездеятельность. Иначе говоря: понятие глупости будет для нас настолько интересным и функциональным, насколько мы сможем раскрыть глубину проблематизации того, что не мыслящее в мышлении. Глупость, прежде всего, сама является проблемой, проблемой разума и сознания. Не останавливаясь на точном определении глупости, нам следует раскрывать эту проблему по возможности систематически, благодаря исследованию на ее собственной почве, или как проблему человеческого сознания.

Как понимать глупость?

Вместе с тем, все возможные проявления глупости, изначально распыленные, единичные проявления, имеют тенденцию к образованию различных «скоплений»: определенных действующих сил, а также своеобразных структур. То есть, одна глупость может повлечь за собой следующую, образуя серию, а очередная серия может «аккумулироваться», приводя к образованию постоянных и стабильных «систем» или «циклов», закрепившихся в массовом сознании и его разнообразных институциональных основах (например, телевидение, которое живет глупостью, одновременно ее генерируя и размножая). Допуская, что процесс образования этих «систем» и макросистем глупости в определенной степени является регулярным и что можно определить механизмы этого процесса, будем также искать условия их появления и среду обитания. По-видимому, найдем ее в сфере формирования сознания: сознания группового и индивидуального – сознания массового. Не означает ли это, что философия глупо-

Глупость и сознание

сти является какой-то философией форм (и трансформаций) сознания и разновидностью феноменологии?

На этот вопрос можно ответить утвердительно, но с существенными оговорками.

Во-первых, в данном случае речь идет о парадоксальной феноменологии – науке о возникновении того, что осознано, как условия и среды бессмысленности. Исследовании того, что «украшает человека» в его генезисе и развитии, в различных его формах и превращениях (индивидуальных, групповых, институциональных и массовых), а также о поиске основ и условий появления в человеке слабого, постыдного, неразумного и никчемного. Поэтому это книга о появлении того, что при всей своей тривиальности и исключительной незначительности, возможно, является реальной первоосновой истории, как в глобальном масштабе (или даже во вселенском), так и индивидуальном. Феноменология этой черной материи духа, несветящейся и поглощающей все сияние интеллекта большей части сознательной жизни, обычно перемолотой теми благородными феноменологами, которые всю правду о сознании хотели искать в наиболее светлом, забывая о том – что вопреки светлостному – повторяется чаще всего, образуя мир разумной посредственности, принципами которого руководствуется каждый человек в своих повседневных поступках.

Во-вторых, отсюда следует, что это исследование того, что всегда «не-до-раз-ви-то», того, что развивается, независимо от степени своей недоразвитости путем аккумуляции форм своей неполноценности. При этом ничего, в процессе развития форм сознательной жизни, не остается «побежденным»: прежде всего, в данном случае следует остерегаться идеи о том, что одна форма сознания может занимать более высокую ступень относительно какой-то другой формы и, в частности, ее «отрицать». Взлеты и скачки, конечно, происходят, однако всегда локальные и случайные, а правилом и основной тенденцией духа – или многообразия сознательной жизни – должно быть совместное существование множества форм сознания, от наиболее простых до наиболее сложных. То, что регрессивно или, точнее, то, что первичное или изначальное, никогда не перестает играть свою роль и никогда, в целом, не отрицается,

даже если то, что более позднее, и дальше продолжает развиваться, стараясь распространить контроль на него. Таким образом, тщательный анализ появления множества форм сознания – это ключ к четкому пониманию динамики глупости. Если бы человек не был мудрым, глупость не существовала бы. Это не означает, что размышления о глупости тем самым ставят под сомнение мудрость, на самом деле, глупость всего лишь ненамного мудрее того, что описывает. Более того, все, что описывает глупость, находится ни где иначе, кроме как в нас самих: является плодом самопознания, а не гордыни.

---

Вопрос об  
актуальности  
глупости

---

Такую уверенность дает и оптимистическое наблюдение, что в последнее время глупость и иррациональность наконец-то дождалась повышенного интереса к себе и попыток концептуализации, а также появления абсолютно доступной и очень интересной литературы<sup>1</sup>.

Может быть, мы продолжаем жить в «просвещенные времена»? А может, мы непосредственно вошли в «темные века»? По-видимому, царит «эра информации», которая, по-видимому, отрицает невежество и глупость, так как цивилизация кажется отрицанием варварства. Несмотря на различные прогрессирующие политические, социальные, законодательные, нравственные и технические инновации, нас продолжает беспокоить ближайшее будущее человечества. Человек уверенно идет к катастрофе, и рано или поздно все равно к ней придет. Однако спрашивается: как быстро? И насколько легко мы согласимся с тем, что человеку прежде всего необходимо задуматься о следующем: оттянуть этот момент насколько это возможно – или все-таки вообще не ускорять шаг?

---

<sup>1</sup> Цитируем: Г. Франкфурт, «О Брехне», Принстон – Оксфорд, 2005, внушающая доверие монография на тему определения природы, функции и источников «титulóванной» «брехни» или «интеллектуального барахла», о которых в данном случае говорит автор. Ф. Хин «Как бредни завоевали мир», перевод Х. Янковска, Варшава 2005 – очень публицистический, тенденциозный и неглубокий анализ многообразных современных проявлений глупости, и хотя не всегда достойна внимания с точки зрения фактической точности, однако поучительная. М. ван Боксель, «Энциклопедия глупости», перевод А. Дегу-Очко, Варшава 2004 (о этой книге будем говорить более подробно). Можно также упомянуть Р. Скратон «Что случилось с разумом?» – однако эта статья, в которая выражает беспокойство по поводу бегства от рациональности, представляет ее в духе, особенно чуждом нам.

# ЧАСТЬ I

## История идеи, проблемы и места глупости в новейшей и современной истории

Вопрос о сущности глупости задавали давно и формулировали по-разному. Тщательное филологическое исследование (не являющееся, однако, целью наших рассуждений)

Незначительное

отступление от темы

выявило бы присутствие глупости, хотя и не совсем явное, в различных контекстах культуры и во многих, часто далеких от нее областях дискурса. Однако мы не в состоянии описать такое присутствие иначе, как «афористическое»: многообразное, отрывистое и, как правило, несвязное.

Очевидно, что культурологическая история глупости должна относиться к таким разнородным проблемам и явлениям, часто выходящим даже за пределы широко трактуемой области «размышлений о глупости», что суть излагаемых в ней вещей превратилась бы в своеобразную энциклопедию глупости и бесконечных вариантов применения не самого понятия «глупость», а самой ее концепции. В этой энциклопедии нашлось бы место не только для разнообразных толкований самой проблемы глупости и ее связи с различными сферами дискурса (мифологического, политического, медицинского, квазинаучного, теологического), но и для описания непосредственных ее проявлений. В частности, наиболее знаменитых ее проявлений, или проявлений

глупого понимания глупости, а также нашлось бы место для описания попыток ее предотвращения или замалчивания. Энциклопедист, в своем исследовании, встретит понятия нравоучительные и всеохватывающие, условные и аллегорические, мифологические и политические, выделит образы, олицетворения, воплощения, персонификации, антропоморфизации и зооморфизации глупости (блаженный, идиот, дон Кихот, князь Мышкин, Парсифаль, осел, юродивый, растяпа, плохой ученик...). Он найдет попытки теоретического обоснования глупости, переходящие то в излишние обвинения, то в наивную легкомысленность. Таких примеров превеликое множество, которое ему не удастся хоть как-то систематизировать или хотя бы классифицировать, и поэтому ему, в конечном итоге, придется удовлетвориться их бесконечным коллекционированием и расширением своей энциклопедии<sup>1</sup>.

Не следует волноваться о том, что человека, отправляющегося на поиски смысла глупости, ожидает судьба этого энциклопедиста. Исследователь может выявить множество проявлений глупости, подробно их описать и поместить в свою коллекцию. Однако ему вряд ли удастся выявить какую-то связь между ними. Следовательно, чем больше становится его коллекция, тем больше он отдаляется от возможности понимания глупости и ее логики (?)<sup>2</sup>, и вместо ее соответствующего понимания, он впадает в болтовню и, возможно, блестящую анекдотичность, поддерживаемую типичным для нашего времени культом интеллектуального

---

Критика проекта  
энциклопедии  
глупости

---

<sup>1</sup> М. Ван Боксель «Энциклопедия глупости» стр. 7, 9: «Глупость заявляет о себе в каждой сфере и в каждом человеке, во все времена. Поэтому ее исследование принимает характер энциклопедический (...). Энциклопедист гуляет по небольшому, всегда удивляющему ландшафту глупости. Его взгляд беспристрастен и лишен сантиментов. Ослиная тропа ведет вдоль жбанов с потерянными разумом, вдоль звучащего в ушах «ха-ха», потом, сквозь двери без стены. В цветнике цветет черный тюльпан, нарцисс и куриная слепота. Поцарапавшись праздничным приником, ученый вызывает к святому Тумбо, чтобы тот остановил кровотечение. Посещает уединенные горные селения, исследует захолустные провинции и мечтает о рае дураков, городе Лаленбурге. Наконец-то добирается до академии глупости. На ее крыше развивается черный флаг, который поглощает любой свет и отражает небытие. Окутанная облаком божественная Глупость, вешает о своих собственных делах с фриза вокруг купола: человекчи, оскаливаются, копают ямы, и сразу заполняют их землей (...). На витраже изображен Сфинкс, а под ним вопрос: Кто является достаточно пронизательным, чтобы понять свою глупость?»

<sup>2</sup> Знак вопроса - в оригинале текста (*прим. перев.*)

курьеза. Одним словом, энциклопедист, сквозь призму своего анекдотичного красноречия, не сможет увидеть того, что каждое проявление глупости живет своей собственной жизнью. Энциклопедист не знает о том, что *глупость живет* и, поэтому, может быть не только предметом коллекционерской таксономии, но и объектом системно-генетического исследования.

Для того, чтобы избежать такой ошибки при отборе исходного материала, следует, прежде всего, ограничиться

Границы

исследования

Философии глупости

чистой философией глупости, потому что только ее можно использовать для попытки создания теории актуальности глупости, которая будет предпринята в ходе

дальнейших рассуждений. Каким образом можно четко разделить эту, философскую, историю глупости от истории культуры?

В общем, чисто философским пониманием следует считать такое, для которого исходным, основополагающим контекстом является проблема понимания и деятельности разума (соответственно, сознания и разумности), их границ, а также «прагматики» поведения, рассматриваемых в отрыве от проблематики трансцендентности, вопросов и постулатов веры, а также всяческих представлений, выходящих за рамки повседневного интуитивно-эмпирического наблюдения. В дальнейшем мы хотим показать, что любые определения, не соответствующие вышеприведенным критериям, являются неточными. Вовлеченная в нравственно-теологический, мистический или политический дискурс (а не в дискурс о человеческом рассудке), глупость становится идеей крайне неоднозначной, всеобъемлющей и, иногда, просто «тотальной». Известно, например, что Соломон считал глупость источником всевозможного зла, а Цицерон, подобно Экклезиасту, осуждал мир за то, что он полон глупцов, и говорил о том, что «их количество бесконечно». В свою очередь, Сократ, согласно данным Апологии Платона, настроил против себя соотечественников, как заурядных, так и выдающихся, на каждом шагу и в каждом деле, безжалостно указывая на их глупость. Не отбрасывая этих ассоциаций и ссылок, все-таки лучше показать последствия такого подхода, и то, как конкретно

действует глупость. Показать, по возможности, исчерпывающим и точным образом ее актуальность для западной культуры и ее «работу» в проявлениях нигилизма, «отравляющего» эту культуру. Именно такое представление «актуальности проблемы» будет влиять на научный подход к предлагаемому нами анализу и выбору предметов анализа.

Так где же находится подходящая *нам* отправная точка для анализа глупости? Если проанализировать корни культуры, сразу же видно, что «глупость» является одной из приоритетных тем христианского теоцентрического дискурса (а также философского, не менее широкого и популярного). Однако, как мы вскоре покажем, следует присмотреться к религиозному толкованию идеи и смысла глупости в рамках средневекового христианского мировоззрения. Особенно, в период его глубокого кризиса, когда возник новейший антропоцентрический дискурс, когда появились первые ростки эпистемологической (в широком понимании) проблематизации глупости, проблематизации, независимой в целом и относительно независимой от этико-теологического дискурса, трактующего глупость как проблему природы разума, присущую человеческой натуре.

---

С чего  
начинать?

---

## 1. Глупость на мировой сцене

Написанный Босхом в последние годы XV века триптих называется «Дороги человеческой жизни»<sup>1</sup>. Его левая часть представляет собой библейскую сцену сотворения мира, искушения и изгнания из рая. Правая часть показывает картину ада. Интересна его центральная часть, в центре которой находится огромный воз с сеном, движущийся слева направо и символизирующий бессмысленность и глупость условий существования человека на земле.

---

Воз с сеном

---

<sup>1</sup> Триптих известен также под названием «Воз сена» (прим. перев.)

Пейзаж в холодных серых, голубых и зеленых тонах, который, не будучи фантастическим изображением пустыни, тем не менее, вызывает ощущение застывшего и мертвого мира. Стая полулюдей-полузверей с большим трудом тянет готовый опрокинуться воз с сеном, вокруг которого в ужасном смятении роится человеческая толпа, которую давят колеса. Заметно, что большинство, не обращая внимания на других, стремится урвать для себя немного сена. В этом процессе пытаются участвовать набожные монашки, несущие охапки «сокровища» к мешку, который стережет толстый монах-пьяница. Присутствуют и те, кто, приподнимая телегу, намереваются, как кажется, просто опрокинуть воз, а, может быть, и скинуть вниз людей, кушающих на стогу (занять их место?). Эти, последние, составляют группу, имеющую очевидное и понятное всем символическое значение. Это тройка музыкантов с мандолиной и нотами, пара любовников, а по краям смотрящий в небо ангел, погруженный в молитву, а также играющий на флейте дьявол; нельзя не заметить и виноградную гроздь. Венчающая стог сена группа должна выражать «прелесть» жизни на земле, которая является лишь окончательным символом ее напрасности — чувственных наслаждений. Там же, за ней, видна крона дерева, где на двух сухих ветках сидят: на правой — сова, на левой — попугай (символ глупости). Из-за дерева выглядывает еще одно, очень загадочное существо, с явным равнодушным выражением на лице — это лицо «наблюдателя», возможно, мудреца, хотя нельзя не отметить тот факт, что выглядывает оно со стороны попугая, а не совы.

Не все люди внизу, вокруг воза, непосредственно им интересуются, однако, это не мешает разглядеть в царящем хаосе разыгрывающуюся на их глазах сцену убийства — один мужчина в соломенной шляпе перерезает горло другому, лежащему на земле. В самом низу разыгрываются еще несколько жанровых сценок: знахарь во фригийском колпаке (иконографический символ глупости) вырывает зуб женщине; другая женщина вынула из локани ребенка (чтобы не выплеснуть ребенка вместе с водой?), рядом с ней другая замужняя женщина, с тупым выражением лица и неподвижная, она прельстилась на гадания цыганки, в то время

когда ее обворовывает шустрый цыганский малый. Выше и левее женщина с младенцем на руках демонстрирует свои интимные прелести хромому, который, отбросив костыли, зарылся в складки ее платья. Над ними художник поместил сгрудившуюся группу людей, в скоплении которых можно прочесть намек на то, что они несут крест, хотя ни креста (его заменяет лестница), ни Христа не удастся увидеть в этом месте – земной свет выражает здесь условную метафору голгофы без Бога. Немного выше этой сцены, можно увидеть Папу и Цезаря, едущих на лошадях. Лицо Папы показано в профиль, он изображен в типичной для сцен распятия позе римского палача. На противоположной, правой стороне изображения над головами тянущих воз тварей автор нарисовал несколько особенных объектов, которые, несомненно, являются артефактами, однако не раскрывают своего назначения. Возможно, это предметы, символизирующие бессмысленность всяческой человеческой изобретательности – ненужные и фантастические уродливые. Над всем этим витает туча, на которой проявляется Христос с золотой аурой: он вздымает руки в иератическом жесте благословения, который, однако, трактуемый очень по-человечески, кажется жестом бессилия и поражения. Движущиеся по этой сцене абсурда и безумства, воз и люди вокруг него, кажутся неотвратно направляющимися в одну сторону – в ад. Жизнь является глупостью.

Триптих Босха лаконично и выразительно показывает, какое значение придается идее глупости в мировоззрении средневекового христианства. Глупость занимает центральное место в формировании образа брэнного мира; он есть основа того, что не божественно и напрасно, и, вместе с тем, в нем присутствует сила, толкающая человека к злу, от которого глупость становится совершенно неотличимой. Это и есть те нёзыблемые нравственные рамки, в которых всегда функционирует идея глупости. Такое очевидное и обоснованное позиционирование идеи глупости, несомненно, является следствием масштабных споров, которые практически до наших дней питают христианскую мысль, и в которые эта идея вписывается *с убедительной силой*, а именно – споров между интеллектуализмом и антиинтел-

---

Идея глупости в средневековом христианстве

---

лектуализмом, между разумной верой и верой без рациональных оснований. Нет смысла вспоминать историю этого спора. Однако можно попробовать обратиться к очень общему и явно ограниченному толкованию идеи глупости в христианстве.

Во-первых, эта идея, как определяющая человеческую суть, отправляет нас к мифу об изгнании с принципиальной для него проблемой жажды знаний как причины падения человека. Срывая фрукт с древа познания, человек совершил первую и фундаментальную для своего вида ошибку, обрекая себя на бесконечное страдание. Только неведение позволяло ему находиться рядом с Создателем – Рай был садом божественной глупости (невинности). Однако, с другой стороны, разве не любопытство Евы явилось причиной такой глупости (глупость любопытства, как безрассудного «женского» всплеска эмоций?). А здесь уже сплетение парадоксов и вопросов без ответа: «Не является ли знание грехом? Не является ли глупость первичной натурой человека? Не является ли познание глупостью?» Все это обусловило двойственный и парадоксальный статус глупости.

Во-вторых, идея глупости, как проявления человеческой природы, вытекает из принципов Экклезиаста. «Решили более широко познать мудрость и знание, безумство и глупость – сообщает он в знаменитых отрывках Книги Проповедника Соломона – а познали, что и это является погоней за ветром...»

Ветхозаветные  
источники

Человек не может постичь суть вещей, происходящих под солнцем. Хотя, человек трудится, чтобы их изучить, он не достигнет этого; и, даже, если мудрец утверждает, что все понимает, не может эти знания углубить... Безбожность является глупостью, а глупость безумством...»<sup>1</sup>. Так начинается развиваться генетическая нить «греха познания»: переход от состояния невинности к греху является переходом между двумя видами глупости: праведной глупостью невинности и глупостью греха, в которой мудрость и глупость окончательно становятся неразделимы.

Несмотря на то, что оба эти источника отмечены в принципах Ветхого Завета, можно отметить, что в христианской интерпретации они прекрасно воспринимаются, вы-

<sup>1</sup> Еккл.: 1,17; 8, 18; 7, 25.

ходя на первый план в мировоззрении. Как нам кажется, в иудейской религии до сих пор существует своеобразная диалектика мудрости и глупости: в конечном итоге, только «соломонов мудрец» имеет право провозглашать их неразрывность, распознаению которой служит ранее заложенное различие – иудаизм позволяет отбрасывать мудрость до того, как она появляется, а этот путь является длинной и извилистой тропкой исследования и учености (*смотри*: функция раввина, как толкователя текста, эрудита и интеллектуального поводыря; роль обучения и научных толкований, всей традиции толкований и благопристойно-нравственной казуистики; а также: в библейском иудаизме – это роль пророков, как тех, кто передает высшее знание). Христианство усложняет эту диалектику, перенося ее на почву принципиально иного, домассового мировоззрения, в котором старые интеллектуально-элитарные традиции (как иудейского, так и языческого происхождения) смешиваются с универсалистично-плебейским признанием веры «убогих духом», провоцируя неугасающий «спор» о превосходстве религиозности «простачка» над верой интеллектуального характера. Что интересно – иудейским пророкам, контактирующим с тем, что трансцендентно, посредством «высшего знания», в христианстве скорее соответствовали бы контакты святых эмоционально-экстатического характера (мистицизм) – а в таком контексте характерным является исключение гностицизма, как ереси, основанной на знании. То есть, ветхозаветный мудрец, заявляющий о полном сходстве глупости и мудрости, тем не менее, не теряет своего права на то, чтобы в будущем клеймить глупость и отличать глупца от мудреца: «Слова из уст мудреца находят понимание, однако глупца губят его собственные губы: как только он откроет свой рот, то производит глупость, а итогом его речи является опасное безумство» (каким же чуждым и неприятным нам всем кажется это первое наблюдение). Следовательно, специфическим открытием христианства является позитивно оцененная идея и образ «простачка», как результат – антиинтеллектуальная риторика. Слова, приписываемые Христу в Евангелии Матфея, являются не только одним из многих примеров, но и одним из первых лозунгов: «...каждый, кто гневается

на брата своего, судим будет, а кто скажет брату своему: предстань пред Высшим Судом, и кто скажет: «глупец», пойдет в адский огонь»<sup>1</sup>. Таким образом, неразличимость глупости и мудрости перестает быть мрачным открытием учености и опыта (а значит, эксклюзивной собственностью мудреца), и становится общей собственностью, достигая кульминации в исходящем от Павла тропе<sup>2</sup> «креста глупости» и, в целом, христианским самоутверждением, как глупостью: в то время, когда попытка отделения мудрости от глупости всегда считается грехом гордыни, их схожесть свидетельствует о мудрости смирения. Заявление о схожести глупости и мудрости уже не зависит от интеллектуальной иерархии (что характерно для евреев), и в данном случае означает фундаментальное отсутствие такого иерархического отличия. Еврейская «меланхолия» превращается в христианское «самоунижение». Мудрость, хотя и очень неоднозначная, утрачивает свою правомочность, чтобы на сей раз превратиться в «беременную» не бесполезностью, а виной (из этого, кстати, Вере свое начало более поздний образ Фауста).

С учетом этих взглядов, идея глупости, возвращенная на почве христианства, должна оказаться чрезвычайно

---

Мудрость глупости  
и глупость мудрости

---

многозначной и антиномичной: глупость является признаком как невинности, так и грехопадения. Аналогично, и му-

дрость: она является и источником греха, и шансом на прощение (несмотря на спор о том, является ли мудрость следствием учености, или веры в Бога). Противопоставление мудрость – глупость, которое, несмотря на успешную попытку подтвердить их слияние в ветхозаветной традиции, изначально предполагает диалектику противопоставления мудрости и глупости, но на сей раз требует иной диалектики, или своеобразной рекомбинации, в результате которой эти два понятия преобразовываются в пару равнозначных элементов (не иерархических): «мудрость глупости» и «глупость мудрости». Когда христи-

---

<sup>1</sup> Евангелие от Матфея, 5, 22

<sup>2</sup> Троп (греч. Τρόπος, оборот) – стилистический термин, обозначающий перенесение смысла слов, употребление слова в переносном, иносказательном значении (прим. перев.)

анская мысль становится проявлением бессмысленной<sup>1</sup> веры, она находит в этих понятиях свою имманентную границу.

Следовательно, функционируя в теоцентрическом описании земного мира, глупость определяет человеческую сущность как совершенно непонятную, запутанную и неразумную. Глупость является одновременно и знанием, и незнанием; и набожностью, и безбожностью. Теология – как познание Бога в такой же степени является возможностью рационализации веры, как и возможностью греха. Вера точно так же требует понимания, как и не допускает его. «Глупость мудрости» в такой же степени является злом (или, как минимум, предрасположена к нему), как и «мудрость глупости» – богобоязнь. За интеллектуальным стремлением к поиску правды о Боге, как тень, следует антиинтеллектуальное стремление к слепой вере. То есть, в менталитете средневекового христианства глупость является определением окончательным и всеобъемлющим, которое можно отнести в принципе ко всему земному, и положительному, и отрицательному. Она неотличима ни от разума, ни от безумства. Иллюстрацией такого специфического статуса и проблематизации глупости может быть другое знаменитое произведение Босха, с глубоким сарказмом названное «Исцеление глупости», на котором каждый элемент, за исключением, быть может, пейзажа (хотя и он, написанный достаточно «небрежно» и «абы как», имеет определенный смысл), является в своем абсурде прямым или косвенным ее выражением – эмблемой, гримасой, символом. Лечащий и излечиваемый, зрители – у всех на лицах выражение врожденного и, в принципе, неизлечимого отсутствия разума. Средневековая глупость всепожирающая. Она является безумием и абсолютным конфузом, тем

<sup>1</sup> Эта «парадигма» не умирает вместе с упадком средневекового христианства. Она повторяется примечательным образом у Паскаля. На очень общем уровне можно заметить, что многие из актуальных рассуждений на тему глупости не совпадают с христианскими. Возьмем, например, всеми принятое правило «хорошего воспитания», предписывающее определенную скромность и сдержанность в достижении глупости с точки зрения мудрости – не является ли скрытым ее источником закон смирения? Однако отметим, что нашей целью не является безусловное выступление против этого закона, а только лишь попытка такого определения «мудрости», которое, не исключая требований скромности, в то же время являлось бы основой достоверной идентификации проявлений глупости как глупости.

более, что она противопоставляется абсолюту трансцендентной мудрости Бога<sup>1</sup>.

К сожалению, в этой книге мало места для того, чтобы исследовать эту проблему более глубоко. Мы лишь попытаемся проанализировать значение проблемы глупости в преддверии эпохи, в которой глупость, как и многие иные понятия философии и антропологии, стала предметом чисто «светского» интереса, правда, ценой потери ее статуса и важности, и реального интереса. Поэтому, как увидим в дальнейшем, новейшая философия не будет применять понятие глупости, обращаясь к ней лишь в рамках дискурса рациональности (и, скорее всего, заново формулируя эту проблему).

Этот переход обусловлен процессом, в котором, только для вида (хотя бы уже в самом своем названии), провозглашается триумфальный выход глупости на сцену гуманистической мысли. Но на самом деле, этот процесс наиболее непосредственным и радикальным образом выявляет все антиномии и парадоксы ее иудейско-христианской концептуализации, приводящей к таким последствиям, что он скорее является блестящим «завершением» всем известного традиционного дискурса, чем инаугурацией нового. «Похвала глупости». Возможно, это и похвала, но, прежде всего, при всем своем внутреннем сарказме, она скорее оказывается скорбным плачем о делах человеческих, в которых старый теоцентрический и новый антропоцентрический подход непосредственно сталкиваются и мешают друг другу.

*Ибо существует ли вообще что-то между людьми, что не вставало бы дыбом от глупости и чего бы ни делали глупцы и для глупцов?*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Если единственным выводом, следующим из вышеприведенных рассуждений, является полностью тривиальный тезис о том, что религия иррациональна, то пусть она будет, как минимум, «оправдана» для их взаимной связанности и обоснованности. Однако, по сути, скрытым мотивом этих рассуждений было желание обосновать то, что попытки осознанного описания проявлений глупости и их источников являются следствием «светского» подхода – а не утверждение, что на религиозной почве невозможна никакая рациональная дискуссия. Заметим ради чистого педантизма, что читателю, который не хочет разделять наши взгляды, любые дальнейшие рассуждения могут показаться абсолютно неприемлемыми и даже бессмысленными.

<sup>2</sup> Эразм Роттердамский, «Похвала глупости», стр. 57

Наиболее известный трактат Эразма является делом лукавой крайности и настойчивости, с которой теолог из Роттердама реализует концепцию глупости, «говорящей от собственного имени», и с которой раскрывает ее традиционное и иудейско-христианское (хотя и не только) понимание, контексты и критические точки, являющиеся предметом исследований скорее для философа-деконструктивиста, нежели для настоящего герменевта. Вопрос о соответствующей интерпретации идей, разработанных в этом трактате, хоть и интересен, но, в то же время, заводит нас в тупик. Поскольку при традиционном прочтении этого произведения сразу становится понятным, что его интеллектуальное содержание и очень общие выводы являются не открытием, а лишь кратким изложением уже известных ранее идей. Таким образом, вместо соответствующего толкования этого трактата и его значения, целесообразней сосредоточиться на структурном анализе «работы текста». Как он изложен? Как в дискурсивной ткани «Похвалы...» функционирует сама идея глупости? Попытка предоставить слово глупости, хотя и чисто стилистическая, приводит к непредвиденным последствиям и «дискурсивным конфликтам», которые происходят под поверхностью буквального смысла, в конечном итоге вызывая его распад. И хотя, на первый взгляд, здесь мы имеем дело с синтезом известных Эразму контекстов проблематизации и концептуализации глупости, однако, присмотревшись, увидим, что конечным результатом такого синтеза является скорее распад смысла, чем его восстановление или синтез. Именно это, а не прекрасно показанное «человеческое качество», делает «Похвалу глупости» трактатом захватывающим и вдохновляющим. О его особом, «деконструктивном» характере, если в данном случае можно позволить себе такой анахронизм, свидетельствовали уже сами обстоятельства появления «Похвалы глупости».

Эразм написал «Похвалу глупости» в течение нескольких дней одного своего путешествия, под влиянием скуки — оторванный на какое-то время от библиотек и лишенный серьезных дел, он решил для собственного развлечения и своих друзей создать шуточное «художественное чтение», приняв

---

Замысел  
«Похвалы глупости»

---

за основу староримский стиль вымышленной беседы и, в то же время, опираясь на античные произведения «Похвалу лысине» и «Похвалу мухе». О незапланированном «поведении» своего начинания он узнал тогда, когда оказалось, что «Похвала...» пробудила у всех его современников огромные и противоречивые эмоции. Эразм не мог представить себе, что трактат, предназначенный для развлечения, притом, что в нем не содержится ни одного «важного» тезиса, может стать предметом язвительных полемик и обвинений. Не это являлось его целью, что видно хотя бы по тому, как он слабо проработал свою «Похвалу...», карикатурное красноречие которой делает текст мало вразумительным, а временами совсем бессмысленным, а педантизм – забавным и несерьезным (очевидно, тот факт, что повествование ведется от лица Глупости, оправдывает каждую шутку в повествовании), а откровенная пылкость – излишне поучительным. Однако, в то же время, недостатки изложения свидетельствуют о его особом интеллектуальном статусе и оригинальности (не только самого смысла, а именно такого смысла внутренней (дез)организации).

Глупость, как субъект повествования, ведет себя свободно и развязно. Глупость может говорить все: надевая маску глупости, рассказчик Morii<sup>1</sup> запускает процесс собственного перерождения, интеллектуальное насилие недоступно никакому «серьезному мыслителю», потому что такое превращение происходит вне разума и приводит к разложению и к «самокомпрометированию» дискурса. Глупость является такой же маской, как и откровенная «отчужденность мудрости» и свободное непринужденное повествование. Искренность глупости выявляет ханжество и отсутствие всякого уважения или «официальности» у мудреца. Этот эффект развязности черпает силу из традиционного образа и функции шута.

Однако такое «противостояние глупости» сводится не только к процессу рефлекторной развязности и дискурсивной радикализации (блаженства), оно также означает своеобразный полиморфизм повествования, превращения глупости в субъект множественный. Под маской глупости

<sup>1</sup> Так по традиции именуется аналог «Похвалы ...» – в оригинале: «Moriae enconium» (прим. перев.)

скрывается очередная маска: глупость и блаженство как пародия, как обыгрывание различных ролей. Глупость говорит на различных языках и доводит каждого до экстаза: «меланхолический мудрец», «стойк», «теолог» и «гуманист – моралист» – это четыре очевидных ее пародийных воплощения и четыре переплетающихся монолога, Глупость в «Похвале...» никогда не появляется в явном виде. Таким образом, Эразм наглядно показывает главную тактическую проблему, о которую спотыкается любое рассуждение о глупости: проблему конкретности, а точнее отсутствия таковой, приводящее к тому, что любое проявление глупости становится опосредованным. Глупость просто невозможно увидеть глазами, невозможно ее «изолировать», как предмет исследований, проще говоря, она всегда проявляется в чем-то, что является ее конкретной почвой и фоном. Являясь функцией разума и сознательности, глупость, в принципе, неразрывна с любой попыткой познания окружающего мира; а когда эта попытка касается ее самой, велика вероятность ошибки и неточности. Эразм решает эту проблему гениально простым способом – делая глупость субъектом повествования, рассказчиком.

Именно такая дискурсивная конституция и позиция глупости приводит к совершенно беспрецедентной ситуации – глупость из чистой идеи превращается в функцию, реального (дез)организатора дискурса. Такая глупость уже не является идеальной глупостью, или образом глупости или пассивным атрибутом человеческой сути или природы, которым она была до сих пор. Вместо этого, она становится активным движением, действием, работой смысла. Она не показана «сама в себе», не дает себе определения, лишена сущности; вместо этого она приводит к чистому нонсенсу дискурса, к которому она тихо подключается – показывая каждому его собственную глупость. Гетерогенность дискурсов, которыми она пользуется, указывает на распространенность и опосредованную вездесущность глупости, которая всегда является искажением и извращением того, что изначально имело признаки разумности и рассудительности.

Обычно глупость – это «дальнейший процесс» мышления. Функция глупости, «заражающей» каждый дискурс,

не является ни функцией единства, ни какого-то «покровительства»; подчиненные ее движению повествования не сливаются в единую правду о «глупости, как таковой», не уподобляются ей. Наоборот, каждый дискурс, прежде всего, становится не похожим сам на себя, и противоречит самому себе. Поэтому, правда о глупости – это функция экстатического самостановления: включенные в ее движение фигуры исчезают сами по себе, попадают в нонсенс собственного смысла. Однако глупость, лишенная сущности и превращающаяся в посредника при движении самих фигур (даже, если она опосредована как то, что движет этими фигурами), становится понятием общим, с чрезвычайно динамичной, не субстанциональной конструкцией. Даже если результатом такого динамичного самоопределения понятия глупости является ее полная гетерогенная «вездесущность» или полное отсутствие ее четкого определения, то такая стратегия все равно оказывается чрезвычайно действенной. Поэтому, абстрагируясь от проблемы четкого определения глупости (вместе с тем, всеобъемлющего и лишенного собственного принципа унификации), мы, тем не менее, наталкиваемся на существенную для нее проблему плюралистической моментальности. Единственной общей характеристикой глупости является множество ее конкретных опосредованных воплощений – собственно, глупостью она является только для конкретного стечения обстоятельств ее проявления (одновременно с ее восприятием, ощущением и дискурсом): осознанного (но не спонтанно осознанного), непостижимого для «нормального» восприятия, превращения того, что разумно, в то, что бессмысленно – в абсурд, бессмыслицу, идиотизм. Превращения смысла в нонсенс. Иначе говоря, глупость, от имени которой ведется повествование, является двойником настоящей, многоликой, бестелесной «всеобщей глупости». Однако этот двойник, в котором только кто-то очень наивный увидел бы черты глупца, всего лишь «прикидывается глупцом», поэтому, в реальности, он отражает процесс осмысления, который появляется здесь сам по себе, как не ограниченный никакими связями, причем не только догматично-теологическими связями, но и существовавшими тогда требованиями «научности». Этот двойник, раскры-

вающий вероятность появления нонсенса, скрытую в вовлеченных по его вине в «танец глупости» дискурсах, бросает вызов традициям и переступает через них, является «первым в современной истории». Именно поэтому Эразм Роттердамский считается основоположником современной антропологии.

Среди четырех выделенных ранее действующих лиц/позиций/дискурсов «Похвалы...», три были позаимствованы из традиций: ветхозаветной («меланхолический мудрец»), христианской («теолог»), древней («стоик»). Четвертая – «гуманист-моралист», для Эразма была фигурой современной. Об этом говорит сам способ их представления: «гуманист-моралист» – это, в то же время, и «антрополог повседневности», исследователь жизни, как существования, абстрагирующий от ее всевозможной тео- и телеологии.

---

Дискурсы и  
действующие лица  
«Похвалы...»

---

По его мнению, глупость сразу же превращается в жизненную силу и, одновременно, в своеобразное табу, во что-то замалчиваемое и скрываемое. Непосредственная и безграничная вездесущность ее воздействия компенсируется всеобщей отстраненностью от нее. Эта отстраненность выражается в смехе, однако, это не мудрый и не трезвый смех. Глупость, веселя, заражает. «Приветствовали меня всплеском радостного и приятного смеха, как будто все здесь напились нектаром гомеровских богов, причем таким, к которому добавлено зелье смеха»<sup>1</sup> – говорит он в самом начале. И далее: «... все усердно предо мной кланяются, все мои благодеяния всем сердцем принимают, однако, в течение стольких веков не появился тот, кто бы произнес благодарственные слова глупости»<sup>2</sup>. В неоднозначном глупо-ироничном смехе, который возбуждает, проявляется парадокс глупости: ее непосредственность, как жизненной силы, не может быть выражена иначе, кроме как путем соблюдения разумной дистанции. Однако эта дистанция не имеет разумного обоснования, выходящего за пределы самой глупости, которая не содержит никакого принципа мудрости, лишь представляя собой ее уzurпацию.

<sup>1</sup> Эразм Роттердамский, «Похвала глупости», стр. 33

<sup>2</sup> Эразм Роттердамский, «Похвала глупости», стр. 35

Распространенность и очевидность глупости в антропологии повседневной жизни основывается на общности страстей. Ее источником является похоть, жажда богатства и жажда роскоши. Привычным для нее пространством является стремление к счастью: глупость услаждает жизнь.

Дискурс  
антропологично-  
моралистический

В ее свите шествуют: пьянство, невежество, любовь к себе, лесть, забывчивость, лень, неразумность, сонливость. «Немного во всей жизни есть любимого, все это подарено мною»<sup>1</sup>. Без примеси глупости жизнь вообще была бы невозможной: не существовала бы супружеская жизнь, отсутствовала бы рождаемость, не было бы прогресса цивилизации. Существование является лишь переходом от глупости детской к глупости старческой. Глупость является натуральной приправой к жизни на земле, «даром природы», фундаментом природы, в которой любая разумность находит себе место только лишь где-то на задворках, в «укромном уголке в голове», окруженном со всех сторон страстями.

«Дискурс  
меланхолического  
мудреца»

В глупости, как в животворящем начале, происходит медленный переход к перспективе «меланхолического мудреца». Поэтому животворящая функция глупости становится предлогом для осуждения жизни, доказательством ее бесполезности и убожества, и, прежде всего, избавлением от этих качеств. «Что в жизни не было бы тоскливым, горьким, мерзким, бессмысленным, неприятным, если бы глупостью, как солью, не придавать этому вкус?»<sup>2</sup>. Это сходство антропологии и меланхолии не должно удивлять, ведь уже у Экклезиаста оно очевидно, и именно он положил этому начало: меланхолический мудрец, изначально – наблюдатель и строгий судья людских начинаний. Традиция «Книги проповедей» непосредственно проявляется в двух приведенных рассуждениях Эразма: одно из них – это упомянутый выше троп «утешения глупостью». Потому и прославляют радость, сообщают «Проповеди», ибо нет ничего лучшего для человека под солнцем, чем то, чтобы есть и пить, и веселиться»<sup>3</sup>. Другое, это «троп женоненавистниче-

<sup>1</sup> Эразм Роттердамский, «Похвала глупости», стр. 41

<sup>2</sup> Эразм Роттердамский, «Похвала глупости», стр. 41

<sup>3</sup> Еккл.: 8, 16

ский» – неприязнь к женщине, как глупой по своей сущности, часто звериной: глупость как половой признак. Однако не только любовь к женщине является признаком глупости, но и любовь к самому себе. «Что может быть глупее самовлюбленности и самолюбования?... Попробуйте отвергнуть меня – и не только все прочие люди станут вам несносны, но и каждый из вас себе самому делается мерзок и ненавистен»<sup>1</sup>.

Таким образом, животворящий принцип становится принципом бренности жизни: то, что здоровое, является больным, то, что природное, является вырожденным; то, что фундаментальное, является бессмысленным. Дискурс стойка   
Изначальное определение жизни оказывается причиной ее несущественности и негативности. Сила и желание приводят к бессилию и разрушению. Жизнь, опираясь на глупость, становится парадоксальной: она противоречит сама себе.

Выходом из такой ситуации может стать переход к традиционной позиции стойка. Во всяком случае, эта позиция отличается своим отношением к внешнему насилию над разумом: отбрасыванием страсти, независимостью «чистых» суждений. Однако и тут появляются принципиальные антиномии: в мире, охваченном всеильностью глупости, не существует ничего более глупого и более «антифункционального», чем мудрость. Поэтому «мудрость не только мешает тому, чтобы хорошо делать свое дело»<sup>2</sup>, но и, поскольку она базируется на стоической сдержанности и безусловной дистанции, делает мудреца кем-то лишенным опыта и благоразумия. Ибо: «...если рассудительность сказывается на деловитости, то кто, спрошу я, имеет право притязать на почетное звание человека рассудительного: мудрец ли, который отчасти, по излишней совестливости, отчасти по малодушию, ничего не решается предпринять, или же ничего не боящийся глупец, не сдерживаемый ни стыдом, которого не имеет, ни опасностью, которую не осознает. Мудрец обращается к древним писаниям и выискивает в них одни только хитросплетения словес. Глупец, напротив, постоянно вращаясь в самой гуще жизни, приоб-

<sup>1</sup> Эразм Роттердамский, «Похвала глупости», стр. 52-53. Вдобавок, следует отметить, что Монтень, который вскоре станет героем ближайших лекций, сам признает отсутствие собственной любви одним из проявлений глупости.

<sup>2</sup> Эразм Роттердамский, «Похвала глупости», стр. 55

ретаает, по-моему, истинную рассудительность»<sup>1</sup>. Позиция стойка превращается в критическое состояние, в котором, в рамках дискурса Эразма, заново активизируется диалектика «глупости мудрости» и «мудрости глупости». Более того, она распространяется на образ всего мира, поэтому: «... всяческие дела человеческие имеют, несомненно, два лица, и лица эти отнюдь не схожи одно с другим. Снаружи – как будто смерть, а загляни внутрь – увидишь жизнь и, наоборот, под жизнью скрывается смерть, под красотой – безобразие, под изобилием – жалкая нищета, под позором – слава, под ученостью – невежество, под мощью – убожество, под благородством – низость, под весельем – печаль, под преуспеванием – неудача, под дружбой – вражда, под пользой – вред; короче говоря, сорвав маску с Силена, ты увидишь обратное тому, что виделось изначально»<sup>2</sup>.

Традиционная возможность выхода за пределы такого образа мира является теологической перспективой – возвратом к Богу. Однако и тут Эразм, не колеблясь, отдается в объятия бесстыдства и бесконечной глупости. Для этого теолог в «Похвале» превращается в «последнего теолога». Очевидно, что Эразмом в этом контексте не просто

Дискурс  
теологический

так была избрана дореформистская критическая позиция по отношению к схоластике и институту Церкви. Однако не эта позиция повлияла на стиль теологического дискурса, а только лишь сама глупость. Свобода и распущенность глупости, несмотря на то, что это изначально дает повод для разоблачения теологического «возврата к Богу», как возможности возрождения рефлексии и потере веры, в конечном итоге, приводит к провалу теологии в дискурсе, являющемся пародией на самого себя. То, что изначально кажется критической реформаторской симпатией (проявляющей глупость законной жизни или диспут схоластов), оказывается доведенным до крайности nonsensом теологии в целом.

До того, как это случится, «Похвала» подводит нас к nonsensу невозможности дискурса «мудреца», «стойка» и «антрополога». Их nonsens и невозмож-

Упадок этих  
дискурсов

До того, как это случится, «Похвала» подводит нас к nonsensу невозможности дискурса «мудреца», «стойка» и «антрополога». Их nonsens и невозмож-

<sup>1</sup> Эразм Роттердамский, «Похвала глупости», стр. 59

<sup>2</sup> Эразм Роттердамский, «Похвала глупости», стр. 60

ность дискурса проявляется, соответственно, в самоубийственной позиции мудреца, нечеловеческой позиции стойка и аморально-циничной позиции антрополога. Забавным аспектом каждой из этих трех микро-катастроф является то, что этот нонсенс основывается на логических выводах.

Не поэтому ли единственным выходом из абсолютной «беспольности» и нищеты существования является самоубийственная смерть? «Зачем же люди, пресыщенные жизнью, сами себе смерть призывали? Или сами не блистали мудростью?»<sup>1</sup> Чистая мудрость является маской ничтожества, ибо ее источником и целью является несчастье. А маска глупости скрывает источник единственно возможного существования, существования, которое отвергает философа. Всякий мудрец идет дорогой самоуничтожения.

А осознание того, что всякое спасение – это потеря, происходит не иначе, как в позиции стойка. Поэтому, если такая позиция предохраняет от философской самопогибели, то только ценой превращения стойка в независимого нелюдя. Соппротивление силе страсти обрекает его на «жизнь вне жизни». «Но при этом он (стойик) уже ничего не оставляет от человека, а создает некоего нового бога, какого никогда не было и никогда не будет; говоря яснее, он воздвигает мраморное подобие человека, застывшее и лишенное всех человеческих качеств... Кто же не убежит в ужасе от такого существа, не то чудовища, не то привидения, недоступного природным чувствованиям, не знающего ни любви, ни жалости, твердому камню подобного...»<sup>2</sup>.

Может, поэтому, некой защитой от моралистической мудрости является «благоразумие» моралиста? Однако это благоразумие может приводить к большим парадоксам. Безусловно, раскрывая человеческую глупость, гуманист не может избежать похвалы жизни глупого «простака», не может не открыть безумства и несчастья, скрывающегося в любом стремлении к мудрости, как усиления врожденной глупости. «Наиболее далеки от счастья

---

Глупость  
меланхолии

---

Глупость  
стоицизма

---

Глупость  
антропологического  
морализма

<sup>1</sup> Эразм Роттердамский, «Похвала глупости», стр. 64

<sup>2</sup> Эразм Роттердамский, «Похвала глупости», стр. 62-63

те, кто стремится к мудрости — они глупы вдвойне»<sup>1</sup>. Более того, гуманист не может не разоблачить благоразумность, содержащуюся в самой благоразумности. «Как нет ничего более глупого, чем превратная мудрость, так нет ничего более неблагоразумного, чем благоразумность не к месту»<sup>2</sup>. А благоразумие в мире глупцов всегда не к месту, ибо сущностью жизни является утверждение маски, а не ее снятие. «Если бы кто-то попробовал актерам, играющим на сцене, снять маски и показать зрителям их настоящие, собственные лица, не сорвал бы он представление, и не заслужил бы того, чтобы его вытолкнули из театра как сумасшедшего?»<sup>3</sup> Таким образом, обличитель раскрывает абсурд самого обличения, а моралист, становясь аморальным антропологом жизни, как театра масок и иллюзий, больше всего подрывает собственную моральную мотивацию, как совершенно неадекватную требованиям условий сосуществования и абсурдную. Поэтому здесь уместна поговорка: «Умение изображать глупость — это высшая мудрость». Итак, нонсенс антропологической перспективы состоит в том, что она приводит к циничному утверждению иллюзии «комедии человеческой жизни». (Кстати говоря, а не ведет ли этот троп непосредственно от Эразма к Шекспиру?).

Заметим, что под маской глупца выступает «последний теолог». В первую очередь, он издевается над схоластикой.

Глупость  
теологии

«Но это еще всем известные и избитые вопросы, а вот другие, воистину достойные, по их мнению, знаменитых и великих теологов (они немедленно оживляются, едва речь зайдет о чем-нибудь подобном): в какой именно миг совершилось божественное рождение? Является ли сыновство Христа однократным или многократным? Можно ли предположить, что Бог-отец возненавидел сына? Может ли Бог превратиться в женщину, дьявола, осла, тыкву или камень?... А есть еще бесчисленное множество еще более изощренных тонкостей... А добавьте к тому их моральные принципы, противоречащие здравому смыслу... Например, то, что «меньшим грехом является

<sup>1</sup> Эразм Роттердамский, «Похвала глупости», стр. 69

<sup>2</sup> Эразм Роттердамский, «Похвала глупости», стр. 61

<sup>3</sup> Эразм Роттердамский, «Похвала глупости», стр. 61

убийство тысяч людей, чем то, чтобы один раз, в воскресенье, починить башмак бедняку»<sup>4</sup>. Далее наступает еще более яростная по тону и ироничная критика выходящего за пределы Евангелия догматизма, приводящего к ереси, фабрикующего особое видение ада. После нее наступает время для расправы с законной жизнью – ирония не падает ни на неряшливость аскетизма, ни педантичность и строгость правил, ни разнообразие форм или забавность монашеских добродетелей и браков, ни автоматизм и бессмысленность молитвы или существующий перечень монашеских грехов, алчность, развязность и гордыню. Злорадный комментатор не упускает случая затронуть проповедничество, его риторическую пустоту и бестолковость. Следующими в очереди являются «папы, кардиналы и епископы» – церковь, предавшая истинную религию. Полемическая страсть Эразма раскрывает ее лицемерие и фанатизм. Однако глупость на этом не заканчивает свою антирелигиозную речь. С внешней стороны теологической дискуссии (то есть, с позиции критика) она переходит вовнутрь ее (то есть, занимает позицию пародиста) – глупость теологии уступает место теологии глупости. В этом месте, Эразм дает окончательную оценку присущей традиционному христианству глупости веры. То есть, глупость веры прямо заявляет – собственно, как чистая глупость (а значит, не как мудрость бессмысленности, а скорее, как бессмысленность мудрости) – о евангельских (и, в общем, библейских) основаниях своей правды. Эта морософичная<sup>5</sup> экзегетика оперирует заимствованными из схоластики и очевидно нелепыми софизмами, примерами, вырванными из контекста, неудачными толкованиями – всем арсеналом средств отупляющей учености. Вот знаменитый абзац:

«Что подобает скрывать: спрашивает «теолог глупости» – вещи редкие и драгоценные или дешевые и низкие? ... Но если драгоценные вещи надлежит прятать, а дешевые выставлять напоказ, то не явствует ли отсюда, что мудрость, которую Писание запрещает скрывать, дешевле глупости, которую оно приказывает укрывать?... Поэтому

<sup>4</sup> Эразм Роттердамский, «Похвала глупости», стр. 96

<sup>5</sup> Морософия (греч. morosophia, от moros – глупый, и sophia – мудрость) – род мрачной глупости (прим. перев.)

и не постыдился великий царь самого себя назвать глупцом, сказав в главе тридцатой: «Подлинно, я более невежда, нежели кто-либо из людей!» И Павел, апостол язычников, в «Послании к Коринфянам» с охотой принимает звание глупца: «Если кто смеет хвалиться чем-либо, то, скажу по неразумию, смею и я». Он, по-видимому, никому не хотел уступать по части глупости»<sup>1</sup>.

А вот кульминационный момент дискурса:

«Ибо вы, – говорит он, – люди разумные, охотно терпите неразумных». К последним, он (т.е. Павел) причисляет самого себя. И далее: «Примите меня как неразумного» и «Что скажу, то скажу не в Господе, а как бы в неразумии». И далее еще: «Мы, – говорит, он – безумны Христа ради». Слышали, как хвалит глупость такой неопровержимый автор? Он даже провозглашает ее вещью самонужнейшей и полезнейшей: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот станет безумным, чтобы быть мудрым». И в Евангелии от Луки Иисус называет «глупыми» двух учеников, которых повстречал на дороге. Но еще удивительнее, что святой Павел в какой-то мере приписывает глупость самому богу: «Немудрое божие, – говорит он, – премудрее человеков».

Глупость Бога устанавливает внутреннюю границу теологии (где она становится чистым нонсенсом) и, вместе с тем, границы веры, где она перерастает в безумство – безумство экстаза, безумство пожирающей набожности – истинной веры, как отказа от жизни.

Очевидно, что, обозначая виртуальный порог такого отказа, он говорит не о критическом выходе за границы

Разрыв – от Эразма до Макиавелли христианской мысли, а о явном нонсенсе «теологии глупости» и предельном нонсенсе веры – многозначительном замалчивании абсурдности ее глубоко спрятанной тайны. На чем может основываться его появление?

Вернемся к упомянутым выше четырём фигурам, стремящимся к границам собственной глупости. Среди них только одна в конечном итоге не приводит к молчанию (самоубийственное молчание меланхолии, мертвое молчание стойка, молчание безумного теолога), не закрывает навсегда уста и остается в дискурсе: дискурс «гуманиста», который,

<sup>1</sup> Эразм Роттердамский, «Похвала глупости», стр.122

как антрополог и обличитель, приходит к циничному признанию того, что иллюзорно; антинравственному восприятию мира, как театра глупцов; мудрости, как способности уподобляться глупому, пользоваться глупостью. Этот «павший гуманист» может превратиться в теоретика политики. Через много лет после «Похвалы глупости» появляется другая похвала, похвала жестокому политическому расчету, лишенному любых иллюзий по отношению к людям, похвала власти, как холодной манипуляции страстью, похвала хитрости, как игре масок, расчету, подчиненному только одному свойству природы – стремлению к экспансии. Макиавелли. Политический проект, который, в то же время, предполагает единственную в своем роде атеистическую и аморальную антропологию<sup>1</sup>. Впервые в эпоху христианства определение благоразумия становится в ней независимым от нравственности – тем самым открывается возможность для того, чтобы и глупость рассматривать как явно отличающуюся от любого понятия зла (греха, бесполезности).

Однако это открытие происходит параллельно с другим процессом – постепенным отмиранием идеи глупости, происходящим при переходе от теологического подхода к антропоцентрическому. Глупость – безумие –  
неразумность Поэтому, если теологический подход питало пристрастие к эксплуатации того, что отличает человека от Бога, что его принижает, то второй, обычно, и как правило, без всякого интеллектуального самоконтроля, начи-

<sup>1</sup> Приведем два очень важных замечания Макиавелли, касающиеся интересующих нас проблем. Первое из них, это краткая классификация качества рассудка, в которой можно очень легко увидеть попытку чисто эпистемологического признака глупости: «Существует три вида разума: один разум сам по себе; второй понимает то, что другие ему показывают, третий не понимает ни сам по себе, ни когда ему показывают другие; первый является великолепным, второй превосходным, а третий никчемным...» (Н. Макиавелли, «Государь», перев. Муравевой Г. Оригинальное издание: Макиавелли Н. Избранные произведения. М.: Худ. лит., 1982, стр. 105 [гл. XXII]). Второе, четко определяет функцию и цель разума и, вместе с тем, критерий его разумности по отношению к «эволюционистской» категории «приспособления» и способности распознавания, одновременно указывая на имманентные источники его неспособности: «Если у кого-то, действующего осмотрительно и терпеливо, так распределяется время и люди, что его способ действия является хорошим, тогда ему везет, но, когда меняются времена и люди, все рушится, так как он не меняет способ действия. И не существует настолько разумного человека, который всегда бы сумел к этому приспособиться, хотя бы потому, что неспособен отклониться от того, к чему толкает его природная склонность, и поэтому, тот, которому постоянно везло, когда он шел одним путем, не может уразуметь, что сойти с него было бы лучше...» (там же, стр. 111, гл. [XXV]).

нает с возвышения своего субъекта и исследования того, что отличает человека от природы, то есть, с того, что его возвышает.

Существуют и другие причины, еще более «теоретические». Нетрудно заметить, хотя бы на основании проанализированных выше отрывков из дискурсов о глупости, что смысл глупости, кроме схожести с мудростью, имеет сложные и динамичные связи и с другим определением – а именно, с идеей безумства. В сфере их взаимосвязи мы наткнемся на очередной парадокс глупости, точнее: «парадокс глупости и безумства». Итак, с одной стороны, на первый взгляд оба понятия кажутся близкими, и эта близость отсылает нас к человеческому опыту: существуют поступки, о которых можно сказать, что они могут являться как актами глупости, так и проявлениями безумства. Но, с другой стороны, существуют поступки, которые можно однозначно отнести к той или иной категории по одной причине, что между глупостью и безумием существует только количественная разница, разница в степени (данный вывод не является деструктивным, потому что психология не может отойти от чисто количественных отличий, тем не менее, он порождает у нас вопросы и тревогу, вытекающую из «парадокса лысого»). Однако, с другой стороны, несмотря на отсутствие или невозможность определения качественного отличия между безумством и глупостью, интуиция и опыт подсказывают нам, что между ними имеется «генетическое» отличие. Возможно, глупость и безумие, хотя бы частично, имеют другое «происхождение», отличающееся не только степенью интенсивности «подобных», в принципе, симптомов, но и с точки зрения условий их появления. Проще говоря, имеется в виду их разная психологическая этиология. Насколько глупость является вырождением самого мышления (нарушение его адаптационной функции), настолько безумие, изначально, является вырождением эмоций, страсти и стремлений, и лишь во вторую очередь, лишь благодаря силе этого эмоционально-пристрастного вырождения безумие может вызывать поражение познавательных способностей. Однако с «третьей» стороны, чистые проявления глупости проявляются также одновременно с усилением эмоций (чувства затмевают разум) – страсть так

же неотличима от глупости, как и от безумия. И здесь мы подходим к определению количественного отличия, поясняющего, в то же время, их сходство и частичное «генетическое» отличие. Можно предположить, что этим, другим, обычно является усиление – и даже очень интенсивное – эмоциональной жизни, иное, чем усиление патологическое, предполагающее не только силу эмоций, но, вероятно, и их определенную, необычайно сложную динамическую структуру, которая лишь подтверждает безумие. Таким образом, граница между глупостью и безумием, безусловно, является нечеткой, и это вовсе не означает, что их сходство выражает нечто большее, чем взаимная связь их проявлений и происхождения.

Во всяком случае, парадокс глупости приводит к тому, что смысл понятия глупости колеблется между безусловной, некритично воспринятой равнозначностью понятия безумия и неясной, зыбкой по отношению к нему неравнозначностью. В рамках этой неравнозначности случается так, что понятие глупости, в широком смысле, охватывает всю область более узкого, по сравнению с глупостью, понятия безумия (из чего следовало бы, что безумие – это просто наиболее экстремальное проявление глупости), но бывает и так, что они занимают определенную общую область, за которую обе выходят. Такое колебание хорошо проявляется в христианских дискурсах, а у Эразма становится абсолютно очевидным: у него просматривается как равнозначность, так и попытка разделения; а вопрос об этиологическом различии долгое время крутился у Эразма в голове: «Все дело в том, что безумие бывает двоякого рода – можно прочесть в одном из пассажей «Похвалы»: одно посылается из подземного царства жестокими мстительницами, которые, вселяя в нашу грудь ядовитых змей, воспаляют ее то воинственным пылом, то неутолимою жаждой золота, то недозволенной и постыдной любовью, то страстью к отцеубийству, кровосмешению, святотатству и другим подобным злодействам или преследуют преступную душу, устрашая ее фуриями и грозными факелами. Но есть и другое, ни капли не схожее с первым, безумие, исходящее от меня [то есть, от Глупости] и для всех отрадное. Оно постигает человека всякий раз, когда какое-либо приятное заблуждение ума освобождает

душу от мучительных забот и одновременно досыта поит наслаждениями»<sup>1</sup>. Автор отделяет здесь ярость от блаженства, бешенство от отупения, сумасшествие от бессмысленности. И хотя это отличие незначительно – на фоне глобальной неразличимости – оно имеет определенное значение, так как предопределяет дальнейшую судьбу идеи глупости, которая с этого момента будет иметь две параллельных истории. Первая – это история общественных практик и традиций, история исключения из разума, выросшая на почве сравнения глупости с безумием, и другая – теоретическая история, разбросанная по философским дискурсам – история более или менее непосредственных споров и интеллектуальных конфронтаций с рациональностью. Никогда не предпринималось серьезных попыток разрешить этот парадокс глупости, а колебания значения понятия глупости, которые из него следует, никогда в принципе не исчезали в безмолвии относящихся к ней дискурсов.

Какова же основная причина исторического замалчивания глупости? Несмотря на то, что глупость и безумие – это

Исключение  
глупости

---

не одно и то же, зыбкая граница между ними насыщена многочисленными прямыми примерами

иного: идиоты, умственно недоразвитые, тупые, кататоники<sup>2</sup>, имбецилы, впавшие в детство или полупарализованные старики, все прочие – наполовину глупые, наполовину сумасшедшие, многообразие которых, возможно, является главнейшим источником перемешивания, в конечном итоге приводящего к утверждению общего сходства. Имя глупости навечно связано с такими наиболее экстремальными ее проявлениями, как и те, которые в пространстве общего замалчивания неразумности все-таки требуют определенного практического отличия от сумасшедших: этих, последних, как известно из «Истории безумия» М. Фуко, в классическую эпоху идентифицировали как случаи превращения в животных, в то время как тех, кого считали «обычными глупцами», содержали в полной изоляции.

Фигура глупца

---

Наряду с этой, классической историей, широко известен иной образ глупца, образ

<sup>1</sup> Эразм Роттердамский, «Похвала глупости», стр.72-73

<sup>2</sup> Человек, страдающий кататонией – расстройством, которое характеризуется периодами инертности (неспособностью или нежеланием двигаться или действовать), явным состоянием одурманенности и оцепенением мышц (*прим. перес.*).

многоликий. Он также базируется на принципе исключения — он не столько является символом, сколько видом замкнутости в «частном случае». В обычном понимании глупец не демонстрирует известные симптомы и проявления глупости, ибо скорее «притягивает» их к себе и «светится» ими — являясь как бы очагом глупости, или тем, кто несет за нее личную ответственность в соответствии с правилом, что каждый нормальный человек, вероятней всего, признается во всех проявлениях собственной глупости. Однако это обычное понятие неоднократно искажается в литературе, когда в процессе концентрации вмешивается общение и подмена, часто подыгрывающая средневековой теме осуждения земной жизни (или символическая роль глупца, как теологической метафоры греха, бренности, человеческой нищеты): глупец в мире глупости, глупец как зеркало реальности. От Дон Кихота, через Кандида, вплоть до Бувара и Пекюше (называем только наиболее известные персонажи) — везде найдем тот же самый принцип обратной связи и тему простачка, раскрывающего неприглядную правду человеческого мира.

Однако независимо от деяний глупцов и истории образа глупца, в рамках истории идеи не прекращаются дебаты на тему разума, который в данном случае интересует нас больше всего. В этой теме одной из первостепенных проблем оказывается исключение глупости как неразумности. В то же время, это не означает, что соответствующее генетическое пространство глупости и бушующий океан ее многочисленных (распыленных, разбросанных) первичных проявлений или ее мельчайших, уродливых микро-проявлений, извергающихся из глубины сознания и разума, совершенно перестают быть предметом философского анализа. Здесь никто громко не заявляет ни о «глупости» (кроме сильно осуждаемой и незаслуженно почитаемой гуманистической антропологии, слово скорее предоставляется исключительно для идентификации и выделению ее наиболее частых случаев, ее экстремальных проявлений), ни о взаимосвязи между этой сферой «расстройств» человеческого рассудка и наиболее яркими проявлениями глупости. Тем не менее, дискуссия, касающаяся природы разума, не может игнорировать проблему его качества. И поскольку глупость является определенным качеством или «склонностью» раз-

ума (относительным отсутствием (слабостью) сообразительности и здравого рассудка, поспешностью суждений), она, как проблема, появляющаяся в контексте каждой попытки обновления разума, занимает важное, хотя и нестабильное место в истории новейшего рационализма.

## 2. Критика нечистого разума

Самостоятельному новейшего эмпиризма существенно способствовали исследования силы глупости и, в принципе, критика разума. Целью каждой критики разума является определение границы, за которой он перестает быть разумным, впадает в иррациональную диалектику иллю-

Критика разума  
как инаугурация  
современности

зий и становится источником ошибок и искажений в познании. Однако об этой границе, как о техническом понятии, можно размышлять по-разному. Является ли она чем-то запредельным или, может быть, чем-то близким, непосредственно осязаемым и таящим опасность на каждом шагу? Является ли ее пересечение проблемой «удаления» от соответствующей «позиции» разума или – наоборот, при каждом шаге понимания происходит ее пересечение? Эта граница четкая или размытая, количественная или качественная? Дана ли она в восприятии нашим рассудком «от Бога», или является чем-то, что открывается нам само? Или наоборот, ее создает наше восприятие и создает сам разум? Иначе говоря: является ли разум разумным по определению, «априори», или становится разумным благодаря методу собственного развития? Не потому ли эта граница является, по сути, «естественно» установленной или, возможно, наоборот, не является «естественно» установленной, а задачей разума является конкретное и постоянное определение этой границы?

Вокруг ответа на поставленные вопросы и принятых на его основе решений вращается вся новейшая философия, а «кантовская» критика представляется в данном случае скорее закрытием определенного философского течения,

чем открытием нового. Первая новейшая критика разума появилась у Френсиса Бэкона. Между ней и кантовской критикой происходит полный переворот перспективы: на поставленные выше вопросы два эти подхода дают противоположные ответы. Эта противоположность и переворот перспективы содержат в своей основе проблему «чистоты». Итак, для эмпирика Бэкона разум, а точнее рассудок, является тем, что воспринимается как «нечистое». Для придания понятного смысла этой идее Бэкон обращается к известным метафорам, метафоре рассудка как «кривого зеркала» реальности, метафоре мира как лабиринта и, в частности, к метафоре «двух столпов», догматизма и скептицизма, которые, как Сцилла и Харибда, угрожают кораблю рассудка при его проходе через пролив превращения в разум. Далее, Бэкон описывает ближайшие последствия этой порчи. Его вещественные доказательства: бездействие мышления, омертвление и вырождение наук, отсутствие прогресса науки, ее случайность и несистематичность, вредность логики, неточность понятий. Это эмпирические и имманентные симптомы жизни рассудка, приводящие к выводу о том, что «человеческий разум предоставлен самому себе и совершенно обоснованно не заслуживает доверия»<sup>1</sup>.

---

Сущность  
нечистоты разума

---

Интересно, что отсюда нас отделяет лишь один шаг до вопроса, возможно, наиболее важного и критического из всех, а именно: стремится ли вообще рассудок к познанию?

Кажется, что в принципе нет ничего более очевидного, чем утвердительный ответ. Традиции Аристотеля в этом контексте кажутся на веки веков непоколебимыми. Бэкон подвергает сомнению эту традицию. Даже, если, общий ответ на вопрос о стремлениях рассудка откладывается, допустим, что это инстинктивное, животное любопытство, то, прежде всего, необходимо отметить, что это стремление не является единственной и приоритетной, или первоочередной целью разума. Что собственно свидетельствует о том, что в природе рассудка присутствует что-то нечистое, но в положительном смысле: рассудок имеет и иные, а не только познавательные склонности, стремления и «желания».

<sup>1</sup> Ф. Бэкон "Новый Органон". Перевод С.Красильщиков, М, Соцэкгиз, 1935, стр. 8

Очевидно, что рассудок служит познанию, однако, служит не только ему. Его целью не является постижение истины, конечно, эту цель он преследует, как минимум, в «реальном представлении», однако, она не является первостепенной. Поэтому критика разума начинается с исследования природы рассудка и его разнообразных функциональных способностей, стремлений и предубеждений, как бы полученных свыше и независимых от его «высших целей»: их можно назвать «склонностями» самого разума. Однако речь идет не столько об обычной психологии, хотя и о ней тоже, сколько о психологии функционирования самого рассудка. А среди этих, так называемых «темных» склонностей рассудка, не последнее место занимает диалектика. «Разум, предоставленный самому себе, вступает именно на тот путь, который и ведет к законам диалектики»<sup>1</sup>.

Несомненно, основой такой психологии является понимание непосредственного отношения каждого отдельного разума к тому, что телесно, и с помощью этого — достижение понимания его индивидуальности. То, что каждый рассудок является укоренившимся в живой материи тела, означает, что он обладает конкретными склонностями и имеет «пристрастный» характер. Все это приводит к тому, что разум познавателью не самостоятелен, причем до такой степени, что его невозможно «предоставить самому себе». Не происходит ли обычно нечто подобное с детьми? Задолго до известного вопроса Канта: «Что такое Просвещение?», Бэкон утверждает, что уже знает ответ: просвещение является критикой, а стремлением всякой критики является выведение разума из детского состояния. Значит, невозможно считать рассудок инструментом познания до тех пор, пока не станет окончательно понятной структура его сверхпознавательных склонностей и отклонений. Без этого рассудок останется слепым, а разум будет поражен опасным мыслительным бездействием. То есть, такое критическое познание должно касаться и наиболее глубоких основ рассудка и должно быть абсолютно новым.

Таким образом, Бэкон первым осуществляет попытку систематизировать глупость. Он считает ее присущей рассудку от природы, хотя конкретные

<sup>1</sup> Ф. Бэкон "Новый Органон". Перевод С.Красильщиков, М, Соцэкгиз, 1935, стр.61

проявления глупости он разделяет на врожденные и приобретенные. Независимо от этого, все они являются проявлениями и особенностями самого рассудка — универсальными (видовыми) и индивидуальными. Возможно, своеобразным преклонением Бэкона перед их властной силой является то, что он называет их «идолами».

Таким образом, в универсальной перспективе рассудок становится несоизмеримым с реальностью. «Всяческое восприятие, как чувственное, так и сознательное, является приспособленным для человека, а не для вселенной»<sup>1</sup>. Каковы же основные принципы этой несоизмеримости? Бэкон приводит здесь следующие первичные факторы, являющиеся природными определениями рассудка: систематичность, упрямство («отвращение» к изменениям), отсутствие границ, подверженность эмоциям, слабость чувств, стремление к овеществлению.

Значит, разум «способен воспринимать больший порядок и большую закономерность, чем та, которая существует в окружающем мире, и поскольку в природе существует много вещей уникальных и неповторимых, то разум «придумывает» между ними параллели, зависимости и связи, которые в реальности не существуют»<sup>2</sup>. Упорядочение является либо упрощением, либо усложнением, а природное стремление к порядку означает непосредственную склонность рассудка к «адаптации к реальности». Этот фактор неразрывно связан с другой причиной универсальной неприспособленности рассудка — с его упрямством, являющимся непосредственным источником существования упорной веры в суеверия. На чем же основано это упрямство? Не является ли оно лишь обычным «замедлением работы», вялостью, так как изначально основано на определенной предрасположенности рассудка — склонности к «сосредоточению», к «постоянной инерции», самоутверждению застоя: «Человеческий разум, поскольку уже один раз сделал определенный вывод, все иное подтягивает для его укрепления и

---

Несоизмеримость  
разума и природы

---



---

Активное  
сопротивление  
разума

---



---

Действующее  
упрямство разума

---

<sup>1</sup> Ф. Бэкон "Новый Органон". Перевод С. Красильщикова М., Соцэкгиз, 1935, стр. 67

<sup>2</sup> Ф. Бэкон "Новый Органон". Перевод С. Красильщиков, М., Соцэкгиз, 1935, стр. 69

подтверждения. И хотя, возможно, имеется большое количество убедительных доводов и примеров, которые не совпадают с этим выводом он, несмотря на это, не обращает на них внимания или пренебрегает ими, либо, находя какой-то мелкий несущественный довод, устраняет и отбрасывает их, руководствуясь предубеждением»<sup>1</sup>. Очевидно, что процесс «самоблокирования» рассудка является не только результатом обычной человеческой слабости, наоборот, он привлекает значительные силы и вспомогательные механизмы (а именно: пренебрежение или введение мелкого отличия), служащие активному и усердному самосохранению структур памяти и принципов распознавания и классификации. Поскольку в случае правила «симплификации»<sup>2</sup> эффект ошибки был только побочным следствием процесса систематизации, то в случае инерции мы уже имеем дело с активными действиями самой глупости. Используя метафору, Бэкон пытается утверждать, что инерция является не неприятным состоянием, в которое впадает рассудок, эксцессом или недостатком, а всего лишь своеобразным и реальным качеством рассудка.

Безграничность  
разума

нению структур памяти и принципов распознавания и классификации. Поскольку в случае правила «симплификации»<sup>2</sup> эффект ошиб-

ки был только побочным следствием процесса систематизации, то в случае инерции мы уже имеем дело с активными действиями самой глупости. Используя метафору, Бэкон пытается утверждать, что инерция является не неприятным состоянием, в которое впадает рассудок, эксцессом или недостатком, а всего лишь своеобразным и реальным качеством рассудка.

Следующая особенность «универсальной глупости» ярко проявляется как результат работы рассудка, его «подвижности». Итак: «Человеческий разум продолжает охватывать все последующие звенья цепи рассуждений, и не в состоянии остановиться или отдохнуть, а постоянно идет дальше, однако, стремится к пустоте. Поэтому невозможно представить, что существует какой-то предел или граница мира, ибо всегда неизбежно приходит мысль о том, что это еще не все»<sup>3</sup>. Движение является основой мышления, его первым определением, однако, в определенном смысле, описывает точно такую же материю мышления, подтверждая, что бесконечность мыслительного процесса находит свой смысл в безграничности и неисчерпаемости образа воспринимаемого мира, «предел» которого или граница того, каким он дол-

<sup>1</sup> Ф. Бэкон "Новый Органон". Перевод С.Красильщиков, М, Соцэкгиз, 1935, стр.70

<sup>2</sup> Симплификация (от лат. simplex – простой и facere – делать) – упрощение. Чаще всего симплификация – недопустимое упрощение в постановке проблемы, создаваемое тем, что (намеренно) отбрасываются решающие, наиболее важные нюансы, а отдельные частные проблемы объявляются «псевдovoпросами» (приж. перев.)

<sup>3</sup> Ф. Бэкон "Новый Органон". Перевод С.Красильщиков, М, Соцэкгиз, 1935, стр. 72

жен был быть, в любом представлении оказывается чем-то парадоксальным и непонятным. Итак, появляется определенная сфера действия разума, созданная с помощью такой подвижной основы этого действия, в которой познания такого рода, «размываясь», становятся особо логичными. Однако существует эффективный и очевидный способ, для того, чтобы этого избежать. Это своего рода неожиданный поступок, когда разум, отыскивая причины совершенно несвязанные и отвлеченные, внезапно переходит к тому, что «близко» или – к «конкретным причинам», действие которых распространяется на вселенную причинности. Такой «скачок», в целом, можно было бы описать как базовый принцип антропоморфизации природы: поскольку целевые причины служат основой осмысленным действиям человека, привязка их к реальности – это первый из многих шагов на пути к образу мира, созданному на основе представлений человека о нем, понимании человеческого разума как меры всех вещей. Таким образом, первичная несоразмерность рассудка относительно природы не только признается, но и воспринимается, а одна иллюзия, назовем ее «антропоцентрическим заблуждением», начинает порождать следующую.

Переходя к очевидной проблеме податливости разума ощущениям, Бэкон концентрируется на психологически внешнем, по отношению к самому рассудку, источнике индивидуальных способностей, но при этом он вновь опирается на имманентную психологию самого разума. Банальным является утверждение, что сильные эмоции (гнев, страх, любовь и подобные состояния) затуманивают сознание. Следует отметить, что и сознание обладает «собственными» способностями, а именно, внутренними ощущениями, отличными от внешних воздействий индивидуальной психики. Очевидно, что они следуют из характера каждого ощущения. Хотя, в то же время, являются универсальной «эмотивностью»<sup>1</sup>, присущей самому разуму, которая, в принципе, не зависит от личных эмоций. «Человек скорее верит в истинность того, что для него предпочтительней. Он отвергает трудное – по

---

Разум и его способности

<sup>1</sup> Эмотивность (лат. *emoveo* – возбуждать). Повышенная чувствительность, при которой эмоциональные реакции наступают быстро, достигают большой силы и, нередко, оказываются чрезмерно продолжительными (прим. перев.)

тому что нет терпения продолжать исследование; трезвое — ибо оно неволит надежду; высшее в природе — из-за суеверий (...); парадоксы — из-за общепринятого мнения. Бесконечным числом способов, иногда незаметных, страсти пятнают и портят разум»<sup>1</sup>. Здесь возвращается знакомый мотив «лени», как важный признак глупости. «Лень» уже упоминалась в христианском дискурсе (Эразм упоминает ее как одну из первых в свите Глупости), на сей раз, у Бэкона, она дождалась более точного определения, как типовая эмоция, отделяющая рассудок от внутреннего «Я». В целом, Бэкон находит еще один диапазон имманентности рассудка, связанный с присущей ему эмотивностью «свободы». Итак, рассудок «высказывает» собственные «желания», собственные иррациональные аппетиты и антипатии. Рассудок «предпочитает» выбирать действия простые, а не сложные, предпочитает то, что известно, а не то, что новое. Эта свобода, тем не менее, не является чем-то внешним по отношению к рассудку и разуму: проявления свободы повторяются в действиях рассудка как такового, независимо от «индивидуальной свободы» человека, который этим рассудком пользуется. Невозможно убрать из мыслей и умственных рассуждений укоренившиеся в них незаметные и неощутимые желания. Таким образом, влияние эмотивности и воли на работу рассудка оказывается намного более subtilным и кратковременным, чем это могло бы показаться на первый взгляд. Помимо возможных глобальных макро-воздействий (собственно таких, как внезапные чувства, затуманивающие разум в целом), существует еще множество микро-воздействий, действующих тогда, когда «глобально» говоря, человек находится в здравом уме, внимании и наблюдательности; мелких отклонений и наклоностей, которые, однако, в сумме могут приводить к «трезвым» рассуждениям по поводу глупости и невежества. Поэтому и считается, что «человеческий разум не отличается трезвым взглядом»...

Другой, не менее известной причиной «нечистой природы» разума является ненадежность чувств.

Видимое и  
невидимое

Однако и в этом случае Бэкон вкратце упоминает старые аргументы и скептические при-

<sup>1</sup> Ф. Бэкон "Новый Органон". Перевод С.Красильщиков, М, Соцэкгиз, 1935, стр. 72

меры, изначально уделяя внимание единому механизму иррациональной предопределенности действия рассудка, о котором свидетельствует разница между очевидным и скрытым. «Всяческие рассуждения обычно появляются тогда, когда что-либо становится неочевидным...»<sup>1</sup>. Итак, проблема, которая вытекает из заложенного самой природой восприятия смысловой разницы между видимым и невидимым, касается не только проблемы, о которой Бэкон вспоминает в первую очередь, а именно, определения материального, как того, что в образе невидимого, с учетом его subtilности, процесса свидетельствует о видимых качественных характеристиках вещей. То, что рассудок не может таким образом постичь соответствующие принципы материи, является лишь определенным свидетельством недостатка, однако, с другой стороны, разница между очевидно/неочевидно будет уже в своем собственном проявлении (или как граница смыслового восприятия) чем-то очень размытым, невыразительным. И по отношению к чему-то полностью неопределенному и произвольному эта разница становится также активной основой мышления, которое выходит за рамки самого очевидного и помогает понять то, что неочевидно. Так, в соединении со свойственной рассудку инерцией, появляется окончательный универсальный механизм глупости – принцип субстанциализации.

«Человеческий разум по своей природе стремится к абстракциям, и то, что неустойчиво, склонен воспринимать как нечто постоянное»<sup>2</sup>. Очевидно, что относительное постоянство имеет отношение к возможным проявлениям того, что, безусловно, определяет, например, форму постоянных предметов. Однако интеллектуальная неопределенность того, что невидимо, в союзе со склонностью рассудка к постоянству, становится активным фактором модификации: происходит переход от относительной к доминантной абсолютной устойчивости; от формы как формы – к форме как «сути». Таким образом, появляется схематизм «пустой абстракции», в рамках которого допускается, что единственной правдой о предмете является его неизменность; вечная «форма» – вместо движения; сохранение – вместо

<sup>1</sup> Ф. Бэкон "Новый Органон". Перевод С.Красильщиков, М, Соцэкгиз, 1935, стр. 71

<sup>2</sup> Ф. Бэкон "Новый Органон". Перевод С.Красильщиков, М, Соцэкгиз, 1935, стр. 73

созидания; постоянство – вместо нестабильности. Субстанциализацию венчает и замыкает система универсальных механизмов глупости, или «Идолы рода».

«Идолы пещеры» – это результат индивидуации и связанного с ней многообразия умов. Это многообразие Бэкон описывает, опираясь на предположение о динамическом различии умов биполярной динамике процессов мышления: «Одни умы более сильны и пригодны для того, чтобы замечать различия в вещах, другие – для того, чтобы замечать сходство вещей. Твердые и острые умы могут сосредоточить свои размышления, задерживаясь и останавливаясь на каждой тонкости различий. А умы возвышенные и подвижные распознают и сопоставляют тончайшие вездесущие подобиya вещей. Но и те, и другие умы легко заходят слишком далеко в погоне либо за сутью вещей, либо за их смутными образами»<sup>1</sup>. И так, ни одна из представленных склонностей (стабильная скорость – летящая подвижность) сама по себе не является вредной. Однако тут вторгается еще один фактор диспропорции, вытекающей непосредственно из принципа умственного различия (если бы все умы обладали пропорциональным распределением обеих этих наклонностей, они были бы очень похожи – собственно, разнообразие является следствием вариации диспропорций). Более того, в каждой из этих наклонностей (причем, тем больше, чем больше одна преобладает над другой) существует определенный «пограничный процесс», в ходе которого процесс мышления выходит за разум как таковой и, в то же время, этот разум отрицает: «Созерцания природы и тел в их простоте [то есть в их subtilном отличии, усугубляющемся движении, «стабильная скорость»] измельчают и расслабляют разум; созерцания же природы и тел в их сложности и взаимосвязи [то есть, в их subtilных подобиyaх, взаимодействиях, которыми занимается рассудок, склонный к «летящей подвижности»] оглушают и разрушают разум»<sup>2</sup>. Таким образом, рассудок обладает двумя особыми направлениями организации собственного действия, двумя типами свойственной ему динамики; величина диспропорции между ними явля-

<sup>1</sup> Бэкон "Новый Органон". Перевод С.Красильщиков, М, Соцэкгиз, 1935, стр. 75

<sup>2</sup> Бэкон "Новый Органон". Перевод С.Красильщиков, М, Соцэкгиз, 1935, стр. 75

ется для конкретного рассудка основой его индивидуально-го отличия (независимо от всех других определений, связанных с индивидуацией). Однако, с другой стороны, именно их пропорциональность определяет процесс рационализации рассудка («Эти созерцания должны чередоваться и сменять друг друга для того, чтобы разум сделался одновременно и пронизательным, и восприимчивым...»<sup>1</sup>). Поэтому это движение к разумности проявляет себя как своеобразная дезиндивидуация рассудка. Наоборот, одновременно с ростом диспропорции, рассудок приближается к границам неразумности, к распаду (или патологическому виду «стабильной скорости») и ошеломлению (или, соответственно патологической «летающей подвижности»). Таким образом, Бэкон впервые представляет динамическую характеристику возможных благодаря процессам индивидуации личным склонностям и следующим из них перерождений и умственных «отклонений», вместе с определением пределов превращения разума в не-разум (либо: границу чистой глупости). Или динамики имманентной дерационализации работы рассудка<sup>2</sup>. В данном случае речь идет об «идолах врожденных».

Когда речь идет о «приобретенных идолах», необходимо начинать с проблемы языка, идола площади, или, скорее, точнее говоря, рынка. Язык не имеет разума — он не является ни творением разума, ни чем таким, что разум контролирует. Наоборот, Проблема  
языка скорее слова влияют на мышление. Структура речи — кажется, Бэкон почувствовал здесь открытие философии XX века — отражается на структуре разума. Именно смысл слов определяется вне разума и в соответствии с «общепринятым способом восприятия».

Кроме того, «бэконовская» критика господства языка сводится к известным упрекам: определенные слова обозначают вещи несуществующие, иные, обозначают вещи, существующие не очевидным образом. Проблему в данном случае создает скорее второе — неочевидные вещи. Невразумительность или многозначность слов, поясняет Бэкон,

<sup>1</sup> Бэкон "Новый Органон". Перевод С.Красильщиков, М, Соцэкгиз, 1935, стр. 76

<sup>2</sup> Указанная Бэконом возможность динамического понимания «движений» умственной дерационализации будет развита во второй части книги.

свидетельствует о множестве процессов, которые происходят при их образовании; значения слов подвижны, сложны и многокомпонентны, а взаимная связь слов создает своеобразные сложные сети, как это показано Бэконом в анализе значения слова «мокрый». Таким образом, язык оказывается очередным, на этот раз внешним, источником засорения разума.

Однако максимум внимания философ уделяет не языку. После «идолов площади» приходит время «идолов театра». В этом месте философия глупости Бэкона превращается в философию глупости философии. Наступает критика философского разума – систематизация идооло-доктрин. Они делятся на три основных категории: софистская, эмпирическая и основанная на суевериях псевдофилософия.

Глупость  
философии

Первому виду покровительствует в этом философском зверинце сам Аристотель. Псевдофилософскую софистику Бэкон подробно описывает как «направление рационалистское», основанное «на исследовании очень ограниченного восприятия», в котором образ мира, присущий естественной философии, сведен к абстрактным, чисто спекулятивным категориям. «В физике Аристотеля нельзя услышать других слов, кроме слов диалектики... Ибо его решение было принято заранее, и он не обратился к опыту, как должно, для подтверждения своих выводов и аксиом, а напротив, произвольно установив свои утверждения, он притягивал их к своему мнению ...»<sup>1</sup>. Такой подход можно объяснить категориями «идола пещеры»: каждый человеческий разум проявляет «привязанность» к своим излюбленным областям и к ним притягивает все иное. В случае с Аристотелем, этим иным явилась чрезмерная приверженность логике. В общем, идола театра или философские доктрины, по механизму своего действия, не являются чем-то новым по отношению к трем своим предшественникам: на уровне метафизического познания, философия повторяет врожденную глупость человеческого рассудка – поэтому «идол театра» не является чем-то особенным, выражающим перенос глупости на уровень рассудка, и в данном случае это всего лишь понятие «софистики»: глупость в маске чистого разума.

<sup>1</sup> Бэкон "Новый Органон". Перевод С.Красильщиков, М, Соцэкгиз, 1935, стр. 83

В псевдофилософии на первый план выдвигается теология и суеверие. В данном случае источником служит «фантазия», основа наивной гордыни разума, для которой «фантастическое направление философии» наиболее лестно. Очевидно, что лесть может быть грубой, а может быть subtilной, что еще более страшно. Собственно поэтому, покровителем псевдофилософии, основанной на суевериях, стал Платон, интеллектуальная изысканность которого сделала суеверие идеалом разума.

Существует также направление эмпирической псевдофилософии, основанной на некритичном обобщении эмпирических данных, и приводящее, как отмечает Бэкон, к выводам, еще более «искаженным и причудливым», таким, как Внешние факторы, тормозящие разум, например, алхимический образ мира.

Однако это не все, ибо после такого перечисления трех классов псевдофилософии Бэкон переходит к представлению основных классов псевдопредметов философии. Источники, качества и скрытые силы, «незыблемые основы вещей», «наивысшие обобщения природы» — все это фальшивые предметы, вызывающие в жизни фальшивые проблемы. Однако, кроме них, существуют также более общие, фальшивые направления в философии, вырастающие в частности из двух ранее упомянутых пней псевдофилософии: так же, как из Аристотеля вырастает догматическая схоластика, так и из Платона вырастает «акаталепсия»<sup>1</sup>, или — скептицизм.

Система идолов представляет собой полную характеристику первичных причин глупости. Однако Бэкон отмечает также множество вторичных причин, которые он называет, рассматривая общие причины того, что «плохо представлено в обычных философских системах...». Это внешние обусловленности, которые как бы дополнительно блокируют выход рассудка за границы врожденной глупости и его превращение в разум. Среди этих факторов, тормозящих развитие рассудка, Бэкон в первую очередь называет отсутствие благоприятных обстоятельств — в течение

<sup>1</sup> Акаталепсия (греч. от *α* — отриц. част., и *katalepsis* — понимание) — учение древнегреческих философов, отвергавшее уверенность в существовании чего бы то ни было (прим. перев.)

многих столетий очень немногое способствовало интеллектуальному развитию разума, а также тот факт, что даже в эпохах, благоприятных для интеллектуальных рассуждений, в большинстве своем они посвящались интеллектуально и познавательно бесплодным отраслям — теологии и этике. Следующей причиной стагнации разума является то, что ее не воспринимают как ограниченность. Разум не развивается, ибо считалось, что развитие не является его целью, а сам принцип развития разума не был определен. Кроме того, не обнаружен соответствующий метод разумного мышления, не определены подходящие правила доказательств и умозаключений. Излишне лестная оценка давалась авторитету древних философов и общественному мнению; с необоснованным восхищением и восторгом оцениваются достижения цивилизации, или, напротив, они очень легко отбрасываются, а возможности человеческого рассудка умаляются.

Система идолов, как первичных причин глупости, а также система вторичных причин как своеобразных усилий, действующих в соответствии с определенными законами «обратного сопротивления», вместе составляют определенную динамическую тотальность глупости — как отличной от неопределенной статической глупости, сформулированной христианским дискурсом. Однако такая тотальность имманентна, так как предполагает наличие прогресса, неотделимого от реальности. Но, в то же время, полностью исключает трансцендентное. Глупость, так же как и превращение рассудка в разум — опирается на онтологию всеобщей нестабильности: разница между ними не сводится к простому или абстрактному противостоянию, а определяется их собственной подвижностью, но совершенной разной. Глупость является не состоянием или особенностью разума, а процессом: она не является недугом, а лишь событием, возникающим из динамических склонностей разума.

Однако не всё в философии глупости Бэкона сводится к ее позитивному аспекту в виде систематизации идолов.

---

Преобразование  
глупости: метод

Существует и негативный аспект — метод преобразования глупости.

Что является его основной предпосылкой? Очевидно то, что в философии Бэкона

больше всего отличает разумность от неразумности. Бэкон многократно повторяет, что задачей рассудка является господство над природой — ибо это господство позволяет получить знания о природе — то есть, стремление к господству было бы основным критерием превращения в человека разумного. Однако существует определенная дополнительная предпосылка, которая как бы скрытно подготавливает это движение как движение срыва и отбрасывания — предпосылка к необсуждаемости. Со всевозможными дискурсами искаженного и нечистого разума попросту невозможно дискутировать, их можно лишь отвергать: «Таков и наш способ: пусть наше учение постепенно проникает в души способные и готовые его принять. Споры неуместны там, где мы расходимся в началах, в самих понятиях и даже в формах доказательств»<sup>1</sup>.

Позитивно само преобразование тотальной глупости с помощью соответствующего познания природы, важным подготовительным моментом которого, в частности, является познание природы самой глупости (критика нечистого разума). При этом важно отметить, что такое преобразование, по мнению Бэкона, имеет универсальный масштаб — что соответственно делает его методичным в любом смысле. Во-первых, как уже говорилось, потому что формы разумности всегда похожи сами на себя, предполагая безусловное единство того, что рационально, в то время, когда именно глупость (диспропорция динамических склонностей рассудка) проявляется во многих размытых, индивидуализированных формах. Во-вторых, также по той причине, что разработанная Бэконом рационализация на практике должна быть основана в большей степени на коллективных предпосылках. «Дух человека, смотря по тому, как он расположен у отдельных людей, есть вещь переменчивая, неустойчивая и как бы случайная. Вот почему Гераклит правильно сказал, что люди ищут знаний в малых мирах, а не в большом или общем мире»<sup>2</sup>.

Как еще более подробно охарактеризовать этот метод? Он должен быть своего рода движением рассудка, поэтому, следует поинтересоваться направлением этого движения.

<sup>1</sup> Бэкон "Новый Органон". Перевод С.Красильщиков, М, Соцэкгиз, 1935, стр. 65

<sup>2</sup> Бэкон "Новый Органон". Перевод С.Красильщиков, М, Соцэкгиз, 1935, стр. 68

Кажется, что оно у Бэкона одностороннее, то есть, по мнению философа, существует один путь к разумности, один, «общий для всех» принцип превращения рассудка в чистый разум. Значит, если движение, о котором говорится, имеет универсальный характер и, в то же время, должно быть однонаправленным, то каков должен быть его принцип? Что окончательно определяет онтологию появления разумного, какова его основа?

«Остается только один путь спасения и оздоровления [разума]: всю работу рассудка начать сначала и уже изначально не предоставлять его самому себе, а управлять им на каждом шагу и все выполнять как бы с помощью машин»<sup>1</sup>.

Не следует привязываться к этому «как бы». Хотя бы по той причине, что скрывающиеся за ним намерения привели к возникновению одной из современных утопических концепций господства науки (Бэкон еще называет ее «натуральной философией»). С этой точки зрения, почетное место занимает систематическая организация познания, своеобразная «фабрика знаний». В понятии Бэкона, радио-

«Машинизация»  
разума

нализация работы рассудка означает механизацию, или «машинизацию». Момент машинизации, как основного способа превращения

рассудка в разум, содержится в каждом из положительных принципов разрабатываемого Бэконом метода (в то время, когда негативными принципами были различные отбрасывания: отбрасывание теологии и этики, традиции, авторитета древних и мнения большинства, и так далее – всего того, что не нужно даже обсуждать). Во-первых, момент, содержащийся непосредственно в самом видении основной цели такого превращения, поскольку на практике такой целью является изобретательность: создание новых, все более сложных машин. Во-вторых, момент, содержащийся в самом методе достижения научного прогресса. Уже сам принцип перехода от частного к общему, «этаж за этажом» – вместо прыжка от того, что наиболее общее – вспоминаются машинные принципы иерархизации движений: монотонный, механический порядок «посредственности» в данном случае замещает теософический порядок разруши-

<sup>1</sup> Бэкон "Новый Органон". Перевод С.Красильщиков, М, Соцэкгиз, 1935, стр. 51-53

тельного прыжка ввысь; педантичное «накапливание» знания должно заменить «капризную» изобретательность. Однако и на более общем уровне Бэкон представляет свой метод как процедуру *par excellence*<sup>1</sup> механическую, выполняющуюся «непрерывным образом, шаг за шагом».

Почему «механизация»? Вспомним, что исходной точкой философии глупости было подтверждение несоизмеримости сущности рассудка и пространства реальности. Поэтому, в конечной точке, или в движении преобразования глупости, необходимо определить возможное пространство соизмеримости. Этим пространством и является механизм — механизму структуры мира должен со стороны рассудка соответствовать механизм экспериментирования и мышления.

Такое решение даже на первый взгляд кажется малоудовлетворительным, тем более, если вспомнить, что за ним скрывается одно из не многих в истории философии предсказаний, которые в определенной мере сбылись. По Бэкону, прогресс науки, очищенной от всяких искажений нечистого разума, должен был привести к развитию цивилизации и повысить благосостояние человека — и действительно, несмотря на всевозможные препятствия, так и получилось. Но, кроме того, поражает односторонность преобразования Бэкона, а в его исходных положениях можно заметить чрезмерное упрощение. В них, в первую очередь, скрывается предположение об «обратной пропорциональности» между глупостью и разумом: наука, противопоставляя себя глупости, выталкивает ее вместе со своим развитием, поэтому, чем больше разума, тем меньше глупости — такой принцип принимает Бэкон, нисколько не колеблясь. А когда, в дальнейшем, принимает «механизм» — как присущую разуму в его отношении к реальности имманентность, не изменяет ли он одному из своих собственных фундаментальных определений относительно племенных идолов, а именно тому, который разоблачал опрометчивую склонность рассудка видеть в природе чрезмерный порядок — там, где существует «много вещей единственных в своем роде и совсем не схожих между собой?» Проект преобразования глупости Бэкона, по-видимому, не лишен такой опрометчивости. Очевидно, он исходит из соответству-

<sup>1</sup> *Par excellence* (фр.) — преимущественно, главным образом,

ющих, механистических взглядов того времени, которые и становятся доминирующими в ранней философии природы.

Итак, первое из вышеприведенных предположений о том, что прогресс науки в принципе означает упадок силы глупости, с одной стороны, кажется предположением абсолютно естественным и разумным. Однако пример Бэкона показывает, что за глупостью скрывается что-то чрезвычай-

---

Бессилие разума  
и «вечное  
возвращение»  
глупости

---

но особенное, как бы «белое пятно» разума, при наличии которого рассудок, в общем, может рассуждать, вместе с тем приглушая собственную склонность к глупости. Так как глупость может быть единственным или

хотя бы одним из немногих явлений, познание которого, даже удачное и точное, не дает рассудку власти над ней и ее проявлениями. Господство разума над природой, как говорит иногда Бэкон, возникает потому, что разум прислушивается к природе и учится у нее. Однако у глупости разум ничему не может научиться, даже тогда, когда познает ее, как и другие явления природы, «научно» и внутри самого себя. Он не может ее подчинить. Глупость не мельчает вместе с прогрессом познания и науки – в лучшем случае исчезают определенные ее виды, но на их место приходят новые, непосредственно связанные с высшей степенью развития рассудка. И это очередной парадокс глупости.

Кажется, что лучше всего эта «беспомощность» разума по отношению к своему собственному имманентному искажению проявляется именно у Бэкона, который, переходя от критики нечистого разума к преобразованию глупости (очищению разума), делает ошибку, несомненно, относящуюся к одному из классов ранее описанных идолов. Рассуждения Бэкона являются не только признаком обычного легковерия, ибо, в дальнейшем, отсюда вытекают утопические идеи: общество, управляемое наукой, основной задачей которого является государственное, «казарменное» и коллективное производство знаний и изобретений (машин). В конце концов, в обычной наивности можно было подозревать того, кто выдвигал бы подобные идеи, предварительно не покритиковав разум. Однако Бэкон проявляет при этом какую-то удивительную невнимательность. Рассуждая о том, что самого распознавания глупости более чем доста-

точно, Бэкон, в принципе, не предлагает никакого метода преобразования первичных источников глупости (или собственно идолов). В его понимании, само их описание должно служить предотвращению их воздействия. Тем не менее, позитивный аспект проекта относится уже только к вторичным причинам глупости – или к тому факту, что не определена цель для разума (и, поэтому, ее необходимо определить: пусть ею будет производство знаний и изобретений), а также к тому, что не созданы методы использования разума для такой цели (и, поэтому, их необходимо разработать: это будет метод эксперимента и умозаключений). Односторонний практицизм или, вообще, «технократизм», который скрывается за такими решениями, является даже не глубочайшей причиной их окончательной слабости, а, по меньшей мере, слабости по отношению к глупости, а может быть, и по отношению к реальности в общем (слабости, основанной на том, что такие решения не могут привести к каким-либо результатам – ибо они могут – а скорее, как неполные и вместе с тем ограничено «позитивные», могут также приводить, совершенно неожиданно, к появлению необоснованного, неестественного культа цивилизации). Также можно отметить, что, описывая рационализацию как способ механизации мышления, Бэкон таким образом (в практических целях) освобождается от рефлексивной изобретательской силы разума в пользу особого рода умственной дисциплины, упорядоченности и трудолюбия.

Однако еще глубже лежит сложность, появляющаяся в самой колыбели рассудка: если благодаря своей самовозвратности (или возможности обращения к самому себе, а проще говоря – самообучения) рассудок в принципе способен исправить сам себя, выполнить самокритику нечистого разума и преобразовать собственную глупость (это только логические условия возможности философии глупости, относящейся к имманентности рассудка), то, тем не менее, на практике оказывается, что существует симметричное этому закону правило «постоянного возврата» глупости, ее динамической параллельности процессу становления разума... Это последний, не менее важный вывод, который следует из критики нечистого разума, сформулированной Бэконом.

### 3. Мудрость за пределами разума

*Познать то, что вызвала или сделала глупость, это еще ничто: необходимо осознать, что ты – всего лишь глупец – намного более масштабная и важная наука!<sup>1</sup>*

Если это правда, что философы ищут мудрость, то, скорее всего, у них разные представления о мудрости и о том, как найти путь к ней: либо пройти через страну глупости, либо обойти ее обходным путем. Второй из этих путей влечет за собой значительный риск: нисколько не приближаясь к глупости, игнорируя возможность естественной склонности рассудка к ней, философ никогда не поймет, когда и в каком качестве она может угрожать его изысканиям. Не заметит в ее облике карикатурное отражение собственного лица, не заметит в ее движениях и формах отражение собственных размышлений, не познает ни подобий, ни различий между глупостью и мудростью. Однако, приближаясь к ней, он очень рискует. Глупость может оглуплять. Рассудок, присматриваясь к тому, что делает его другим (разве глупость нельзя охарактеризовать как внутреннюю «власть» самоотчуждения рассудка?) и, рассматривая то, что свидетельствует о слабостях его познания, легко губит себя. Каждое движение интроспекции может иметь катастрофические последствия, но исследование собственной глупости – это нечто совершенно иное. Прежде чем рассудок каким-то образом распознает себя в этом пространстве собственной слабости, являющемся экстатической пропастью мысли, становящейся бессмысленной, то, в лучшем случае, скрупулезный исследователь может оказаться тем, кто порою не замечает ее наиболее элементарных проявлений в собственном мышлении. Сила этой ослепляющей мощи глупости, растущей тем больше, чем больше рассудок углубляется в ее проявления, приводит к тому, что философ становится все более недоверчивым и осторожным.

<sup>1</sup> М. Монтень, «Опыты», перевод. А.С.Бобовича и др. М.: Голос, 1992, стр. 789

Бэкон в своем проекте универсального преобразования глупости, возможно, продемонстрировал уверенность и оптимизм, присущий изобретателям эпох культурных изменений (в данном случае, это был переход от феодализма к раннему промышленному капитализму: «Скептики»<sup>1</sup> «бэконовский» культ технических открытий был предтечей «фабрики изобретений» Томаса Эдисона). В то же время, для эпох изменений – в отличие от эпох закрепления и стабилизации культуры – характерно появление, кроме изобретателей и провидцев, и насмешников и, как бы заметил Бэкон, «скептиков». Несмотря на свои сомнения, они также могут идти путем рационализации (здесь речь не идет о консервативных апологетах теоцентрического «ancient regime»<sup>1</sup>) толка. Однако они идут по нему совершенно по-другому! Наиболее очевидное различие касается преследуемых ими целей. В случае Бэкона, мы имели дело с проектом универсального преобразования глупости. А такой мыслитель, как Монтень, мыслитель осторожный и недоверчивый, то есть скептик, предлагает удивительно скромное противодействие, но, тем не менее, смелое: «редукцию к интимности» и превращение глупости саму в себя, «собственными руками», путем, подсказанным известным высказыванием «познай самого себя». Это проект философа «случайного и безрассудного», как сам себя охарактеризовал Монтень, а значит, стоящего на ином пути, чем Бэкон, это мыслитель институциональный и скорее, социальный, хотя и приватный (ведь «Новый Органон» начинается с известного: «*de nobis ipsis silemus*» – о нас самих ни слова, которое позднее Кант воспроизведет в эпиграфе к «Критике чистого разума»). Вместо победного марша людей к мудрости, Монтень предлагает неспешное и осуществляемое причудливым шагом индивидуальное путешествие, путь которого крутой, полный отклонений, извращений, скачков и возвратов, иногда прорисовывающийся ясно, а иногда теряющийся в неясности и тумане пейзажей или совсем исчезающий, не имеет ни «высшего смысла», ни какой-нибудь «фундаментальной основы», ибо ведет нас скорее к динамической размытости принципов и к такой вере, в рамках которой допускаются колебания раз-

<sup>1</sup> Ancient regime (фр.) – старый режим, т.е. – старорежимного (прим. перев.)

мышлений и убеждений между многими взаимоисключающими знаниями и рассуждениями, имеющими, тем не менее, право на существование. А значит, антиномия является основной чертой разума, познания и опыта (а само понятие «опыта» у Монтеня является наиболее близким определением стремления к мудрости).

По мнению Монтеня, антиномия как наиболее общее определение того, что существует, исчерпывает истинную

Позитивность  
антиномии

бесконечность разнообразных антиномий в бытии и является таким же внешним фактором по отношению как к рассудку, так и разуму. Тем

не менее, она не несет признаков негативности: не является силой небытия (в онтологическом или эпистемологическом смысле), однако выражает собственно всю полноту, богатство и неисчерпаемую силу бытия; выражает бесконечность различий, исходную многозначность смыслов, и является символом всеобщей подвижности, нестабильности и неустойчивости. Собственно, по этой причине антиномия требует от нашего разума не решения, а только лишь признания; не следует стремиться к победе над антиномией, или к какому-то ее синтезу, а только лишь к одобрению ее как таковой. Это настолько естественно, что рассудок сам по себе представляет определенное многообразие, которое является шатким и неустойчивым, и даже обладая «познавательными ограничениями», он не имеет выраженной границы, а только своеобразную полосу тени, в пространстве которой перестает быть собой, превращаясь в «глупость» или «безумство». В глупость, суть которой, по мнению Монтеня, не удастся определить настолько точно, как это смог сделать через сорок лет Бэкон; глупость, которую не удастся классифицировать, а можно лишь «созерцать».

Что произошло за те несколько десятилетий, что отделяют идею Бэкона от идеи Монтеня? В общем, ответ прост: это было время мира рационализма, который сразу после Бэкона вышел на сцену философии во славе и блеске несо-

Между Монтенем  
и Бэконом

мненности Декартовского «эго». В своем недоверии к разуму Монтень довольно часто бывает «средневековым», ему не прису-

щи, хотя это и не основное в его выводах – обычные теософские аргументы (то есть, христианский топос «бренно-

сти» разума). Однако потребуется всего лишь несколько десятилетий прогрессирующих побед механизма естествознания, чтобы эта парадигма абсолютной слабости человеческого разума превратилась в нечто противоположное – парадигму абсолютной силы разума. Последователь эмпиризма Бэкон и рационалист Декарт олицетворяют диаметрально противоположные формы веры в эту силу – первый замечал ее в практических способностях, тогда как второй видел ее в теоретических возможностях разума (венцом которых была идея *mathesis universalis* – идея всеобщей математики).

Однако до того, как это произошло, в истории философии, как будто ей управлял закон диалектической последовательности противоположных взглядов, имело место скептическое выступление Монтеня. Историк философии было бы трудно определить какую-то «высшую» историческую логику такого выступления. Было ли выступление Монтеня «промежуточной ступенью» между «скептицизмом» средневеково-христианской философии человека (доведенной до крайностей Эразмом) и новейшим «скептицизмом» Декартовского неизменного сомнения или бэконовской критикой нечистого разума? А может, этим он положил начало долговременному, «универсальному» направлению современной философии (и «классической философии глупости»), которое можно назвать «проектом тотальной рационализации» (его продолжателями были Кант, Гегель, после чего Конт и Маркс, и, безусловно, Гуссерль), так он узаконивает вторую, «субверсивную»<sup>1</sup>, противоположную «интимной рационализации» (предпринятую Спинозой, Юмом, Ницше) тему *превращения в разумное* путем самопознания, в смысле собственной конкретности и неповторимости, но, в то же время, не приватное и не публичное, а скорее интимное и вместе с тем вселенское?

По сути, проект Монтеня в равной степени предвосхищает будущее и предвещает продолжающуюся до нашего времени современную концепцию мудрости, конкурирующую с всевозможными проектами тотальной рационализации, и повторяет определенные тропы и парадигмы сред-

---

Множественность  
источников Монтеня

---

<sup>1</sup> Субверсивный – разрушительный, крамольный, революционный (*прим. перев.*)

невековья и древности. Не происходит ли, в частности, с каждым великим мыслителем такое, что он одновременно выражает и закат, и восход чего-то другого, и только лишь заявляет о том, что открыл? У Монтеня – как и у Эразма – можно заметить много гетерогенных источников. Однако по существу здесь не говорится об обычном эклектизме. Гетерогенный источник мышления и дискурса у Монтеня является непосредственным результатом его «метода» становления разумности: он отражает разнообразие, разобщенность и многозначность изучаемого мира. Возвращает нас к проблеме фундаментальной антиномии. «Наша жизнь состоит, как и гармония мира, из противоположных вещей...»<sup>1</sup>.

Возможно, вся философия Монтеня является по своей сути бесконечной попыткой понять эту Гераклитову «гармонию, состоящую из противоречий». Возможно, она является долгим развитием истины, которую можно выразить тремя словами: «Все всему противоположно». Не поэтому ли философия диалектична? Скорее, нет. Вместо того чтобы стремиться к исчерпанию или систематизации целостности и окончательному единству истины, как это делают обычные философы, Монтень создает эпический, неисчерпаемый и несистематизированный дискурс «всех истин». И, вместо того, чтобы опираться на диалектику, на противоположности и тождества, как универсальные факторы определения и установления антиномий, он пользуется известными принципами включения (каждый предмет содержит в себе непосредственно что-то противоположное себе) и неограниченной аналогии (любой предмет может каким-то образом быть подобным любому другому). В таком дискурсе возможно возникновение любого напряжения – даже всеобщего противоречия – но, несмотря на это мир не распадается, оставаясь целостным.

При таком представлении реальности скептицизм Монтеня утверждает единство антиномии и разобщенность истины. Если все это свести к простой формуле, то его скептицизм отличается от обычного тем, что вместо того, чтобы говорить: «ничего не может быть правдой», он говорит:

<sup>1</sup> М. Монтень, «Опыты», перевод. А.С.Бобовича и др. М.: Голос, 1992, стр. 821 [Книга III .гл. XIII]

«все это может быть правдой, хотя не все в равной степени». Предпосылкой появления такого тезиса является тщательное исследование природы разума.

Основной вывод, который следует из этого исследования, звучит так: поскольку первым источником ошибок в познании являются чувства, то прежде всего разум обладает собственными, внутренними способностями обманывать самого себя, источник которых трудно будет найти вне его. Однако это не означает, что рассудок автономен по отношению к своему окружению, очевидно, глупость для него имманентна (вскоре мы приведем более точное определение характера этой имманентности), и это следствие того, что ни в своем происхождении, ни в своем функционировании рассудок не является автономным по своей сути.

---

Скептическое  
исследование  
разума

---

Невозможно переоценить значение этой проблемы. Монтень выдвигает Тезис о гетерономии, делая это на пороге эпохи, которая, вспомним, на долгое время вообще исключает возможность того, чтобы разум не был автономен. Ибо, вскоре, он, с помощью Декарта, станет изолированным субстанционально (то есть, как мыслящая субстанция) от того, чем он не является.

---

Натурализм  
Монтеня

---

Для Монтеня очевиден тот тезис, что всякий разум непосредственно связан многочисленными связями и взаимными влияниями с телом, и что вряд ли он вместе с телом составляет какое-то функционально целостное познавательное устройство (в котором остается только частью, и никогда отдельным целым). Из чего следует, что, не будучи эпистемологически самостоятельным, он «открывается» для философии Юма (ибо Локк занимается этой темой довольно поверхностно и вскользь). В то же время, Монтень уважительно относится к такой подходу, как и ко всему кругу проблем и вопросов, которые при этом возникают.

Таким образом, телесность основ определяет понятие разума в его множественных проявлениях. В общем говоря, оно представляет собой пространство происхождения и предназначения разума. В данном случае Монтень является предвестником современного натурализма: он воспринимает разум как один из природных и по определению равнозначных органов тела, служащих поддержанию

жизни. Это показывает его определение «идеала» разума: «Мудрый человек брал бы каждую вещь, зная ее истинную стоимость, ведая то, насколько она наиболее применима и пригодна для жизни»<sup>1</sup>. Отсюда резкая критика всевозможных концепций «сверхъестественных» источников, целей и возможностей разума, а также его мнимой позиции в реальности. Человеческий разум не является ни венцом творения, ни владыкой мира. Отвергая подобные идеи, Монтень применяет два равнозначных вида аргументации: во-первых, показывает многочисленные и убедительные проявления несовершенства разума, во-вторых, старается провести своеобразную «анимализацию» разума, и все для того, чтобы включить явление разума в имманентность порядка в природе, за исключением всей его трансцендентности и, прежде всего, всех его претензий на привилегированное положение и «божественность».

«По суетности того же воображения он равняет себя с богом, приписывает себе божественные способности, отличается и выделяет себя из множества других созданий, преуменьшает возможности животных, своих собратьев и сотоварищей, наделяя их такой долей сил и способностей, какой ему заблагорассудится. Как он может познать усилием своего разума внутренние и скрытые движения животных? На основании какого сопоставления с нами он приписывает им глупость? Когда я играю со своей кошкой, кто знает, не забавляется ли скорее она мною, нежели я ею!»<sup>2</sup>

Монтень и  
его кошка

В ходе «анимализации» определения человеческого разума Монтень приводит ряд более или менее известных аргументов в пользу схожести зверей на людей и людей на зверей, подобия, которое предполагает между ними только количественное отличие. Точнее, он говорит о целом комплексе количественных отличий, не всегда являющихся правилом, о том, что со стороны человека существует количественное преимущество. Здесь просматривается стремление не только к «критике разума», но и к критике антропоцентрической иллюзии. Вопреки раннему утверждению Монтеня «познай самого себя», оно не выражает обычную

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр. 330-462

<sup>2</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр. 341

для гуманизма эпохи ренессанса централизацию фигуры «человека разумного». Совсем наоборот! В своем воинствующем натурализме философ не без колебания перешел от логических аргументов к фантастическим (об этих его метаниях мы еще расскажем). Поэтому в длинном перечне доказательств, примеров, наблюдений и анекдотов, которые приводит Монтень в этом трактате, находим как известные примеры пчел и менее известные примеры на тему погребальных обычаев муравьев, так и полностью нереальное наблюдение о драконах и обезьянах. Паук и другие животные

«Почему паук, если он лишен способности мыслить и умения делать выводы, в одном месте тклет густую паутину, в другом – редкую, и пользуется в одних случаях сетью из толстых нитей, в других – из тонких?»

Животные равны человеку, а часто и превосходят его в своих талантах и способностях. На такое подобие указывают определенные психосоциальные черты – Монтень уверяет, что они способны общаться между собой, проявляют чувства: «...Рассказывают также о драконе, влюбленном в молодую девушку... Часто можно видеть обезьян, страстно влюбленных в женщин...»<sup>1</sup>, способность к наукам: «...Образ жизни тунцов свидетельствует о том, что они по-своему знакомы с тремя разделами математики», и даже религиозные чувства: («...у слонов есть нечто вроде религии; так, мы видим, что в определенные часы дня они после разных омовений поднимают хобот, подобно тому, как мы воздеваем к небу руки, и, устремив взор к восходящему солнцу, надолго погружаются в созерцание и размышление...»<sup>2</sup>). Они способны также на поступки непонятные даже человеческому разуму, что показывает пример «реморы» (рыба-прилипала), маленькой рыбки, плавающей в Средиземном море, способной находиться в такой горячей воде, что едва выдерживает рука.

Критика антропоцентризма и «рацио-центризма» во имя неразрывности, имманентности и гомологии, это, прежде всего исходная точка в деле определения телесных основ всякого разума. После процедуры «анимализации», Монтень переходит к террито-

Георациональность

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр.356

<sup>2</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр.362

риализации – к георациональности. Здесь вновь переплетается проблема разума с проблемой человека в общем. Ибо, как первая в целом, так и вторая, в частности, проявляют зависимость от места, географии, климата, топографии – факторов, влияющих на неисчерпаемое разнообразие антропологических форм и вариантов. «Ведь даже в нашем мире мы наблюдаем бесконечное разнообразие и различия, в зависимости от отдаленности той или иной страны... Если верить Плинию и Геродоту, то в некоторых странах есть люди, очень мало на нас похожие. Существуют смешанные породы людей, представляющие собой нечто среднее между человеческой природой и животной. Есть страны, где люди рождаются без головы, а глаза и рот помещаются у них на груди; где все люди – двуполые существа; где люди ходят на четвереньках; где у людей только один глаз во лбу, а голова больше похожа на голову собаки, чем на голову человека; где люди наполовину – в нижней части тела – рыбы и живут в воде... Есть народы, которые не знают употребления огня, и другие, у которых сперма черного цвета. Существуют люди, которые с легкостью превращаются в волков или в кобыл, а затем снова становятся людьми»<sup>1</sup>. Это антропологическое разнообразие – хоть для разнообразия Монтень приводит, кроме прочих, и фантастические примеры, в первую очередь оказывает влияние на различие разумов и их воплощений в реальности, то есть – культур. Монтень кажется не совсем понятным, когда описывает более или менее явные различия между культурами, обычаями, убеждениями и верованиями, но все это он делает для доказательства несоизмеримости человеческого рассуждения, понимания и восприятия мира.

Но недостаточно того, что природа разума не предполагает никакого универсального единства (то есть, род человеческий демонстрирует множество и несоизмеримость различных типов разума). Таким образом, природа не определяет даже конкретного и индивидуального единства: сам по себе, разум отдельного человека оказывается скорее определенным множеством, чем единством; является скорее изменчивым, чем постоянным, скорее многообразным, чем тождественным с

Не-единство  
индивида

ного человека оказывается скорее определенным множеством, чем единством; является скорее изменчивым, чем постоянным, скорее многообразным, чем тождественным с

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр.398-399

собой, скорее хаотическим, чем структурированным. Поэтому, дискурс на тему разума становится более эпическим и дигрессивным, лишенным основных моментов. (Тема самодецентрализации дискурса Монтеня требует отдельного пояснения. Здесь можем только назвать ее очевидные черты, такие, как непостоянство, прерывистость, потеря «путеводной нити», которые расплываются в большом количестве проблем и коннотаций; как всеобщее единство тем и областей; как колебание между противоположными перспективами). Невозможно создать какой-либо структурный образ разума – как разума в целом, так и индивидуального разума. Это невинное и в целом банальное наблюдение в то же время имеет большое значение для философии и познания. Монтень подводит нас к тезису о врожденном человеческом знании и к сократовскому утверждению: «Уйдет отсюда непонимающий все, кроме собственного неведения»<sup>1</sup>. На всех уровнях посредничества разум становится каждый раз не менее, а более «безосновательным», как тогда, когда Монтень описывает его телесность (и животность), так и тогда, когда разум самоопределяется «сам по себе» с помощью своей «индивидуальности». Поэтому, именно это (*nota bene!*) уже скоро превратится в философии в принцип становления разума – или в его самовосстанавливающую субъективно-объективную природу, его фундаментальную зависимость от «Я», что для Монтеня является важным аргументом для констатации нестабильности и расплывчатости разума – изначального процесса преобразования разума в нечто иное. Из самой сути рассудка вытекает неопределенность всякого познания и понимания. Эмпирик и натуралист Монтень осуществляет свою критику разума, переходя от того, что более внешне, к тому, что более внутренне, и доказывает, в общем, независимо от разницы между внешним и внутренним, тем, что далекое, и тем, что близкое, все представления и понятия, создаваемые разумом, являются одинаково необоснованными, а их похожесть на истину всегда только случайная и полностью не подтвержденная. Оказывается, нет ничего более познавательного для разума, и ничто для него не является более

---

Безосновательный  
разум

---

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр.408

близким, чем его «удаленность» от сути вещей, и принципиальная «опосредованность» всякого понимания следует из его природы, а не из ситуации и статуса предмета познания в реальности: «...но мы устроены так, что даже познание того, что лежит у нас в руках, не менее удалено от нас и не менее для нас недостижимо, чем познание небесных светил»<sup>1</sup>. Начиная от Бога, через мир и тело, заканчиваясь в самом себе, разум никогда не создает истину, а лишь иллюзии, которые только по чистой случайности могут быть хоть как-то похожи на правду. Ни в одном из этих четырех предметов, одновременно определяющих четыре этапа критики понимания, невозможно обнаружить хоть какой-то принцип непринужденности разума; каждый из них перекрывается самим разумом. Но самой опасной из этих иллюзий является та, которая подсказывает ему верить в то, что его знание и может быть собственно самой истиной, а не чем-то на нее похожим (иллюзия разума).

1. Теологическому пониманию Монтень противопоставляет хорошо известное в философии обвинение в антропоморфизации того, что трансцендентно, которому сопутствует тезис принципиального невосприятия и непонимания разумом того, что в определении трансцендентности следовало бы из принципа подобия Бога человек<sup>2</sup>. Монтень также

---

Критика  
теологического  
сознания

---

соотносит трансцендентное с реальностью, язвительно раскрывая очередные иллюзии и притязания архичеловеческого образа вселенной: «Итак, аргументы философии: «Если Бог есть,

то он живое существо; если он живое существо, то обладает чувствами; если он обладает чувствами, то подвержен гле-

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр. 387

<sup>2</sup> Следует добавить в примечании, что эта тема является одной из принципиальных проблем с точки зрения примененной Монтенем политической стратегии дискурса. «Апология Раймунда Сабундского» – наибольшее по объему, эссе в «Опытах», воистину книга в книге – исходной точкой и повторяющимся мотивом которого является тема «защиты религии и веры от гордыни разума». (Сабундский – это средневековый философ, провозгласивший недостойность правды о Боге для рационального понимания). Под этой маской Монтень скрывает стремление к отделению познания от веры, автономизации рефлексии (хотя бы за счет декларируемого восприятия религиозного проявления), десаκραлизации антропо-(тео)-логики... Об анти-теологическом замысле этой, мнимой «апологии теологии» может свидетельствовать то, что в завуалированном виде Монтень подвергает сомнению многочисленные догмы христианства и непорочное зачатие также (ср., например, с. 365-367), и утверждает, что «божественное», в общем, является человеческим творением (ср., например, с. 364)

нию. Если он не имеет тела, то не имеет и души, и, следовательно, не способен действовать; если же он имеет тело, то он тленен». Разве это не убедительное умозаключение? Мы неспособны создать мир, следовательно, существует более совершенная природа, которая создала его. Было бы глупым высокомерием с нашей стороны считать себя самыми совершенными существами во вселенной; следовательно, имеется некое существо, более совершенное, чем мы: это Бог. Когда вы видите богатое и роскошное здание, то, даже не зная, кто хозяин его, вы же не скажете, что оно предназначено для вас. Не должны ли мы в таком случае думать, что это божественное сооружение, этот созерцаемый нами небесный дворец является жилищем существа более возвышенного, чем мы? Разве все находящееся вверху не является всегда и более достойным? А ведь мы помещены внизу. Ничто, лишённое души и разума, не может породить что-либо одушевленное и обладающее разумом. Мир порождает нас, следовательно, он имеет душу и разум. Любая наша часть меньше, чем мы, мы — часть мира, следовательно, он наделен мудростью и разумом в большей степени, чем мы. Прекрасная вещь — быть великим правителем, следовательно, управление миром принадлежит некоей блаженной природе. Светила не причиняют нам вреда, следовательно, они полны благости. Мы нуждаемся в пище, следовательно, боги тоже в ней нуждаются и питаются парами, поднимающимися ввысь. Мирские блага не являются благами для бога, следовательно, они не являются благами и для нас. Наносить оскорбление и быть оскорбленным в одинаковой мере свидетельствует о слабости, следовательно, безумие — бояться бога. Бог благ по своей природе; человек же благ в меру своих стараний, а это выше. Божественная мудрость отличается от человеческой лишь тем, что она вечна, но продолжительность ничего не прибавляет к мудрости, следовательно, мы сотоварищи. Мы обладаем жизнью, разумом и свободой, почитаем благость, милосердие и справедливость, следовательно, эти качества присущи богу. Словом, когда человек приписывает божеству какие-либо качества или отказывает ему в них, он делает это по собственной мерке»<sup>1</sup>. Примечательны два момента этой критики. Во-первых, она, между

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр. 403

прочим, относится к постхоластическому принципу «постепенного совершенствования бытия», который для Декарта будет одним из основ его «неоансельмианской» онтотеологии (Ансельм Кентерберийский). Хотя Монтень отбрасывает ее не путем скрупулезного совокупного анализа, а редуцируя в софистику (каждая частица нас является меньшей, чем мы – мы являемся частицей мира – мир является, следовательно...» и так далее), однако следует отметить, что эта критика прозвучала за полвека до выступления Декарта. Второе дело, это проблема, которую после Монтеня поднимает только Кант, хотя и другим, положительным образом, а именно, обрисовывая идею «порога трансцендентности», на котором познание создает понятие не Бога самого по (в) себе, а в виде отношения к нему мира. Однако то, что для Канта было уловкой разума, возможностью бегства от замалчивания самой сути вещей, до начала разговора о реальности, и «как если бы» она была следствием разумного действия из-за неизвестной первопричины, а значит чем-то разумным, благодаря чему рациональность того, что трансцендентно, окончательно закрепится в «мнимой», ибо «регулятивной» идее рациональности того, что вселенское, космическое, и таким образом укрепитя идея панрациональности существования, то у Монтеня является моментом софистического мышления. (Возможно, не случайно, в вышеприведенных софизмах Монтень использует слово «мир» только и исключительно для того, чтобы не говорить прямо: «Бог». Однако разве Кант не делает то же самое, говоря об «отношении», в котором Бог находится в реальности, вместо – о самом «Боге» – хотя, понятное дело, вся его мотивация, как и цель, с которой он это делает, являются совсем другими, чем у Монтеня).

2. Таким образом, Монтень переходит к критике понимания мира. Предыдущий теологический этап дает ему

---

Критика сознания  
мира

важный инструмент. Итак, философ показывает, что в этой сфере исследования разум в основном питается иллюзиями, а соответ-

ствующая правда о мире является недостижимой и что здесь также источником ошибки является родственное движение антропоморфизации, принцип рассмотрения мира как созданного «для человека».

Каждый образ реальности является «призраком», ибо правда о ней по сути своей не образна. Таким образом, распознавание образов не является проблемой разницы между ясностью и туманом, не является основой какого-нибудь «света» — ибо степень «прозрачности» того или иного предмета рефлексии влияет не на доступность правды о нем, а лишь на «яркость» его мысленного представления. Распознавание состоит не в «распознании» истины, а в ее «схватывании», так как истину нельзя «ухватить» без ясного представления образа того или иного предмета (подобный аргумент в полемике с декартовским критерием истины позже использует в «Пярых возражениях» Пьер Гассенди) — соответствующая физика и метафизика реальности не является очевидной, поэтому всякое видение мира, независимо от того, соответствует ли оно опыту или нет, является одинаково правильным и, тем самым, одинаково пустым, что свойственно пустой философии. Это, соответственно, та пустота, из которой Монтень с любовью и неустанно цитирует всевозможные более или менее удивляющие представления того, что реально, чтобы «выставить их напоказ», как в зверинце, высмеять, хотя бы путем сжатого перечисления. «Еврипид сомневался, «является ли наша жизнь жизнью, или же жизнь есть то, что мы называем смертью»... Другие уверяют (последователи Мелисса), что нет никакого движения и что ничто не движется ... Иные утверждают, что в природе нет ни рождения, ни распада. Протагор утверждал, что в природе нет ничего, кроме сомнения, и что обо всех вещах можно спорить с одинаковым основанием, даже не задумываясь о том, возможен ли вообще такой спор. Навсифан заявлял, что из тех вещей, которые мы видим, ни одна не существует с большей вероятностью, чем другая, и что нет ничего достоверного, кроме недостоверности. Парменид утверждал, что ничто из того, что нам кажется, не существует, вообще ничего, и что существует только Единое. Зенон утверждал, что даже Единое не существует и что не существует вообще ничего».<sup>1</sup> «Если вы спросите философов, из какого вещества состоят небо и солнце, то разве они не скажут вам, что из железа или, по Анаксегору, из камня, или из какого-нибудь другого знакомого

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр.386-391

нам вещества?»<sup>1</sup> Однако не только конкретное содержание этих понятий о реальности, но и определенные повторяющиеся в них невысказанные предположения, следующие из человеческой природы, пробуждают подозрительность философа. «Человеческие глаза не могут видеть предметы иначе, как только в виде какой-то известной формы» – так представляет он принцип «познания с помощью аналогии», в которой необходимость использования сравнения вызвана лишь необоснованной склонностью разума. «Разве не смешно приписывать вещам, которых наша наука, по нашему собственному признанию, не в состоянии постигнуть, другое тело и наделять их ложной, вымышленной нами формой. Так, поскольку, наш ум не может представить себе движение небесных светил и их естественное поведение, мы наделяем их нашими материальными, грубыми и физическими двигателями...» – продолжает философ, и чтобы окончательно, показать несоответствие, к которому приводит познание через аналогию, приводит открытую картину мира, основанную на аналогии, в соответствии с классиком древности: «Мир – это гигантский дом, опоясанный пятью сферами, из которых каждая имеет особое звучание, и пересеченных поперек каймой, украшенной двенадцатью знаками из сияющих звезд и увенчанной упряжкой луны»<sup>2</sup>. Следует обратить внимание на неслучайно появившиеся тут ассоциации, во-первых, с образом – как описанием формы истины, «движение эфира..., нарисованный...» и, во-вторых, с архитектурой (дом) и механизмом (упряжь), как описанием ее устройства.

3. На следующем этапе критики Монтень занимается пониманием тела. Аргумент: если разум человека вообще не может ничего знать о мире, то должен же он хоть что-нибудь знать о себе? Однако тело является непрозрачным, а медици-

---

Критика сознания  
тела

---

на и анатомия – это одна из наиболее сомнительных областей человеческого знания. «Физик Архелай, учеником и любимцем которого

был Сократ, утверждал, что согласно Аристоксену, люди и животные созданы из млечного сока, выступившего из земли под действием тепла. Пифагор утверждал, что наше семя

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр.391

<sup>2</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр.392-398

есть пена из лучшей части нашей крови. Платон – что оно представляет собой спинномозговую жидкость, в подтверждение чего ссылался на то, что именно в спине мы, прежде всего, ощущаем усталость после полового акта. Алкмеон полагал, что семя является частью мозгового вещества, и в доказательство, ссылался на то, что у тех, кто злоупотребляет этим делом, помрачается зрение. Демокрит считал семя веществом, выделяемым всем телом...»<sup>1</sup>. На этих примерах древний философ показывает не только произвольность таких предположений, но и случайность такой аргументации. Однако среди различных гипотез и мнений Монтень в своем каталоге бредовых представлений человечества проводит определенную аналогию, хорошо иллюстрирующую теоретический подход к «непредставимости» истины (подходу спорному, ибо он направлен против определения истины, как понятия), или к вопросу о реальности и определенности формы/структуры того, что истинно.

«Философы не только наделяют небо своими канатами, колесами и двигателями. Послушаем, что они говорят о нас самих и о строении нашего тела. У планет и небесных тел не больше всяких отклонений, сближений, противостояний, скачков и затмений, чем они приписывали жалкому крохотному человеческому телу. Они действительно, с полным основанием могли назвать человеческое тело микрокосмом, поскольку употребили для создания его столько различных частей и форм. На сколько частей разделили они нашу душу, чтобы объяснить движения человека, различные функции и способности, которые мы ощущаем в себе, в скольких местах они поместили ее! А помимо естественных и ощутимых нами движений, на сколько разрядов и этажей разделили они несчастного человека! Сколько обязанностей и занятий придумали для него! Они превращают его в якобы общественное достояние: это предмет, которым они владеют и распоряжаются; им предоставляется полная свобода расчленять его, соединять и вновь составлять по своему усмотрению...»<sup>2</sup>.

Вышеприведенная цитата несет в себе множество наблюдений и открывает целое созвездие метафор, которое

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр.103-408

<sup>2</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр.408-409

Созвездие метафор	побуждает дискурсы космологии, психологии или физиологии и которая, проще говоря, предполагает определенные невысказанные рассужде-
----------------------	---

ния относительно присущего им понятия истины. К этому созвездию относятся три разные, но связанные серии метафор, следы которых появились ранее: механистическая (канаты, колеса и двигатели), архитектурная (дом, этажи – при этом следует вспомнить, что уже на этапе теологической критики Монтень говорит о «здании» идеи Бога – см. выше), политическая (общество). Понятно, что это традиционная в философии метафоризация, которая в комплексе с упомянутым ранее принципом познания через аналогию с чем-то известным, в общем говоря, естественна в своей детальной формулировке. То есть, как «подобие микрокосмоса макрокосмосу», пронизывает все представление о реальности, вплоть до того, что наиболее внутреннее. И так, как и сам образ, так и *представление реальности*, а не простое ее *описание*, всякое представление истины должно показывать ее как описанную с помощью определенной формы, формы *геометрического* характера, а не формы чисто *духовной*. Образец для конкретного представления ее формы дают хорошо известные нам вещи, из которых две первые непосредственно, а третья более абстрактно и метонимически относятся к геометрии: механизмы, здания и государства<sup>1</sup>. Эта тройная серия является настолько естественной, что между ее элементами всегда можно провести аналогию: государство всегда можно приравнять к дому, дом – к машине, машину – к государству. Что наиболее интересно, созвездие, которое открывает Монтень, будет иметь для дискурсов новейшей философии первостепенное структурно-организационное значение – равностоящее от тропа *истины как представления и видения* (такое пред-

<sup>1</sup> Точнее говоря, это перенос всегда можно понимать как необходимый: машина, строение, государство в принципе требуют геометрии как своего, естественно не единственного условия. Предполагает ее также образ – форма правды (истины) как очевидности (видимости). Собственно поэтому, эта геометричность является здесь тем, что допускает появление всего метафорического созвездия, определяющего понятие истины: истина как образ реальности имеет форму очевидности, а эта форма в дальнейшем определяется метафорически – однако может быть и более безусловной – механика, архитектура, государственность. Как потом окажется, механика служит основой неразрывности истины, архитектура – основой ее систематизации (фундаменты и очередные уровни знаний, а государственность – основой ее единства).

положение по поводу общего характера истины, за редкими исключениями приживется в новейшей истории вплоть до XX века).

4. Однако философ не только подвергает сомнению этот довод, согласно которому разум опирается на принцип аналогии, который затем превращается в метафору, но и указывает на присутствие в самом разуме определенных, «априорных» схем связывания, эталонов познания, матриц распознавания и, не открывая их источники, связывает их с природой человека: «Всякая наука имеет свои признанные принципы, которыми человеческое суждение связано со всех сторон»<sup>1</sup>. Присутствие в разуме этих «априорных», обусловленных самой его природой когнитивных эталонов, определяющих образованную свыше форму того, что истинно, означает, что разум не только не имеет непосредственного доступа к истине, но и более того, что ко всякому познанию добавляет что-то от себя, и это не удастся однозначно и точно отделить от того, что познается. И по своей сути, всякое познавательное действие содержит в себе неотделимый, но позитивный (ибо не говорится о каком-либо дефекте разума, а об определенной форме выражения – *геометрической форме*) момент искажения познания, который можно определить только в общем, как *образное представление истины*. Эту истину однако, невозможно определить ясно и понятно – вероятно, по той причине, что она является условием появления разницы между тем, что ясно и очевидно, и тем, что туманно и расплывчато.

Этот общий вывод, касающийся независимых от исследования принципов работы человеческого разума, формулируется одновременно с окончательной попыткой исследования, в которой ставится вопрос о присутствии разуму самопознанию.

---

Критика  
самопознания разума

---

Мы находимся в кульминационной точке критики разума. Знает ли разум хоть что-то о самом себе? Следует отметить, что в этой кульминационной точке Монтень не может быть однозначным – по сути, эта кульминация соответствует не только какому-то переходу в процессе рассуждений, но и наивысшему напряжению этой антиномии. Так как, с одной

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр. 411

стороны: «...мы предложили разуму судить о самом себе, желая посмотреть, что он скажет нам по этому поводу. Мне кажется, я показал достаточно, как мало он себя знает. А как может понимать что-либо тот, кто не понимает самого себя?»<sup>1</sup> И опять, речь идет о непонимании разумом правды о самом себе. Рассуждения касаются, во-первых, психологического определения разума, или души; а во-вторых, эпистемологического определения чистого разума.

В обоих случаях очевидно, что для пояснения сути проблемы и укрепления аргументации философ обращается к собственной метафоризации и аналогии, которые противо-

Исследование  
самого себя

поставляются этим, связанным с понятием истины как процессом создания образов, и конкурирующим концепциям «представляемости

того, истинно», и метафорой понимания как схватывания (а не видения).

Итак, вначале Монтень приводит данные исследования интроспекции: «Я, следящий за собой самым пристальным образом, неустанно всматривающийся в себя самого, подобно тому, кто не имеет других забот, едва ли в состоянии буду сознаться во всех тех слабостях и изъянах, которые мне присущи. Я столь нетверд на ногах и шаток и так плохо соображаю и разбираюсь в вещах, что натошак я ни на что не годен, и чувствую себя лучше, только когда поем... Я обуреваем тысячью безрассудных и случайных волнений; то я нахожусь в подавленном состоянии, то в приподнятом; то печаль безраздельно владеет мной, то веселье... Я топчусь на месте; мой разум не всегда устремляется вперед; он блуждает и мечется»<sup>2</sup>. Это описание разума и сознания, находящихся в неустанных изменениях и движении. В частности, это различные варианты, касающиеся многих аспектов сознательной жизни, от макропроявлений (колебания настроения) до микропроявлений (тысячи мелких и произвольных расстройств). В целом, большинство из них имеют характер колебаний (синусоидальный), ведь весь разум, неустойчивый, нестабильный, не имеющий твердой почвы, является сложным генератором колебательных движений, а не состояний.

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр.425

<sup>2</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр.431-432

Тем не менее, после этих интроспективных наблюдений происходит основное нападение на наиболее важный для любой философии субъекта пункт – момент понятия разумом самого себя – самопознание. Монтень выдвигает тезис, что истина самопознания является для него самого не воспринимаемой и «расплывается». Значит, разум не имеет понятия о самом себе, разве можно считать пониманием невыразительный образ размывающегося, пропадающего и бесформенного смысла? Здесь функционирует, в частности, абсолютно прямо, как увидим – метафорика воды, жидкости, текучести. Итак, в этом случае мы окончательно имеем дело с распознаванием по аналогии того, что известно – в данном случае известным, понятное дело, является вода. Разум всегда соответствует своим естественным склонностям, таким образом, мы легко обнаруживаем, что и Монтеню присущи те же ошибки, что мы находим у Бэкона (значит, и в этом случае присутствует парадокс глупости, который обязывает ее всегда возвращаться, несмотря на любые победы разумности).

Текучесть любого самопознания

«Если вы сосредоточите все усилия своей мысли на том, чтобы уловить бытие, это будет равносильно желанию удержать в пригоршне зачерпнутую воду, чем больше вы будете сжимать и задерживать то, что текучее по своей природе, тем скорее вы потеряете то, что хотели удержать и зажать в кулаке. Так как все вещи непрерывно претерпевают одно изменение за другим, и наш разум, ищущий реального бытия, оказывается обманутым, он не может найти ничего постоянного и неизменного...»<sup>1</sup>. Сущностью разума является непостоянство, поэтому невозможно его понять, поскольку последнее предполагает постоянство определенных, а истина из него вытекает сквозь пальцы.

Здесь можно заметить определенное несоответствие в рассуждениях философа. Поскольку ранее было установлено, что в психологическом измерении разум проявляет себя как подвижный и неустойчивый, как колеблющийся и волнообразный, то можно сказать, что в эпистемологическом измерении разум стремится к поглощению чего-то «непрерывного и устойчивого», «постоянного и уверенно-

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр.449

го» – так, как если бы сама сила познания была изначально противопоставлена самой природе (текучей и нейтральной) того, что познается – разуму? И это не ошибка. Сравним вышеизложенную характеристику текущего разума со следующим фрагментом, в котором философ излагает критерии, которым должен был соответствовать разум для того, чтобы ему удалось овладеть несомненными знаниями: «... наиболее правильным и наилучшим для нашего разума было бы держаться спокойно и недвижимо, не колеблясь и не склоняясь ни в какую сторону...»<sup>1</sup>. В этом постулате в то же время содержится непоколебимая логическая необходимость (истина не может быть зыбкой и эмпирической (разум не может быть «статичным и простым»). По своей природе разум оказывается несоответствующим тому, что диктует ему идеал разума.

Это точка высшего напряжения в дискурсе Монтеня, вершина антиномии. Точнее, именно разум как таковой оказывается здесь по своей сути чистой антиномией. Вероятно, он имеет двойственную, противоречивую природу: статическую и динамическую одновременно; его истина по определению зыбкая, но он изначально ищет истину в постоянстве; и безо всяких оснований, но закладывает ее в каждом своем размышлении. Более того, антиномия тут многомерная. Изначально неспособный к соответствующему восприятию самого себя, разум, прежде всего, распознает в этой неспособности свою собственную природную зыбкость. Показывает безосновательность истины о своей самовозвратности через возвращение к самому себе. Познает правду о себе, правду, которая говорит о том, что она является для него неосязаемой и противоречащей самой себе.

Есть ли вообще выход из этого самопознания, в которое на сей раз попал ум?

На первый взгляд кажется, что его результат может быть только негативным, и что можем прийти до абсолютного скептицизма и об этом нужно молчать. Критика разума доходит до катастрофического итога. Разум не может обладать истиной. Не прекращая отличаться от глупости, составляет с ней одно целое, и это выбивающая из равно-

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр. 423

весия ситуация, сравнимая с той, в которой не можем отличить явное ото сна (то есть, речь идет о моменте крайней дезориентации, который, вероятно, является вечным предназначением познания). «Так что, наше мышление и наши поступки являются своего рода сновидениями, и наше бодрствование есть лишь особый вид сна? Наши видения более ценны, чем рассуждения»<sup>1</sup>. Поэтому «и предел, и начало знания тонут в одинаковой глупости»<sup>2</sup>.

Однако на этот раз, мы, как минимум, знаем, в чем состоит имманентность глупости по сравнению с умом. Именно разум ее порождает, это разум делает ее появление возможным, это стремление разума к постоянству истины актуализирует содержащиеся в природе рассудка «любовь к ошибкам» (формула, которую Монтень приводит в соответствии с Сенекой), то есть, склонность к познанию через аналогию с тем, что известно и существует. Ранее уже упоминалось о том, что «наивысшая» иллюзия разума, иллюзия иллюзий, это, по мнению Монтеня, уверенность в том, что существует истинное знание. «Уверенность в несомненности есть вернейший показатель неразумия и крайней недостоверности»<sup>3</sup> — говорит философ в опутанной парадоксами формуле. Именно разум является единственным источником такой иллюзии. В то же время, антиномичность разума означает, что все, что им определяется как истинное, в принципе должно быть необоснованным — ибо именно таким является разум: антиоснованием, движением контрбоснования, дестабилизацией. Аргументы разума по своей силе становятся основой его антиномичной дезинтеграции. «...человеческое знание может поддерживаться безрассудными, несообразными и вымышленными объяснениями...»<sup>4</sup>.

Даже же в этом суждении видно, что вывод, который делает из своего исследования разума Монтень, не является отрицательным: несмотря на все, человеческое знание может сохраняться... На какой основе? Не нужно ли в этом месте сделать какую-то оговорку, чтобы уклониться от окончательного сомнения (неуверенности)?

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр. 48

<sup>2</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр. 405

<sup>3</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр. 410

<sup>4</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр. 433

Либо еще иначе: с каких пор мы утверждаем равенство глупости и разума, и можем мы хотя бы мечтать о том, чтобы выйти за рамки этого равенства? Или

---

Возможность единственное, разумное, что можем сейчас сделать, это перестать рассуждать на эту тему?

---

Знания

Что собственно означает это равенство? Не является ли оно тождеством, и является ли оно проявлением необходимого внутреннего процесса становления разума, результатом которого является? То есть, невозможно его не замечать, и устанавливать какую-то внутреннюю границу разума, отделяя его от глупости, определяя пространство его обоснованного и уверенного применения (пространство гарантированного познания — отделенного от пространства заблуждения и бредовых видений). Невозможно однозначно определить место, в котором разум должен находиться. Пространство размышления и понимания является безграничным, не имеет контуров и формы, а сам разум: «... он любознателен, жаден и столь же мало склонен остановиться, пройдя тысячу шагов, как и пройдя пятьдесят». Максимум, что можно сделать, это попытаться установить внешние ограничения: «Его пытаются обуздать и связать предписаниями религии, законами, обычаями, знанием, наставлениями, временными и вечными наказаниями и наградами; и все же он благодаря своей изворотливости и распушенности ускользает от всех этих пут. Разум — это такая скользкая вещь, что ее ни за что не ухватишь \ и никак не удержишь, он столь многолик и изменчив, что невозможно ни поймать его, ни связать. Поистине мало таких уравновешенных, сильных и благородных душ, которым можно было бы предоставить поступать по их собственному разумению...»<sup>1</sup>.

Сам по себе разум, не являющийся одинаковым с имманентной по отношению к нему глупости, кажется с ней смешанным. Глупость никоим образом не удается изолировать и исключить. Рассудок как бы «пропитан» ею. Однако всегда остается определенная частица смысла, содержащаяся в нем, предоставляющая нам выход из того тупика, в который завело нас исследование разума, смысла, который несет в себе различие между разу-

---

Путь к знанию

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр. 426

мом и рассудком. Поэтому, если нам казалось, что этого отличия нет, то в основном потому, что оно очень расплывчатое и неочевидное. Трудное для выявления. Его можно скорее угадать, чем однозначно указать на место, в котором оно прорисовывается. Однако, несмотря на все, мы чувствуем, что оно существует. Во всяком случае, нам придает уверенность тот факт, что Монтень отличает понятия «опираться на явления» от «размышления», которому, как он утверждает, доверяет меньше, чем первому. Антиномия разума не является для разума ловушкой без выхода. Через глупость не удастся перешагнуть, поскольку она остается в сфере чистого спекулятивного разума. Однако удастся переступить через сам разум, поскольку можно еще опираться на опыт, в котором всегда существует, вне истины и фальши, градация вероятности и правдоподобия. И здесь, вновь, понятие «переступить через рассуждения» не является его отрицанием или отбрасыванием: речь идет о том, чтобы в лице неизбежности и неотвратимости действия разум/глупость — «уметь их использовать». «Этот разум, обладающий способностью иметь сто противоположных мнений об одном и том же предмете, представляет собой инструмент из свинца и воска, который можно удлинять, сгибать и приспособлять ко всем размерам: нужно только уметь владеть им»<sup>1</sup>. Такую возможность гарантирует природа самого разума: он является гетерономной<sup>2</sup>, а не автономной инстанцией в душе и теле, не являясь ни центральной, ни высшей властью. В рассудке, который в принципе является множеством, разум является одной из равноправных инстанций, «частичной властью», хотя и не абсолютной — кроме него, может функционировать «благоразумие», которое не столько отключает разум, сколько старается его мудро использовать. То есть, разум не может определить границы в самом себе и сам по себе, однако благоразумие может являться его наиболее близким внешним ограничителем. Тем более, что оно опирается на важное основание, которое описывает Монтень своим собственным исследованием (сразу же после Монтеня, Бэкон, как уже говорилось,

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр. 431

<sup>2</sup> Гетерономный — подчинение воли субъекта чуждому ей и независимому от неё закону и причинности, а не тому закону, который она ставит себе сама, выведение предписаний нравственности из этих внешних причин (прим. перев.)

предлагает иной способ переступить через рассуждения — хотя в иной интерпретации).

Быть может, первой констатацией опыта как инстанции, превышающей разделение разум/глупость («неразумный разум») есть та, что гласит: жить рас-  
 Опыт как мудрость, возвышающаяся над разумом

судительно не значит жить разумно. «Подобно тому, как природа одарила нас ногами для ходьбы, она дала нам также му-

дрость, чтобы мы ею руководствовались в жизни; мудрость не настолько изыскана, не изгибаема и стойка, как ее понимают мудрецы, однако, она в меру легка и благодатна, она очень хорошо делает то, о чем мы только можем подумать. Она настолько полезна для человека, который обладает таким счастьем, что дает ему возможность поступать просто и последовательно, то есть — естественно. Довериться простой природе, значит, благоразумно довериться ей<sup>1</sup>.

Далее, следует обратить внимание на то, что разумность (природу разума) можно ощутить, ее можно оценить — ибо достижение разумности не является единственной доступной перспективой: в то же время можно заметить, что в восприятии разум и реальность могут быть похожи друг на друга. Таким образом, в опыте сохраняется единство реальности как противоположности, по сути, все является антиномным, от разума — до пределов познания. Итак, собственно, эта непрерывность антиномии, которую открывает восприятие, может быть основой принципа вероятности и правдоподобия, и основой их градации. Поэтому, известно ли нам, как градуировать и оценивать правдоподобие, когда то, чему должно быть подобно наше суждение — сама истина? Это наиболее важный вопрос, который скептицизм задает благоразумию. Однако только с виду он исключительно сложен. И хотя опыт не дает нам познать истину, то есть, несомненно, лишь то, что истину, как таковую, мы не знаем, но учит нас, что правда, как мы знаем, является подвижной, текучей и нестабильной. «Итак, нет никакого неизменного бытия, и ни мы, ни окружающие нас предметы не обладают им. Мы сами, и наши суждения, и все смертные предметы непрерывно текут и движутся. Поэтому нельзя установить ничего достоверного ни в одном пред-

<sup>1</sup> М. Монтень, «Опыты», стр. 802-835

мете на основании другого, поскольку и оценивающий, и то, что оценивается, находятся в непрерывном изменении и движении»<sup>1</sup>.

Таким образом, на «фундаменте» всеобщей антиномии, благодаря которой всякое бытие содержит в восприятии онтологическую непрерывность, и разумное всегда остается аналогичным тому, что реально (не прерывая онтологическое постоянство), благодаря — Текущее и подвижное — умие продолжает упомянутую ранее метафору, описывающую природу понимания — конкурентную по отношению к рациональной механико-архитектурно-государственной последовательности, требующей, чтобы форма истины как образа была «подобной» форме машины, здания, государства. Эта конкурирующая метафора основана на образе воды и текучести. В первую очередь привлекает внимание то, что рационалистической последовательности, составленной из искусственных элементов (артефактов), каждый из которых устанавливает и подтверждает общую «геометрическую» форму истины как образа и понятия как неподвижности, противопоставлена последовательность элементов природных, по отношению к которой форма истины становится не представимой, не образной, — ибо она не однородная, не монолитная, волнообразная. Не делаем ли мы опять ту же самую ошибку, за которую мы упрекали разум, создающий свои метафоры, а может, мы просто одной метафорой заменяем другую, руководствуясь наивным принципом распознавания по аналогии с тем, что известно? Очевидно, что так и происходит. Однако различие состоит в том, что, во-первых, мы отказались от постулатов и идеалов разума, дали себе какое-то право на наивность — принцип распознавания через аналогию с тем, что известно, ложен только с точки зрения тех же постулатов и идеалов. А, во-вторых, природная метафорика находит себе поддержку именно в восприятии: именно его подвижность и антиномичность — это правомочная основа нашей метафоризации. Она должна быть равнозначной реальному подобию, ибо подтверждает достоверность его восприятия, так как она развивает и описывает с помощью сравнения неизвестного с известным того, что в восприятии представ-

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр. 460

лено как универсальная аналогия антиномичности. Таким образом, благоразумие позволяет констатировать, что мир антиномичен, ибо он текучий и подвижный...и, наоборот.

Не означает ли это, что опыт может подтвердить любую метафору, любую теорию, любое представление реальности? Несомненно, так. И это доказывает история человеческих взглядов и убеждений, «основанных на опыте», который Монтень с удовольствием перерабатывает. Однако «селективное знание» является возможным и, по сути, является позитивным моментом становления мудрости. Монтень утверждает, что благодаря ей можно, к примеру, узнать, что достоверность философии Гераклита более высокая, чем достоверность философии Аристотеля. Но на чем основано такое знание?

Удается отметить несколько различных аспектов, влияющих на формирование знания. Как ранее говорил Монтень, оно опирается на «неразумный разум», что означает не отсутствие глупости, а ее активное внедрение: следовательно, глупость воспринимается как имманентная по отношению к разуму и, в широком смысле, рассудку. Ее следует активно подключать к восприятию и созданию знания. Речь идет о том, чтобы вместо попыток ее предотвратить или просто отрицать, следует попытаться поиграть с ней. Невозможно даже мечтать о том, чтобы отбросить ее одним движением, поскольку, игнорируя ее, мы бы игнорировали разум, в который она вплетена. Поэтому благоразумие не старается разорвать связи рассудка с его собственной глупостью/разумностью, но начинает свою игру. Ставкой является мудрость – «толковая жизнь». Принцип игры – не позволить набраться разума (поэтому щитом глупости является убеждение об обладании абсолютной уверенностью – обман разума, с помощью которого проигрываем немедленно и навсегда). Цель – познание самого себя. Пространство игры – собственное сокровенное (в котором мудрость воспитывает самого индивида, его тело, его чувства, страсти и желания – таким образом, из познания себя появляется личная мораль).

Пример такой игры, как уверяет Монтень, можно почерпнуть у древних философов: «Что касается меня, то я

склонен думать, что они занимались наукой, между прочим, и пользовались ею, как игрушкой, годной для всех; они забавлялись разумом, как легким развлекательным инструментом, придумывая всякого рода малозначащие или совсем пустые измышления и фантазии»... – говорит философ, сразу же после этого упоминая Платона. «... И поэтому, они охотно отпускают в мир свои бредовые видения»<sup>1</sup>.

Знание, появляющееся таким образом, конечно, не является сводом наук, это «приватное» знание, хотя и не просто эрудиция и комплекс знаний, почерпнутых из жизни (хотя они и входят в него), это *эгоцентричная власть суждения*. Она не устанавливает правил, но и не приводит к хаосу, произволу или анархии. Она колеблется между противоположными полюсами, не отождествляясь ни с одним из них. Она многое принимает, и многое отвергает. Обладает положительно установленной границей, благодаря которой благоразумный ум защищен не от ошибок (такая вероятность существует всегда), а от возможного попадания в бессмысленность и безрассудство. Если даже опыт констатирует бесконечное несходство предметов в окружающем мире (которое могло бы создать впечатление, что все в этом мире возможно), то благоразумие устанавливает определенные систематизирующие правила для этих допущений: «Так же, как ни одно явление, и ни одна форма полностью не похожи одно на другое, так же и ни одно из них полностью не отличается от другого: осмысленная смесь природы!»<sup>2</sup> Два этих противоположных полюса опыта определяют его границы, создавая суждения и знание. А это знание открывает дорогу к мудрости, как к исключительно личной, глубоко внутренней ориентации в самом себе и в окружающем мире. За несколько десятилетий до современной эпохи, в которой разум занимает центральное положение как в культуре, переформируя ее в цивилизацию, так и в истории, превращая ее в историю универсальной рационализации, прогресса наук и познания. Эпохи, в которой знание становится властью, господством над природой, в которой последний из «ветхозаветных» – Монтень, предлагает абсолютно иной проект ста-

---

Приватное  
знание

---

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр. 415

<sup>2</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр. 805

новления мудрым собственными силами, в котором знание не имеет ничего общего с властью и господством, а является созерцанием и приятной забавой, игрой в жизнь.

Возможно, это произошло потому, что Монтень был последним «феодальным», или «рыцарским»<sup>1</sup> философом. Последним мыслителем «осени средневековья». По край-

Монтень —  
философ с  
юмором

ней мере, это помогает раскрыть источники его забавной концепции мудрости, которая делает из Монтеня такого уникального философа (обратим внимание на то, что мудрость, как основа радости,

после Монтеня возродится у Спинозы и Ницше). Кризис духа, который показывает, что в те времена из-за случайного стечения исторических обстоятельств одновременно происходит кризис веры и теологии в человеческом восприятии, кризис образа мира (резкие изменения в космологии, о которых мы расскажем несколько позднее) и критика антропологии (критика антропоморфизма и антропоцентризма), все они, несмотря ни на что, могут породить легкие, невинные, беззаботные мысли. Несомненно, что все это стало возможным потому, что во времена Монтеня, во времена беспрецедентного всплеска в истории человечества, которые выпали на долю Монтеня, во времена, которые народная поговорка описывает как переход между: «умер кроль», «да здравствует король», единственным наследием культуры средневековья осталась именно его особенная «карнавальность».

Однако это было всего лишь мгновение. Вскоре начнется новая эра. А не является ли одним из ее величайших достижений тот факт, что отбрасывая концепцию забавной мудрости, она начнет со становления концепции мудрости как способа организации труда?

<sup>1</sup> Как нам известно из биографии Монтеня, он много лет был военным именно в пору заката феодальной воинственности. То есть он не символически, а фактически был одним из последних рыцарей.

## 4. Абсолютный разум

*«Поэтому, этот мудрый философ выколол себе глаза, чтобы освободить душу от соблазна чувств и иметь возможность размышлять более свободно. Но в таком случае он должен был бы также заткнуть себе уши (...) и, в конце концов, лишить себя всех остальных чувств, иными словами – лишить себя жизни...»<sup>1</sup>.*

*«Закроем теперь глаза, заткнем уши, отбросим все мысли, устраним все образы...»<sup>2</sup>.*

Перемены, которые произошли в течение всего лишь нескольких десятилетий после скептического выступления Монтеня, являются одним из многих интригующих и неоднозначных явлений в деяниях мысли. Со всей уверенностью можно сказать, что это не был постепенный переход от одного состояния к другому, являющемуся модификацией предыдущего – тут произошел настоящий взрыв, практически всеобщий, ошеломляюще внезапный, и касающийся всех аспектов бытия мышления. Таким образом, речь не идет об изменении на уровне идеи – происходит реорганизация структуры и архитектоники дискурса, характер которой определил дальнейшую судьбу философии вплоть до XX века. Наиболее очевидным результатом данного прорыва является появление противоположных течений: «технократический», или инструментальный эмпирический рационализм Бэкона – вместе с его утопическим моментом, а также идеалистический, анти-эмпирический «тео-рационализм» Картезия. В чем состоит эта «рационалистическая революция»? Каковы ее аргументы и причины? Каковы ее основы?

Настало время вспомнить сверхочевидные события. Монтень пишет свои «Опыты» в 70-е и 80-е годы XVI века, через несколько десятилетий после открытий Коперника («О вращении небесных сфер» появилось в 1543 году). То есть, переворот, совершенный

---

Революция  
разума

---

---

Проблема  
космологическая

---

<sup>1</sup> «Апология Раймунда Сабундского» в М. Монтень, «Опыты», стр. 415

<sup>2</sup> Р. Декарт, «Размышления о первой философии. Обвинения ученых мужей и ответы автора», соч. В 2-х томах. Т. 1. М., 1989, стр. 57

Коперником, во времена Монтеня стал уже фактом, хотя, более глубокий анализ показывает, что слово «факт» не соответствует этому контексту. Мы можем только весьма туманно представить общественный круговорот идеи Коперника и то, как она своим блеском возбуждала просвещенные умы того времени. Вообще, вряд ли можно сказать, что скачок в изменении образа вещей, человека, вселенной, который она а *fortiori*<sup>1</sup> означала, происходил «без проволочки»: скорее всего, это был болезненный, длительный и титанический процесс преобразования мировоззрения, который, особенно в начальной фазе, окончание которой обеспечил в 1633 году Галилей и его непоколебимые убеждения (*Errus si tuove* – «И все-таки она вертится!»...) – определил мировоззрение и человеческое представление вещей в форме, совершенно неоднозначной и не имеющей точки опоры. Сам Монтень не распространяется на эту тему. Однако трудно сказать, чтобы настолько известная проблема, которую можно назвать «космологическим вопросом», и в тоже время связанная со многими важными жизненными категориями, была ему неизвестна или им игнорировалась. Во всяком случае, следует предположить, что для каждого взвешенного, но склонного к рассмотрению всевозможных аспектов работы рассудка, во второй половине XVI века это была дилемма неразрешимого порядка. Так же и правдоподобие, или даже «равнозначность» противопоставляемых гипотез приводило к антиномии, являясь причиной неуверенности в понимании и рассуждениях. Например, следует обратить внимание на то, что когда Монтень уже был стариком, Тихо де Браге, исходя из точных наблюдений движения планет (на основе которых Кеплер в начале XVII века сформулирует законы их движения) представил противоречащую открытию Коперника реформированную геоцентрическую космологию (вокруг неподвижной Земли вращаются Луна и Солнце, а вокруг Солнца – оставшиеся из известных планет). Возможно, философия Монтеня является единственным и неповторимым проявлением этой, единственной в своем роде, эпохи человеческого представления мира, когда образ все-

<sup>1</sup> а *fortiori* (лат.) – с большим основанием, с большей убедительной силой (прим. перев.)

ленной был полностью «размазанным» и антиномичным. Если в этом и не следует искать источники видения Монте-ня антиномически универсального мира и его скептического «контррационализма», то, во всяком случае, это хоть как-то их исторически оправдывает.

Гелиоцентризм Коперника был неопровержим, переворачивая человеческие представления о вселенной во времена Ньютона, то есть на границе XVII и XVIII веков, он был повсеместно признан и в последующие времена. Тем не менее, благодаря достижениям Кеплера и, особенно, Галилея, которые практически подтвердили гипотезу Коперника, геоцентрическое представление для многих, и необязательно самых смелых умов, стало основой отрицания ранее существовавшего суеверия. Открытие законов движения планет и закона всемирного тяготения подтверждало, что тайну космологии разум может разгадать и, поэтому, диапазон познания не является настолько узким, как считали пессимисты. Таким образом, в этих достижениях науки становятся видны предпосылки к тому, чтобы признать исторически обоснованный, существенный рост заинтересованности к силе разума, который мы наблюдаем в философской мысли в период между Монте-нем и Картезием, отцами новейшей истории. Из рационалистического переворота, определяющего интеллектуальные основы современной антропоцентрической цивилизации, следует и ряд успехов в научном подходе к восприятию мира, и это бесспорно.

Тем не менее, внимательно исследуя этот переворот, мы поймем, что либо все истины являются достаточно иллюзорными, либо, если они таковыми не являются, то разрыв между причинами и следствиями, которые могли бы их вызывать, является огромным. Другими словами, из анализа «рационалистического» переворота, который реально осуществили в философии Бэкон, а затем Картезий, тем самым положив начало эпохе разума, не удастся полностью понять и обосновать изменения отношения к достижениям, произошедшим в научной рациональности (естественнонаучной). Для их понимания необходимо учитывать другие мотивы этих изменений, другие, абсолютно иной природы переплетения и взаимосвязи,

---

Геоцентризм и  
гелиоцентризм

---

Автономный  
разум

а также мотивы внерационального происхождения. В первую очередь четко представим проблему, о которой идет речь. Рационализм, который каждый восхваляет, как может, на сей раз имеет меньшее значение: как Бэкон, так и Картезий, предполагают, что об основах разума может судить и он сам, независимо от других. Потому что англичанин, вероятней всего, говорит о проблеме «прагматики» научного мышления, чем о ее метафизике. Приводит примеры самоприспособления разума к самоочищению, благодаря которому разум становится способен к универсальному преобразованию глупости (определенной как своеобразный набор ловушек, которые мышление расставляет для себя) и технической власти над природой. По ту сторону Ла-Манша это понимается вообще спиритически: как мы знаем, для Картезия такое самоприспособление основывается на перво-степенном и абсолютном самостановлении разума в *cogito* (выполняется оно после определения законов истины и подтверждения невозможности существования «злостного обманщика»). В таком изложении картезианский проект, безусловно, является существенно более радикальным, с точки зрения Бэкона и, несомненно, догматическим.

Однако легко удастся заметить их общие черты. У обоих разум, в принципе, способен к господству над собой и совершенному самопознанию и занимает в рассудке, как в едином целом, доминирующее положение (у Картезия он выполняет ту же роль) – остается в неподвижном центре, и является монополистом мышления (моноцентризм интеллектуального пространства). Теперь совершенно ясна сама суть расхождения, о котором идет речь: у Монтеня рассу-

Расхождение

док был полицентричным (перспектива разума, перспектива естественного стремления к природе, перспектива опыта и благоразумия), причем, центры оставались подвижными и, кроме того, неспособными властвовать над собой. Очередным аспектом и выражением расхождения является определение «количества» разума: в то время, как плюралист Монтень воспринимает величину разумов так же, как и величину в разуме, рационализации в начале XVII века породили иное, монистическое видение единства разума, единства, настолько же универсального, как и индивидуального. Существует и другое различие в

проблеме самовозвратности – поскольку в дискурсе Монте-ня она предполагает наличие в разуме его «иногo бытия» для себя самого (метафора интроспекции, как попытки захвата воды рукой – рассудок оказывается качественно «не равным себе», исключаящим самого себя), то есть, его окончательная неуверенность и неуловимость, как для Картезия, так и для Бэкона, предполагает его способность к самостоятельному бытию. У Картезия таким образом, что свойственная разуму самовозвратность субъективности была условием или местом выражения «*cogito ergo sum*»<sup>1</sup>; а у Бэкона – как то, что допускает самоочищение и освобождение от идолов (самопознание разума).

Возможно, открывается то ядро проблемы, о которой идет речь. Главный смысл расхождения – это полное отбрасывание значения субъекта, которое, собственно, было условием бессилия разума и основой скептической благоразумности, сразу становится усло- Роль субъекта  
 вием его силы и источником определенного самосознания. Субъект переносится на абсолютно другую позицию в дискурсе, включается в абсолютно новые понятийные структуры, и функциональные роли и, в частности, воспринятый абсолютно оригинальным образом, этот процесс является настолько всеобъемлющим в своих проявлениях, что одинаково проявляется как у Картезия, как, хотя и неочевидно – у Бэкона. Тем не менее, такая трансформация субъекта не происходит из-за его какой-то произвольной и спонтанной индивидуальности, ни в одном случае речь не идет о субъекте, как о свободном человеческом индивидууме, а только о субъективности, как о единственном в своем роде качестве мыслящего разума, его исключительности и, вместе с тем, вездесущности и повсеместности. В своих новейших источниках рационализм связан с трансформацией онтологии субъекта более тесным образом, чем это могло казаться. А первичная констатация картезианского *cogito* для этой связи не является актом исходного становления, а лишь его симптом, его проявлением *a fortiori*. И нам не нужно доказывать, что *cogito ergo sum* зависит от различных, более ранних по отношению к нему самому рассуждений, как онтологических, так и ноологических.

<sup>1</sup> *Cogito ergo sum* (лат.) – я мыслю, следовательно, я существую (прим. перев.)

После такой формулировки значения рационалистического переворота, вопрос, который следует задать, звучит

Мотивация

рационалистического  
переворота

так: скрываются ли за «рационалистической революцией» исключительно те исторические предпосылки, которые обосновывают ее как результат научного

прогресса описания мира? И нет ли иных мотивов и поводов, неявно предопределяющих такое расхождение?

Тем более, что прогресс, который имел место в научном видении мира, ни для кого, находящемся в трезвом уме, не мог являться причиной для оценки самостоятельности разума, особенно в ее радикальной, антиэмпирической (вплоть до полного фанатизма) формулировке, которую привел Картезий.

В первую очередь, необходимо отметить, насколько неблагоприятным является очевидный естественный вывод из открытия Коперника, свидетельствующий о слабости чувственного познания. Ведь тезис о том, что Земля вращается вокруг Солнца, противоречит зрительному восприятию, которое из-за этого должно быть преобразовано разумом (хотя аналогичный аргумент, противоречащий здравому смыслу, употребляет сам Картезий, обращаясь к проблеме шарообразности Земли). Кроме того, известно, что открытие Коперника произошло путем астрономических наблюдений, и что не чувства обманывают разум, который утверждает, что Солнце вращается вокруг Земли, его лишь вводит в заблуждение отсутствие точности в чувственном восприятии данных — которое, тем не менее, удается откорректировать с помощью инструментов. Кеплер также выдвинул гипотезу о Законах движения планет, пользуясь совершенно «примитивной» методикой многолетних наблюдений за движениями планет на небе, которые он затем анализировал. Ни одно из достижений науки начала XVII века не могло являться естественной и достаточной предпосылкой ни для принятия гипотезы о самостоятельности разума и его познавательной независимости от чувственных данных, о чем заявляет Картезий, ни определению бытия природы, как механизма, в общем. Лишь Ньютон, в конце XVII — начале XVIII века выполнил чисто физико-математическое, абстрактное обобщение открытий того времени: законов Ке-

плера, касающихся движения планет по орбитам, и законов тяготения Галилея. Ньютон обобщил законы, описывающие движения притягивающихся тел, принимая классическую механику как абстрактную и универсальную теорию, относящуюся к большим физическим объектам, независящую от их конкретного состояния и размера, и подтвердил постулаты классической механики.

Кажется, что об абсолютизации разума, которая происходит в начале новейшей эры и которая определяет действия философии вплоть до ее кульминации в идеализме Канта и Гегеля, окончательно свидетельствовали иные мотивы и предпосылки, чем те, которые таким естественным образом можно было связать с успехами естествознания.

Ненадолго вернемся к исходному моменту космологической проблемы. Итак, если новейшая рациональная ре-

волюция вообще имеет что-то общее с прогрессом научного разума, который произошел в это время из-за «революции» Коперника, как нам это часто внушают, то она (революция) является продолжением той же философии, родственной, но в то же время совершенно иной: возведение на престол рационализма — это *реакция* на определенную потерю, которая непосредственно связана с переворотом вызванным Коперником. Это попытка предотвращения кризиса, который он вызвал. В чем же состояла эта потеря? Ранее мы об этом уже упоминали: ее источником является «тройной кризис» конца XVI века, выраженный, как мы уже показали, идеей Монтеня — кризис религии, кризис космологии и кризис антропологии (этот, последний, безусловно, наименее явный, однако проявившийся в «природном гуманизме» позднего ренессанса).

---

Тройной кризис  
на заре новейшей  
истории

---

Таким образом, рационализм от Картезия до Гегеля (а вместе с ним и Маркса), изначально был попыткой и проектом предотвращения всех трех кризисов, восстановления основ веры, связной и цельной картины вселенной (и в целом бытия), и центрального положения человека (как субъекта) — и все это — для решения задачи по абсолютизации (или обожествлению) разума.

Именно по этой причине история идеи глупости в рациональный период — это история ее превращения в несущее

ствующее; происходит ее исчезновения (будучи ценой обожествления). И такое ее уничтожение не происходит просто так. Оно выражается в ряде жестов, перемещений, сокры-

Обожествление  
разума и исключение  
глупости

тий и уловок. Глупость, как расстройство рассудка, в отличие от чистого безумства, не сразу становится вынесенной наружу, изолированной и замалчиваемой. В прин-

ципе, каждая формула рационализма содержит в себе момент непосредственного отношения к тому, что иррационально, к тому, что может вводить разум в ошибку или направлять разум по ложному пути, оставаясь, как минимум гипотетически, по отношению к нему чем-то внутренним, или хотя бы «близким»; с этим «чем-то» всегда необходимо как-то справиться, чтобы не давать повода скептикам и не верящим, чтобы гарантировать чистоту основ абсолютного разума. А так как стратегии могут быть разнообразными, всегда речь идет о превращении глупости во что-то пассивное, несущественное и несуществующее.

Почему же «тройной кризис» требует от рационализма радикальной и убедительной победы? Изначально можно заметить, что с точки зрения разума, как источника понимания, знания и господства над природой, он не имеет существенного значения. Поэтому, практический Бэкон *явно* исключает из проекта рационализации как религию, так и антропологические иллюзии, считая эту проблематику несущественной по отношению к основному проекту (хотя и он, таким же неявным и неярым образом обожествляет разум в утопическом культе науке и техники). Не познание природы требует абсолютизации разума, а сам разум того жаждет. Поэтому история рационализма является историей глупости в двойном смысле: с одной стороны, это результат дискурсивного разрушения идеи глупости как несуществующей проблемы, как чего-то несущественного. Но, с другой стороны, это также работа разума, о последовательных исторических преобразованиях которого свидетельствует непосредственное давление иррациональной склонности в сфере самого разума: слепой и устойчивой, постоянно возвращающейся склонности, принуждающей разум без конца возобновлять безнадежные попытки «окончательного самостановления», несмотря на всевозможную критику

(критику Монтеня, Юма, Ницше) и за любую цену (в частности, такие идеалисты, как Кант и Гегель, не колеблясь, платили любые суммы).

Все же, чем можно объяснить эту потребность в абсолютизации разума? Появляется она из-за того, что «тройной кризис» касается ни чего иного, как присутствия абсолюта в реальности. Прежде всего, это кризис Бога и, вместе с ним, кризис человечества. А в более глубоком смысле, здесь речь идет о кризисе идеи (и принципа) постоянства, неподвижности. Таким образом, такое непосредственное присутствие и очевидность того, что неподвижно, было потеряно вместе с исчезновением геоцентризма. С тех пор человек перестал находиться в самом центре вселенной на твердой и неподвижной почве. Его окружение, его эмпирическая реальность, оказывается, вертится, вопреки всяким «естественным» наблюдениям и представлениям, и лишена статического момента. «Все течет» — оказывается, это уже не гипотеза, а факт философии природы. Невозможно недооценивать результаты, которые космологическая революция вызвала в восприятии человеком не космоса и, даже, не неба, а земли, по которой он ходит. Во всяком случае, до этого, земля или видимое основание того, что эмпирично, оставалась неподвижной, застрявшей в самом центре реальности.

Добавим, что для самого рассудка, поскольку он оценивал свое положение, космология геоцентризма означала всего лишь то, что он стоит в центре, более того, неподвижная земля придавала очевидную естественность метафоре «почвы» и «фундамента», доминирующей в понятии истины вместе с основой стабильности. Упадок геоцентризма привел к тому, что рассудок потерял позицию, которую до тех пор, по самой «природе вещей» занимал. Прямо говоря, он утратил как саму почву под ногами, так и метафизическую основу.

Поэтому новый рационализм, по своей глубинной сути, это попытка преобразования дезавуированной метафоры в абстрактной онтологии разума: онтологии, которая эффективно удалила из памяти свое метафизическое происхождение; разума, который

---

Соответствующее значение кризиса

---

Гелио —  
рационализм

с тех пор потерял положение, гарантирующее комфорт — на сей раз он сам хочет создать себе основу, создать ее в себе, поскольку уже не может искать ее снаружи, в своем окружении.

Это не означает, что он избавляется от метафор (это, кстати, невозможно, как блестяще показал Деррида<sup>1</sup>). Просто происходят определенные реформы метафорики. Ибо уже сама метафора «почвы», которая преобразовывается у Картезия в онтологическую основу существования разума (как мыслящей *субстанции*), относится к более широкому ряду метафор (архитектоничной метафорики, чему соответствует, по принципу аналогии, геометрический характер растянутой в пространстве субстанции у Картезия). Однако известно, что эта метафора потеряла свое значение и силу, так как оказалось, что любая основа находится в движении. И где теперь искать ее заменитель? Идя по следу космологии, можно сказать, что любой геоцентризм не нарушал сам принцип «неподвижного центра» вселенной, которым всегда питался разум (окончательную компрометацию гипотезы «неподвижного центра» в принципе нужно будет ждать вплоть до XX века и Эйнштейна), а переместился лишь сам центр. Коперник сдвинул с места Землю, но остановил Солнце. Поэтому, с тех пор Солнце является эталоном рационалистического определения истины и надежности разума. У Картезия это видно настолько хорошо и четко, что он воистину заслуживает того, чтобы назвать его философию «гелио-рационализмом».

Эта гелио-рационалистическая метафорика в явном виде в дискурсе не функционирует. В явном виде она упоминается Картезием только один раз, в «Правилах...»: «Все Солнце науки являются ни чем иным, как человеческой мудростью, которая всегда бывает одной и той же, на какие бы различные предметы она ни была направлена, и перенимает от них различие не большее, чем свет солнца от разнообразия вещей, которые оно освещает<sup>2</sup>». Кроме этого единственного случая, гелиоцентрическая метафоризация действует скрытно и не видна под поверхностью дискурса.

<sup>1</sup> Сравним, Ж. Деррида «Белая мифология. Метафора в философском тексте», в Ж. Деррида «Поля философии», перевод А. Дзядек, Я. Марганьски, П. Пенендзек Варшава 2002

<sup>2</sup> Р. Декарт «Правила...», стр. 15

Конечно, она имеет в философии собственную историю, как минимум, со времен Платона. Поэтому ничто не может быть идеальнее Солнца. Оно, во всяком случае, является существом «простым», состоящим из однородной материи и того, что наиболее совершенно – из света, а также имеет однородную форму (шарообразную форму – а шар всегда являлся наиболее совершенной геометрической фигурой). Среди всевозможных образов ничто так не соответствует естественному представлению, чем оно само, «божественное»; ничто не является настолько «первичным», «неделимым» и «фундаментальным». Кроме того, следует еще раз подчеркнуть, что одновременно с гелиоцентрической революцией, Солнце стало «неподвижным центром мира».

Итак, с одной стороны, картезианская схема понимания разума входит в тихое противоречие с Гелиосом, которого она пытается как-то дезавуировать (для запутывания следов?), так как, несмотря на все, это всего лишь природный объект, требующий осмысления (что вводит нас в заблуждение), например, тогда, когда мы знаем, что есть нечто значительно большее, чем солнце...). Но, с другой стороны, именно поэтому разум уподобляется солнцу в процессе соперничества.

Следовательно, во-первых, разум<sup>1</sup>, по мнению Картезия, является первичным, неоспоримым, без чего вообще не удастся осмыслить реальность (является мыслью, и поэтому основой всякой рефлексии), так как без Солнца ее вообще невозможно представить, чем-то более очевидным, «ясным, как Солнце»: «... ничего легче или определенной понять не могу, как мой собственный рассудок. С него это все начинается, и к нему всегда возвращается –

Солнце и  
разум

ибо, даже, когда говорится о вещах материальных, таких, как воск, невозможно «себе представить,

<sup>1</sup> Следует отметить, что картезианские понятия разума, рассудка, а также души и мышления, как изначально означающие то же самое, что и выше в различных его аспектах. Эта гипотеза кажется нам, несмотря на всевозможные сомнения относительно диапазона значений данных понятий в картезианском дискурсе (несомненно, обозначая одно и то же, они имеют разный смысл), скорее всего не требует длительного доказательства, а следует из самих предпосылок и предположений картезианства: его первичной инстанцией является разумный, субъективный, мыслящий рассудок с вещественным характером бытия, неделимого и простого – то, что идеально. См. Р. Декарт «Медитации...» стр. 50: «...а, точнее говоря, являюсь я лишь мыслящей вещью, иначе говоря, я – ум, дух, интеллект, а также разум...»

что из себя представляет этот воск, но я лишь воспринимал его мысленно...»<sup>1</sup>. (И только на втором месте в этой очереди реальности появляется Бог, как содержащаяся в нем врожденная идея – поэтому «взвешивая эти аргументы [именно те, «из которых можно сделать выводы о существовании материальных вещей»], познается, что не являются они такими же сильными и очевидными, как те, благодаря которым приходим мы к познанию нашего рассудка и Бога»<sup>2</sup>). Разум не черпает не из чего другого, кроме самого себя, даже, напротив, только из себя: собственно всякая истина вытекает непосредственно из него, так же, как любой свет исходит от Солнца (а если существуют иные, второстепенные источники познания, они, однако, располагаются со стороны «неясности и расплывчатости» – ночи: поэтому, как по отношению к Солнцу располагается Луна, так по отношению к разуму располагаются чувства). В частности, он является основой и источником истины, является простым и опирается сам на себя – так же, как и солнце на небе ничего не поддерживает; он является неделимым и однородным («мышление», как неотделимая составляющая разума), статичным и неподвижным (хотя, и подвижным тоже). Во всяком случае, прочитаем, что: «...человеческий же ум не представляет какого-то соединения акциденций, но являет собой чистую субстанцию, хотя все его акциденции подвержены изменению – он-то понимает какие-то одни вещи, то желает другие, или чувствует третьи и т. д. (...) тем не менее, сам разум не изменяется (...). Он по самой своей природе бессмертен»<sup>3</sup>.

Можно было бы продолжить этот перечень сходств между разумом и Солнцем, если бы не привлекающая внимание общая черта между Солнцем и разумом, которая не является обыкновенным, привычным сходством.

Итак, одним из наиболее поразительных моментов картезианской модели является то, что он называет «естественным светом разума», «природным светом». Хотя это определение повторяется у Декарта довольно часто, практически никогда не стано-

Естественный свет

Хотя это определение повторяется у Декарта довольно часто, практически никогда не стано-

<sup>1</sup> Р. Декарт «Медитации....», стр. 53

<sup>2</sup> Р. Декарт «Медитации....», стр. 41

<sup>3</sup> Р. Декарт «Медитации....», стр. 39

вится сформулированным само в себе, возможно, отчасти потому, что его понимают, как синоним самого «разума».

Во всяком случае, разум соответствует с *lumen naturale*<sup>1</sup> настолько, что не является чем-то отдельным, а лишь служит для описания этого аспекта разумности, в котором ум является местом или пространством для мышления и истины, в частности, мышления о первоначальных, абсолютных истинах, а также дедукции. Естественный свет означает определенное пространство разума, в сфере которого мы познаем идею, а также необходимую связь между идеями. Например: либо в нем появляются врожденные идеи, либо оно является источником их очевидности и выразительности. В то же время, «естественный свет» приводит к тому, что мы знаем и воспринимаем не понимаемое (то, что не смогли определить, особенно дискурсивно) — как это бывает в случае известного большинства тех же врожденных идей (например, идеи Бога, мышления или окружающих предметов), а значит к тому, что обуславливает силу интуиции, первичную по отношению к разуму и, безусловно, фундаментальную, в эпистемологическом смысле, для любой истины.

Естественный свет разума, конечно же, не имеет ничего общего с натуральным дневным светом. Его даже нельзя сравнивать. Но поскольку он не является ни похожим, ни сопоставимым, то зачем использовать такое же слово — «свет»? Возможно, речь шла о том, чтобы отобрать у Солнца монополию на свет и просветление, показать, что разум, в конечном итоге, является высшим. Только зачем доказывать это? Во всяком случае, никто не оспаривал превосходство разума над Солнцем. Возможно, таким образом дезавуируется Солнце по отношению к разуму, чтобы стереть следы того солярного ритуала наследования и подобию, который разум собственно сам и осуществил? Может быть, у Солнца отбирается высшее совершенство среди всех источников света, и этот статус передается разуму только для того, чтобы этим жестом их окончательной непохожести (как то, что разумное, разум всегда может заявить о себе, что отраженный от него свет и ясность превосходит ясность того, что чувственно) успокоить нечистую фило-

Сверкающая  
форма правды

<sup>1</sup> *lumen naturale* (лат.) — естественный свет (прим. перев.)

софскую совесть? Одновременно подготавливая первую, наиболее скрытую предпосылку к тому, чтобы позднее гарантировать познающему разуму окружающую действительность, сверкающую форму гомологии с этой реальностью (сияние всякой истины, как и чисто разумной, так и основанной на опыте, является сиянием истины как механизма – поэтому, собственно, подобно механизму и создает Картезий форму истины). Поскольку, критики философии Картезия часто черпают свою силу из представленных в ней открытий ошибочных циклов в мышлении, то следует заметить, что вероятнее всего, самым значительным является тот, который содержит понятие естественного света: так как ничего более похожего нельзя описать, оно относится к группе врожденных идей, которые познаются сами по себе без дополнительной идентификации, то есть, в естественном свете разума (вместе с тем, вновь напрашивается аналогия с дневным светом, которого мы также не можем видеть без него самого как условия возможной видимости).

В гелиоцентрической метафоре («разум – это Солнце = разум, как крипто-двойник Солнца»), которая незаметно организует дискурс рационализма с момента его появления, движение абсолютизации разума находит свое место. В то же время, она определяет общий контекст истребления глупости. Изначально видно, что в реалиях того, что разумно, созданных таким образом, глупость – во всяком случае, глупость как субъект и явный действующий фактор рефлексии – не имеет никаких шансов. *Де-юре*, она сразу же исключается, ибо не может быть принята как имманентная по отношению к разуму (ни к уму, поскольку Картезий не оставляет места для их неравенства). Разум по определению является простым, цельным, однородным, а значит, не может в самом себе содержать момент собственного превращения во что-то радикально иное. И все-таки следует вспомнить о внешних угрозах – *де-факто*, видно отличие мыслительных способностей умов (отсюда, например, «более слабые умы», которые не должны «считаться способными»<sup>1</sup> находить путь к истине), наблюдаем различные ошибки и фальшь в человеческом знании, ибо истина смешалась в нем с глупостью. Таким образом то, что *де-юре*

<sup>1</sup> Р. Декарт «Медитации....», стр. 35

уже произошло (и таким неявным образом установлено), следует *де-факто* или непосредственно и демонстративно доказать. Следует «показательно» исключить глупость из разума и показать, почему она невозможна.

В ответе на «тройной кризис», который у Монтеня являлся причиной скептицизма и проступка разума (нивелированного, смешанного с глупостью), с которым не справляется рационализм, демонстративное исключение глупости из дискурса о разуме и ее отрицание происходит в трех направлениях: антропологическом, космологическом и теологическом.

---

Картезианское  
исключение  
глупости:

---

1. Антропологическое направление носит характер предварительный, подготовительный. В антропологии ума, прежде всего, говорится о том, чтобы убедить, что разумность, в принципе, не требует каких-то особенных талантов или предрасположенностей, а человек неученый находится к ней ближе, чем пропитанный образованием эрудит.

В принципе, это известный троп в философском видении мудрости, однако, настолько модернизированный, что именно тут, по мнению «простачков», им легче, чем ученым, приспособиться к повседневной жизни, в то время как Картезий, уповая на разницу между повседневным познанием мира и философским его осмыслением, выдвигает тезис о том, что и на этой тропе «простачек» может достичь большего. Поэтому в диалоге: «Поиск истины с помощью естественного света», «картезианец» Евдокс дискутирует с несформированным, но одаренным здравым рассудком, «обычным человеком» по имени Полиандер, показывая (к удивлению третьего собеседника, скептика Эпистемона), что все основные истины можно найти в самом себе.

---

Антропологическое

---

«Рассудок есть вещь, распределенная справедливее всего, способность правильно рассуждать и отличать истину от заблуждения – что, как принято говорить, собственно и является здравомыслием или разумом, от природы одинаковым у всех людей». Что же означает эта известная и даже наиболее оптимистическая в истории эпистемологии и размышлений о природе рассудка формула? Сразу же после ее оглашения, Картезий добавляет: «...что же касается

разума или здравого смысла то, поскольку это единственная вещь, делающая нас людьми и отличающая нас от животных, то я хочу верить, что он полностью наличествует в каждом, следуя при этом общему мнению философов, которые говорят, что количественное различие может быть только между случайными свойствами, а не между формами или природой индивидуумов одного рода»<sup>1</sup>. Поэтому, в данном случае, не говорится о проявлении какого-то эгалитаризма, а непосредственно о гарантировании разуму идеального положения (универсального и идентичного). Однако поскольку разум как форма является чистой идеей, то он непосредственно принадлежит к пространству антропологическому, в котором мы замечаем существование собственных различий, способностей и склонностей и, в частности, сообразительности и понятливости. Высказывания Картезия не противоречат этим наблюдениям, но он недооценивает их существенного значения как для видения человека, так и для эпистемологии. Мудрость, разум, рассудок не требуют сообразительности. Ее может полностью заменить: во-первых, присущая каждому интуиция (центральная власть разума – «естественный свет»), а во-вторых – надлежащее обучение (тренировка) и соответствующий метод («который приведет к большему, чем до сих пор, развитию, благодаря которому посредственный разум сам был в силах открыть то, что открывают более субтильные рассудки»<sup>2</sup>) и, в частности – сам Бог (как гарант неразрывности цепи истины, если она для нас чрезмерно длинная, чтобы охватить ее одним взглядом – сравните последний отрывок «Медитации V»).

Однако если тезис о мудрости, независимой от умственных способностей, должен пробуждать резервы разума, то

Сущность истины	следует усилить его определенным утверждением на тему сущности истины. Во-первых, дорога к истине является простой, легкой и единственной. Во-вторых, сама истина является простой, либо, как минимум, ее удастся упростить, так как ее познание основано
-----------------	---

<sup>1</sup> Р. Декарт «Рассуждение о методе», стр. 7

<sup>2</sup> Р. Декарт «Поиск...» в Р. Декарт «правила для...», стр. 86 Ср. также: Р. Декарт «Правила...», стр. 39: «Кто в совершенстве освоит этот метод, хотя не знаю, как протестовал его рассудок, то он, прежде всего, увидит, что ни один из этих путей перед ним не является более закрытым, чем перед другими, и что он не обладает большим неведением из-за отсутствия таланта или метода».

на аналитическом разбиении сложных задач на более простые, мельчайшие составляющие, *enumeracii* (элементарные частицы) и, затем, установлении ряда моментов истины, начиная от тех идеальных, познаваемых самих по себе, интуитивно, до очень сложных. Поэтому мудрость не зависит от таланта, так как истина является легкодоступной, очевидной, и уж совсем легкой является эта, наиболее фундаментальная, метафизическая истина.

В этом пункте своего вывода Картезий не забывает об определенном упреке, который ему можно было сделать по случаю вышеприведенных предположений: почему случилось так, что простая и доступная истина была скрыта от человека?

В ответе на этот вопрос, данном французским мыслителем мимоходом, можно отыскать едва заметный след эмпирического расследования: итак, Картезий считает, что в данном случае проявляется определенная «человеческая склонность» и, иначе чем Бэкон, указывает на определенные тенденции рассудка – больше доверять тому, что запутано и сложно, и не доверять чрезмерной простоте; замечать во всем «дополнительный» смысл значений и внутренней сути, из-за чего рассудок сходит с прямой дороги к истине. «Существуют определенные вещи, стремясь описать которые, мы еще больше теряем представление о них, ибо они являются, как я думаю, настолько простыми и очевидными, что не удастся их познать, или понять лучше, как только такими, как они есть. Тем не менее, к основным ошибкам, какие можно совершить в науках, следует отнести ошибки тех, которые хотят определить то, что удастся только представить, и которые неспособны отличить вещи понятные от непонятных (темных)... Не верю, что существовал когда-нибудь настолько глупый человек, которого должны были вначале научить, что такое существование, прежде чем он мог делать выводы и утверждать, что существует». Поэтому глупость это: недоверие интуиции, а точнее – неверие в то, что интуиция может давать полное и исчерпывающее знание о своем предмете, и это практически единственное положительное определение неразумности рассудка, которое удастся отыскать у Картезия. Однако это удивительный момент в его выводе! Ибо

если такое определение глупости является важным, то не менее важным оно кажется в рамках «натуралистической» концепции познания (вера, вместо интуиции, это скорее первобытно-атавистическая, чем интеллектуальная черта ума). Во всяком случае, склонность человека к представлению большей запутанности и сложности – единственная черта его рассудка, которая противопоставляется разуму и говорит об отступлении разума от того, что, в принципе, для него непосредственно доступно.

Однако что может непосредственно подтвердить эту принципиальную доступность? Почему истина является для разума такой доступной? Это вопрос об истине разумности и разумности истины. И равно, как первая, так и вторая, у Картезия отсылает нас к механистической идее. Таким образом, окончательной истиной и основой разумности в эпистемологии Картезия является «механика мышления», а разумностью истины – «механика ее формы». Иначе говоря, о непосредственности истины для разума свидетельствует в более глубоком понимании то, что она является своеобразной «машиной», которая познает другую «машину» – машину мыслящую, то есть постоянно прогрессирующий разум (Я). То, что Бэкон предложил в сфере экспериментально-индукционного познания, Картезий повторяет в сфере чистого, разумного мышления. Таким образом, законы управления разумом, по сути, определяют мышление как алгоритмический процесс, как оптическую вычислительную машину. Она производит две основных познавательных операции: созерцание абсолютных истин, а также «нанизывание» цепи – последовательности истин для создания составной, но цельной окончательной структуры вывода. Суть не состоит в том, что мышление, а вместе с ним истину, Картезий хочет организовать *more geometrico*. Это, последнее, часто упоминаемая форма ноологии XVII века, является лишь предисловием, вступлением к дальнейшей механизации обеих моментов (мышления и истины), что в дальнейшем приводит к определению их bipolarной гомологии. И хотя Картезий является онтологическим дуалистом, на сей раз, он становится эпистемологическим монистом. Таким образом, он подготавливает свой

более поздний тезис об окончательной непогрешимости чистого разума.

Заметим, что эта эпистемологическая, механистическая гомология мышления и истины, которая функционирует в содержании антропологического игнорирования глупости, на фоне парадигм мышления XVII века становится явным возвратом к «антропоморфизации» природы. Поскольку вся реальность трактуется как машина, то мы имеем дело с антропоморфизацией «второго порядка», машина не подобна человеку, а создана им, то есть, природа становится подобной тому, что является делом человека... Не проявляется ли, в частности, в этом «мысленном сокращении» наиболее глубокая предпосылка к тому, что сразу после этого, в момент самокоронации новейшего разума, произошло у Канта? Не видна ли именно тут докритическая «прааргументация» Кантовского отбрасывания и преобразования, и присущего ему «эпистемологического монизма», а также трансцендентальное единство истины и мышления — кантовской «революции Коперника», предполагающей, что именно разум устанавливает законы природы?»

2. Два оставшихся варианта исключения возможности глупости — космический и теологический — отчасти накладываются друг на друга, так как оба имеют отношение к процессу постоянного сомнения, а значит, к абсолютной системе истины. Вселенское

Вселенское исключение глупости содержится в постулате картезианского мышления (методичного скептицизма), в котором такая отмена приводит к рассуждениям на тему всего, что внешнее по отношению к разуму. В данном случае, говорится не об устранении глупости в рамках механики мышления, а об исключении всякого содержания рассудка, как опосредованного через чувственное познание, и представляющего результат отречения от истины и человеческой склонности к усложнению, которая для разума может являться обманной. Вероятно, Картезий идет дорогой абсолютной эпохе<sup>1</sup> — нет смысла выбирать среди моря убеждений и испытанных ощущений и искать среди них

<sup>1</sup> Эпохе- греч. ἐποχή — «задержка, остановка, удерживание, самообладание») — принцип рассуждения в философии, который означает приостановку всех метафизических суждений — суждений о бытии предмета вне воспринимающего его сознания (прим. перев.)

какую-либо истину: проще проблематизировать все одним махом – это, собственно, и есть вселенский жест, сравнимый только с тем, которым Коперник переместил Солнце.

В системе вселенского исключения функционируют две хорошо известные метафористические линии: архитектурная и образная. Кроме того, основой и подтверждением их взаимосвязи является геометрическая метафора, их объединяет и то, что философ использует их для разрушения старого здания познания и показать радикализм своего мышления. Разрушения старого здания (самознания и знания) и построения нового. «Ведь если оно [ранее познанное] не способно его удовлетворить, оно может быть только плохим, и я сравниваю его с плохо построенным домом, фундамент которого не укреплен. Я не знаю здесь лучшего средства помочь горю, кроме как разрушить это здание до основания и воздвигнуть новое... Но, трудясь над разрушением старого здания, мы тем самым сможем заложить фундамент, который послужит выполнению нашего замысла, и подготовить материалы более прочные и лучшего качества, которые необходимы для его завершения...»<sup>1</sup>. Архитектоническая метафора одновременно служит утверждению механистической формы истины и мышления. Регулировку конструкции системы истины он полными горстями черпает как из опыта инженера – строителя, так и инженера – механика<sup>2</sup>.

Во-вторых, дело абсолютной инаугурации философии сформулировано в метафоре «живописца». «Наши чувства, склонности, наши наставники и способность суждения выступают здесь в качестве различных живописцев, способных участвовать в этой работе. Среди них менее к этой работе способные первыми вмешиваются в нее – таковы несовершенные чувства, слепой инстинкт и назойливые няньки. Последним вступает в дело лучший из живописцев – наш разум... Он подобен выдающемуся мастеру, приглашенному нанести последние мазки на скверную картину, вчерне набросанную юными подмастерьями; знаменитый живописец соблюл бы все правила своего искусства,

<sup>1</sup> Р. Декарт, «Разыскание истины посредством...», стр. 88. Метафора восстановления дома особенно сильно эксплуатируется Картезианом в «Рассуждении о методе».

<sup>2</sup> Нам тему истины как механизма/здания сравним, в частности: Р. Декарт, «Правила для руководства...» – Правило XII. На тему механики мышления и построения правды: там же, Правила V, VI, VII, VIII.

дабы постепенно исправить на холсте то один мазок, то другой и добавить от себя все недостающее, но только он не в состоянии сделать это так ловко, чтобы не осталось больших изъянов,— поскольку с самого начала рисунок был скверно задуман, фигуры плохо размещены и пропорции, как нужно, не соблюдены»<sup>1</sup>. Поэтому живописец совершает абсолютный жест творца: разрушает старое и начинает с нового, полностью чистого (хотя уже загрунтованного...).

И у этой метафоры есть свой аналог со эпистемологической стороны. Он соответствует упомянутой ранее идее мышления — как восприятия «сквозь естественный свет», закономерности — как очевидности, разума — как способности видеть. («Как необходимо использовать интуицию духа, познаем уже из самого сравнения с нашими глазами»<sup>2</sup>).

Однако вселенского исключения на пути сомнения еще недостаточно, ведь до сих пор проблематизации подверглось все, кроме самого разума. Однако и разум следует подвергнуть испытанию. И такая попытка является целью самой работы — «Попытке теологической...».

3. Пьер Гассенди в «Возражениях V» обвиняет Картезия в том, что тот даже не попытался вывести на сцену философии такие эксцентричные и уникальные фигуры, как всемогущий, злобный демон — так как «каза- Теологическое лось ему, что достаточно принять как причину [полного сомнения] сумерки человеческого рассудка или слабости самой природы»<sup>3</sup>. Ответ Картезия на это возражение был не совсем «в тему»: «Ведь я могу убедить себя, что я по самой своей природе иногда подвержен ошибкам в том, что, как мне казалось, я очевиднейшим образом постигаю, — особенно когда я вспоминаю, что часто принимал за истинные и достоверные многие вещи, которые, потом, исходя из других оснований, я признал ложными»<sup>4</sup>. Картезий, очевидно, не понимает, что в данном случае он выражает мнение Гассенди. Почему? Очевидно потому, что у него отсутствует такое понятие, как «помутнение человеческого рассудка», «слабость характера». Рассудок является светом, природа которого совершенна, а человеческий

<sup>1</sup> Р. Декарт, «Разыскание истины посредством...», стр. 87

<sup>2</sup> Р. Декарт, «Правила для руководства...», стр. 87

<sup>3</sup> Р. Декарт «Медитации...», стр. 218

<sup>4</sup> Р. Декарт «Медитации...», стр. 281

дух «обладает чем-то божественным»<sup>1</sup>. Наивный эмпирический аргумент Гассенди приведен не к месту, так как все помутнения и слабости познания (недостатки познания, источником которых являются реальные чувства, а не сам рассудок), уже известны. Любое пораженное ими знание – отброшено. И, несмотря на это, сам разум остался на поле боя. Речь идет о том, чтобы найти главную причину сомнения, причину, которая может угрожать разуму непосредственно. Поэтому всемогущий обманщик является необходимым. Повод для проблематизации разума должен быть абсолютно радикальным, каким изначально является и сам разум.

В какой ситуации разум выдвигает гипотезу демона? Вот известный пассаж из «Медитации...»: «Я буду считать небо, воздух, землю, цвета, очертания, звуки и все вообще

внешние вещи всего лишь пригрезившимися мне ловушками, расставленными моей доверчивости усилиями этого гения; я буду рассматривать себя, как существо, лишенное рук, глаз, плоти и крови, каких-либо чувств; обладание всем этим, стану я полагать, было лишь моим ложным мнением...»<sup>2</sup>. Понятно, что «буду считать» не выражает реальный акт побуждения, а только допускает, что это возможно, что не является достоверным, все то, что в этом перечне было упомянуто, с добавлением таких истин, таких как « $2+3=5$ ». А значит, в гипотезе всемогущего обманщика выражается идея абсолютной глупости, тотальной дезориентации (даже  $2+3$  не может не равняться 5), нескончаемого беспорядка. Не упоминается, как желал того Деррида, о «моменте безумства» (сумасшествия), как общеизвестного фактора западного *ratio*. Точнее, речь идет не о сумасшествии, безумии и космической пучине неразумности, а, собственно, о глупости – Картезий утверждает, что разум может быть абсолютно непригодным, и что в безумстве может содержать в себе момент отчуждения. Значит, Фуко справедливо отвергает полемическую идею Деррида и остается при мнении, что безумие остается тем, что Картезий изолирует и исключает в первую очередь, тем, о чем он не размышляет.

<sup>1</sup> Р. Декарт «Правила...», стр. 24

<sup>2</sup> Р. Декарт «Медитации...», стр. 24

Но Картезий размышляет не о безумстве, как о двойнике разума, а о глупости. Однако глупость, собственно, не относится к внутренней структуре мышления, истине и сущности рассудка. Единственная возможность ее появления состоит в том, что злой демон оглушает разум до основания, что Бог делает из нас полных глупцов (но не безумцев). Даже теперь Картезий не допускает никакой идентичности разума с глупостью, никакого реального взаимопроникновения – разум продолжает оставаться самим собой. Существует вероятность того, что сам Бог его обманывает (поскольку никто иной его обмануть не может). Если необходим сам Бог для того, чтобы вера в разум не потеряла свою истинность, не означает ли это, что этот разум сразу осуществил самоубийство?

Понятно, что не следует вспоминать о том, как гипотеза «абсолютной глупости» отвергается Картезием. Бог не является обманщиком, наоборот, он является наивысшим гарантом полезности разума и абсолютной непосредственности истины (полной, совершенной и постоянной). Таким образом, глупость оказывается «абсолютно невозможной», она становится отброшенной, исключенной – не немедленно, но тотально. Поэтому Солнце разума, непосредственным поручителем которого является доброта Бога (не проявляется ли тут аналогия с Платоном?), освещает истину так хорошо, что за ней ни остается не одной тени. В частности, после выполнения такой попытки, Картезий отбрасывает сомнения в том, что это была лишь попытка: «...я предупреждаю вас, что сомнения, кои с самого начала внушили вам страх, подобны призракам и фантомам, являющимся вам по ночам при слабом и обманчивом свете...»<sup>1</sup>.

Из всех критик абсолютизации разума, которые принесло Просвещение, наиболее удачной была делом рук Дэвида Юма хотя бы потому, что стала для него предисловием к глубокому и исчерпывающему изумительному размышлению на тему глупости (сумасшествия), которая завершает Книгу I «Трактата о человеческой природе».

Абсурдный  
разум

Основная идея «антирационализма» Юма основана на наблюдении, основанном на анализе данных исследования:

<sup>1</sup> Р. Декарт, «Разыскание истины посредством...», стр. 89-90

первой и непосредственной причиной функционирования рассудка, тем, что, в общем, допускает даже простейшее разумное действие (мышление), является появляющиеся пространственные образы (воображение как необходимый элемент рефлексии), у которых причиной и основой является повторяемость ощущений, опыта и связанные с ними привычки, отличающиеся живостью идеи. «Если бы не та способность, благодаря которой разум оживляет определенные идеи больше, чем другие (способность, которая настолько привычна и распространена и в такой незначительной степени основана на разуме), то мы не смогли бы охватить нашим умом никакой аргумент, и не могли бы в наших взглядах выйти за те немногочисленные вещи, которые в данный момент кажутся осмысленными»<sup>1</sup>. Поэтому, условием возможности работы разума является внешнее по отношению к нему «поле интенсивности», которое он никак не может контролировать, будучи полностью от него зависимым. Откуда следует, утверждает Юм, что все попытки разума определить самого себя как основу и источник истины являются безосновательными, поскольку основой разума, первопричиной его движения является то, что само по себе неразумно; поскольку основой рефлексии является то, что неререфлексивно, а основа уверенности – убеждение (ощущение). Более того, разум не только не обладает автономией, но и не является чем-то единым и целостным – не имеющий собственной целостности, он, по сути, является частью большого познавательного аппарата (рассудка), в рамках которого определяется как некий ограниченный вид власти воображения. Так же, как ход мыслей зависит от различия в живости идей, так и сама разумность – это, в свою очередь, определенная степень напряжения, концентрация памяти и внимательности, благодаря которому достигается определенное влияние на в принципе неконтролируемое (или вообще, «неуправляемое») течение потока идей: благодаря этому воображение становится более четким, «фиксированным»<sup>2</sup>, но менее свободным – следо-

<sup>1</sup> Д. Юм, «Трактат о человеческой природе», перевод Церетели С. И., М.: Директ-Медиа, 2002, стр. 264

<sup>2</sup> Д. Юм, «Трактат о человеческой природе», стр. 266

вательно, разум представляет, воображает себе этот некий процесс самоограничения. Являясь частью, разум в то же время остается определенной функциональной величиной — на него накладываются различные процессы и свойственные ему умственные наклонности. Однако, в глазах Юма он является определенной динамической структурой, определенной группой собственных движений, выносящих его вне себя: скорее всего, разуму угрожает то, что, с одной стороны, он в ответ «распустит» себя, или «развяжется» в воображении (проще говоря, он может пострадать), а с другой стороны, избегая эту первую возможность, он, в свою очередь, впадает в бессилие, в тупик самокритики и крайнего скептицизма, где ему угрожает обездвиженность и оцепенение. В подвижной и гетерономичной природе разума, среди множества его разнообразных функций, изначально имеются функции присущей ему «дисфункциональности». Собственно по этой причине Юм не перестает подчеркивать один из наиболее принципиальных постулатов своей философии разума, а именно, тезис о естественной «слабости разума». Эта слабость описана в нескольких картинах или фазах.

Во-первых, сам принцип, обуславливающий процесс мышления, подталкивает разум к ошибкам по той очевидной причине, что область отличий интенсивности мышления является очень нестабильной и неустойчивой для того, чтобы создать основу для возможного понимания; крайне непостоянной и подвижной, источники мысли окружены «зыбучими песками». В то же время, это является первичной причиной присущей разуму внутренней дисгармонии. «Собственно, этот принцип подсказывает делать выводы из причин и следствий; тот самый принцип убеждает нас, что существуют неразрывные вещи снаружи, которые непривычны для нашего ума. Хотя эти две мысленные операции являются равнозначными и необходимыми для человеческого мышления, но, при определенных обстоятельствах, они сами себе противоречат... Как же мы можем гармонизировать между собой эти два принципа?»<sup>1</sup> Очевидно, что о гармонии здесь не может быть и речи, наличие навыков регули-

---

Инстинктивное  
смирение разума

---

<sup>1</sup> Д. Юм, «Трактат о человеческой природе, стр. 264

рует, но не гармонизирует. Так как рассудок не обладает какой-либо способностью к саморегулированию, то и не может, вопреки тому, что утверждал Бэкон, выполнять самоочищение. Это не означает, что его не удастся познать. Однако такое познание, прежде всего, показывает, что разум для себя самого является малопрозрачным, туманным: вместо тезиса Картезия о естественной просветленности разума (и абсолютном понимании его смысла) Юм выдвигает другой: «Замечательно, что операции нашего духа, наиболее непосредственно познаваемые нами, как бы окутываются мраком, едва лишь становятся объектами размышления, и глазу нелегко найти те линии и границы, которые разделяют и размежевывают их. Эти объекты слишком мимолетны, чтобы долго оставаться в одном и том же виде или положении»<sup>1</sup>. По этой же причине, самопознание разума не столько приводит к установлению его отчетливых границ, сколько к парадоксу иррациональности разума, поскольку оказывается, что «скрытые пружины и принципы, управляющие операциями человеческого рассудка», несомненно, происходят вне пространства размышления, рефлексии и аргументации. Парадокс состоит в том, что сила привычки, регулируя всякое мышление, одновременно вводит разум в заблуждение, что видно на примерах таких причинно-следственных связей, которые кажутся нам наиболее очевидными (а значит, наименее зависимыми от привычки) — «Таково уж влияние привычки: там, где она сильнее всего, она не только прикрывает наше природное невежество, но и скрывается сама, и как бы отсутствует потому только, что проявляется в самой сильной степени»<sup>2</sup>. Вместе с тем, отметим, что заблуждение, в которое вводит разум привычка, является определенной добродетелью природы (и даже ее мудростью!), так как это позволяет правильно функционировать рассудку в его естественном окружении, гарантирует существование мыслящего организма, которое разум не мог бы гарантировать сам. «Гораздо более совместимо с обычной мудростью природы доверить столь необходимый акт ума [то есть, предпо-

<sup>1</sup> Д. Юм, «Исследования о человеческом разумении», перевод Церетели С.И., М.: «Прогресс», 1990 стр. 2

<sup>2</sup> Д. Юм, «Исследования о человеческом разумении», стр. 8

ложение о постоянном появлении подобных результатов по аналогичным причинам] какому-нибудь инстинкту, или автоматическому стремлению, непогрешимому в своих действиях, способному обнаружиться при первом же проявлении жизни и мысли и независимому от всяких вымученных дедукций рассудка»<sup>1</sup>. А значит, разум требует определенной коррекции со стороны инстинкта – несмотря на то, что сам является одним из органов тела. Неужели в иерархии инстинктов разум занимает более низкое место, чем те, которые требуют контроля? Это допущение, поднимающее нас на вершину философского изумления.

Однако, если правда о себе, которую разум раскрывает, является парадоксальной, то определение им правды о том, что внешне и выходит за рамки непосредственного опыта, приводит к антиномии: «...ведь оказывается, что, говоря о своем желании познать первичный действующий принцип как нечто находящееся во внешних объектах, мы либо впадаем в противоречие с самими собой, либо произносим слова, лишённые смысла. Правда, этот недостаток, свойственный нашим идеям, не воспринимается нами в обыденной жизни, и мы не замечаем, что первичный принцип, связывающий причину и действие, в самых обычных соединениях столь же мало известен нам, как и в самых необычных и исключительных. Но это происходит только из-за иллюзий нашего воображения; а вопрос в том и состоит, насколько мы должны поддаваться подобным иллюзиям»<sup>2</sup>. Отсюда следует окончательный вывод принципа гетерономии, познавательной несамостоятельности разума: ни одно познание, даже чисто эмпирическое, не может быть свободно от заблуждений, представляющих для него не только материал, но и условие вероятности. Вопрос не состоит о том, как исключить заблуждения, а в том, до какой степени им доверять.

Таким образом, Юм выявляет значительное напряжение, которое царит в сфере человеческого опыта. С одной стороны, это напряжение проявляется между естественной функциональностью разума, определяющей разум как инструмент ориентации в окружающем мире, зависящий

<sup>1</sup> Д. Юм, «Исследования о человеческом разумении» стр. 47-48

<sup>2</sup> Д. Юм, «Трактат о человеческой природе», стр.265

от определенных регуляторных и изначально скрытых от его восприятия иллюзий. И, с другой стороны, такой же естественной, ибо следующей из самой сути рассудка, из его объективной природы, функцией самопознания, проявляющей перед ним его несовершенство и изначальные заблуждения, которые его формируют. Скорее всего, речь идет о напряжении между натурализмом и скептицизмом. Оно определяет две последовательных точки зрения, между которыми колеблется дискурс Юма: влияние природы, которая в принципе не ошибается, и которая создала рассудок изуродованным и непрактичным (возможно, его склонность к ошибкам имеет какую-то причину в высшей безошибочности природы?), а также влияние независимой рациональности рассудка, которая приводит к самопознанию и, вместе с тем, к получению гарантии его самостоятельной безошибочности (то есть, может являться окончательным проявлением его ошибочности и аргументом для его полного отторжения). Фактически, субъект остается неопределенным, неустойчивым и подвижным – одновременно являясь и разумным, и чувствующим индивидуумом, находящимся в напряжении, им же и создаваемом (не потому, что это напряжение антагонистическое и имеет онтологическую природу, как у Картезия, а потому что эти качества являются одним целым). Итак, это «нулевая точка» рассуждений Юма.

Исходя из этого, Юм делает следующие исчерпывающие выводы из обеих гипотез, доводя их до крайности. В-первых, гипотеза природной доверчивости к заблуждениям Суеверие и некритичного стремления к воображению (по-скольку оно является основой познания) в своей основе имеет глупость суеверия. Несомненно, суеверие является естественным, оно появляется из-за принципиальной слабости и неспособности рассудка. В то же время, суеверие не является контр-рациональным, во всяком случае, не более, чем вера в необходимую взаимосвязь событий, так как и она, и суеверие являются плодом естественной склонности рассудка. Вера в суеверия относится к его имманентным познавательным функциям. Однако, с другой стороны, самопознавательная рациональность видит в вере в суеверия свою собственную легковерность: смыслом сознания (субъ-

екта медитации) в этом случае становится разница между разумом и воображением. «А если мы соглашаемся с первыми попавшимися вымыслами воображения, то, помимо того, что эти вымыслы часто противоречат друг другу, они приводят нас к таким ошибкам, к таким нелепостям, к такой путанице, что мы, наконец, бываем, вынуждены устыдиться своего легковерия. Ничто так не опасно для разума, как полет фантазии, и ничто так не вовлекало философов в большее число заблуждений. Люди с пылким воображением могут быть сравнены в данном случае с теми ангелами, о которых Священное Писание говорит, что они закрывают свои очи собственными крыльями»<sup>1</sup>. Подчиняясь воображению, разумность становится глупостью. Однако в этом случае не происходит какая-то потеря разумности, ведь это разум старается увлечь самого себя (именно поэтому фигуры глупцов привлекают философов), он легковерен по своей природе, ибо основан на обмане природы. Именно поэтому, по своей природе разум подвержен всяческому обманам силы воображения, имманентной частью которого он является. В чем конкретно состоит эта податливость?

Превращение разума в глупость является следствием естественной человеческой склонности в общем, или иначе – склонности, которую он прячет в себе: «Но, хотя, действуя согласно этому правилу [то есть с принципом однородности и регулярности восприятия], мы легко отвергаем всякий факт, до известной степени необыкновенный и невероятный, в дальнейшем мы не всегда соблюдаем это правило, и когда утверждают что-нибудь совершенно невероятное и чудесное, скорее охотно допускаем этот факт в силу того самого обстоятельства, которое должно было бы поколебать всю его вероятность»<sup>2</sup>. То есть, глупость оказывается удовольствием от удивления, восторгом от необычного, очарованием особенным отличием, исключе-

<sup>1</sup> Д. Юм, «Трактат о человеческой природе», стр.265-266. Можно сказать, что Юм основал новое направление в философии – эта филиппика против воображения или фантазии определяют принцип (основу) рациональности мышления, остается исключительно правильной, и которая, хотя имеет важное достоинство (значение) для самой философии, предостерегая мышление перед чрезмерной спекуляцией, несмотря на это может приводить рассудок к игнорированию или легкомысленному отношению к воображению, что часто окольным путем приводит к педантизму и ничтожности.

<sup>2</sup> Д. Юм, «Трактат о человеческой природе», стр.267.

нием; в конечном итоге, это можно отнести к природной склонности к неестественному. Чисто философский предрассудок, суеверие – это только особый случай обычной и естественной веры рассудка в чудеса. Метафизика, хотя и более рафинированная интеллектуально, является ничем иным, как социальным предрассудком и часто просто оказывается его подобием. Следует отметить, что Юм рассматривает разумность как независящую от глупости предрассудка, в отличие от Картезия, который ставил разумность в зависимость от сообразительности; у него они существуют независимо. Во всяком случае, противоположностью глупости является не сообразительность, а «лаконичность и правильность»: «Точное и правильное рассуждение – вот единственное универсальное средство (...), только оно способно ниспровергнуть туманную философию с ее метафизическим жаргоном, который в связи с общераспространенными суевериями делает ее до некоторой степени непроницаемой для невнимательных мыслителей и придает ей вид науки и мудрости»<sup>1</sup>.

Однако Юм, только для вида навязывает такое тривиальное решение. Оказывается, что ранее представленное

Тотальный скептицизм	направление, которое выбрал разум для того, чтобы абстрагироваться от «полетов фантазии», приводит к глупости иного рода, не менее опасной и фатальной – к «глупости чистого разума». Так как «...рассудок, действующий самостоятельно и согласно своим наиболее общим принципам, безусловно подрывает себя самого и не оставляет ни малейшей очевидности ни одному суждению как в философии, так и в обыденной жизни» <sup>2</sup> . Поэтому крайней противоположностью суеверию оказывается не положительная истина, а лишь отрицательная правда «полного скептицизма». Размышления Юма над превращением разума в глупость представляют колебательные движения между двумя противоположными полюсами. Если рассудок в процессе мышления вместо доверчивости будет опираться на неуверенность – пытаться таким образом стать независимым от своей естественной основы, его самоочищения от всех обманов и иллюзий и если он
----------------------	--

<sup>1</sup> Д. Юм, «Исследования о человеческом разумении» стр.8

<sup>2</sup> Д. Юм, «Трактат о человеческой природе» стр.266

будет придерживаться этого добросовестно и безусловно, создавая «деликатное и тщательное» мышление, то его ничто не защитит от полного распада истины. Оказывается, разум сам по себе проявляет склонность, направляющую нас в пучину самоуничтожения. Но и такое состояние может стать объектом исследования. Юм определил его как изумление, ступор, паралич и, в то же время, как отчаяние и меланхолию разума. Оно, естественным образом, возникает в ситуации, которую разум создает сам: «Не имеем другого выбора, как между фальшивым познанием и отсутствием всяческого познания». Более того, из нее нет никакого рационального выхода.

Следует обратить внимание на то, что данная ситуация, с точки зрения возникновения проблемы и неизбежности данных последствий, напоминает сомнения Картезия на почве гипотезы о ложном Боге. Однако то, что у Картезия было только мгновением и, благодаря доброте Бога, чем-то происходящим «на небе», тем, что со всей безусловностью допускалось только потому, что по большому счету несло ощущение безопасности, у Юма, который не видит никакой помощи «свыше», в том состоянии безысходности, в которое он попал в поисках правды и независимости разума, является безусловной, потенциально открытой бездонной пропастью и ничтожеством рассудка. Так же, как ранее медитирующий Картезий представлял полного глупца, так и теперь, медитирующий в таком же состоянии Юм «изображает сумасшедшего», когда описывает упадок разума: «Интенсивное рассмотрение разнообразных противоречий и несовершенств человеческого разума так повлияло на меня, так разгорячило мою голову, что я готов отвергнуть всякую веру, всякие рассуждения и не могу признать ни одного мнения хотя бы более вероятным или правдоподобным, чем другое. Где я и что я? Каким причинам я обязан своим существованием, и к какому состоянию я возвращусь? Чьей милости должен я добиваться и чьего гнева страшиться? Какие существа окружают меня, и на кого я оказываю хоть какое-нибудь влияние или кто хоть как-нибудь влияет на меня? Все эти вопросы приводят меня в полное замешательство, и мне чудится, что я нахожусь в самом отчаянном положении, окружен глубоким мраком

и совершенно лишен возможности использовать все свои члены и способности»<sup>1</sup>.

Как же понять глупость в ее динамике, внутренней по отношению к динамике самого разума? Она совершает как бы колебательные движения между суевериями природного разума (или глупостью легковёрности), в которые превращается разум, детерминированный склонностью разума к увлечению тем, что сверхъестественно, и ошеломляющим отчаянием чистого разума (глупостью абсолютного скептицизма, которая наставляет разум на путь, противоположный пути легковёрности) — тщательным самопознанием. В сфере самого разума альтернативы этому процессу не существует. Нет интеллектуального пути выхода из этого метания. Какое же решение предлагает Юм?

Только наивность может нас спасти. Единственный «аргумент», на который уповает в своей медитации Юм, это, дословно, конец медитации: один из наиболее особенных и, может, наиболее антифилософских в истории философии: «К счастью, если разум не в состоянии рассеять эту мглу, то для данной цели оказывается достаточной сама природа, которая исцеляет меня от этой философской меланхолии, от этого бреда, или ослабляя описанное настроение, или же развлекая меня с помощью живого впечатления, поражающего мои чувства и заставляющего меркнуть эти химеры. Я обедаю, играю партию в триктрак, разговариваю и смеюсь со своими друзьями; и, если бы, посвятив этим развлечениям часа три-четыре, я пожелал вернуться к вышеописанным умозрениям, они показались бы мне такими холодными, натянутыми и нелепыми, что я не смог бы заставить себя снова предаться им. Итак, мне ясно, что я абсолютно и необходимо вынужден жить, разговаривать и принимать участие в обыденных житейских делах наравне с другими людьми»<sup>2</sup>. Если бы окончательный вывод гласил, что единственная мудрость — это мудрость опыта, тогда, что — необходимо порвать с философией? Однако именно потому, что аргумент с «завершением размышлений» является настолько несущественным, насколько и не неоспоримым, его послед-

<sup>1</sup> Д. Юм, «Трактат о человеческой природе» стр.267

<sup>2</sup> Д. Юм, «Трактат о человеческой природе» стр.267-268

ствия не могут быть такими однозначными. Но и Юм не является настолько простодушным, чтобы ограничиться похвалой обычного благоразумия. Тем более, что Юм не приводит много доказательств веры в силу обыкновенной мудрости (и с этой точки зрения является полной противоположностью эгалитарному Картезию). Следует отметить, что даже если сама склонность разума к самопознанию и, вместе с ним, самостановлению, приводит разум к самоубийству, то, тем не менее, заложенная этой склонностью перспектива остается, несмотря на все, естественной, важной и до определенной степени (хотя точно не известно до какой) благоразумной. Именно поэтому наблюдение, что от безысходности в философии нас отводит какая-то «простодушная мудрость», сама жизнь, в своей обыденности, обладает ценными качествами амбивалентности. Таким образом, единственное решение дилеммы мы видим в естественном высказывании: «Уж если я должен быть безумцем, ибо все те, кто рассуждает или верит во что-нибудь, несомненно, безумцы, так пусть мое безумие будет, по крайней мере, естественным и приятным... Поэтому обо всем окончательно рассуждает моя прихоть, и именно это, а не какая-то высшая истина, делает из меня философа. Точно так, как смена настроения отвлекает меня от скептического отчаяния, так и очередная его смена может перенести меня на почву философской рефлексии»<sup>1</sup>. Единственным основанием является «каприз», «прихоть». И с этой точки зрения – благоразумия как «каприза» и как перемены настроения – разум, или общее противодействие рефлексии, которое он оказывает вместе со своими требованиями, представляется абсурдом. Однако почему бы не согласиться с такой мыслью? Абсурдность усилий человеческого рассудка не должна быть предпосылкой отречения – во всяком случае, она позволяет философски пожать плечами над саморазрушающимся разумом; она является исходной точки рефлексии, рефлексии над большим или меньшим правдоподобием, а также специфическим открытием Юма, которым стало его «исчисление вероятности», или критерий достоверности различных суждений. Этот критерия, не устанавливая общего принципа разграничения вероят-

<sup>1</sup> Д. Юм, «Трактат о человеческой природе» стр. 268

ного и невероятного, тем не менее, является попыткой определения конкретного показателя, благодаря которому определенные суждения с большой вероятностью удастся квалифицировать как суеверия. Это показатель, благодаря которому мы, если и не усилим мудрость то, во всяком случае, уменьшим глупость (компрометируя различные конкретные суеверия, правда, не надеясь на то, что удастся устранить их полностью).

По мнению Юма, разум мечется между собственной иррациональностью, как центром, и глупостью, как периферией; неразумное находится и у него внутри, и на его границах. В данном случае, иррациональность — не то же самое, что и глупость. Иллюзия, лежащая у основ эмпирического познания, это нечто иное, чем суеверие появляющееся тогда, когда разум пытается воспринять воображаемое (то есть его склонность к восторгу), и нечто иное, чем абсолютное сомнение (возникающее, когда разум пытается понять сам себя и когда впадает в ступор). Во всяком случае, не будучи одним и тем же, их трудно разделить. Ибо не удастся определить общий принцип разделения; можно только определить степень вероятности, благодаря которой можем сказать о конкретном проявлении разума, расположен он ближе к центру, или удален в сторону периферии. Переход между иррациональностью познания и глупостью (суеверием или сомнением) является плавным. Окончательным аргументом вероятности и подобия познания является естественность (точнее, отношение к естественной частоте появления): то, что чаще всего встречается в опыте, то и является наиболее вероятным). Однако, с другой стороны, присущая разуму склонность к восприятию того, что неестественно, не часто встречается и удивляет (результатом чего является глупость суеверия или сомнения), тем не менее, остается естественной его склонностью. Невозможно не увидеть, что суеверия — это часть человеческого представления о природе. Таким образом, разум попадает в порочный круг. Становится абсурдным. Мудрость философа не преодолевает этот абсурд, а только включает его в повестку дня. Над определенными рассуждениями разума, приводящими к констатации его неразумности, мы должны просто пожать

плечами. Трудно сказать о более антиабсолютистическом, более субъективном решении дилеммы.

Однако это «Юмовское пожатие плечами» венчает эпоху классического рационализма.

Венцом оказывается проект, в котором соединяются абсолютизация и критика разума. Для нас он является настолько интересным, поскольку с ним связана новая, многосторонняя и трудная попытка определения и преодоления глупости как имманентной черты разума.

Оригинальность Канта состоит не в том, что он критикует разум – это идея Бэкона, который таким образом подтверждает действие новейшего рационализма. Во всяком случае, если говорить понятными словами, то Кант победил в споре между эмпиризмом и рационализмом исключительно потому, что объединил в одно целое критику и абсолютизацию разума. Даже сам Кант не скрывает того, что разум и «чистый разум» сразу подвергаются его критике. Этому способствовало то, что, во-первых, рационализм был реакцией на «переворот Коперника» – и Кант открыто подхватывает этот лозунг, очевидно, с чисто риторическим намерением, как символ, справедливо рассудив, что в нем скрывается некий смысл существенного изначального игнорирования «революции» Коперника, очевидного низложения его истины, а также смещения, своеобразной «релятивизации» (вместе с целостностью природы) структуры правды о реальности в целом. Поэтому, если мы хотим спросить, каким был наивный замысел Канта (а мы можем свободно допустить, что в любой философии скрывается какая-то наивная идея), то его удалось бы, безусловно, сформулировать следующим образом: поскольку основной угрозой для абсолютного разума является его имманентность по отношению к природе (версия Юма), а единственной его характерной чертой является невидимость, попробуем отвлечь внимание разума от природы; пусть на сей раз она будет эпистемологически имманентным опытом по отношению к разуму (и благодаря определенным дополнительным гипотезам, также онтологичным); а вместо рассмотрения того, что невидимо (Картезианской интуицией – но и Юмовским взглядом разума в самое себя) послужит

---

Синтез критики  
и абсолютизации  
разума Канта

---

чистая дедукция («трансцендентальная дедукция»). Первая из этих двух исходных идей Канта означает, что переворот Коперника перестает быть для разума в его движении самостановления чем-то таким, к чему он должен, хотя бы и опосредовано, иметь отношение (вспомним аргумент гелиоцентризма): поскольку именно разум устанавливает законы природы, ни одна космологическая проблема не является важной для рационализма и разума. Никакая «революция» в этом вопросе не является для него существенной. Существенным и по-настоящему революционным является, прежде всего, обычный кантовский переворот. Поэтому уже сам разум не должен быть подобным Солнцу, он не должен быть «сияющей субстанцией», а познание того, что невидимо (или самопознание разума) престаёт быть плодом воображения – возможные искажения гелиорационализма критически отбрасываются. Однако метафора света выполняла у Картезия существенную роль внутренней гомогенизации (симплификации) сущности мыслящей субстанции. Все-таки в ней находил свое обоснование тезис о простоте разума, который, в дальнейшем, удалось разложить на составляющие составные части мышления (простота идеи) и его эпистемологические моменты (простота интуиции и восприятия частного). Эти функции принимают у Канта не метафористические, а формальные основы редукции мышления (всего смысла интеллектуальной деятельности). Осмысление (а значит то, что логично), благодаря которому мышление, как суть или содержание того, что трансцендентно, является единственной гомогенной формой суждения.

Следует обратить внимание на то, что никакая абсолютизация разума не может обойтись без предварительной гомогенизации внутренней сущности разумного субъекта.

Вместе с тем, проблема субъекта и связанный с ней (тео-)антропологический кризис – это еще один мотив в истории современного рационализма, который у Канта получает логическое завершение. Мотив настолько интересный, что о его развитии свидетельствует прогрессирующая экстериоризация идеи и понятия «Я». Не следует считать, что «Я» становится все более абстрактным и

---

Краткая история  
современного  
представления о  
субъекте

---

что всякий раз оно становится более идеальным. «Я» изначально, то есть у Картезия, становится радикальным, онтологически отличным от того, что осязаемо, телесно. Тем не менее, у Картезия абстрактное «Я» остается, так сказать, «земным», локализованным в каком-то «здесь и сейчас»: «Что я сейчас здесь существую, что сижу возле огня, что одет в какие-то зимние одежды...»<sup>1</sup>. Рационализм постепенно исключается из этой связи, а кульминацией этого движения собственно и является трансцендентализм Канта или радикальная депсихологизация и детерриториализация субъекта. И если антиномия и слабость картезианского дуализма основана на том, что, отделяя от себя и противопоставляя себе то, что мыслящее, и то, что материальное, он одновременно предполагал наличие постоянных связей между ними и постоянного обмена определениями (наивысшим проявлением была механистическая непрерывность, постоянство и симметрия: мыслящая машина  $\Leftrightarrow$  механика пространства), то трансцендентализм преобразует ее (одновременно допуская абсолютизацию разума) таким образом, что устраняет взаимную изоляцию разума и природы, делая их отношения ассиметричными (разум лишь описывает природу), то есть, перенося или вынося разум вне сферы отношения к конкретному «Я» (трансцендентное = не психологическое). Но при этом окончательно придавая разуму определенную систему симметричного отношения (благодаря которому он уже не опирается исключительно на самого себя), а именно – в его связях, правда гипотетических («регулятивных») по отношению к тому, что трансцендентное или к вещи самой в себе. Именно так Кант со своей критикой вписывается в традиционное для современного рационализма направление преодоления теoантропологического кризиса, кризиса, который со времен заката средневековья имеет прямое отношение к идее подобия человека Богу, а также к бессмертию души, реакцией на который с момента его возникновения и до его максимума был рационализм. Итак, в своем отношении к тому, что трансцендентно, которое понимается как трансцендентное по отношению к нему самому, кантовский разум, осознает, по аналогии с известными связями, то, что ему известно из

<sup>1</sup> Р. Декарт «Медитации...», стр. 43

его опыта<sup>1</sup>, выполняет вместо «догматической» «символическую антропоморфизацию», которая «в реальности касается только языка, а не самого объекта»<sup>2</sup> – и должна, в конечном итоге, представлять регулятивную антропоморфизацию всей реальности (равно как и опыта как бесконечной системы «родства, многообразия и единства», так и трансцендентной реальности, как природного человеческого «домысла» и постулата разума).

В данном случае мы касаемся наиболее существенного вопроса рационализма Канта, а именно проблемы границ разума.

Этот вопрос задал Юм – речь идет о различии (качественном? количественном?) между неясной правдой опыта и определенной неправдой суеверия. Юм не дал общее Границы разума определение этому различию, наоборот, оставил его неопределенным. Граница разума, граница, переходя которую, разум впадает в глупость суеверия, в принципе, является непонятной и нечеткой, что, возможно, является окончательным проявлением абсурда рациональности, фиаско инстинкта познания.

Однако если абсолютизация разума будет достигнута, то граница должна быть или уничтожена – как у Картезия, когда, в конце концов, разум оказывается безграничным, либо намечена, а возможно, даже «определена» с абсолютной точностью. Итак, как известно, Кант устанавливает ее, во-первых, как границу опыта, но опыта, полученного так же, как в мире природы, а значит в своих границах, абсолютно уверенно, как минимум, в той степени, в которой правда – это согласие понять объект: разум (точнее «первый уровень разума», или интеллект) сам себе гарантирует свою достоверность, как условие возможности всяческого

<sup>1</sup> «Поэтому с помощью такой аналогии можем дать относительное понятие о вещах, мне безусловно неизвестных. Например, само отношение, которое устанавливается между увеличением счастья детям = а, и любовью родителей = b, происходит также между изобретательностью человеческого рода = с, и тем неизвестным в Боге (у Бога) = х, что называем любовью; и это не таким образом, чтобы неизвестное обладало меньшим подобием из-за какой-то человеческой склонности, но что отношение этой любви к миру можем определить как подобное тому отношению, в котором находятся к себе взаимно вещи этого мира». И. Кант «Пролегомены к всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука», Кант И. Собр. соч., Т.4, ч. 1. М., 1965, стр. 165, примечание.

<sup>2</sup> И. Кант «Пролегомены к всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» стр. 163

опыта. Юмовское «правдоподобие», относящееся ко всему, что дано в опыте, и следующее из того факта, что в самих данных опыта отсутствуют сведения о том, что мы об этом думаем (идея необходимой связи), преодолевается довольно простым образом: эти понятия, причины и основы которых скептик искал в привычках, «появляются не из опыта, как это предполагал Юм, а вытекают из чистого интеллекта...»<sup>1</sup>. Поэтому их нельзя отнести к результату какого-то процесса обучения и привыкания. Они уже есть, уже действуют, как сетка, наложенная на мир опыта, раньше, чем всевозможный опыт, и базовая для формы природы. Таким образом, в границах опыта разум остается «сам в себе», поскольку в нем уже содержатся любые возможные варианты.

Тем не менее, «...человеческий разум имеет при этом естественную склонность переходить эту границу (...), и трансцендентальные идеи для него так же естественны, как категории для интеллекта, но с той только разницей, что последние ведут к истине, т.е. к соответствию наших понятий объекту, а первые производят только видимость, непреодолимую видимость, против которой вряд ли можно устоять, даже прибегая к самой острой критике»<sup>2</sup>.

Заметим, что то же самое утверждает и Юм, для которого любая естественная склонность разума к суеверию (общепринятому или метафизическому, о котором говорит в вышеприведенной цитате Кант) представляет собой определенный парадокс и одну из предпосылок абсурдности человеческого разума. Прежде всего, она означает противоречивость разума с самим собой: поскольку он является той инстанцией рассудка, которая зависит исключительно от истины, и поскольку он, со всей силой естественной склонности впадать в суеверие, противоречит самому себе. Кант, в первую очередь, отбрасывает возможность парадокса и творчески развивает неосторожное замечание Юма на тему «мудрости природы»: «Такое понимание рассудка, как мы говорили выше, в этом отношении

Разум выходит за свои границы

«Хаос»

<sup>1</sup> И. Кант «Пролегомены к всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» стр. 11

<sup>2</sup> И. Кант «Пролегомены к всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» стр. 383

совершенно невозможно и лишено всякого предмета или значения. Однако между тем, что относится к природе разума, и тем, что относится к природе рассудка, должно быть согласие: первая должна способствовать совершенству второй и никак не может сбить ее с толку»<sup>1</sup>. Кант исключает то, что Юму казалось очевидным и парадоксальным, а именно, возможность существования хаоса в разуме. Что же является причиной такого различия в подходах философов? Может, то, что Юм не допускает, что разум (или рассудок) является некой системой сам по себе, однако у Юма он, как помним, является частью определенного биологически-познавательного аппарата, общая структура которого остается в контексте механистической метафорики, а его составляющие части по-прежнему остаются структурно неопределенными. Следовательно, «хаос», поскольку он означает скандал, не кажется Юму, как минимум, невозможным, а наоборот, является очевидным образом допустимым, с точки зрения скептика. Тем временем, Кант отстаивает принцип систематичности познания, а вместе с ним – систематичности разума. Точнее, у Канта возрождается архитектурная метафорика, хотя уже не очевидным, а абстрактным образом: во-первых, архитектурный принцип управляется самой логикой его дедукции, в которой повторяются, как очередные этажи, те же самые структуры (например, все последовательные таблицы и их повторяющаяся форма «4x3»); во-вторых, сам рассудок становится организованным «поэтажно»: у его фундамента находится чувственность, над ней возносится этаж интеллекта, а еще выше – этаж разума. Именно поэтому Кант без обсуждения должен отбросить возможность существования в системе какой-либо дисгармонии. Естественная склонность должна иметь рациональное обоснование, она не может быть только лишь имманентной функцией заблуждения: разум является разумным, его природа не может быть противоречивой. Итак, что же должна означать эта склонность – которая приводит разум на окольный путь догматической метафизики? Ответ на этот вопрос вновь отсылает нас к проблеме систематичности разума, на сей раз в том ее аспекте, в котором она касается формы ис-

<sup>1</sup> И. Кант «Пролегомены...», стр. 124

тины. В общем говоря, разум проявляет метафизическую склонность, ибо присущая ему системная организация требует систематической истины – поскольку он, сам по себе, является определенным цельным единством, то требует того же от реальности опыта и восприятия. Однако это целостное единство, или «абсолютная целостность всякого возможного опыта сама не является опытом». И это именно ее, требуемой разумом абсолютной целостности опыта, касаются создаваемые чистым разумом понятия, объективность которых, однако, оказывается, только видимостью: «эта видимость неизбежна, хотя и можно остеречься от того, чтобы она не ввела нас во искушение»<sup>1</sup>.

Такое «искушение» – это соответствующая сфера влияния глупости. Поэтому, если нам кажется, что, предполагая абсолютную разумность разума, Кант фактически исключает глупость из имманентно-«Искушение» сти по отношению к рациональности, то, с другой стороны, с другой стороны границы разума – так же непосредственно определяет характер разума вне его границ, показывая нам этим едва уловимое отличие разума от глупости, означающее, что их отделяет всего лишь один шаг. Следовательно, различие состоит не в отбрасывании иллюзий и исключении трансцендентного использования разума; ведь иллюзии полезны по отношению к данным опыта и составляют высшую основу их единства, порядка, системности и происхождения из одного источника, а также исследования с помощью интеллекта. В общем, можно сказать, что сама структура нашего познания мира предполагает место для «Высшего Существа» – мы не способны обладать иной правдой реальности, кроме той, которая предполагает, что реальность была создана «разумной инстанцией». Хотим мы того или нет, но наша эпистемология является – явной или скрытой – теологией, ибо именно теологическая идея, независимо, является ли предмет истинным, или нет, образует такую окончательную структуру истины, которую создает наш разум. Таким образом, Кант находит решение парадоксу Юма (парадоксу «хаоса в разуме»), а также доходит до наиболее важной точки: мы должны (не в смысле постулата, а здравой необходимости) «рассматривать мир

<sup>1</sup> И. Кант «Пролегомены...», стр. 119

таким образом, *как если бы* он был результатом деятельности высшего интеллекта и воли»<sup>1</sup>.

Итак, критическая «кантовская» абсолютизация разума приводит нас к идее гипотетического панрационализма. То есть, трансцендентальная рациональность встречается тут с рациональностью трансцендентной (точнее с рациональностью отношения того, что трансцендентно, к тому, что трансцендентально, а следовательно, с тем, что этим, последним, определено, а значит – к природе).

Но где же мы можем найти в этой панрациональной системе соответствующее место для глупости? Осталось ли еще место для нее? Как мы уже показывали, разум отделяет от нее только один маленький шаг – он стоит в переходе от регулятивного использования трансцендентальных идей к использованию конститутивному. От гипотетического «так, если бы», до категорического «так есть». От «хорошего» до «плохого» использования. При таком переходе разум не перестает быть разумом, но само понятие разума становится нонсенсом, «пустым». На ложных путях, которые проходят за границей рациональности – на путях опыта – разум, не меняя своей природы, может становиться то «ленивым разумом», то «разумом извращенным». И это два вида «разумной глупости», которые описывает Кант.

1. Разум превращается в ленивый разум, когда перемещается к конститутивному использованию идеи высшей сущности. Поэтому такое предположение делает для него естественной всякую спекуляцию в сфере природы и приводит к тому, что образ природы, построенной на основе подобной или иной онто-теологической структуры (или на непосредственном отношении к Богу и ко всему тому, что о его сути он предполагает), считается исчерпывающим и совершенным, а свое, полученное таким образом знание реальности – завершенным, независимо от состояния, в котором оно может находиться. Иной случай, когда вместо поиска законов природы, мы «ссылаемся прямо на непостижимое решение высшей мудрости»<sup>2</sup>. Подобное может случиться, если за конститутивную при-

<sup>1</sup> И. Кант «Пролегомены...», стр. 164

<sup>2</sup> И. Кант «Критика... том. 2, стр. 432

нимается психологическая идея, что Кант объясняет, приводя в качестве примера прогрессивное рассуждение Картезия: «...психологическая идея, если она применяется как конститутивный принцип для объяснения явлений нашей души (...), оказывается очень удобной для разума, но зато расстраивает и разрушает все его естественное использование, руководствующееся опытом. Так, сторонник догматического спиритуализма объясняет остающееся неизменным при всякой смене состояний единство личности единством мыслящей субстанции, которую, как ему кажется, он непосредственно воспринимает в нашем «Я»<sup>1</sup>.

2. Идея «извращенного разума», в свою очередь, отсылает нас к различию между символическим и догматическим антропоморфизмом. Извращение разума имеет место тогда, когда за конститутивную идею образа природы принимается идея систематического единства, то есть, когда изначально природа за- Извращенный  
разум  
кладывается в виде однородной системы «целевого единства» (физико-телеология в противопоставлении свойственной ленивому разуму физико-теологии) и, тем самым, «... понятие высшего мыслящего существа антропоморфически (...) определяется как по своей сути совершенно недоступное исследованию и, затем, насильственно и по-диктаторски навязывают природе цели, вместо того, чтобы искать их, проводя физические исследования, что и требуется. Таким образом, телеология, которая должна служить только дополнением к единству природы по всеобщим законам, на самом деле устраняет его, и сам разум не достигает своей цели — доказать этим путем из природы существование такой высшей разумной причины»<sup>2</sup>.

Таким образом, в обоих случаях глупости разума речь идет о «перевороте» критично-рациональной последовательности прогресса — она начинается от Бога и Значение  
Просвещения  
переходит к природе, вместо того, чтобы делать наоборот, как следовало бы. Таким образом Кант завершает абсолютизацию разума, при этом не исключая момент его имманентного перерождения в глупость...

<sup>1</sup> И. Кант «Критика чистого разума» том. 2, стр. 432

<sup>2</sup> И. Кант «Критика чистого разума» том. 2, стр. 434

В то же время, глупость идеально и трансцендентально сводится к явно ограниченной области того, что согласуется с традицией всего Просвещения, которую разделяли Дидро с Юмом и все прочие, и образует обычный, легкий для идентификации и простую сущность иррациональности, а именно – нонсенсы суеверий, предрассудков, мифов, чудес и магии. Кант переходит на трансцендентальный уровень просветительского проекта констатации и субстанциализации глупости в идею того, что иррационально. С одной стороны, здесь речь идет о вещах очевидных и несомненных с точки зрения нашей эпохи, и о разграничении того, что является незыблемой основой и наиболее правдоподобно, по отношению к тому, что не принципиально (не основное) и не поддается описанию. Следствием этого проекта становится известное «расколдовывание мира», хотя четкость этого понятия, как конститутивного для описания современной модернизации, не является очевидной. Даже если в определенных областях и в определенных социальных феноменах оно подтверждается – то в иных случаях всегда происходит наоборот, и происходит повторное заколдовывание; поэтому инновация и развитие по-прежнему имеет отношение к наиболее непоследовательным и реакционным структурам. Однако даже то, что далеко идущее модернизационно-рационализирующее развитие, свидетелями которого мы были, есть и еще долго будем оставаться, несомненно, базируется на повторной дерационализации и является скрытым динамизмом глупости как суеверия, магии и тому подобного (при этом точно известно, что не исчезала та явная разграничительная линия между рациональным и нерациональным, сфера двусмысленности, в которой мог оставаться след «чистой религии» или, в соответствии с формулой Канта – «религии в пределах только разума»). Принципиальный

---

Недостатки  
просветительского  
понятия  
иррациональности

---

для нас вопрос звучит так: «Является ли компрометация просветительского проекта, которая произошла в XX веке, и в тени которой мы сейчас живем, живем на абсолютном бездорожье, на которое нас привело банкротство такой благородной идеи (о которой стоит сказать, что в некоторых из своих наиболее радикальных формулировок она выражала глубокую веру некоторых фи-

ло банкротство такой благородной идеи (о которой стоит сказать, что в некоторых из своих наиболее радикальных формулировок она выражала глубокую веру некоторых фи-

досифов в то, что человечество можно было приучить к жизни без религии) – так не привела ли эта компрометация к той статической, субстанциональной и ограниченной идее иррациональности? Однако, поскольку кризис Просвещения означает лишь жизнь *после* Просвещения, а значит, среди отзвуков и отголосков его дискурсов не наблюдалось и до сих пор не заметно того, что глупость приводит к конечной и замкнутой общности форм и к определенной последовательности категорий. Не является глупость и тем, что Просвещение отграничило от себя как темноту суеверия, предрассудка, магии, мифа или чуда. Разумеется, все эти слова относятся к проявлениям глупости, однако не она является их источником; глупость неисчерпаема и ее невозможно четко определить ни в какой идеальной и чисто эnumerативной группе категорий, поэтому она является живой величиной и множеством, которое исключает себя из того определения, выскальзывает из такого образа, чтобы вне его охватывать еще большие сферы и производить еще большие опустошения. Даже в популярной формуле, явно просветительской по происхождению – «суеверие следует искоренить» – упадок Просвещения является не столько радикальным, сколько символическим (ибо, живя в эпоху после просвещения, мы не можем уважительно и без иронии трактовать типично просветительский «холодный» рационализм, пытаясь отыскать какие-то дополнительные гарантии для нашего здравого рассудка и, в частности, «достойного существования на земле», как в проповедях Папы и духовных путешествиях на Дальний восток, так и в вере в будущую революцию). Таким образом, этот упадок состоит в том, что постулат «искоренения суеверий» невозможно реализовать на практике. Даже если какие-то из этих суеверий и магии искоренены, то разум все равно не справился с воздействием того, что иррационально. Однако было бы ошибкой заявлять, что речь идет о простом процессе, в ходе которого одно суеверие заменяется другим, безусловно, крайне хрупким и абстрактным (хотя может также быть более простым, а не абстрактным или анахроничным) – об этом также идет речь, но во вторую очередь. То есть, принципиально речь идет о динамике глупости в отличие от статической иррациональности, ограниченной Просвещением.

Итак, можно допустить, что идейным зародышем или, если будет угодно, «первородным грехом» просветительского проекта, который свидетельствовал о его позднейшей беспомощности перед непредвиденными и далеко уходящими от основ гуманистического рационализма последствиями процессов, которые он сам и инициировал, было то, что собственно выражается в этом преобразовании глупости в ограниченную и ошибочно определенную «иррациональность». Бессилие просвещенных по отношению к непросвещенным было следствием недооценки и легкомысленного отношения к скрытой стороне жизни и силы. Исторический процесс, который был инициирован Просвещением, быстро приобрел непредсказуемый характер именно по той причине, что с момента его зарождения глупость ошибочно «понималась» наивно и категорично, как простая иррациональность, которую можно было легко «искоренить».

«Триумф» рационализма над глупостью во всех просветительских формулах произошел после того, как глупость была на трансцендентальном уровне «заключена» Кантом в мертвое понятие иррациональности. И не случайно только критическая мысль по отношению к просвети-

---

Иррациональность тельскому проекту (хотя и необязательно отвергающая само Просвещение) была способна сформулировать в дискурсивных рамках такой критики (пусть и не всегда удачной) называемые «иррационализмом» элементы динамического понимания глупости.

Не случайно в таких дискурсах часто появляется поразному изображаемая фигура – иногда превращающаяся в призрака или монстра, которая кажется достаточно конститутивной для отображения реального социального провала модернизации как радикальной и повсеместной рационализации. Фигура, которая также является основной проблемой и основным вызовом для мышления, мышления как об обществе, так и об индивиде, как о политике, так и о культуре, приводящая к тому, что в самом ядре онтологии общественного бытия должна появляться проблема, которая сама по себе является скандально-тривиальной. Это проблема метафизики демографического прогресса и его последствий для существования рассудка, как в его индивидуальном, так и в групповом функционировании.

## 5. С позиций историософии массы

*«Вопросительный знак осеняет всю нашу эпоху, гигантский по величине, двусмысленный по форме – не то гильотина или виселица, не то триумфальная арка...»<sup>1</sup>.*

Эта проблема, проблема массы, ставит перед нами давно известные вопросы – это основная или второстепенная проблема?

Метафизическая или банальная? И, Проблема массы где всего, является ли она вообще проблемой? Кажется, что ее открытие подтверждает современная критическая мысль в версии после эпохи Просвещения (то есть, как выражающую кризис Просвещения, так и критикующую ее), особенно там, где она связана с возможными будущими катастрофическими последствиями социально-технологического развития (понимаемого теперь как процесс развития массы). Всякая попытка написания истории рассуждений о глупости была бы неполной, если бы не учитывала этого инициированного современной самокритикой открытия. Поэтому речь идет об одном из наиболее существенных онтологических факторов становления глупости как массового явления; историческое, цивилизационное и социальное шествие массовости; популяционное, но и психологическое, а во многих сферах и более абстрактные движения и процессы «слияния в массу», общий смысл которого, чрезвычайно сложный и неоднозначный, охватывающий множество обособленных и сложных механизмов, определений, инфильтраций и экспансивных пересечений. Процесс, который хаотически перемещается между явления различного рода, касаясь как тел, так и душ, в определенной мере свидетельствуя как об индивидуальных позициях, так и о формах наиболее широких течений культуры и цивилизации. Массовость становится одной из основных, если не самой главной, характеристикой человечества (см: Канетти), общества (Юнгер), культуры (Ортега-и-Гассет), и даже более глубинных движений истории (Шпенглер) или бытия (Хайдеггер).

<sup>1</sup> Х. Ортега-и-Гассет «Восстание масс». М.: Ермак. 2003, стр. 19

Таким образом, это открытие должно каким-то образом идти наперекор естественным оптимистическим коннотациям понятия «эволюции». Скорее, даже откорректировать их, поскольку даже эволюционистская школа признает демографический рост одним из абсолютно тривиальных показателей эволюционного успеха. Следовательно, экспансия массы в такой перспективе является доводом эволюционного поведения всего вида. В первую очередь, речь идет о проблематизации данной реальности, о разрушении суеверия, которое за ней скрывается. Соответствующим достижением такой рефлексии, в соответствие с которой современное мышление понимается как критика Просвещения, является возникновение «антропологии массы», основанной на более или менее радикальном противодействии демографической теологии массы, являющейся окончательным эволюционным достижением человечества. Не на это ли опирается антроподицея<sup>1</sup> Ницше<sup>2</sup>, в соответствии с которой целью и истинной причиной развития цивилизации должно быть проявление индивидуального генезиса, а не поведение масс?

В момент, когда факт роста численности человечества является поводом для оценки всей цивилизации, антропология является одним из участников процесса переоценки всех ценностей. Это также инициировало проведение эксперимента по изменению оценки течения времени – с линейно-эволюционного на циклический, которое применял не только Ницше, но и ранее инспирировал Шпенглер. Шпенглер, вместо идеи бесконечного развития, пытался внедрять виталистическую схему роста-исчезновения, в рамках которой массовая стадия истории одновременно являлась бы и регрессивной. Другие авторы, например, Ортега или Юнгер, рассматривали схемы массовости и образования масс как социальные системы дегуманизации и промышленной банализации культуры.

Для ясности скажем, что рассуждения на тему влияния групп и скоплений людей на поведение входящих в

<sup>1</sup> С греч. Оправдание человека – принцип, обосновывающий и оправдывающий ответственность человека за бытие в мире (*прим. перев.*)

<sup>2</sup> Этот термин появился благодаря Рюдигеру Сафранскому и его известной книге «Ницше, биография мысли», перевод Д. Строньска, Варшава 2003

ее состав индивидов стары, как мир, и не являются специфическим открытием современности. Еще со времен Гераклита философам известен топос аристократического пренебрежения к толпе, который обычно основан на более или менее глубоком понимании причин и механизма такого поведения; к давним традициям также относится критика стадности и похвала изоляции от «множества».

Однако проблема не сводится лишь к стадности и связанным с нею вопросам классической социологии, поскольку ее создает голый *bios* роста популяции — являющийся проявлением действия механизмов био-власти — и, прежде всего, динамика цивилизационного прогресса. Это проблема, которая растет и усложняется одновременно с увеличением плотности населения. Невозможно усомниться в том, что в данном случае количество переходит в качество, то есть, управление миллионной популяцией, по сравнению с управлением популяцией в сто тысяч (на одинаковой площади), отличается настолько, что порождает в десятки раз больше проблем. То есть отличается настолько, что требует абсолютно другого качества и, безусловно, другой системы управления, администрирования и контроля, способов удаления отходов, медиализации, дисциплинирования — и вместе с тем — других форм дискурса о человеке, иной антропологии и другой коммуникации. В этом смысле масса, как таковая, явление беспрецедентное, возникшее всего лишь пару десятков лет назад. На самом деле, во времена своего расцвета древний Рим насчитывал около миллиона жителей, и этот факт Шпенглер использует для выдвижения идеи о присутщей для каждой социальной формации стадии массово-городской жизни. Однако Рим, по сути, был случаем локального и обособленного конгломерата (и не обязательно единственного), в то время, как сущностью современной массовости скорее является ее глобальность и специфическая, то есть глубокая и абстрактная, планетарная не одномерность (не равномерность). Современное образование масс, или массивикация (скапливаемость) является непрерывным, однородным и «телепатическим» (в том смысле, что оно индуцирует и синхронно мобилизует эмоции бесчисленных

---

Современная  
антропология массы  
и философская  
традиция «толпы»

---

толп), основным принципом которого скорее является покрытие максимальных областей, чем создание скоплений (это тоже справедливо, но во вторую очередь). Даже если чисто географически появляются различия в плотности населения, массовость становится абстрактным фактором, ибо с точки зрения массовости каналов мгновенного общения (неразрывно связанного с современной массивификацией) учитывается лишь растущая численность населения Земли в общем, а не отдельных ее регионов. В этом смысле массовость детерриторирует землю. Более того, массивификация является процессом, который вторгается также в сферы производства смысла (или производства символов), путем его сосредоточения, сгущения и интенсификации — массовая информация формирует не только количество, но и качество и состав коммуникантов. Кроме того, массивификация требует постоянного роста благосостояния (независимо от его распределения и перераспределения): благосостояние как масса капитала является неотделимым и всеобщим, хотя и не первичным, элементом силы массивификации (поэтому сам по себе капитализм, как чисто экономическая система, никогда не может быть ни в общем, ни в частности, основной и исходной точкой критики массового общества и массовой культуры: он одновременно является ее неразрывным условием и следствием, но не полностью определенной; даже если считать правдой то, что на современном этапе все определяет экономика).

Тем, что определяет массу и массовость в определенном смысле, в котором она представляет собой исключи-  
 тельно современное явление и прису-  
 щность современной массовой культуры, является ее динамика (демо-  
 графическое ускорение<sup>1</sup> и, в более широком смысле, уско-  
 рение массивификации), а также принцип неустанной каче-  
 ственной трансформации, в соответствие с которым каж-  
 дый существенный рост массы означает переформирование  
 сущности проблемы, которую она представляет, и формы,  
 которую она приобретает.

<sup>1</sup> Считается, что поскольку с доисторических времен до начала XX века численность людей на Земле выросла примерно на 130 млн., то в конце XX века она составляла уже 620 млн., и с тех пор выросла до 6 млрд.

Вспомним суждение Гераклита: «Один для меня – десять тысяч, если он лучший». Оно показывает, насколько малые количества представлял себе человек двадцать шесть столетий назад, когда говорил «все», «множество», «масса»<sup>1</sup> – вот как мало общего у традиционного аристократического топоса с антропологией современных масс.

В моральной плоскости проблема приобретает совершенно иной характер. Если во времена Сократа речь шла об опасности, которую масса представляла для индивида, то в наши дни, когда реальная важность проблемы индивида обрат- Масса – окончательный вопрос но пропорциональна заявленной, скорее говорится о том, что масса угрожает себе самой и человечеству в целом.

Рождение современной пост-просветительской критики человека связывается с потоком различных формулировок теории катастроф, или катастрофизма; если вспомнить упомянутых здесь мыслителей, то у каждого можно найти какую-нибудь форму или хотя бы формулу размышлений в подобных категориях. «Жизнь видна сквозь дуло пистолета»<sup>2</sup> – говорил Юнгер. Так, несомненно, мог бы называться эпос о современном обществе.

С другой стороны, соблазнительной была бы перспектива общей исторической антропологии как великого поствествования о преобразовании первобытного человеческого стада в современное массовое обще- Превращение стада в массу ство. Насколько нам известно, до сих пор на такой проект никто не отважился, хотя никакой исторический дискурс не имел бы более продолжительного по вре-

<sup>1</sup> Чрезвычайно удачное и доступное наблюдение на эту тему находим у Гомбровича: «Демокрит – сколько? Пишем: Демокрит – 400 000; Св. Франциск из Азиза – 50 млн.; Костюшко – 500 млн.; Брамс – 1 млрд.; Гомбрович – 2,5 млрд. Цифры при имени означают предел численности человечества для данного человека или то, как он примерно представлял себе численность людей в свое время – как себя чувствовал «один из многих...». Это численность представляемая одним человеком. Можно ли это понять? Он говорит, что никогда до этого человек не ставил вопрос о своей численности. Численность его не очень волновала. Являюсь человеком – да. Однако одним из многих. Из скольких? Если являюсь одним из двух миллиардов, это не одно и то же, что быть одним из двухсот тысяч.

<sup>2</sup> нас живет самостоятельное самоощущение Адама, Наша философия – это философия Адамов. Искусство – искусство Адамов (...). Мне недостаточно, что Гомер или Золя воспевают и описывают массу, ни что Маркс ее анализирует, что один был одним из тысячи, а другой – одним из миллионов. Хотел бы их видеть, пропитанных численностью вплоть до сердцевины». В. Гомбрович, «Дневник» (1961-1966), Париж 1987, стр. 31

<sup>2</sup> Е. Юнгер, «Излучения», перевод С. Блаут, Варшава 2004, стр. 91

мени и более яркого выражения и был не менее значительным, как для определения переходных этапов, микропреобразований и отклонений, так и немногочисленных крупных событий (так как в крупных событиях обычно участвуют толпы, то именно поэтому они являются лишь украшениями, венчающими долговременные и неоднозначные социальные процессы). Речь идет и об истории, которую невозможно напрямую соотнести ни с одним курсом.

Само по себе появление стадной массы всегда является беззвучным. То есть, движения массовости являются проявлением того, что непредставимо или, в частности, соответствующей «групповой бессознательностью» человечества и его «предназначением». Гомбрович дает этому слегка наивную, но основательную оценку: никто по отдельности не знает, какой несет смысл, как действует и к чему стремится вся масса людей. Ни один человек не в состоянии охватить и понять «всех» — о них он может только фантазировать, так как истинная правда о человечестве как множестве (в частности, растущем), или непосредственность его исторического движения, остается скрытой, не видимой невооруженным глазом.

Естественно, остается очевидная масса симптомов. Хотя масса безмолвна, она проявляет себя во многих знаках и символах. В общем говоря, пространством ее проявления является культура. Культура не говорит «от имени массы» — хотя в истории встречались и культуры, которые на это претендовали — но никто и никогда не может говорить от имени массы: масса всегда и во все времена не говорит, не имеет планов или целей, а только появляется и существует благодаря своему росту, заполняя пространство, уплотняя порядок, а вместе с ним и источники потенциального хаоса. Однако та же культура, в которой никто и никогда не рассказывал правду о том, чем является и куда идет масса, является извечной маской массы. Культура — это раскрашенный щит единого обличия массы. Ошибочно считать, что культура отражает «индивидуальность», поскольку изначально она отражает всех, а не только своих творцов. «Творец» — это ничто иное,

как излучение этих «немых», количество которых Гомбрович хочет размещать у каждой фамилии. Таким образом, из этого можно сделать несколько провокационный вывод, что не существует иной культуры, кроме «массовой» — в том смысле, что каждое проявление культуры всегда выражает, пусть абстрактно и субъективно, состояние массы, в которой она появляется. Но разве вся проблема сводится к банальной проблеме численности, к банальной зависимости состояния культуры от численности населения? Однако зависимость не покажется настолько банальной, если вспомним, что появление массы является непосредственным источником появления разнообразия, по той причине, что каждое новое количество является новым качеством и знаменует очередную фазу «человечества». При этом не будем обращать внимания на разнородность индивидов (которую никогда не следует недооценивать, особенно в тех случаях, когда говорится о массах). Появление массы и массовости является ядром метафизики рода человеческого. Ибо род человеческий хочет быть многочисленным. Это — условие демографической «антропо-онтологии».

Возможно, это явилось причиной того, что интеллектуально конститутивным для пост-Просветительской современности является настроение разочарования Человеком. А не основывалось ли оно на том, что Человек ранее воспринимали как индивидуальность? А тем временем, нарастающее присутствие массы в каждой отдельной личности — это проблема, которая вводит сконструированное таким образом человечество в очередной кризис: масса захватывает индивида. Непосредственным проявлением этого кризиса является вырождение антропоцентричного гуманизма. На сей раз это более острый кризис, чем во времена Эразма или Монтеня, или в солнечные времена Картезия. За исключением Ницше, сверхчеловек которого должен представлять собой радикальный продукт катастрофизма/пессимизма (и прежде всего, должен инициировать какую-то оптимистическую, очищающую катастрофу!), и который продолжает предупреждать об опасной нигилистической угрозе, которую несет с собой «современное отвращение к человеку», все «современные» философы более или менее

---

Непосредственность  
массы

---

мирятся с тем, что движение масс противоречит всем представлениям о прогрессе человечества. Им чужда позитивистская и нео-позитивистско-либеральная, а также пост-марксистская вера в возможность массовой рационализации, вера, которую можно воспринять потому, что в ней масса — это «огромное количество индивидов». Очевидно, что чисто эмпирически, масса является огромным количеством индивидов, однако, как свидетельствует историософия массы, масса метафизична, и то, что эмпирично, имеет в ней своего рода трансцендентальное основание, которое становится все более динамичным и сложным. То есть, индивиды изменяются настолько быстро (причем и в приватной жизни происходят значительные изменения, поскольку в ней удается избавиться от всех влияний массы), что масса подвергается неустанной трансформации. Это означает, что она является метаморфическим источником смысла, сила которого значительно превышает силу любого из этих индивидов и его способность понимания и предвидения; значение которого недоступно его носителю, хотя это не означает, что носитель не понимает, что ожидает от него масса, даже если это понимание он скрывает от самого себя, а скрывающиеся за этим стремления исключительно «эгоистические».

В частности, в сфере экспансивной массовости такое понятие, как эгоизм, имеет небольшое практическое применение, поскольку его подавляет массивификация. Безусловно, естественной склонностью человека является чувствительность и чуткость к тому, чего «хотят от него все». Каждый собственной кожей чувствует своих неизвестных «всех» и их неустанный шепот: для Гераклита их было тысячи, для нас — миллиарды. Возможно, эта неизвестная, неосознанная сила является какой-то энергией «массового стремления», энергией, которая, обитая среди других наших склонностей, находит свою реализацию в удовольствиях, ею многократно познанных и бесчисленных рекордах, неустанно поставляемых ей массовым обществом: во все больших концентрациях и скоплениях людей, во все более мощных *массовых акциях*, при появлении которых всегда с восхищением подчеркивается, как много людей привлечено, насколько больше, чем ког-

да-либо. (Такое большое возбуждение видно невооруженным глазом даже во время скорбных событий, например, во время последних похорон Папы Римского – несмотря на великую скорбь, не скрывался застенчивый румянец радости по единственному поводу, а именно, что событие собрало наибольшее количество людей на процессию – речь шла о двух миллионах (!!!) скорбящих). Но речь не только о человеческой массе, а с не меньшим восторгом и возбуждением сообщается о расходуемых и зарабатываемых суммах, о больших благотворительных собраниях, о все больших машинах, о все более грандиозных стройках. Но не только об этом, потому что на противоположном эмоциональном полюсе возбуждение и страх инициируют массовые катаклизмы, от природных вплоть до геноцида. Таким образом, нам немного будет понятно в термине «масса», если мы не отметим, что массовость, прежде всего, является склонностью, можно было бы даже сказать – редкой склонностью, если бы не тот факт, что, «скрываясь» в индивидуальности, она определяет смысл слияния «всех» в постоянно растущую массу. Впрочем, мы не говорим о том, что существует иная индивидуальность, кроме образующейся в процессе становления массы. Возможно, это дает некоторым мыслителям повод для создания теории «человеческой солидарности» – тем не менее, в данном случае речь идет не о солидарности, а лишь о неосознанном и атавистическом объединении, о склонности, динамизме жизни, которые иногда проявляются в виде героизма, а иногда – в виде мерзости. Является ли эта склонность тем же, что и массовая склонность/инстинкт? Это вопрос. Ницше отвечает на него, что массовость и толпа – это в принципе одно и то же. Такого же мнения придерживается и один из первых психологов толпы Г. Лебон. Имеется как минимум один повод для того, чтобы утверждать, что они отличаются: ибо, если толпа предполагает определенное «ограниченное количество», определенную «численность», на которой основан «дружеский» характер толпы, то массовость стремится к бесконечному росту, переходящему все границы друженности и ограниченного сообщества – к такому выводу склоняются Канетти и Юнгер. Это означает, что в таком понимании толпа – это более партикулярная, а массо-

вость – более общая и наиболее абстрактная склонность жизни. Поэтому жизнь кажется однозначной предпосылкой как первого, так и второго из них. Только в первом случае – как группового состояния, а во втором – как бесконечной видовой экспансии. Однако такое абстрактное определение склонности к толпе и к массовости не учитывает их исторического становления. Собственно, поэтому мы и спрашиваем в поставленном выше основном и принципиальном вопросе всей современной историософии: как человеческая толпа стала массой?

Этот вопрос по-прежнему актуален, поскольку современность в принципе не завершилась, более того, она становится вечной «обновленной сверхсовременностью», неопределенностью или рефлексивным ожиданием «до самого

---

Сверхсовременность как ожидание радикально иного	конца» того, что иное, не представляемо и невообразимо. В таком понимании, современность уже изначально, у своих истоков, является «обновленно-современ-
--	--

ной», ибо такая у нее логика (а значит, категория «сверхсовременности» и постмодернизма становится безусловно необходимой как имманентный момент модернизма, не хронологически, а синхронно – постмодернизм как возможный вариант модернизма). Вопрос о наступающем «ином», который задает Ницше и Ортега-и-Гассет, Хайдеггер и Деррида, Делёз и Фуко, а также многие из более современных мыслителей – является специфическим вопросом современности, а ответы на него колеблются между видением ничтожности и бренности радикально и жизненно иного сверхчеловека, в различных его формулах, из которых наиболее сверхсовременными представляются попытки двух последних из упомянутых выше философов. В предшествующие современности «классические» буржуазные эпохи, венцом которых были, с одной стороны – позитивизм, а с другой – марксизм, а знаменательными событиями – неопозитивизм и похороны марксизма и коммунизма, вопрос о наступлении «иного» не возникал, так как ожидалось развитие того, что уже существовало. Даже Маркс, предвещавший резкие изменения, хотел будущее – «иное» встроить в категории диалектического развития достижений, что позиционирует «иное» на границе прошлого

и настоящего. Откуда же появляется это конститутивное «предчувствие» будущего – «иного», которое определяет современную рефлексию? Почему мысль со спокойной совестью не может предполагать лучезарного продолжения того, что уже существует?

За такими поворотами должны, как правило, скрываться утраченные иллюзии. В данном случае, распространенной иллюзией был оптимизм Просвещения относительно возможности искоренения того, что иррационально. Хотя

---

Возвращение того, что иррационально

---

школы, как минимум, теоретические, искореняли суеверие; хотя и проводилась огромная работа по обучению грамоте (которая не затронула только наиболее обездоленных); хотя последующие поколения рождают все больший процент ученых и интеллектуалов; хотя мир, кажется, был «расколдован» путем насыщения его техникой и точного прогнозирования всех возможных траекторий развития – все равно, иррациональное возвращается, несмотря на эти просветительские категории, возвращается через массу, в формах, жестах, движениях, и формах, иногда в гротескных, иногда в чудовищных, а иногда в умышленно объединяющих гротеск с уродством, абсурд с кошмаром, демоничность с развращенным инструментализированным технократическим разумом. Еще Конт, позитивизм которого является, прежде всего, попыткой «реставрации» разобщенного просветительского идеала, убеждает нас со старорежимным оптимизмом, что в позитивную эру «... у людей появляется естественное желание

---

Позитивизм и марксизм как похороны Просвещения

---

заменить пустую и бурную дискуссию на тему прав плодотворным и здоровым рассмотрением различных обязанностей» (!), более того, что «...пролетариат способен также отдаться длительному, чисто теоретическому обучению, несмотря на то, что менее инициативен, чем высшие классы (...), а временами будет черпать из изящных наук приятное развлечение после повседневных трудов» (III)<sup>1</sup>. Когда Конт написал эти слова, шел 1844 год, и численность населения Земли достигала 400 миллионов. Массовая рационализация, в точном значении этого слова, казалась безусловно возможной,

<sup>1</sup> А.Конт, «Рассуждения о духе позитивной философии». Конт 2001, с.71, 69

а то, что современность назвала «массовой культурой» или, используя более конкретное определение – «китчем», еще никому не снилось (прежде всего, Конт представлял себе пролетария как знатока изящных искусств). Великий гуманист Маркс также предполагал рациональность массового движения – и если революционную, то, прежде всего

Упадок идеи массовой  
рационализации

рассудительную массу как сообщество «сознательных субъектов» («класс для себя»), как форма массовой рациональ-

ности), устанавливающих окончательное субстанционально-интеллектуальное единство. Таким образом, дух всеобщей рационализации, берущей начало в эпохе Просвещения или в последнем царства разума, в последний раз возвращается на сцену истории мысли.

Как Конт, так и Маркс уже в свое время считались запоздавшими анахроничными мыслителями. Они – это лебединая песня того самого рационализма, утреннюю песню которого пели Бэкон и Картезий, сытым и комфортным полуднем был Кант, а драматическим умерщвлением был Гегель, а ироничными сверхсовременными могильщиками которого после Ницше пришлось быть всем нам.

Тем не менее, соблазнительной была бы попытка рассказать о появлении современности, которая в конце концов приводит к ее форме «сверхсовременности», как истории о превращении идеи «массовой рациональности» в «утраченную иллюзию». Причем, если мы живем в эпоху, в которой эта идея кажется экспонатом древней наивности либо скандальным «вечно живым» анахронизмом (поскольку она используется в идеологических и нео-идеологических дискурсах политики), то собственно наши времена являлись бы эпохой «завершенной современности», «уже выполненной», «исчерпывающей». Хотя еще раз вспомним, что это «завершение» является моментом, свойственным логике современности (уже изначально, по своей «декадентской сути»). Кажется, что современные общественные процессы – это следствие надвигающегося краха идеи массивификации разума, а также кружащих в той же системе идей обывательско-моральной субъективности, свободы, публичного просвещения, общественного мнения, политических дебатов и тому подобного. Во всяком случае, этот крах изна-

чально и навсегда раскрывает радикально амбивалентные рефлексии – Ортега-и-Гассет называет массу «космическим и всегда двузначным знаком вопроса». Прежде всего, амбивалентность касается появления массовости как становления культуры и как жизненного процесса. Поэтому, как с точки зрения существования культуры, так и жизни, невозможно интерпретировать массовость однозначно. Возможно, парадокс состоит в том, что массовость генерирует так много смысла, что тратит его без меры. А значит, ее не понимают и не воспринимают.

Чаще всего этот парадокс проявляется в историческом аспекте (или в процессе становления толпы массой), собственно, действует многослойная и многомерная система смысла, которая, с одной стороны, переполнена смыслом (история как бесконечная герменевтическая работа), но, с другой стороны, лишена какого-либо окончательного смысла – цели, направления, плана, в общем, какой-либо системы ориентации. Действие массы не является ни каким-то «природным механизмом» (в соответствии с четкой механико-детерминистской концепцией, которая во времена позитивизма пропагандировалась в метафоре «демона Лапласа»<sup>1</sup>), ни рационально-диалектическим механизмом. И если, в общем, проявляет какую-то более общую силу или структуру, то только жизнь – именно она, в конечном итоге, проявляется как бессмысленная, направленная только на экспансию количества и равенства, которые не имеют неоспоримой теологической основы. С точки зрения каждого вида современного разума (в более широком смысле этого слова, допускающем существенный плюрализм, в рамках которого помещались бы виталистически-эксцентрическая рациональность Ницше, и неопозитивистская рациональность), *с точки зрения любой рефлексии, ценность жизни неоднозначна. Только поэтому в наше*

---

Фундаментальная  
амбивалентность  
истории и жизни

---

<sup>1</sup> Демон Лапласа – мысленный эксперимент, предложенный в 1814 году французским математиком Пьером-Симоном Лапласом, а также главный персонаж этого эксперимента – вымышленное разумное существо, способное, восприняв в любой данный момент времени положение и скорость каждой частицы во Вселенной, узнавать её эволюцию как в будущем, так и в прошлом. Лаплас придумал это существо для наглядной демонстрации степени нашей неосведомленности и необходимости в статистическом описании некоторых реальных процессов в окружающем мире (*прим. перев.*).

время религиозная мысль продолжает поддерживать идею однозначной ценности жизни как таковой. Понятно, что жизнь как экспансия количества и расслоения масс предполагает появление сложного смысла, однако, это утверждение не удастся однозначно интерпретировать. Оно отправляет нас в герменевтически бесконечную многозначность. Именно поэтому отметим, в связи с историей человека как историей жизни, что жизнь является большим «нет, нет», «ни в коем случае». К чему стремится жизнь, приводящая к образованию массы и расслоению, если не к росту неоднозначности, «анонимности» и «дезорганизации»? Куда приводит растущая сложность смысла жизни, если не к росту напряжения между полюсами ее появления и к все более интенсивному «нет» и, в то же время, к все более внезапному «да» — если выразить это в наиболее простых категориях Ницше. Либо к иным известным противостояниям: к все большему напряжению между прогрессом декадентства и прогрессом «пышности» жизни, и между ростом нигилизма и ростом авторитаризма? Между ужасным приростом интенсивности труда и поразительной усталостью, истощением и смертью.

Очевидно, что становление жизни приводит к росту напряжения: каждый из ее полюсов становится все более

---

Рост жизни как рост  
напряжения

---

сложным и активным, каждый проявляет «одну и ту же» голую энергию (энергию стремления и вместе с тем энергию приро-

ды), хотя каждый конкурирует с противной стороной (то есть, «война» желаний и стремлений, стремления к «подобию» и «отличию», «аристократического стремления» и «стремления демократического», безумия жизни и безумия смерти). Все, в конечном итоге, сводится к гармоническому сосуществованию собственной массы и собственного расслоения и, одновременно, их взаимного уничтожения (войны) и соперничества (синергии). Однако именно гармония этих отношений и то, что единственной причиной их возникновения является простое понятие «роста напряженности», свидетельствует об их окончательной амбивалентности с точки зрения ценности. Проще говоря, речь идет о том, что жизнь в своих проявлениях становится все более «пышной» и все более «невыносимой», и возносится

с каждым разом все выше, одновременно падая все ниже. Причем, в любом смысле, например, в экономической перспективе, которая четко показывает, что рост богатства непосредственно приводит к росту нищеты так, если бы каким-то абсурдно фатальным образом природа требовала, чтобы одни люди расплачивались за разнузданное поведение других.

Именно поэтому современная антропология должна колебаться между полюсами отвращения и омерзения к человеку — в частности, к человеку «современному», «последнему» — и радикальной «филантропией» и надеждой на приход «человека нового». Но пишется, прежде всего, деконструкцией «смысла человека», что оказывается неисчерпаемым источником изобилия возможных формул критической философии или критики философской антропологии. Музиль понимает это просто: «Сейчас много говорится о кризисе внимания к человеку — пишет он в 1937 году — такого внимания, к которому еще стремится человеческая природа; этот кризис можно назвать также паникой, которая постепенно вытесняет убеждение, что мы способны рассматривать свои действия как свободные существа, одаренные рассудком»<sup>1</sup>. Во всяком случае, в этом, как бы гуманистическом и мягком по своему звучанию тезисе, слышен не только тихий шум приближающейся войны, не только отзвук неверия в универсализацию рациональности, но и отзвуки значительно более неприятных обвинений, которые современность предъявляла человеку.

Равно, как нигилизм и «отрицание жизни», так и появление «дородности» жизни, равно как телеология катастрофы, так и антроподицея, являются проявлением той же жизненной силы (или жизни, в общем) и, несомненно, являются наиболее значительным фиаско современной философии и современности как таковой. Возможно, поэтому эта философия часто кажется более или менее скандальной. Обычно, этот скандал понимается как доказательство ее несовременности, несоответствия современности и «своевременным» идеям. Она упрощает их, сводя к

---

Чем отличается современная антропология от классической?

---



---

Почему современная антропология является скандальной?

---

<sup>1</sup> Р. Музиль «О глупости»

формуле «философии кризиса», как если бы проблема кризиса собственно была для нее чем-то понятным и определенным. Поэтому, в данном случае «негативность» не означает какое-то «действие негативности» и вообще перестает быть понятием, превращаясь в «метафору». Следовательно, объективно «негативность» (ничто) не существует, существует только онтологично-позитивная «воля небытия». Однако чем же она, как позитивность является? Она является бесконечной пышностью. Она является следствием появления смысла жизни. Она является сверхизобилием, избытком, сверхпроизводством, оргиастическим потоком. «Массификацией» – массификацией преобладающего числа аспектов жизни (равно как появление телесности, так и появления культуры, которые, в свою очередь, совместно растворяются в тотальности появления товаров и коммуникаций).

Современная антропология? В отличие от классической, она нередко воспроизводит или определяет источник поэтического воображения. Это такое проявление опьянения, головокружения, в которое феномен массовости ввергает индивидуальное сознание<sup>1</sup>. Масса опьяняет, причем настолько опьяняет, что неизменно остается опьяненной, а точнее, находится в постоянном трансе. Большой город, агломерация создает первичные образы присутствия массы, большой город воздействует на сознание как минимум гипнотически; является наглядным проявлением капиталистического дурмана и экстаза производства.

Итак, если эта неимоверно живая разнородность явлений и ощущений называется «свободой небытия», то она –

<sup>1</sup> «Какая же картина предстает перед бесприютным сознанием, которое оказывается загнанным в центр одного из наших больших городов и словно во сне пытается разгадать присущую процессам закономерность? Это картина возросшего движения, сурового и не взирающего на лица. Это движение зловец и однообразно; оно приводит в действие механические массы, чей равномерный поток регулируют звуковые и световые сигналы. Педантичный порядок накладывает на этот хорошо смазанный, вращающийся механизм, напоминающий ход часов или вращение мельницы, печать осознанности, точной рассудочной работы; и все-таки целое представляется какой-то игрушкой, каким-то автоматическим времяпрепровождением. Это впечатление усиливается в определенные часы, когда движение достигает такой степени неистовства, что притупляет и утомляет чувства. Возможно, от нашего восприятия ускользнуло бы, какая тут удерживается нагрузка, если бы свистящие и воющие звуки, непосредственно возвещающие неумолимую смертельную угрозу, не сделали его внимательным к уровню действующих здесь механических сил». Э. Юнгер, «Рабочий, Господство и гештальт», в «Консервативная революция в Германии 1918-1933», Пер. с нем. А.В. Михайловского под ред. Д.В. Складнева. СПб., «Наука», 2000, стр. 490

следствие определенной рефлексивной «активности», определенной политики «гигиены» мышления, несущих в себе какое-то согласие и какое-то противодействие (всегда и то, и другое, поскольку принятие чего-то вынуждает сопротивляться чему-то другому). Это не только следствие «объективной и беспристрастной рефлексии», которая часто оказывается невозможной, поскольку основополагающая разница для иерархизации ценности и плодотворности перспектив является лишь разницей в динамике изменения точки зрения. Чем более неустойчива и подвижна наша перспектива, тем она выше, ибо более активна – а всякое стремление к «беспристрастности и объективности» является в итоге дезактивацией рефлексии как источника иерархизации ценностей, стремлением к стабильности перспектив нашего восприятия, или, судя по «нашей» перспективе, собственно, перспективе современной антропологии – является изначально заклеянным нигилизмом. Поэтому следует помнить – не во имя беспристрастного, а во имя многостороннего мышления – что из перспектив этой свободы ничтожества, перспектива активности, как слишком неустойчивая, сама является лишенной какой-либо правды, подозреваемой (в нигилизме) и в то же время смешной (из-за своей жизненности), ввиду полной неосвязаемости и, поэтому, более или менее «неявной», или даже странной. Не является ли это причиной, по которой активная рефлексия часто занимает место шута или глупца/безумца? Не поэтому ли она любит быть воплощением пошлости фривольной беззаботности, которую временами даже не интересуется, говорит ли она «серьезно» или «шутит» – она сама проблематизирует важность этого противопоставления. Нередко она сталкивается также с комизмом, становится «очень вспыльчивой» либо «очень жесткой», и более того, она не понимает, что намеренно нас обманывает. И все-таки она, прежде всего, стремится превратиться в самостоятельную рефлексию, стоящую на собственных ногах, несмотря на то, что достаточно мимолетного взгляда, чтобы заметить, что идентичность и однозначность абсолютной многогранности жизни, как

---

Современная антропология  
как активность по  
отношению к реактивности

---



---

Многогранность  
против  
беспристрастности

---

энергии в свободе небытия и в свободе бытия существенно не отличаются. А разница между свободой существования и свободой небытия, по сути, предопределена процессами перехода энергии. То есть, в конечном итоге, речь идет не столько о тождественности энергии жизни, сколько о проблеме радикального отличия ее «потребления», о политической экономии свободы силы и о том, в чем выражается различие между реактивным и активным.

Однако почему происходит так, что чем больше активная рефлексия отключается от реактивной рефлексии, тем усиленной она должна себя прятать и «гримасничать»? Прежде всего, потому, что неустанное движение массивификации, безусловно, приводит к ускорению появления глу-

Диалектика  
активности и  
реактивности

пости, например, в процессе вульгаризации смысла культуры. Чем больше растущая масса желает упрощенных и открытых эмоций, тем более сложной, многослойной и обвораживаю-

щей должна быть создаваемая активной рефлексией дистанция относительно того, что «повсеместно ожидается» и переживается. Поэтому то, что повсеместно становится массой, ожидает только и исключительно реактивную рефлексию, стереотипную, фальшиво глубоко, жаждет суррогатов мудрости и просвещения.

Теория  
дистанции

Когда читаем такие «невообразимые» для наших «современных ушей» строгие, чистые и непосредственно проявляющие правду бы-

тия слова, как те, с помощью которых Эсхил обращается к многотысячной античной публичности (являющейся не «театральным зрелищем», а торжественным собранием всех свободных жителей города), то мы не можем их понять, пока не поймем и не привыкнем к выраженной в них своеобразной дистанции по отношению к публике, дистанции короткой, «интимной», телесной. Во всяком случае, их можно охватить восприятием не в какой-то анонимной неопределенности, а в живом проявлении их собственной правды как сообщества. И сразу после этого утверждения нас перестает удивлять тот факт, что древняя публика реагировала на трагические представления чрезвычайно живо и эмоционально, что как минимум, является не проявлением ее «инфантильности» или «примитивизма», а на-

оборот, зрелости. По такой же причине ничто не может быть более чуждым «дорическому» жесту, чем, например, ирония, маскарад, шутовство, которые увеличивают дистанцию между рефлексией и воспринимающим, усложняя непосредственность общения, превращая его во что-то многослойное. Однако из этого берет начало интимность и непосредственность восприятия греческой трагедии зрителем, на чем и основывается сокращение дистанции, та мнимая «наивность» и простота общения – не на том ли, что источником самой сути есть что, первоначально – миф? Безусловно, да. Но, кроме того, еще и потому, что «повсеместное ожидание» теми «всеми», к которым обращается Эсхил, жажда правды жестокого трагизма. Таким образом, греческий театр не только указывает, но и основывается на социальных инстинктах, на «благородных инстинктах», к которым смысл его постановок непосредственно адресован для того, чтобы вызвать в их телах дрожь. Эта непосредственность и уменьшение дистанции вплоть до «обнажения инстинкта» были возможными лишь потому, что сам зритель сам себя ощущал обывателем и ощущал «дистанцию отличия» от других. Это «пафос дистанции», как точно определил Ницше: «Без пафоса дистанции, порождаемого воплощенным различием сословий, постоянной привычкой господствующей касты смотреть испытующе и свысока на подданных, служащих ей орудием, и столь же постоянным упражнением ее в повиновении и повелевании, в порабощении и умении держать подчиненных на почтительном расстоянии, совершенно не мог бы иметь места другой, более таинственный пафос – стремление к увеличению дистанции в самой душе, достижение все более возвышенных, более редких, более отдаленных, более напряженных и широких состояний...»<sup>1</sup>.

Очевидно, не требует тщательного доказательства тот факт, что появление массы является, собственно, уничтожением «пафоса дистанции» в основном потоку, что масса, для того чтобы появляться, должна каждый раз отводить индивидам все меньше пространства (поэтому, например, в

---

Массовость как  
сокращение  
дистанции

---

<sup>1</sup> Ф. Ницше «По ту сторону добра и зла, Прелюдия к философии будущего», соч. в 2-х томах, том 2, издательство «Мысль», Москва 1990, стр. 193

наше время сравнительно быстрее, чем средняя инфляция, растёт стоимость земли и недвижимости). Поэтому то, что являлось возможным и очевидным для Эсхила – правда о непосредственности и простоте его дистанции, дистанции интимной и полностью открытой, ибо «гарантированной» пафосом общественной дистанции, благодаря которой Эсхил в принципе обращается ко всем, к обществу и, прежде всего, к определенному меньшинству, является чем-то совершенно невообразимым в обществе уничтоженной дистанции, которым является масса. В обществе, в котором наоборот, становление артиста или мыслителя выражается в движении увеличения дистанции между ним, «общественным мнением», всеобщим восприятием, что означает между ним и ним самим. Современный артист отличается от Эсхила также тем, что не возражает и не апеллирует к правде человеческих сердец и очевидности человеческого состояния, он лишь эту правду конструирует, многократно клеймя массовость. Он не воспринимает то, что и все, а то, что другие не видят. И, чем больше растёт размер и количество массового, тем больше растёт сложность и разнородность смысла обособления – рефлексивного сознания.

На основании сказанного можно допустить, что в будущем – поскольку оно будет характеризироваться непрогнозируемым ростом массы – появится «новый род философов и повелителей, перед лицом которых покажется бледным и

---

Будущее массы  
как условие и  
возможность того,  
что нечеловеческое

---

ничтожным всё, что существовало на земле под видом скрытых, грозных и благожелательных умов»<sup>1</sup>. Однако вопреки этому, история массы показывает, что такое, абсолютно логичное и небезосновательное

допущение реального течения процесса постоянно превращается в карикатуру и поражает наиболее абсурдными «воплощениями» (например, фашизм, который был унижительным и наиболее горьким из горьких уделов Ницше). Поэтому, возможно, фактическое появление «новых философов» и «распорядителей», ранее не встречавшихся, и тем, что их отличает, является неслыханный масштаб извращений и истерии, которые проявляются. А тем, что де-

<sup>1</sup> Ф. Ницше «По ту сторону добра и зла, Прелюдия к философии будущего. стр. 122

дает их «оригинальными», является посредственность, посредственная до отвращения, и безмозглость, настолько радикальная, что преступна (в таком же смысле один британский дипломат говорил о Гиммлере: «Наиболее паразитической была его абсолютная посредственность в поведении и мышлении»). История массы нередко вступает в диалог даже с идеями наиболее subtilных мыслителей, однако всегда, как их зловещая пародия, как их выродившееся (измельчавшее) и деформированное, как карикатура (передразнивание, кривляние), которое — основываясь на возможностях того, что нечеловеческое — изменяет «сверхчеловеческое» в «подчеловеческое».

Проблема не в том, что массы являются иррациональными, и не в том, что движение масс непосредственно вызывает разрастание иррациональности (растущую интенсификацию проявлений глупости), а в том, что демография действует против разума — ибо это статичные и тривиальные истины о появлении масс как иррационального явления. В первую очередь, мы найдем здесь парадокс позитивного и обратного сопротивления, не поддающегося осмыслению ни в какой рефлексии ни времен Просвещения, ни после него, которое возникает между динамикой разума (рациональностью и аккумулированной в ходе рационализации силой) и нарастающей дезориентацией (дерационализацией и стремлением власти к тому, что не рационально), а также варварством, вульгаризацией и утратой смысла культуры. Это один из аспектов того, что описано как рост напряжения между становлением нигилистическим и становлением «животворным». А значит, с одной стороны, как отмечает Ортега-и-Гассет, особенностью нашей эпохи является «хаос и общая дезориентация». Однако, с другой стороны, то, что наступило «чудесное расширение горизонтов жизни каждого человека» и, вместе с ними, непомерно выросли наши экзистенциальные возможности, определяет беспрецедентно расширившееся пространство для человеческой самореализации или интеллектуального развития. Несомненно, и то, что техническая рационализация в невиданных ранее масштабах переформировала облик земли, делая ее во все большей степени эргономичной и удобной для растущего населения. Однако несмотря на

это, массы отвергают всякую иную рационализацию, кроме той, которая определяет развитие эргономики и комфорта. Более того, одновременно с прогрессом публичного просвещения, масса становится все более антиинтеллектуальной, антикультурной и удовлетворяется посредственностью и «дешевкой», и одновременно теряет способность к рационализации собственных политических движений, к чему, по определению, ее обязывают преимущества демократии. Поэтому: «Нелегко сформулировать мнение нашей эпохи о самой себе: она верит, что она лучше всех предыдущих, но ощущает себя началом чего-то, хотя не уверена, что это не будет агонией. Как выразить наше ощущение? Может быть, так: лучше всех грядущих эпох, но хуже самой себя; полна сил, и в то же время не уверена в своей судьбе. Гордится своей силой и сама ее боится»<sup>1</sup>.

В связи с этими антиномиями и напряжениями, вопрос о том, чем собственно является масса, кажется неисчерпаемым. Существует как минимум несколько функций/понятий, которые непосредственно связаны с совокупностью ее перевоплощений и движений вперед. Некоторые из них уже были упомянуты: техника, институционализация, власть, мораль, толпа, жизнь, труд, культура, капитал. Как в пространстве этой плеяды понятий выявить появление глупости, присущее массовости?

Основной или «генеральный» признак массы — это «толпа», которая одновременно является ее первичным воплощением, и явной и единственной репрезентацией для

---

Коммуникация  
как источник  
возникновения  
массовой глупости

нее самой (поскольку, не становясь толпой, масса превращается в «распыленную толпу» — невидимую, «абстрактную»). Таким образом, распыленная толпа является предвестником образования массы и ее выхода

из состояния человеческого скопления. Однако пределом, к которому ведет такое распыление, является массификация. Ибо она, в конечном итоге, предполагает изоляцию и обособление индивида от того, что массово, его изоляцию в таинственности «приватного». Поэтому распыление именно настолько определяет массовость, насколько дополняется массовой коммуникацией, которая блокирует все про-

---

<sup>1</sup> Х. Ортега-и-Гассет «Бунт масс», стр.34

цессы изоляции: чем более она доступна, распространена и динамична, тем больше процесс распыления отдаляет индивида от возможности находиться в изоляции, одновременно расширяя пространство для образования массы. Или, другими словами, чем «горячее», «непрерывней» и «многоканальней» становится коммуникация, в тем большей степени распыление превращается в структуру и становится причиной для непосредственного и продолжительного сохранения виртуальной толпы.

Что же эта коммуникация распространяет для того, чтобы ее действие стало формой управления распылением толпы? Прежде всего, она всегда распространяет бесчисленное множество данных. Как легко заметить, что бесчисленное множество — это, в первую очередь — много информации. Однако на практике информация не явля-

---

Масса как  
главный источник  
информации

---

ется ни знанием, ни новостью: хоть она и содержит их в себе, но они представляют собой скорее контекст информации и одновременно определенный подтекст, чтобы можно было все-таки информировать о чем-то. Причем, никакое сообщение, ни один факт не может быть достаточно сложным и глубоким для того, чтобы для получения достаточной информации (во имя абсолютно повсеместного охвата) его можно было упорядочить наиболее простым из возможных способов. Информация скорее может быть непригодной для распространения и передачи знания, нежели от самого факта распространения информации, непрерывный поток которой признается высшей и основной целью. Когда нет никаких «достижений», всегда должна найтись какая-то «затычка», суррогат, псевдодостижение, так как ни в коем случае нельзя доводить до «зависания» коммуникации, «тишины в эфире», от которой нас предостерегает присущий массе *horror vacui*<sup>1</sup> — страх перед тем, что не массово, чем, собственно, и является тишина. Поэтому здесь информацию следует рассматривать как информирование — или нагнетание смысла в ее потребителей в форме информации и их кодирование в языке нескончаемого роста массовости. И если соответствующее содержание (новость, сообщение) представляет собой только пред-

<sup>1</sup> *horror vacui* (лат.) — боязнь пустоты (прим. перев.)

лог и контекст информирования, то соответствующим его текстом и глубоко проникающим сообщением является собственно количество, сама массовость. Таким образом, информация является формой «массового сознания», как плеонастического самопознания и самосозерцания массы, которая, прежде всего, представляет собой множество разнообразных проявлений самой себя – масса как групповой нарциссизм, как бы подтверждая то, что «масса = массе».

Поэтому тем, что создает массу и массивизирует членов реальной или виртуальной толпы, является стремление к количеству и его реализация в виде предоставления количества, которое может быть публичным собранием, либо определенным публичным сообщением, адресованным «всем» (хотя имеет место и предостережение тем, кому оно не предназначено, что характерно для массы) и одновременно создающим и скрепляющим массу. Атавистическим видом такого стремления к массовости является стремление к слиянию в толпу. Собственно, поэтому толпа – это первое определение массы и ее зародыш. Таким образом, массовость представляет собой повторение движения толпы в большем, более общем и долговременном масштабе, ее увеличенную форму. Это видно на примере основных настроений, свойственных и толпе, и массе, этому бессмертному тандему: страху, а также блаженству. Ибо находиться в толпе – это то же самое, что подвергаться опасности быть затоптанным, но в то же время быть как в лоне матери. И это удивляет более всего: само тело толпы является и первым, и вторым, и источником страха, и источником безопасности. Аналогично, и масса удерживается в состоянии перманентного напряжения между страхом и спокойствием. Толпа является явлением кратковременным и ограниченным, а появление массы – это продление существования толпы, ее увеличение с помощью всего общества и ее доминирования в общественном сознании. Тем, что уподобляет массу толпе, является их общий настрой, нарастающая паника и вместе с ней, нарастающее ощущение безопасности в массе. В 1944 году Юнгер задавал себе вопрос: «Почему в переломный период 1943 года немецкий народ, находящийся перед лицом очевидной катастрофы, не мог свергнуть приведшего его к гибели тирана?» Ответом для

него были, кроме прочего, распространяющиеся в то время среди запуганных губительными ежедневными налетами жителей Германии слухи о «чудесном новом оружии», которое изменит ход событий. И благодаря этому гитлеризм до самого конца не утратил своей легитимности среди масс.

Более того, массовость представляет собой продолжение становления толпы и в том смысле, что предполагает сохранение и становление сознания толпы в общественном сознании в целом. То, что на уровне воз-

никновения толпы понимается как определенное инстинктивное ощущение – а имен-

---

Толпа как состояние равенства

---

но, ощущение абсолютного равноправия всех людей и исчезновение всякой дистанции в зоне их скопления – преобразуется в более абстрактную идею равноправия и нивелирования различий (индивидуальных, половых и т.п.). Массовое сознание при этом формируется как идеализация и детерриториализация определенного переживания, присутствующего сознанию толпы, переживания равноправия и единства людей, как людей. Само это переживание в определенном смысле весьма забавное. Канетти, в своем известном труде «Масса и власть» называет его «разрядкой массы» и приписывает ему существенный характер интенсивной приятности. «Разрядка позволяет отбросить все различия и почувствовать себя равными. В тесноте, когда между людьми уже нет дистанции, когда тело прижато к телу, каждый ощущает другого как самого себя. По этой причине возникает огромное ощущение эйфории. Ради этого счастливого мгновения, когда никто не чувствует себя больше, лучше другого, люди объединяются в массу»<sup>1</sup>. Это переживание «единства и равенства людей, как людей» является в немассовых обществах какими-то чрезвычайно исключительными, не характерными событиями (например, связанные с культом групповые движения; праздничные, карнавальные «нарушения» порядка; ритуальные оргии). Это ощущение обладает одурманивающим и социально опасным свойством, следовательно, оно должно подвергаться регламентации и ритуализации: оно замыкается в циклическом появлении волн, превращаясь в противополож-

<sup>1</sup> Э. Канетти, «Масса и власть», перевод Е. Борг, М. Пшибыловська, Варшава 1996, стр.19-20

ность будничного и привычного. Но именно по этой причине желание, которое это ощущение равенства и единения разжигает в людях, становится еще более пламенным и сложным для контроля, так как оно является следствием проявления «мощного атавизма». Как утверждает Канетти, оно становится для антропологии массы подтверждением того факта, что люди вообще стремятся собраться в толпу: они не делали бы это так естественно, так инстинктивно и по собственной воле, если бы их к этому не подталкивала собственная склонность к «равенству со всеми», если бы тут не действовала «первобытная сила природы». Но по этой же причине масса, прежде всего, появляется в процессе высвобождения и свободного распространения этой склонности. Ее предпосылкой является усиление, укрепление и озвучивание такого стремления, а ее основой — желание отдать ему голос. Поскольку этот процесс может иметь долгосрочные последствия, плачевные или благоприятные, то следует отметить, что сам по себе он не имеет ни одной нравственной или «идейной» предпосылки. В связи с этим, нравственная ценность, нимб которой сияет над этим движением (например, «социализм», «анархизм» или социальная солидарность, или, наконец, «христианское равенство», причем три предыдущих названных формы были бы, как убеждает Ницше, коварным его продолжением), это всего лишь его дополнение и «обрамление»: этот процесс никогда не может быть признан выражением какого-либо значимого нравственного мотива. Поэтому даже самые благородные эгалитарные идеи являются лишь отзвуками определенного стремления, которое можно оценить только с точки зрения всей функциональной структуры сознательной жизни. Итак, как только эта склонность становится неконтролируемой за счет иных склонностей, у которых ее интенсификация и усиление отбирают жизненную энергию, она сразу превращается в высшую склонность, и это можно назвать «вырождением инстинктов». «Глупость, в сущности вырождение инстинкта, являющееся ныне причиной всех глупостей, заключается в том, что существует рабочий вопрос»<sup>1</sup> — громко заявляет Ницше. Поэто-

<sup>1</sup> Ф. Ницше «Сумерки идолов, или как философствуют молотом», перевод Г. Совинский, Краков 2000, стр. 105

му массивизация («рабочий вопрос» которой является единственным из основных аспектов и ранних проявлений) означает нарушение равновесия сознательной жизни, тотализацию власти – «гипертрофию» – инстинкта равноправия за счет инстинктов неравенства, возвышения и ссор (либо инстинктов «достойных», «благородных»).

Но, прежде всего, речь опять же идет о ходе самой жизни – все-таки ничего не происходит вопреки ее природе. А не потому ли понятие «вырождение» означает здесь «глупость жизни»? Может ли жизнь сама по себе быть глупой? И не должны ли мы вместо веры в мудрость природы поверить в ее глупость? Это очередной вопрос, который задает нам современность. И этот вопрос не остается без ответа.

В плюралистической концепции жизни ничто не исключает глупость как один из ее моментов, а точнее, как гипертрофический рост одной из многих ее разнообразных функций, что приводит к постепенной функциональной гомогенизации (гипертрофия одного фактора, что логично должно означать атрофию прочих). Легко увидеть, что гипертрофия является неизменным элементом природы. Не только виды, но и подвиды, разновидности, органы, ткани и клетки могут в соответствующих условиях, о которых обычно говорится, что они представляют собой нарушения равновесия окружающей среды – могут подвергаться гипертрофической экспансии или злокачественной дегенерации. Следовательно, насколько ошибочным и искушением «духа тяжести» было бы признать жизнь основой глупости, и полностью ее с глупостью (с христианской точки зрения) отождествлять, настолько можно сказать, что глупость в жизни укоренилась, и что жизнь сама, в своих проявлениях может, быть животворным фактором для развития и укрепления глупости. Но это, несомненно, происходит тогда, когда в условиях растущей численности/плотности популяции, являющейся достаточной предпосылкой для распространения массового сознания (ибо, насколько растет плотность населения, настолько толпа становится чем-то непосредственным, естественным и шумным, являясь для всех людей естественной и неизбежной средой), за счет массивизации распространяется ощущение равенства

---

Масса как  
«вырождение  
инстинктов»

---

и отсутствия дистанции, или же происходит деформация всяческой социальной иерархии (которая в массовом обществе все больше опирается исключительно на «силу денег», «покупательскую власть»).

Однако мы не сказали бы всего, если бы не отметили тот факт, что в массовости, которая, с одной стороны, про-

---

Масса –  
глупость жизни

должает формировать толпы в глобальном масштабе, но в которой, с другой стороны, толпа, в то же время, становится обузданной и покоренной. Поэтому массовость является высшей степенью упорядочения и регулирования человеческих течений, скоплений и расселений. Таким образом, чем больше массивифицировано общество, тем меньшую общественно-политическую роль в нем играет толпа с ее возможным превращением в анархию, с ее неопределенностью и непредсказуемостью. Масса – это система толп, тотальное регулирование и перенаправление любых движений толпы; массовость, в принципе, исключает всякую «незапланированную массовую акцию, она навязывает населению собственные сценарии и направления, а толпа, преобразованная в массу, всегда, так или иначе, является пассивной (даже в тоталитаризме Гитлера, абсолют массивификации которого проявился в массовом убийстве, проявляется пассивность масс во всех их движениях и перемещениях, даже когда в игру вступает собственно толпа – убийцы, как и их жертвы, остаются одинаково равнодушными и одинаково не активными в тщательно спланированном механизированном массовом движении уничтожения живых толп<sup>1</sup>).

Кроме того, каждая, даже самая большая людская толпа может чувствовать себя в репительном меньшинстве по отношению к общественной массе в целом и, в принципе,

---

Масса как  
уничтожение толпы

более слаба. При определенных масштабах этого различия это означает, что функция «революционной толпы» просто исчезает,

<sup>1</sup> Это замечание не означает, что преступники становятся оправданными и безответственными, а только то, что они являются «невиновными» в смысле, которое после Спинозы можно приписывать всем, даже наиболее ужасным человеческим поступкам, и которые никого не освобождают от безусловной необходимости морального осуждения. Аналогично, это не означает умаления достоинств жертв. Очевидно, что безразличие жертвы не является следствием отсутствия внутреннего сопротивления или духа, а скорее результатом самой организации работы по уничтожению.

и в таком случае массивфикация оказывается смертью толпы как исторического фактора. Она замещается «массовыми мероприятиями», собраниями, маршами, манифестациями, походами, а также спортивными играми и развлекательными представлениями, массовым отдыхом и массовой военной мобилизацией (С какого момента война становится массивфицированной, если не с 1914 года?) – иногда допускающих вырождение толпы и всплески анархичных и разрушительных эмоций. Однако, в целом говоря, было бы ошибкой не замечать в массивфикации процесс денатурализации/нейтрализации толпы, как толпы. То есть, в ее вероятной атавистической непокорности и алеаторности<sup>1</sup>. Именно поэтому масса во все меньшей степени становится «...массой – суммой индивидов, их исчислимым множеством. Где бы мы ни встретились с ней, нельзя не заметить, что в нее начинает проникать иная структура. Масса предстает восприятию в виде каких-то потоков, сплетений, цепочек и череды лиц, мелькающих подобно вспышкам, или напоминает движение муравьиных колонн, подчиненное уже не прихоти, а автоматической дисциплине»<sup>2</sup>.

Итак, если масса – это глобальное увеличение толпы и ее безусловное, тотальное усмирение, то только потому, что исторической целью и, вместе с тем, средством и Масса как конечная цель источником появления массы является мир труда, капитала и технологии (понятия, которые философии передала современная эпоха). Из этого следует, что масса представляет собой единственную и всеобъемлющую для самой себя цель, поскольку все ее стремления и задачи определяют лишь средства, служащие росту массы. Ни о труде, ни о капитале, ни о технологии нельзя сказать по отдельности или обо всех вместе, что они являлись целью сами по себе, ни один из этих элементов не обладает какой-то автономией, все являются только факторами и условиями появления того, что массово. (На самом деле, рационально-нравственным обоснованием неограниченного глобального усиления таких функций массового общества

<sup>1</sup> Алеаторность (от лат. *alea* – игральная кость; *aleator* – игрок в кости, *aleatorius* – зависимый от бросания кости) – зависимость от бросания кости; порожденность случаем; случайность; причастность к удаче (*прим. перев.*)

<sup>2</sup> Э. Юнгер, «Рабочий, Господство и гештальт», в «Консервативная революция в Германии 1918-1933», стр. 472

должна быть идея «благополучия». Однако она себя компрометирует в различных антиномиях и парадоксах, таких, например, как тот, что никакой рост производительности труда или эксплуатации общественной жизнедеятельности путем производства товаров не приводит к устранению нищеты. Или тот, что технологический прогресс приводит к экологической и органической деградации – эпидемической экспансии болезней цивилизации, загрязнения и тому подобному. По сути, идея «благополучия» – наиболее современная из современных идей – это одна из наиболее сильных фантазматических массовых культур (все, что человеческое, масса подчиняет труду, делает из труда только источник ценности и достоинства человека (поэтому, с одной стороны, бездельник, с другой стороны – безработный, это две противоположные грани становления современного общества). С этой точки зрения, мир тоталитаризма ничем не отличается от мира современной демократии, а лозунг «*Arbeit macht frei*»<sup>1</sup> мог бы висеть не только над воротами концентрационного лагеря, но и над любой другой триумфальной аркой современности. Однако ни в одном случае, ни в одном применении эта идея не может иметь существенного и чисто рационального обоснования, и является одним из обманов в процессе образования массы.

Этот тезис приводит к утверждению, что отличием массовости от других скоплений является не только наличие «жизнетворных» иллюзий, таких как, например, иллюзия прогресса, основополагающих для всего процесса жизни, присущих ей раз и навсегда, или как беспрецедентное увеличение их численности и размножение. В массовом обществе лжекультура, обман и полуправда становятся все более «субтильными» и распространенными, культура же становится источником оболванивания, а ее растущее коварство и сила «делает из нас глупцов». При этом возникает существенное различие между традиционной культурой иллюзий и современной культурой оглупления, поскольку последняя создает своим потребителям более убогий и более простой образ мира, чем тот, который соответствует реальному состоянию науки. Иллюзии, скрывающие сферу реального не-

---

Масса и культура  
глупости

---

чие «жизнетворных» иллюзий, таких как, например, иллюзия прогресса, основополагающих для всего процесса жизни, присущих

<sup>1</sup> «*Arbeit macht frei*» (нем.) – «Труд делает свободным» (прим. перев.)

вежества и незнания, играют иную роль, чем те, что скрывают то, что известно. Иной является иллюзия, заполняющая пространство незнания, и невежество, заменяющее и высмеивающее знание. Поэтому количественное (и качественное) усиление культуры, как сферы мотивирующей массу лжи и иллюзий, не исчерпывает смысла того, чем является «современная массовая культура». Поэтому, как масса является продолжением определенных функций толпы, являясь одновременно ее эффективным разрушителем, так и современная массовая культура является как продолжением традиционной культуры (как источника животворящей веры и дезориентации, подталкивающей к действию и всякого рода повсеместно господствующих мифов, убеждений, надежд, в общем, всех культурных феноменов, о которых, с одной стороны, можно сказать, что они являются «матерью глухих», а с другой – что «способствуют тому, что мир вращается»), так и ее отрицанием: антикультурой, потерей смысла, неограниченным господством универсального оболванивания.

В конечном итоге, речь не идет о том, что культура лжет (она всегда лжет), а о том, как она лжет, ибо на этом «как» и основано все различие. Речь не идет о существовании в общественном сознании мифов, которые были и всегда будут, несмотря на любые усилия просвещенной рациональности, стремящейся к «заколдовыванию мира». Речь идет о том, как эти мифы возникают, каким образом фальсифицируется картина мира, какие ценности проявляются в этой фальсификации. Итак, в каждом мифе содержится элемент правды: в древности, например, таким элементом правды мифа была трагичность и нонсенс человеческого существования – человек как «игрушка богов». А какие элементы правды содержат современные мифы? Достаточно подвергнуть анализу один из основных и фундаментальных в общественном сознании (в частности, если говорить о рынке труда) современных мифов: то, что иногда называют «американской мечтой», или, точнее, «карьерой: от чистильщика обуви до миллионера». Функционально, он, как источник распространенной мотивации (поскольку она пробуждает у обычного человека стремление к профессио-

---

Миф древний и миф  
современный

---

нально-материальному росту), обещает каждому, что изнурительный труд, усердие, инициатива принесут ему вознаграждение. Однако понятно, что это обещание культуры по своей сути практически не осуществимо (сколько миллионов начинало с чистильщиков обуви?). Но иногда исполняется частично, приводя к мещанской модели самоудовлетворения, в рамках которой любой экономической аванс, даже мизерный, вызывает восхищение и благодарность, независимо от тех ошибок, волнений и лишений, которые ему сопутствуют. А часто эти мечты не осуществляются вообще, вводя амбициозного человека труда в ошеломляющее чувство разочарования и ощущения потерянной жизни. Таким образом элемент правды, содержащейся в современной мифе, отличается от элемента древнего мифа тем, что этот элемент постепенно сводится к нулю. Правда мифа «о чистильщике обуви», не являясь безусловной фальсификацией, выражает нечто крайне редкое и в принципе абсурдное, никогда не являющееся правилом; она маскирует фактическое и трагическое лицо капиталистической экономики, в которой финансовый успех, особенно наигранный, является не столько результатом усердия и таланта, сколько следствием «слепого каприза богов» (или «невидимой руки рынка») — что собственно должно оставаться скрытым, чтобы «не отбирать у массы мотивацию».

Критику массовой культуры подтверждает открытие, что она, по сути, является интенсификацией и усилением всеобщей дезориентации, которая, как функция, создающая культуру (и общество), представляет собой момент любой культуры, но которая в массовом обществе радикальным образом становится более динамичной и развитой. Вследствие чего растет и растет без ограничений сила оболванивания, которая становится фактором, доминирующим в каждом феномене культуры, особенно в искусстве, вырождающемся в китч, вздор и дешевку<sup>1</sup>. Это хорошо иллюстрирует одно из наиболее характер-

---

Китч, вздор  
и дешевка

---

всеобщей дезориентации, которая, как функция, создающая культуру (и общество), представляет собой момент любой культуры, но которая в мас-

<sup>1</sup>Право на глупость — «Усталый и медленно дышащий работник, который глядит добродушно, который предоставляет событиям идти так, как они идут: эта типичная фигура, встречаемая теперь, в эпоху труда (а также «империи!» — ) во всех классах общества, заявляет нынче свои притязания именно на искусство, включая сюда книгу и, прежде всего, газету — а еще — на более прекрасную природу, Италию... Вечерний человек с «уснувшими дикими инстинктами», о котором говорит Фауст, нуждается в летней прохладе, в морских купаниях, в глетче

ных изобретений современного массового капитализма: неустанная работа по снижению качества там, где качество еще играет какую-то роль. Движение, в котором худшее вытесняет лучшее, заметно не только в сфере символического производства, где на примере истории голливудского киноискусства можно легко констатировать, как сильно занижены интеллектуальные стандарты продукции, если сравнить типовой фильм для массового зрителя конца XX века с аналогичным фильмом пятидесятых годов. Безвкусная «Касабланка» – это, несмотря на все, глубокая драма, по сравнению с глупостью «фильма о любви» нашего времени. Но и в сфере чисто материальной, в сфере товаров, идет прогресс превращения товаров в «барахло», демонстрируя неистребимую логику массовой жизни, если не прямо (постоянно падающие стандарты производства), то опосредовано (более высокая, чем средний уровень, инфляция, динамика роста цен на высокочеловеческие продукты, а также на комфорт в целом).

В обществе тотального труда культура и искусство начинают с внушения потребителям пассивности и отупения и этим же заканчивают, поскольку массовая культура не только принимает, но и одобряет эти ценности, и гарантирует существование главной ценности («развлекательная ценность», «*dolce far niente*<sup>1</sup>»). Это главная предпосылка превращения культуры в антикультуру – власть интеллектуального вакуума и бессилия, которой непосредственно или косвенно подчинены культурные процессы. Поэтому основной дилеммой современного мастера искусств относительно «общественного выбора» становится – «поймут ли меня?», или – «захочет ли общество меня понять?» Причем здравый рассудок всегда дает отрицательный ответ, поскольку нравственной основой современного общества является принцип «не перетруждаться». В то же время, этот принцип приводит к очередной фундаментальной переоценке функции культуры в процессе ее превращения в антикультуру.

---

Искусство против  
массового искусства

---

ре, в Байрейте... В такие эпохи искусство имеет право на чистую глупость, – как на нечто, вроде каникул для ума, юмора и чувства». Ф.Ницше «Сумерки идолов, или как философствуют молотом», «Мысль», М., 1990

<sup>1</sup> *dolce far niente* (итал.) – сладкое ничегонеделание или восхитительное безделье. (прим. перев.)

туру. Итак, поскольку искусство в классическом понимании зиждется на стремлении к исключительности, новаторству и оригинальному подходу, и это стремление всегда первично по отношению к комплиментарным движениям подражания, схематизации и однообразия, то массовое искусство отвергает эти связи, жестко подчиняя всякую оригинальность определенным правилам подобия и схематизма (и каждый раз более жестко), требуя от каждого новаторства, чтобы оно избавилось от всякого таинства. «Сложность» становится одним из упреков художнику. Поэтому массовое искусство не создает никаких значительных произведений, его содержанием остается то, что уже было. Вместе с тем, что еще более примечательно, разрушительная для правды в искусстве и для художников массовость в культуре скрывает свои требования и пропагандирует себя как непрерывный поток новостей, оригинальных идей. Каждая банальность преподносится ошарашенной публике как «наиновейшее достижение», каждое сообщение может превратиться «в свидетельство глубокой рефлексии», а самый большой дурак может стать «кем-то необыкновенным», «авторитетом», «мудрецом» или, хотя бы, «экспертом». И эта тенденция становится главенствующей в наиболее современном из фальшивых открытий массовой культуры, которым должен стать ничем не обоснованный, однако охотно повторяемый тезис, что «все уже было». Он должен являться оправданием для неумолимо растущей скуки, которую генерирует фальшивая и оболванивающая массовая культура на всей планете.

Собственно фальсификации или скрупулезной работе по подделке – если не просто удалению (например, когда определенные, «непослушные» книги пылятся на полках) – подлежит в массовой культуре все то, что по определению (понятно) ее отрицает. Итак, если по своей сути массовая культура означает (в соответствии с общим движением становления массового общества) нивелирование сути социальных дистанций (устранение социальных статусов, гомогенизацию и универсальную пролетаризацию всех социальных слоев, унификацию источников эстетического и этического), то, прежде всего в

---

Фальсификаты,  
копии, не имеющие  
оригинала, и  
пустословие

---

пространстве симуляции появляются бесчисленные фальсификаты этой дистанции, рефлексивного отдаления, голо-сов рассудка и, даже, критики. Кстати, это «даже» кажется абсолютно не нужным: легко увидеть, что псевдориторика массовости, с ее любимыми мысленными схемами и прописными истинами, такими, как, «общество потребления», «отсутствие авторитетов», кризис «образования», «распад связей», «сокращение количество тех, кто читает книги», «цивилизованное варварство» и тому подобные громкие слова – это одна из основных публицистических тем. Нигде так часто, как на телевидении, мы не услышим массу известных истин на тему социальной и культурной вредоносности телевидения; никто так часто, как журналист, не упоминает об опошлении культуры в средствах массовой информации, о господстве банальности и так далее. Таким образом, фальсификация становится все более назойливой и бесстыжей: массовая культура не остановится ни перед чем, лишь бы использовать присущую человеку от рождения и постоянно ею усиливаемую доверчивость, необходимую, прежде всего, для торговли, основанной на росте оборота. А в сам процесс универсального общественного оболванивания, дезориентации и усиления доверчивости стараются привлекать рафинированную работу интеллекта и разума (как «инструментального разума»). Поэтому, нигде, кроме как в массовом обществе, так явно не проявляет себя глупость в виде коммерческой в своих мотивах хитрости и ловкости применяемых техник, манипуляций, приемов и уловок. Безусловно, еще никогда в деятельности человека не было таких прекрасно образованных и абсолютно интеллигентных экспертов и технократов, работающих для достижения единой цели: превратить людей в еще больших глупцов, в еще более легковверных, в еще более неспособных к самостоятельным суждениям, более инфантильных и похожих на идиотов особей.

Таким образом, массовое общество парадоксальным образом является «венцом истории», не ее завершением, а динамичной крайностью, которая никогда и ничего в истории не завершает и не «выполняет», а, наоборот, на основе нонсенса (бесцельности и неопределенности) исторического образования массы,

---

Масса – это  
«конец»  
истории?

---

открывает любые возможности; однако которая, в каждом потенциальном воплощении, обещает быть монстром – страшилищем по причине прироста массы. Поскольку рост численности понимается как неустойчивое и непрерывное изменение (разрушение и реорганизация, или «реформа») качества общества, то кажется, что в будущем, близком или далеком, «все еще возможно», что ничего нельзя для себя исключать. А такое утверждение означает, что историософия непосредственно превращается в «историоморию»: итак, мудрости нечего искать в движении историй, единственное, что ей остается, это быть готовой ко всему, к любой глупости. Поэтому, историомория понимается как появление амбивалентности (или поливалентности) смысла, поливалентности с высоким напряжением, которая определяет историческую суть социальной структуры как более сложную, и вместе с тем, «хаотичную», в смысле непредвиденной динамики структурного процесса и его растущей чувствительности к мелким «флуктуациям» – исторические «эффекты бабочки»<sup>1</sup>. Это означает, что едва заметное ответвление истории приводит к постоянному росту нестабильности и все более неожиданному будущему. Другими словами, историомория становится открытой, как полностью объективная неразрешимость вопроса о «линейном» или «циклическом» характере процессов ибо, оказывается, что всякое их изменение является линейно-циклическим и циклически-линейным.

Не поэтому ли современная рефлексия, стремящаяся к мудрости, может противопоставляться обществу и культуре масс? А может, она должна ограничиваться только активной ее критикой? Этому, последнему, вероятно, соответствует рассудок и «интеллектуальная» осторожность. Собственно, поэтому, если рефлексия существенным и радикальным образом противопоставляется массе, то только как современное воплощение мудрости. Ранее мы уже упоминали о присущей ей, с одной стороны, тенденции к «камуфлированию» своего «пафоса дистанции» с помощью «позёрства» и «шутов-

<sup>1</sup> Эффект бабочки – термин в естественных науках, обозначающий свойство некоторых хаотичных систем. Незначительное влияние на систему может иметь большие и непредсказуемые эффекты где-нибудь в другом месте и в другое время. (прим. перев.)

ства», а с другой – к «невозможной рефлексии», к осмыслению того, что невозможно осмыслить – вопреки всевозможным распространенным представлениям на тему рассудка и аргументам; тенденции к причудам и экстремизму. Но это, как минимум, одномерные и неоднозначные симптомы интеллектуального процесса, который происходит в замаскированной глубине рефлексии, нарушающей рассудок настолько, насколько отдает себе отчет в том, что история не подчиняется никакому рассудку, а динамический горизонт приближающегося монстра – пока еще далекого, но неизвестно, насколько уже приблизившегося к воротам – открывает перед мышлением безумную бездну смысла бесконечной разницы. Это не означает, что рефлексия становится безумной и безответственной, скорее, наоборот, до самого конца своего пути она желает максимальной ответственности – поэтому, например, в последних словах, которые произносит перед попаданием в немоту болезни, Ницше извещает: «Коротко говоря, даже слишком коротко: после того, как древний бог был смещен, я готов управлять миром...»<sup>1</sup>.

Чтобы противопоставить рефлексии массу, то есть, чтобы мысль могла бороться с массовостью, ей, прежде всего, необходима идея абсолютной силы. Несомненно, что появление массы в энергетическом и экономическом смысле означает бесконечную аккумуляцию энергии жизни. Однако, если история жизни в целом определяется как колебание между полюсами системы течения энергии (точнее: между полюсами равномерности и равновесия игры течений), то разве можно было предвидеть то, что в ходе исторического цикла (цикла колебания жизни) маятник энергетической экономики повернется в другом направлении? Несомненно, это должно было привести к какой-то чрезвычайной катастрофе: единственная безусловная предпосылка будущего преобразования массы, которую невозможно понять без идеи необычной, беспрецедентной гекатомбы<sup>2</sup>, плодом которой будет обновленная

---

Сверхчеловек

<sup>1</sup> Ф. Ницше «Последние письма 1876 – 1889», перевод В. Баран, Краков 1994, стр. 335  
<sup>2</sup> Гекатомба (от греч. hekaton – сто и bus – бык), в Др. Греции жертвоприношение, первоначально состоявшее из 100 быков; впоследствии гекатомбой называлось всякое значительное общественное жертвоприношение. В переносном смысле – огромные жертвы войны, террора, эпидемии и т.д. (прим. перев.)

культура, это новый ренессанс. Таким образом, мы вторгаемся в круг рефлексии, о которой Ницше говорит завуалированно; ибо, это не те мысли, которые можно формулировать прямо и высказывать во весь голос однозначным и понятным языком. Он чрезмерно рискует из-за того, что

Масса и геноцид они попадут в неподготовленные уши (легко угадать, что они скорее попадут в неподготовленные уши, чем в хотя бы относительно подготовленные; и поэтому, вероятней всего, будет иметь место плохое, очень плохое понимание, не соответствующее идее, претворяемой в жизнь – вероятно, Ницше это понимал; но почему, несмотря на это, он решился об этом сказать?... – вот вопрос). Несомненно, достижение массового истребления является одной из задач будущей рефлексии... Юнгер соглашается с этой зловещей задачей, проходя через литературные и нравственные тропы, такие, как рыцарский аристократизм или благородство через боль. Он начинает интеллектуальный проект политического и «приватного» характера – идею мировой войны как возможного массового очищения. Также и его размышления времен как первой, так и второй мировой войн, когда он в течении четырех лет был «человеческим лицом оккупации» в Париже, различными образом выражают поиск возможного «хэпши энда», или возможности метафизически-социального превращения массового человека в огне войны из гнусного «простолюдина» в героического человека действия, с лучшими манерами и более высокими требованиями по отношению к самому себе. В таком же духе был выдержан призыв Юнгера в 1944 года к миру, в котором он утверждает, что на поле боя после варварской войны можно создать общество нового духа. Юнгер не делал такие высокие ставки в игре, как Ницше (который делал самые высокие ставки из всех возможных в философском казино; никогда не было и еще долго не будет такого азартного хищника). Однако и он сильно просчитался, говоря, что ужасы второй войны ненамного больше, чем он представлял в то время, когда сочинял «Мир»<sup>1</sup> и одновременно поддерживал интеллектуальные контакты с антигитлеровскими заговорщиками, и

<sup>1</sup> Имеется в виду книга Э. Юнгера «Мир. Слово к молодежи Европы и молодежи мира»

еще верил в возможность скорейшего завершения войны (во избежание жертв тотальной войны, которые стали реальным фактом). Они не могли быть тривиальными в метафизическом и этическом в смысле, а урок, который следует из Второй мировой войны по отношению к нигилизму массовых обществ, не мог превратиться в банальность. Тем не менее, одна форма массовости покорила другую в соответствии с иными его прогнозами, а нравственное обновление, которое произошло после войны, было поверхностным и, в принципе, не способствовало распространению новой духовности, а проект очищения масс от массовости болью разнузданного варварства оказался заслуживающим восхищения, хотя и сдержанного. Ибо, по существу, невозможно позволить себе осторожничать в размышлениях (поскольку очень важно уважать его окончательную формулировку), следует видеть ясно ни что иное, как невообразимо ужасную цель, которая стоит перед мыслью приближающегося прогресса – возможного радикального изменения всего общества – приведшего к тому, что все его проблемы сводятся к одному: им Кто-то должен управлять.

Не Кто-то обычный. Кто-то, сам по себе уже достаточно несравненный и выдающийся, чтобы глубина этого отличия могла быть антроподицией<sup>1</sup>: обоснованием справедливости геноцида (поскольку он неизбежен в соответствии с предсказаниями нигилистов). Тот, чье достойное будущее, дистанция и статус является предпосылкой для радикального критического и глубокого понимания «стадного инстинкта». Это «психолог толпы/массы», подручной энциклопедией которого – единственной динамичной – могла бы быть «прелюдия к будущему» Ницше, а Евангелием – поскольку каждая катастрофа и изменение требует своей «святой» книги – *Заратустра*. Бытие Кого-то должно выражать идею сверхчеловека, «пророком» которого является Заратустра. Поэтому на вопрос, является ли проект сверхчеловека только «идеей» или может также подтверждать объективную важность «конкретного индивида», необходимо ответить: «и

---

Филантропия  
и геноцид

---

<sup>1</sup> Антроподиция – [от греч. *άνθρωπος* – человек, *δικη* – справедливость], учение об оправдании человека в рус. религ. философии нач. XX в., близкое по темам к религ. и философской антропологии (*прим. перев.*).

да, и нет». Нет, потому что мы даже не можем себе представить такое воплощенное могущество. Ведь оно должно соединить абсолютную власть над массой с абсолютной антимассовой мудростью и, в принципе, для нас не представимо. Он, по своей сути, должен быть личностью – индивидом-массой, анти-Христом, который воплотит становление массовости (и не только анти-Христом или анти-христианином – ибо эти две фигуры всего лишь красивые одеяния для легковверных), и в то же время абсолютным отшельником рефлексии и созерцания. Чудом благородного импульса, который поднимает массы не к «свободе для каждого», не к «равноправию», а к радикальному неравенству и абсолютной свободе и вместе с тем, к крайней угрозе и повсеместному рабству. Это был бы самый большой паразит в теле массы (как растущей ценой капиталистического пота и крови – подчинения масс труду, это часто подчеркиваемая Ницше, возможная предпосылка появления «нового типа человека», как паразита, особенно, если его труд направить соответствующим образом). Это наивысший взрыв жестокости во имя наиболее фундаментальной филантропии. Это конкретный и, вместе с тем, панисторическая тонкая аллюзия (на Христа, на Диониса, на Цезаря и, в целом, на хоровод исторических фигур, короля, папы, преступника, отшельника, философа...). Сверхчеловек возможен только в силу нонсенса – однако становление массы не предоставляет рефлексии ничего иного, кроме постоянного усиления нонсенса (в значении историомории). Но он не может появиться, как наиболее «оптимистический» вариант прогресса – в этом смысле Ницше является вестником хорошей антимассовой новости.

И даже если это является ужасным – приводящим к чудовищности жизни массы – издевкой слепой истории (историомории) является то, что провозглашенная Заратустрой гекатомба практически осуществилась, ведь управляли ею мелкобуржуазные псевдогоспода (настолько далекие, пожалуй, самые далекие из всех в своей «похожести» на такого сверхчеловека, каким его представлял Ницше: архиблагородного мудреца-палача); ведь в самой сути современности содержатся широчайшие возможности, отличные от тех, которые были в послевоенную эпоху, а

преступления тоталитаризма XX века – это всего лишь предвестники будущего.

Рефлексия Ницше, в конце концов, оказывается «иррационализмом», но в более специфическом и особом значении этого слова. Идея сверхчеловека не повторяет христианский жест сравнения мудрости и глупости вплоть до абсолюта, от которого началось наше историческое повествование о глупости. Она является для него только многозначительным намеком и интеллектуальной угрозой (большей, чем спекуляция рефлексией), но не большей, чем всякие расчеты, касающиеся будущего, время появления которого определяется растущей динамикой становления силы массы. Глупость сверхчеловека – это не одно и то же, что глупость веры (и даже надежды): хотя с позиции мудрости, перешагивающей через человека, соответствующая ей глупость до определенного момента не поддается распознаванию (откуда берут свое начало, кроме прочего, соблазны и капканы, с которыми сталкивается Заратустра). Однако она всегда отвергается именно в этом движении веры и надежды, отвергается всякое замешательство и невразумительность на земле, мудрость видит дела этого мира острым взглядом с высоты птичьего полета и отличает неуничтожимую глупость массового. Нет ничего более далекого, чем легкое сужение перспективы, чем одурманивающая пассивность, чем инфантильность веры в прогресс, демократизацию и достаток, чем перспектива сверхчеловека, которая становится единственной в своем роде глупостью идеи вечного возврата того, что неповторимо; окончательным смыслом превращения смысла в нонсенс, или циклическим возвратом королевско-шутовской абсолютной разницы, безусловная правда которой всегда может превратить в ничто всяческие ожидания осторожного интеллектуализма и гуманизма.

Иррационализм

## ЧАСТЬ II

# Феноменология глупости, или исследование восприятия и существования глупости В СОЗНАНИИ

*Ощущение столь же противного приличиям, сколь и могу- чего господства над нами глупости присуще многим людям, которые благожелательно-заговорщицки конфузятся, обнаружив, что некто, вызывающий их доверие, собирается назвать это чудище по имени. Сперва я познал сие на собственном опыте, а потом и из истории, когда в поисках предшественников на стезе изучения глупости – поразительным образом мне удалось познакомиться лишь с очень немногими, мудрецы явно предпочитают писать о мудрости! – я получил от одного ученого друга текст доклада, сделанного в 1866 г. И. Э. Эрдманом, гегельянцем и профессором в Галле. Этот доклад под заголовком «О глупости» открывается сообщением, что уже объявление о нем вызвало смех; с тех пор, как я знаю, что такое может приключиться даже с гегельянцем, я окончательно убедился: подобное отношение к собирающимся говорить о глупости – неспроста, и чувствую себя очень неуверенно, будучи уверен, что бросаю вызов могучей и глубоко двойственной психической силе.<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Музиль Р. «О глупости», пер. Е. Крепак в: *Малая проза. Избранные произведения в двух томах. Роман. Повести. Драмы. Эссе.* / М.: «Канонпресс-Ц», «Кучково поле», 1999. Том 2.

# 1. Сознание глупости и глупость сознания

Глупостью стоит назвать совокупность явлений с антропогенным по своей сути характером, в которых проявляется дисфункция или искажение понимания.

Понимание – это продукт разумного восприятия действительности. Оно – продукт разума и то, чем живет сознание, представляющее, с точки зрения своего содержания, непрерывную последовательность процедур трансформации смысла, способствующих ориентированию в окружающей среде и в собственном состоянии (познание окружения и познание собственного тела – вот чему в первую очередь служит понимание)<sup>1</sup>.

---

Общее определение глупости

---

Уже понятно, как же дерзко и наивно до сих пор мы взялись за подробное описание общих понятий, вступающих здесь в игру, как контекста глупости: «сознание», «разум», «окружение»... Наверное, следовало говорить о глупости более квалифицированно, подробно и конкретно, а не общими и абстрактными изменчивыми понятиями?

---

Специфика задачи описания глупости

---

Однако эти понятия вскоре все же дождутся точного определения, а их смысл нельзя считать заранее известным и очевидным. Все-таки известно о них немного, и несмотря на множество открытий и спекуляций на эту тему, не существует однозначных определений, а многие проблемы остаются открытыми, либо даже не затронутыми. Концепция глупости настолько абстрактная, что она изначально туманна – поскольку не существует сама по себе, а только лишь проявляется в результате различных умственных

---

<sup>1</sup> Подумав, я решил отказаться от примечаний, непосредственно указывающих на источники происхождения той или иной конкретной мысли, выражающейся в минимальной попытке понять многосторонность глупости. Конечно, ни одна из этих мыслей не является моим собственным открытием или чем-то абсолютно новым. Новаторской является специфическая конфигурация, в которой они все здесь представлены, и только ее оригинальность я готов отстаивать. По этой причине избыточные ссылки и указания на источники, которые создают огромный балласт «научности», для непрерывности и лучшего восприятия текста, пришлось удалить. Заинтересованных источниками вдохновений и интеллектуальных заимствований отсылаю к исчерпывающей библиографии. Кстати, их поиск не будет, как мне кажется, сложным для каждого, кто знаком с современной научной мыслью.

процессов и вытекающих из них действий. Если она должна стать настоящей попыткой получения знаний, то требует создания языка ее описания практически «с нуля». Поэтому невозможно описать глупость традиционным образом; ни в одном научном дискурсе она до сих пор не является значимой отправной точкой; максимум, чем она является, так это свойством, довольно непонятным, обыденным, «тайной» ориентации. Именно поэтому на первый взгляд может показаться, что «глупость» является категорией настолько скрытой, что она малопригодна и не продуктивна для исключительно рафинированного мышления (ведь никто же до сих пор не пытался сделать категории из понятий «мусор» или «эхо»).

Размышления о глупости неизменно приводят к желанию «охватить» ее теоретически. Однако, чтобы говорить о том, о чем нас поучает опыт и что является чем-то реальным (даже если субстанционально не существует), необходимо трансформировать язык, придуманный с помощью обычной маргинализации и «очеловечивания» того, что иррационально. Необходимо не только опыт, но и слова, которые могли бы сделать иррациональность исключительно человеческой; значит необходимо изъясняться несколько иначе, чем обычно. В данном случае речь идет не о каких-то значительных изменениях. Речь идет о том, чтобы говорить о глупости путем непрерывного повествования, нарратива, чтобы создать конструкт, в рамках которого удалось бы полностью систематизировать и выстроить различные виды и проявления глупости, причем настолько целостно, насколько это возможно. Не следует ограничиваться лишь подсчетом и фиксацией, это было бы всего лишь коллекционирование. Лучше сделать смелый шаг во имя идеи и покуситься на генеалогию. Глупость требует своей «истории», а следовательно, и «метафизики». В то же время, ее повсеместность и вездесущность приводит к тому, что в нашем начинании, при всем своем холистическом размахе, должен использоваться особый язык, или такой, который, не игнорируя факт повсеместности глупости, не сделает ее в то же время «всем», или «фундаментом», альфа и омега (ибо, таким образом, мы повторим ход мыслей Эразма со всеми его деструктивными особенностями). Следует соз-

дать такое описание, которое не абсолютизирует и не маргинализирует глупость.

Где же отыскать место для совершения попытки составления генеалогии различных проявлений глупости, если не в сфере появления человеческого разума (единственного сформированного природой инструмента понимания)? А сферой появления разума, его условием, принципом и источником является именно сознание; именно в его преобразованиях и возникает история глупости. Поэтому скажем, что первобытные помыслы существуют и действуют, но не осуществляются (кроме отдельных стадий онтогенеза). И именно человеческое сознание, а часто к нему добавляется прилагательное «разумное», делает разум более мощным инструментом, чем все другие. Одним из предположений, которые мы примем в связи с этой проблемой, и ее якобы естественным изложением является то, что сознание, даже максимально развитое, лишь бывает разумным и не просто таким является, а становится таким, а потом опять отстает, приливами и отливами. «Разумность» не является постоянной и неизменной чертой разума, эта черта активно и кропотливо приобретается и также теряется — на этот факт наиболее убедительным образом указывал великий философ в сфере изучения глупости, Спиноза. Поэтому разумность требует либо сообразительности, либо тщательного обучения, но первое является качеством редким, а второе — профессиональным.

---

Сознание как стихия  
и источник глупости

---

Говоря об определенных «естественных» отличиях, следует отметить, что мы, дабы освободить для себя место, отбрасываем, отодвигаем в сторону традиционное объяснение глупости (иррациональности) как того, что обусловлено неразумными антропологическими качествами (в таком случае иррациональность была бы высвобождением всего того, что «звериное», «первобытное», «инстинктивное», «атавистическое», «природное», «неосознанное», «импульсивное»). Поэтому можно назвать нонсенсом утверждение о том, что животные являются глупыми, даже если они, несомненно, являются менее «сообразительными», и так далее. Более того, если такое сочетание иррациональности с челове-

---

Расплывчатость  
традиционного  
понятия

---

ской «первобытностью», звериным началом когда-либо будет отмечено, то это приводит к игнорированию наиболее интересных проблем. Обычно считают, что человек, существо по определению разумное, подвержен только влиянию «неразумных импульсов» и «отклоняется от нормы», или «впадает» в иррациональность. Реально оценив квази-теологичный источник и идеалистический отзвук такого видения, и конкретных, известных всем фундаментальных дихотомий (разум/импульс, человеческое/звериное), на которые она должна опираться, следует однозначно заявить, что утверждение о возможном влиянии «неразумных импульсов», как объяснении того, что иррационально, является, как минимум, огромным, наивным упрощением. Это не означает, что импульсивно-эмоциональная сфера не играет никакой роли в морфогенезе различных проявлений глупости, наоборот, играет, но как непосредственно связанная с процессами мышления. Поэтому не имеет смысла рассматривать разумную и импульсивно-эмоциональную жизнь как изолированные и независимые друг от друга сферы. По своей природе они изначально представляют собой моменты работы мыслительного аппарата и сосуществуют в форме сознания как «познавательного отношения». Поэтому «импульсивность», несомненно, является условием глупости, но не единственным и не исчерпывающим, а тем более не объясняющим или описывающим суть глупости. Ее смысл, как источника глупости, становится опосредованным именно в становлении сознания. Поэтому глупость следует трактовать как явление разумное и сознательное, а не как неразумное и несознательное. Это означает не столько, что человек «сознательно ведет себя глупо» — хотя в определенных случаях и такое возможно — сколько то, что его сознание, вне его самопознания, действует дисфункционально, «поставляя» ему искаженные псевдопонятия. Следовательно, каждому случаю, когда человек «поддается импульсу», должно сопутствовать какое-то состояние сознания. Только поэтому глупость становится особенно интересной. Следует также перенаправить определенный вектор, а вместе с ним и «систему ценностей», и отметить — опять же в духе Спинозы — что человеку свойственно не столько падать с вершин рационально-

сти в пучину иррациональности, сколько наоборот, он стоит перед задачей: от низшей точки своего скверного интеллектуального состояния вознестись к рациональному существованию. Это предположение мы в дальнейшем будем иметь в виду.

В то же время, обычно, работа разума трактуется и исследуется в науке, принимая как стандарт, что она в принципе разумная и чисто логически-операционная, что она является иерархизированной серией процедур, упорядоченных алгоритмами. Разум вмещивается в их мыслительные процессы, в их идеальное функционирование, отбрасывая все нечеткое, беспорядочное, не логичное, не нужное и бессмысленное. Кристальная и логическая чистота предполагается там, где у преобладающего числа людей царит, как минимум, хаос, замешательство и неразрешимое многообразие, плюрализм несоизмеримых логик, накладывающихся друг на друга, и перемешанных способов понимания, каждый из которых вносит собственное искажение понимания. Таким образом, наука традиционно не рискует критиковать метафизические и теологические предпосылки, существующие при таком походе, зато ей часто приходится говорить скорее об ангелах (идеальных умах), а не о людях, таких, какими они бывают каждый день. Этого не меняет и тот факт, что в этих исследованиях учитываются разнообразные «ошибки» и «искажения» разума. Тем временем глупость не только является ошибкой, но, особенно в своих «зрелых» проявлениях, бывает определенным «состоянием сознания», просто бывает определенным настроением или познавательным стремлением, связанным с той или иной программой непонимания и дезориентации в окружающей среде, и с тем или иным правилом интенсификации такого непонимания и дезориентации. Чем-то настолько специфическим и индивидуализированным, но в то же время обезличенным, что существование этого «нечто» лучше всего можно отобразить в интуитивно-мимолетном наблюдении о том, что по настоящему «полных глупцов» мало, немногим больше, чем и абсолютных гениев. Однако человечество, как таковое, состоит из множества глупцов, или неполных дура-

---

Пристрастность  
положений науки о  
разуме

---

ков, притом закоренелых и постоянных, «созревших» до различных состояний неразумности или «фальшивого сознания», которое хотя и не лишает их способности к самостоятельному существованию, но делает их каждодневное существование «историей идиота», судорожным непрекращающимся блужданием по краю приспособленчества и гибели. Именно поэтому следует искать имманентные проявления динамики глупости в сознании и в его становлении, которые всегда, словно зловещие двойники, сопутствуют любой умственной деятельности, любым изменениям сознания, любому развитию разума.

Поэтому, до тех пор, пока мы «остаемся на почве» понимания самого разума и его различных, лабораторно изолированных познавательных функций, мы можем вести речь об «изъянах разума», воспринимая познавательную

---

Проблема, присущая философии глупости

---

структуру разума исключительно в ее синхронных проявлениях и, хуже того, изолировано от окружающей его стихии. А между прочим, такое абстрагирование на самом деле является одним из возможных условий и источником проявлений глупости. Но морфогенетический (или диахронический) смысл таких проявлений не исчерпывается лишь «изъянами разума» или «недостатками сообразительности», значительно превосходящими масштаб своей определенности и вводящими очередные, глубокие и даже более поразительные определения.

Тем самым, проявляется нескромный максимализм самой феноменологии глупости. Ведь необходимо рассказать о различных аспектах сознательной жизни, выстроить ее в определенном порядке, описать классы, типы и схемы трансформации сознания, чтобы в их рамках определить источники изменений и схем, вредных с точки зрения основного принципа, которым является понимание. Как формируется и как, параллельно, деформируется сознание в процессе своего многомерного (как индивидуального, так и общественного) развития? Как выделяются и как определяются очередные этажи развития сознательной жизни, и какие, специфические для каждого из этих этажей, проявляются дисфункции? Далее мы дадим подробные ответы на все эти вопросы.

При этом следует заметить, что в его появлении участвовало неизменное методологическое правило, чтобы все необходимые разделы, систематизация и хронология, относящиеся к источнику сознания в целом, которые будут свидетельствовать о ходе повествования, наглядно представлялись для каждого опытного в сознательной жизни индивида. И смысл представленного соответствовал подтвержденной реальности и естественно и очевидно был понятен в как можно более широком масштабе (что не исключает определенной маловажности содержания и не совсем обычных и редко доступных переживаний).

## 2. Смысл и нонсенс

Так как само существование глупости, как уже было сказано в первой части, философы подвергают сомнению, нам, прежде чем перейти непосредственно к движущим силам, ответственным за конкретные проявления глупости, придется сначала предоставить «достаточные доказательства».

Первым условием появления глупости, в общем, является избыточность производства смысла. Понимание – или производство смыслового образа собственной реальности и окружения – изначально и в принципе означает производство бессмыслицы, или избытка и недостатка смысла, совместно создающих смысловой образ реальности. Понимая или пытаясь понять какую-либо ситуацию (обстоятельства, событие, окружение, вплоть до вселенной – это зависит от этажа сознания, к которому принадлежит данный процесс понимания), в которой он оказался, разум «осмысливает» ее в тройном аспекте. Во-первых, отображает предметную правду о данной ситуации на уровне, адекватном степени развития сознания (и на ее основе определяет функциональное поведение). Во-вторых, представляет ситуацию/окружение, создавая неадекватные и избыточные смыслы (а также дисфункциональное поведение). А в-третьих, не представляет многие аспекты данной ситуации, образуя пробелы и недо-

---

Понятие  
избыточности

---

сказанности (а также дисфункциональное бездействие). Проще говоря, если мы о чем-то думаем, то отчасти думаем предметно (отчасти понимаем правильно), отчасти фантазируем или додумываем (имеем сомнения, иногда косвенно ведущие к истине, а иногда – направляющие на ложный путь или в потусторонний мир), а отчасти что-то не додумывая и чего-то не понимая вообще (что-то упускаем) – например, то, как много знаем и как много не знаем. В любой мысли присутствует момент незнания, и не как что-то, что можно открыть (поэтому хороший вопрос, на который не находится ответа, уже сам является разновидностью понимания), а скорее как что-то, что находится за рамками понимания/размышления и каким-то образом может быть из-за этого блокировано.

Таким образом, каждое «осмысление», результат понимания, является одновременно и правильным, и отягощенным избыточностью, а также – недостаточным, отбрасываемым, то есть, каждое актуализированное разумом течение смысла (каждое содержание сознания, как постоянного процесса понимания) несет в себе неустранимый заряд абсурда или «диспрезентации». Возьмем в качестве примера задачу: «Солнце вращается вокруг Земли». Мы видим, что элементом, адекватным такому описанию, является лишь понятие «вращается», моментом избыточности является представляемый космологический образ, а моментом незнания – реальное состояние вещей. Однако сразу следует отметить, что хотя выработка избыточности смысла человеческим разумом – это его познавательный недостаток, тем не менее, она свидетельствует о соответствующем потенциале разума. Избыточный смысл не конституирует негативное движение по отношению к правде (еще Гегель показал, каким грубым упрощением является утверждение, что «фальшь не признает правду», хотя, если на самом деле это и происходит, то только лишь в отдельных случаях, а не в целом), а неизменно является первым признаком и основой экспансии смысла, его распространения и «сгущения» сложности по отношению к окружающему миру (окружению мысли), а также к накоплению правды или, осторожно говоря, удачных, полезных и функциональных репрезентаций (а вместе с тем, и неведения – ибо и оно

становится более широким и объемным, одновременно с расширением знания: чем больше мы знаем, тем больше знаем, сколько мы не знаем). Если бы разум – допустим невообразимое – был способен исключительно к формированию правильных понятий и разумений, то его функционирование было бы намного более узким и ограниченным. Поэтому трудно утверждать, что выработка избыточности смысла сама по себе является более дисфункциональной, чем функциональной. Тем более, что избыточность оказывается важной там, где истина уходит на второй план, то есть во всех тех действиях, которые предпринимает ум, например, при игре со смыслом, являющейся, кроме ориентации, одной из основных и самой первичной из его способностей. Поэтому можно было бы с большой уверенностью говорить о глупости, необходимой в поэтическом творчестве, хотя следовало бы более точно и одновременно более информативно определить как глупость поэзии большой, так и глупость поэзии умеренной, две совершенно разные и специфические формы глупости.

Поэтому в самой естественной для понимания выработке избыточности смысла еще не просматривается конкретного понятия глупости, а только наиболее общее, первичное и предварительное условие ее появления. Разум, «недомогающий» в познании каждой сложной ситуации, каждого окружения, в котором он может оказаться, в принципе блуждает: он не останавливается на том, что понимает правильно, а только продуцирует определенный «остаток», часто – если не сказать всегда – значительно больший, чем правда. Само предположение, что разум может «задерживаться» там, где исчерпываются возможности понимания, является настолько неоднозначным, что следует предположить, во-первых, что он сможет распознать и обозначить точку, в которой он должен остановиться (как в это верил Кант). Во-вторых, что смысл правды и смысл фальши, в общем, удастся развести в разные стороны – когда все между собой перемешано. А в-третьих, что разум контролирует процесс создания правды в то время, когда он, по сути, сам ее создает, а не является «предметом», а уж тем более руководителем этого процесса, равно как в

---

Разум не может  
определить  
собственные  
границы

---

психологическом, так и в трансцендентальном, «кантовском» значении. Понятно, что разум может переходить на более высокие уровни самоуправления, но именно это показывает, что он не является самоуправляемым, и что в какой-то момент он может стать устройством, требующим строгого контроля с помощью самосознания. Тем не менее, всегда верен постулат, что в обычной жизни скорее верна неопределенная форма глагола «думается», нежели – «Я думаю». Именно «Я» является непродолжительным и мерцающим в те моменты, когда мысль не сформировалась (кроме фаз «отключения» сознания во время глубокого сна без сновидений). Кроме того, следует отметить, что понимание само по себе не может иметь никакой границы: то, что можно понять, по своей сути является неисчерпаемым и безграничным.

Какой вывод мы можем сделать из этого для создания феноменологии глупости? Никакая избыточность смысла, созданного пониманием, как и никакой его дефицит, сам по себе не может являться подтверждением существования феномена глупости как такового. Поэтому, соотнося это с вышеизложенным примером, не следует утверждать, что космологическое представление о том, что Солнце вращается вокруг Земли, уже само по себе является проявлением глупости. Для того, чтобы оно таким стало, необходим дополнительный динамический контекст – почему кто-то, кто сейчас верит в то, что Земля является плоской, проявил бы тем самым глупость? Очевидно, что в данном случае речь идет об особенном генезисе сложных явлений сознания, а не об анализе познавательной ценности простых ответов. А задача исследователя глупости состоит в том, чтобы узнать, что происходит между пространством общих возможностей и пространством детерминации конкретных достижений (одновременно с созданием их в меру специфической идеальной схемы). Как же легковерно было бы ограничить исследование глупости проблемами, такими, как тот из вышеприведенного примера! Наибольшей загадкой и в то же время западной глупости является то, что ее действие ни в коем случае не ограничивается классическими и простыми случаями: наиболее интересной глупость становится там, где представляет собой фактор, существен-

но усложняющий и без того сложную и рафинированную сферу смысла, преобразуя ее тем или иным, но всегда рафинированным способом, в нонсенс.

### 3. Развитие, величина и сложность сознания

Еще одним условием появления глупости, в общем, является то, что ум, как орган тела, подчиняется естественным законам развития и дегенерации; каждый ум живет, и каждый живет, индивидуально 

---

 Органичность разума 

---

 отличаясь от других, как степень развития своего понимания и его динамикой, так и степенью «распада». Итак, если мы говорим, что через понимание мира создается его образ, то в большей степени, чем зрительное восприятие, мы имеем в виду совместное создание мира. Конечно, копирование – это не одно и то же, что совместное создание мира, а отчасти эти понятия даже противоположны. Однако никто не будет возражать против того, что понимание – это в равной степени как познание, так и созидание мира, что очевидным образом следует из принципа избыточности. Следовательно, понимание касается каких-то предварительных производных понимания. Разум, прежде всего, имеет дело со смыслами, созданными иными умами, а наиболее близкое его окружение – это мир сообщества, культуры и артефактов, постоянно насыщаемый материальными и нематериальными продуктами разума. Фундаментальное различие умов приводит к тому, что каждая конкретная попытка понимания касается результатов иного процесса понимания, который происходил на более или менее отличающихся уровнях развития, в рамках той или иной динамики разума. Известная философская проблема «понимания других умов» состоит не столько в «недоступности» для другого того, что безусловно субъективно, сколько в том, что развитие понимания, кроме экспансии ума, подразумевает и «потерю контакта»

(кроме постоянного обмена, что парадоксально). Не только по мере развития понимания самое глубокое и сложное в нем становится недоступным для более примитивных форм сознания, но и наоборот: высшее развитие отчасти означает непонимание того, что происходит на низшем уровне (очень легко показать, что высшая интеллигенция может быть глупой, дезориентированной). Этот неизбежный процесс можно описать как увеличение умственной пропасти, практическим проявлением чего является наличие момента непонимания в каждом понимании. А так как каждое понимание обычно сопутствует какому-то практическому действию (и не важно, кто и как его осуществляет), то очень легко заметить, что эскалация непонимания на почве человеческих противоположностей и взаимного поведения является процессом, который встречается очень часто, является «легко воспламеняемым» и динамичным.

Именно развитие сознания как понимания является неким «фоном» для проблемы неравенства умов. Итак, на понимание накладываются функции и операции сознания (количество которых крайне сложно ограничить), таких, как распознавание (что это такое?), описание (какое оно?), отношение или определение связей (как я к этому отношусь?), обобщение, абстрагирование, выводы, определение категорий и правил, а также их отношение к иным категориям и правилам (иерархизация, систематизация, интерпретация), постановка и решение проблем, прогнозирование, суждение, суждение и оценка, и наконец – критика этих действий, критика критики и т.д. Каждая из этих функций естественным образом является «ступенчатой» и может принимать разнообразные, всякий раз более высокие качества. Более того, существует естественная иерархия очередности самих функций – от менее к более «технически» сложным. С чисто количественной точки зрения, развитие сознания опирается на увеличение скорости мышления, что приводит к «сгущению» функций и операций понимания в данном, всегда ограниченном времени. А скорость мышления и скорость переработки информации умом, безусловно, полностью зависит от качества мозга, хотя нельзя точно сказать, как именно.

В начале своего действия сознание является разделенным и относительно медленно выполняет самые основные операции распознавания и описания. Независимо от спора о том, существует ли врожденная разумность, достаточно очевидным кажется утверждение, что изначально сознание подготовлено очень «убого», и что его формирование — это всегда повторяющийся процесс *ab initio*<sup>1</sup>. Для каждого отдельного человека обязательным и основополагающим является определенный первичный вид произвольного сознания (хотя изначально динамически уско- 

---

 Истоки развития  
 сознания

ряющегося), от которого в своем развитии он может и должен более или менее отда- 

---

 литься, но который он никогда не пересекает. Хотя, в общем-то говоря, идея пересечения кажется неподходящей для описания развития понимания, которое всегда остается непрерывным и эволюционирующим. Даже самые драматические трансформации сознания не вызывают потери единства, точнее говоря: элемент сознания однороден во всех его отдельных видах и вариациях. Возможно, эта идея противоречит тезису о «потере контакта», который является следствием индивидуального развития умов. Однако однородность, о которой здесь идет речь, состоит не в том, что каждый вид сознания может быть понятным любому иному (даже если он относится к этому негативно). Но любой иной может сосуществовать и смешиваться с кем угодно, то есть, любое противоречие может быть воспринято в сознании вообще, так же как воспринимаются отдельные мысли, оставаясь элементом гомологии всех форм сознания, даже тех, которые максимально отдалены друг от друга. Тот факт, что в каждой личности накладываются друг на друга и сосуществуют, одновременно определяя ее понимание и поведение, разнообразные и «конкурирующие» формы сознания (хотя и не всегда скоординированные и взаимосвязанные), заставляет предполагать, что индивидуальное сознание (основной или отдельный 

---

 Индивидуальность  
 сознания

«атом» сознательной жизни) является не единым целым, а определенным множеством разнообразных накладывающихся друг на друга форм сознания, ранних и поздних, простых и сложных.

<sup>1</sup> *ab initio* (лат.) — с начала (прим. перев.)

Поэтому основным элементом сознательной жизни является не столько индивид, сколько скорее конкретный индивид, уникальность тела которого, его неоднородность и многогранность приводит к тому, что чем оно более богатое и сложное, тем больше угроза внутреннего помешательства и хаоса, тем труднее найти согласие и определенную сплоченность – или критическое самосознание, понимающее существующие несоответствия – которые, как правило, являются условием любого удачного понимания (если не всегда, то в большинстве случаев). По причине множественности особенностей, характеризующих каждое индивидуальное сознание, человек сталкивается с непониманием, как других людей, так и самого себя. Поэтому Спиноза сказал: «Душа человеческая, многократно познавая вещи в обычном порядке природы, не обладает адекватным знанием о себе самой, о своем теле и о вещах внешних, а только лишь знанием нечетким и отрывочным»<sup>1</sup>. Поэтому глупость оказывается возможной и необходимой для понимания мира артефактов (смыслов культуры), понимания других и понимания себя.

Однако то, что сознание в своем развитии никогда не нарушает собственную целостность и является однородным

---

Однородность сознания элемент во всех своих формах, означает, что ни одно из этих определений, даже это самое первичное, не перестает быть для него актуаль-

ным. И, в то же время, не забывается и не теряется на каком-то этапе развития. Даже если сознание и подвергается модификации, то всегда угрожает регрессом в свою первичную форму, являясь по своей сути плюралистическим сосуществованием и интерференцией собственных модификаций. В морфологическом смысле, суть его развития состоит в увеличении сложной величины, которой оно является. Хотя огромные преобразования и трансформации, которым подвергается сознание, в значительной степени обратимы. Поэтому, кроме прогресса, неизменным качеством каждого индивидуального сознания является регресс. Эти регрессивные процессы являются одними из наиболее характерных источников глупости. Например: если представить, какая огромная доля ребячества и кокет-

<sup>1</sup> В. Спиноза «Этика», стр. 125, Харвест, Минск; АСТ, Москва, 2001

ства являлась фоном для самых важных мероприятий (деловых или дипломатических), то становится понятно, какую важную роль играет наше врожденное инфантильное первобытное сознание, которое, даже «отодвинутое» на второй план, иногда кажется таким безусловным и необходимым, что у людей, проявляющих его в незначительной степени, другие люди сразу же замечают определенную «бездушность» или, как минимум, «недостаточность человеческих чувств».

Созревание состоит не в разрушении инфантилизма, а в его преобразовании и перемещении: в общей анатомии индивидуального сознания инфантилизм покидает центральное место, на которое он, однако, постоянно возвращается в крайне интимных ситуациях и, при этом, не прекращает саморазвиваться и переформировываться в рамках своих первичных ограничений (поэтому возможен старческий инфантилизм). Инфантилизм всегда возвращается. Все потому, что каждая форма сознания, которая сформировалась в процессе индивидуального развития, возвращается, или как минимум, может вернуться на любом из его следующих этапов.

---

 Инфантилизм
 

---

## 4. Наивность

Развитие сознания в первую очередь и на любых стадиях состоит в обучении на основе опыта. Его экономической основой является скорость приобретения новых способностей понимания и мышления через сознание. Более того, эти способности должны складываться в соответствующую композицию функций, иерархий и процедур, создавая определенную систему. В связи с этим, мы будем говорить о динамической анатомии сознания: каждая форма сознания является определенным, заложенным в этой системе самоорганизации элементом, на который накладываются различные правила понимания окружения, самого себя и процесса принятия решений. Откуда берутся эти первичные

---

 Сознание как обучение
 

---

правила? Первично, даже если допустить, что существуют врожденные правила понимания (таким врожденным правилом, как утверждает психология развития, могла бы оказаться модель причинно-следственной связи), известное большинство из них появляется не столько в процессе обучения, сколько после него: основную роль играет взаимодействие умов и передача культурных смыслов по принципу «прививания». Почему? Просто очевидно, что в условиях полной неразвитости, которые характерны для раннего детского сознания, основной проблемой является формирование какой-либо ориентации. При привитии правил понимания на первом месте оказывается поспешность и неотложные потребности: поэтому маленький ребенок задает множество вопросов, но обычно удовлетворяется первым лучшим ответом. Исходным состоянием сознания у детей является его некритичность: с учетом собственного бедного репертуара, разум усваивает очередные правила путем неизбирательного их поглощения. Известно, что, пользуясь авторитетом, детям можно внушить все что угодно.

Достаточно просмотреть ранее упомянутые специфические операции, воздействующие на разум, чтобы убедиться — большинство из них были получены исключительно

---

Некритичность  
обучения

путем пассивного восприятия. Например, начальные схемы восприятия и распознавания: «свой-чужой», «хороший-плохой», «мужской-

женский». Иначе быть не может, ведь лучше хоть какое-то правило, чем вообще никакого. Но основным источником, из которого черпаются эти правила, безусловно, являются другие умы. Это они учат нас, как распознавать мир. Ни от кого мы не получим необходимую информацию так быстро, как от них, тем более, мы не можем получить ее быстро, опираясь в основном на собственное мышление. К этому нас принуждает фундаментальный принцип детского мышления: копирование других, повторение за ними. Главной решаемой сознанием задачей является: «Как научиться понимать?» Наиболее быстрое решение этой проблемы: «Так же, как и другие». Только на более поздних этапах развития сознания это правило подвергается критике, и то, крайне редко.

Это правило вспоминается чаще тогда, когда мы оказываемся в более непонятном для нас окружении: в таких случаях основное правило понимания (и поведения, связанное с ним) применяется инстинктивно, приводя к тому, что наивность остается общим определением для каждого элемента сознания во всех его последующих модификациях. На каждом этапе развития сознания, даже на более сложном и развитом, наивность может представлять собой угрозу, особенно под влиянием каких-либо специфических условий окружения возможен возврат правила наивного сознания. А именно: формы сознания никогда не исключаются и не упраздняются, и возвращаясь, иногда таким образом создают совершенно необычные смеси. Разум, безусловно, наделен наивностью и легковерием.

Такая наивность и доверчивость (т.е. детская наивность) приводят к тому, что любое сознание изначально некритично и неизбирательно (хотя бы потому, что не из чего выбирать!) относится к избыточности вымыслов, даже наиболее простых и дезинформирующих, и любой соответствующий смысл готово принять как истинный. И только лишь трудоемкий и радикальный процесс воспитания сознания может надолго уберечь его от того, чтобы быть околдованным наиболее бесплодной избыточностью, дезориентирующей сознательную жизнь (как, например, упомянутые ранее «всегда актуальные» смыслы второстепенных дискурсов, гороскопов, «теленовелл», газетных слухов, фельетонов, «сплетен из жизни звезд», «сказочных» ожиданий от реальности. Следует отметить, что даже среди взрослых людей мало таких, кто полностью уверен в бессмысленности такой информации и не занимается этими вопросами).

Несмотря на это, генерация избыточности все-таки остается силой разума, даже если об этой силе свидетельствует наивность. Откуда же берется избыточность? Не потому ли, что, усваивая очередные правила понимания, сознание пробует все, что в данной ситуации кажется адекватным? Хотя, оно, скорее всего, угадывает, какие из правил могут быть адекватными, но чаще всего не угадывает, и поэтому «на ощупь», не избирательно (или мнимо-избирательно) пробует возможные варианты. Кроме того, чем

больше в конкретном сознательном индивидууме формируется совместно существующих и возвращающихся форм или так называемых способов понимания, тем больший смысл для него имеет любой объект мысли и, вместе с тем, тем больше возможных типов поведения предлагает ему на выбор его многообразный ум. Множественность, или разнообразие понимания, которое при этом возникает, всегда означает пропорциональное увеличение масштабов нон-сенса. Объект все больше обогащается смыслом (размеры, точки зрения, плоскости соотношения и т.д.), но в связи с этим, очень неоднозначным, более неопределенным и непонятым. Угроза потеряться, увязнуть в домыслах и необходимость спекуляций является «проклятием» каждой попытки понять такие сложные явления мира, как строение мозга, так и человеческие способности и мотивы. Это также источник огромной избыточности в гуманитарных науках и присущей им «легковерности». Конечно, можно обеспечить определенный контроль над множеством форм понимания и предотвращать интерференции, появляющиеся вследствие их сосуществования и взаимодействия. Многочисленные методологические и процедурные схемы помогают совладать с элементами индивидуальной декогеренции и приобретать навыки относительно успешно отбирать необходимые модификации среди существующих. Но это не отменяет тот факт, что декогеренция остается естественной способностью человека и условием возможных разнообразных проявлений глупости.

Интерференция не согласованных между собой форм сознания приводит к тому, что каждый важный объект (не

Множественность понимания	молоток, не силлогизм, не математическое уравнение – ибо в данном случае говорится о вещах фундаментальных и многоуровневых, которые можно понимать по-разному) распадается в тот самый момент, в который он появляется. Что любой смысл разрушается в момент его создания, распадаясь на несопоставимые фрагменты и на множество очевидных, но не стыкуемых полу-правд. По сути, все сложное мы понимаем таким образом: как множество очевидных, хотя и односторонних квази-понятий, каждое из которых содержит в себе соответствующие и необходимые глупости. А особенно,
------------------------------	---

дела рук человеческих, которые тяжелее всего отделить от всего остального. Поэтому, например, психология не сводится к бихевиоризму или психоанализу, оба направления необходимо трактовать как комплементарные, несмотря на полную несоизмеримость и декогерентность, не забывая при этом, что каждое из них является особым источником нонсенса и непонимания. Вместе с тем, чтобы признать одно из них противоположностью другого, необходима определенная наивность или даже легковёрность. А наука, которая в них течет, в обоих случаях в значительной степени является скорее следствием критики, которой ее следует подвергнуть, выхватывая то, что в обеих теориях кажется подходящим, отбрасывая при этом несуразности. Но в еще большей степени такой подход является обязательным там, где мы пытаемся заниматься психологией обыденной жизни, стремясь понять, что управляет тем или иным человеком, особенно близким для нас. Для этого не существует никаких эвристических правил, так как сложность наших индивидуальностей принуждает нас к более или менее хаотичному метанию между различными пониманиями, которые подсовывают нам пересекающиеся в нас формы сознания — детское, групповое, взрослое, мещанское, родственное, религиозное и т. п.

В то же время, очевидно, что, поскольку мы развиваемся, то по своей природе мы стремимся как к объединению наших форм восприятия, так и к их разделению. Эти противоположные тенденции и образуют наше сознание. Казалось бы, что «правильное»

---

Связность  
и различие

---

Развитие индивидуального сознания должно состоять в интеграции процессов разделения и объединения. Но именно это показывает, каким сложным для применения критерием следует здесь воспользоваться. Так как, во-первых, очевидное требование минимализации декогеренции (с помощью интеграции) приводит к сокращению различий и к потере смысла разницы. Все сводится к «черно-белому» восприятию мира, при котором все отличия стереотипно сводятся к одному и тому же, к слишком общему и неизменному восприятию мира. Все это в итоге парализует понимание. Но, во-вторых, также очевидно, что потребность и естественное стремление к максимализации внутреннего

разделения может приводить к избыточной многогранности и взаимному сосуществованию идиосинкразических сознаний в одном разуме, а в итоге – к дезориентации, нерешительности и распаду понимания в абсолютной нерешительности. Если итогом первой тенденции является недостаток смысла, то итог второй – его избыточность, в которой разум тонет. Способность находить равновесие между этими двумя тенденциями и оставаться где-то посередине, избегая крайностей – это высшее искусство обучения, форма активного и критического самоформирования.

## 5. Сети умов, или множество умов

Принадлежа окружающему миру, разум многократно и непосредственным образом связан с множеством иных умов, также относящихся к данному окружению и формирующихся в нем. Ум среди умов мирующих его издалека или находясь рядом, непосредственно или опосредовано. Поскольку разум (и особенно сознание) размышляет эмпирическим образом не только в собственном абстрактном одиночестве, его следует воспринимать как элемент конкретной «сети умов», потенциально не ограниченной в своей сложности. Именно ее специфический характер формирует как индивидуальное сознание, так и разумность всего окружения. При этом сети умов по своей сути являются динамичными и соединяемыми; их развитие состоит в собственном уплотнении, а также в размножении связей с иными сетями. Количество умов в данной сети и количество соединений с другими равноценными сетями, особенно с вышестоящими, принципиально свидетельствует о необходимых качественных характеристиках, в рамках которых данная сеть развивается; о присущей ей сложности и о ее функционировании, а также о скорости циркуляции смысла в ее пределах. Вместе с тем, вся сумма соединенных сетей в каждой определенной ситуации образует какое-то глобальное устройство с присущей только ему одному сложностью, а значит не похожее ни на одно другое такое глобальное

устройство. Любое, как глобальное, так и локальное сетевое количество умов – это не только сумма индивидуумов, но и определенное устройство (устройство производства смыслов), также состоящее из умов: продуцирующих, фиксирующих (память) и распространяющих (с помощью телесной экспрессии) смысл, а также разнообразия (в т.ч. динамическое) других аппаратов (ре)продукции (например – вычислительные машины), регистрации (внешняя память) и распространения (медиа-коммуникации) – течения смысла. Мы, упрощая, лишь скажем: «Разум создает смысл». Поэтому следует говорить именно о сложном и развитом устройстве, создающем смысл, в первую очередь включающем в себя скопления умов, а также, во вторую очередь, другие действующие лица, расширяющие пределы и плотность циркуляции смысла индивида, являющегося его отдельным функциональным членом, в различной степени и для различных умов расширяющих количество каналов коммуникации и передаваемого по ним содержания. Именно сложность, богатство и многомерность процесса производства смысла непосредственно зависит от мощности таких устройств (плотности населения и распространения каналов коммуникации), особенно на глобальном уровне.

Обычно входящие в состав сообщества индивиды ведут себя не обособленно, а так же, как и другие. Основные нормы и правила всегда обеспечивают единство устройства множеству умов, которые распределяют в своей области роли и позиции, безусловным и объективным образом учитывая индивидуальные отличия (то есть, внутри сообщества рождается структура взаимоотношений авторитета и власти, так называемого внутреннего перенаправления течения смысла). В рамках такого образования отдельный ум получает определенное положение в обществе, обусловленное характером его телесной экспрессии и следующую из нее перспективу понимания, свидетельствующую о его интересах, каналах коммуникации (то есть получения и передачи смысла), направлениях и программах действия. Таким образом, ум и возникающее в нем сознание уже сразу становится фрагментом локального сообщества умов (семья, клан, группа, банда, команда, школьный класс, социальный класс, кол-

---

Привязанность  
индивида к  
сообществу

---

леги по работе, народ – все формы социальной самоорганизации, вплоть до наивысших, глобальных, таких, как цивилизация), сообщества, обладающего общими характеристиками разума, определенным социальным сознанием, с отдельными его проявлениями, которые, тем не менее, у всех одинаковые, совместно существующие, с единым ритмом – одним словом, общие. Любое самообучение изначально является процессом многомерного мысленного воздействия сообщества на отдельный индивидуальный ум: сообщество адаптирует к себе новую частицу. Таким образом, то, что с позиции одиночества ума идентифицируется как принцип «первого лучшего приобретения» - базовый принцип обучения и развития наивного сознания, обращающегося за помощью туда, откуда она придет быстрее всего - с позиции отношения ума к ментальной сети можно более точно определить как принцип непосредственного повторения действия (невольного подражания одних умов другим). Доверчивость является результатом видовой гомологии. Приспосабливание не должно нести в себе давление или «обтесывание». Оно, особенно на начальном этапе, скорее является включением различных функций одиночного раз-

---

Непосредственность  
сообщества в  
индивидуальном  
сознании

---

ума, которые невозможно «запустить» иначе, чем с помощью примеров, демонстрируемых при контакте с другим разумом. Но такое возможно именно на почве единобразия всех умов. В данном случае разде-

ление не имеет никакого значения, контакт обязательно будет и будет чем-то похожим на «игру». Сознание формируется, подобно другим сознаниям, и сразу как множество сознаний, поэтому в принципе оно является плюралистическим (с сообществом, как итоговым и только фрагментарным результатом определенной самоиллюзии). Внутри многократно отражается внешняя множественность (чем больше умов, с которыми мы общаемся, и чем больше пространства для приложения смысла, тем больше мы имеем различных фрагментов сознания в себе, причем, «самость» является тут изначально-внутренним плюрализмом).

Очевидно, что среди первых схем понимания, которыми ум обучается у иных умов – прежде всего – такие, которые для каждого индивидуального сознания непосредственным

образом формируют перспективу какого-то многомерного сообщества (то есть, точнее говоря, группы сообществ), к которому оно относится и от которого зависит. Это непосредственное и изначальное отношение каждого индивидуального сознания к сообществу (отношение локальное), к общественной формации (отношение глобальное), определяет общественное сознание как независимый фактор, объединяющий множество умов в одну функциональную структуру, для которой именно это множество, а также ее количественный рост становится основным и доминирующим принципом. При таком подходе наивное сознание сразу и без сопротивления превращается в несамостоятельную часть общественного сознания. То есть, иначе говоря, наш ум служит не только индивидуальному, но – первичным и непосредственным образом – и общественному пониманию. Так же, как он учится ориентироваться в окружающем мире с точки зрения единственности, изолированности личного тела, точно так же положение его предопределено общественным телом и ориентацией сообщества с точки зрения коллективной ориентации, коллективной адаптации к окружающей среде, в рамках которой он сам считается частичной, подчиненной функцией. Отсюда берет начало и одно из инстинктивных желаний разума оказаться со своим собственным несовершенством и одиночеством в каком-то цельном и едином сообществе, «лично участвовать» в общем течении смысла. Поэтому разум не может даже короткое, а тем более, длительное время жить и развиваться вне сети умов. Хотя, на самом деле, наивное сознание может отдаляться или отклоняться от будущего общества по мере своего развития, создавая перспективу обособления или «эгоизации», так оно просто никогда не может выйти из сообщества, если не считать отдельные исключительные случаи. Это происходит потому, что на начальном уровне развития сознания наивность плавно и добровольно сливается с массой. А это значит, что первые схемы понимания и правила поведения, воспринимаемые сознанием, с самого начала одновременно и равнозначно формируют его как коллективное и наивное. И только в ходе дальнейшего развития эти схемы начинают специализироваться.

---

Неизбежность общественной перспективы

---

Кажется естественным воспринимать разум/сознание как одно целое и как «форму единства». Но все-таки это наша естественная ошибка, поскольку, по сути, более существенным кажется тот аспект разума и сознания, в котором они оказываются только определенными частями, фрагментами большой группы и подфункциями более общей и автономной совокупной функции. Функции, определяемой сетями умов, в рамках которых эти звенья существуют не столько как формы единства, сколько скорее как формы под-единства и сверх-единства, формы, одновременно представляющие собой нечто меньшее, чем единство (незавершенные формы), однако что-то большее, чем оно (не личности, а «единицы»: индивиды). Определение сознания как чего-то не единого, при этом вдвойне не единого, ибо одновременно дробного и множественного, является более адекватным по отношению к «бытию» сознания, и при более глубоком рассмотрении кажется более ясным и выразительным, чем расплывчатая и полностью искусственная формула известного «единства аперцепции»<sup>1</sup>. Сознание не является субъектом, не является «однородным». Его количество является множеством и дробностью, одновременно является и неполным, и множественным. Поэтому, кроме прочих, и возникают известные трудности с восприятием его как вещи, предмета. (Сознание, скорее, является процессом, чем предметом, скорее волной, чем формой, скорее цикличным изменением плавных определений, чем статичной структурой атрибутов).

## 6. Физиология понимания: сообразительность и тупость

Мы подошли к исходному вопросу о том, что представляет собой онтологическое начало и принцип сознания, или

---

Онтология сознания к вопросу о его изначальном определении как бытия.

<sup>1</sup> Обусловленность содержания и направленности восприятия знаниями и предшествующим опытом человека (прим. перев.)

Итак, философская традиция дает два определения: сознание является субстанцией или процессом. Оно либо служит основой, либо само основано на чем-то. Итак, очевидно то, что сознание не является основой чего-то и не является субстанцией, а наиболее хорошим доказательством этого является собственно наивность или приводящее к уродливости отсутствие качества сознания, его собственная самодеструкция в рамках любой его формы. Именно сознание сделало возможной глупость, более того, глупость является своего рода источником угрозы, изначально определенным и возвращающимся с каждым последующим шагом (поскольку сознание вынуждено выходить за пределы собственной нищеты, чтобы становиться зрелым). Это так же понятно, как и то, что человек в большинстве случаев рождается с природной готовностью к обучению и развитию своего сознания, причем самым динамичным образом (в частности, по этой причине молодых родителей могут удивлять природные способности и сообразительность очень молодого человека). Понятно и то, что такое развитие сталкивается с внутренним сопротивлением, и кроме того, также очень часто приводит к замешательству и росту декогерентности. Сознание не способно быть субстанцией. И, наверное, можно сказать, что к счастью. Потому что наибольшим чудом онтологии сознания является то, что оно изменением, а не состоянием, движением, а не покоем.

Именно это первично характеризует сущность сознания до того, как оно разовьет какое-то иное, свое следующее качество. Правда, может показаться, что сознание — это одно из понятий, о появлении которого не удастся рассказать: но именно потому, что это начало является чистой абстракцией движения как единственной характеристики. Движения без каких-либо дальнейших особенностей, чистого изменения, в рамках которого ничего не происходит, движения при полном отсутствии последующих изменений.

Вместе с тем, такое начальное определение является важным для любых форм сознания, независимо от уровня развития и сложности этих форм. Сознание — это не состояние, а неустанное лавирование между состояниями, постоянное изменение и трансформация. Оно никогда не получит какого-либо определения, но через определения —

как через состояния – проходит. Они никогда не бывает ничем, а только перестает быть тем и становится этим – и этим собственно является «изначально».

Сознание изначально развивается посредством движения и посредством того, что на каждой стадии своего развития оно решает проблему (а именно: появляется с помощью решения проблемы) того, как отрегулировать изменение, появляющееся при решении проблемы, чтобы не впасть в хаос абсолютно случайного появления форм. Сознание должно упорядочиться в процессе своих изменений в какие-то последовательные циклы, в рамках которых перемены происходили бы плавно.

Мы добрались до места, в котором сознание встречается с телесностью, и в котором между ними появляется не-обходимая гомология – цикличность. Это по-своему сути пангомология: она основывается на жизни и на том, что она все преобразовывает в циклы, а также на космическое движение, также организованное циклично.

На стыке с индивидуальным телом сознание, прежде всего, проявляет характеристики собственной физиологии: движение сознания, во-первых, различается с точкой зрения скорости течения смысла в сознании (темпа мышления). Как мы уже говорили, оно непосредственно зависит от физиологии мозга и одновременно характеризует степень развития ума и сознания. Теперь можно точно сказать, что если, во-первых, существенный рост скорости мышления определяет физиологические условия интеллектуального развития, а посредством этого – формирование сознания, то, во-вторых, степень этого развития в равной мере является как увеличение средней скорости мышления, так и увеличение разницы между максимальной и минимальной скоростью, между которыми колеблется в своих ускорениях и замедлениях конкретное индивидуальное сознание. Ведь изначально, мышление является медленным, и его ускорение не очень отличается от его замедления. Однако здесь нужно, по чисто количественным соображениям, отбросить разницу в скорости. Речь идет не столько о «количественной» скорости (хотя в определенной степени и о ней), сколько о множестве воз-

можных качественных вариантов скорости потока между наиболее и наименее динамичным сознанием. В то же время, очевидно, что сознание, по своей природе стремящееся к циклической организации, тяготеет к мягким колебаниям между полюсами своей динамики, то есть переходит от одного полюса к другому через все промежуточные состояния. Одним словом, в нем начинаются колебания между темпами мышления, имеющими разные знаки, так как по мере развития сознания появляется множество промежуточных темпов. Поэтому первой характеристикой физиологии сознания является колебание скорости.

Второй такой характеристикой, непосредственно находящейся в теле, является концентрация сознания. По мере развития сознания, она также отличается, от Концентрация наивысшего сосредоточения — до максимальной рассеянности. Очевидно, что такое различие должно сопутствовать первому отличию темпа, потому что, чем выше темп, тем в большей мере необходимо концентрировать мышление. Динамика концентрации развивается по принципу, аналогичному динамике скорости: между концентрацией и рассеянностью увеличивается дистанция, допуская все больше едва отличающихся промежуточных состояний, а сознание колеблется между полюсами, проходя, как минимум, по мере того, как регулярно она возникает, промежуточные стадии. Но если темп мышления прямо зависит от скорости последовательных операций понимания, то концентрация имеет отношение к их точности, и поскольку предполагает рост чувствительности, то и к адекватному их появлению, если говорить о правильной последовательности операций. Когда скорость операций возрастает одновременно с ростом концентрации, мы имеем дело с появлением сообразительности, а значит с наиболее быстрым и динамичным процессом приобретения новых способностей мышления. Появление сообразительности определяет направление для наиболее богатого и наиболее хорошо упорядоченного развития сознательной Сообразительность жизни — мы развиваемся настолько хорошо, насколько нам удастся быть сообразительными, то есть — насколько быстро нам удастся ускорить и сконцентрировать мысль. Поэтому иногда может казаться, что описанный выше процесс

появления сообразительности бывает важным на ранних этапах развития сознательной жизни, а потом теряет свое значение. Фактически так можно утверждать, поскольку сознание с определенного момента своего существования всегда тяготеет к постепенному приобретению новых навыков. И тем не менее, сознание всегда развивается и входит в очередную фазу своего развития посредством обучения, и

Формирование  
сообразительности

без него не развивается. Правда, можно быть сообразительным, не приобретая новых навыков мышления, но таким образом

уже невозможно использовать свою сообразительность при самостановлении. В то же время, сообразительность – это такая по своей сути трансформация, которая вынуждена неустанно формировать или «доопределять» саму себя, чтобы быть сообразительностью. Она должна постоянно реально удаляться от своей противоположности – тупости, тем самым увеличивая амплитуду колебаний сознания, как пространства ее потенциального появления. Итак, вначале сообразительность – это простая легкость восприятия, которая потом «доопределяется» как скорость и свобода оперирования тем, что воспринято, затем как множество того, что может быть в общем упущено или преувеличено (поэтому пространство того, что мы понимаем без задержек – это третье дополнительное определение сообразительности и очередная ее характеристика<sup>1</sup>), а в дальнейшем процессе – как способность к креативному оперированию схемами понимания, к их изменению и самостоятельному «монтажу». Причем, мерой всего этого, в свою очередь, является увеличение сложности схем и различия в реконфигурации (или рост оригинальности, вплоть до идиосинкразии или «гениальности» мышления). Таким образом, сообразительность отсутствует, но появляется в следующих доопределениях, определяющих развитие разумной жизни – увеличивающих амплитуду циклов сознания.

Появление тупости

Если, последовательно говоря, сообразительность позволяет нам видеть связи и различия там, где они реально существуют, то на противопо-

<sup>1</sup> Кажется, что наивысшим и наиболее понятным проявлением такого аспекта мышления, которым является способность «видеть что-то нужное, причем – произвольно», называется талантом. Именно благодаря ему мы, не долго думая, уверенно делаем руками что-то сложное и при этом чисто инстинктивно.

ложном полюсе, когда скорость мышления уменьшается вместе со снижением способности к концентрации (то есть — с ростом рассеянности), мы имеем дело с появлением тупости, которая не замечает связей и различий. Тупость является противоположностью сообразительности и поэтому определяет направление к самой убогой и хуже всего упорядоченной сознательной жизни. Ведь сознание не всегда ускоряется, моменты торможения мышления являются ее обыденностью, а проявления заторможенности не являются каким-то исключением, а скорее нормой, как в повседневных колебаниях разумной жизни, так и в более широком масштабе, биографическом (у нас бывают худшие и лучшие интеллектуальные периоды в жизни, бывают периоды проявления сообразительности и тупости, мы имеем худшие и лучшие периоды в течение дня). Значит, если мы каждый раз становимся богаче, то не без того, чтобы побывать бедными. Прежде всего, тупость означает отсутствие смысла в понимании, следующее из снижения сообразительности, внимания, чувствительности, точности и адекватности. Она также является тем, что мешает обучению, дегенерацией способности усваивать информацию, восприятия, способности к самостоятельному применению полученных знаний, а также к самостоятельному изменению схем мышления. Одним словом, она касается всех процессов понимания и ослабляет их. Еще мгновение назад поток моих мыслей был быстрым, насыщенным и чистым, а теперь стал медленным, скудным и менее прозрачным: отмечаемое почти всеми ежедневное отупение, в зависимости от того, насколько оно преобладает над сообразительностью у данного человека, может приводить к тяжелым формам медлительности и рассеянности, вплоть до форм, граничащих с умственной отсталостью. «Добродушная глупость несколько туповата, до нее, как говорится, «долго доходит». Она бедна словами и образами, и плохо ими распоряжается. Она отдает предпочтение обыденному, поскольку при многократном повторении она прочно его усваивает, и уж если с чем-то разобралась, то не склонна расставаться с полученным результатом, не позволяет его анализировать и не интерпретирует его сама»<sup>1</sup>. Ту-

<sup>1</sup> Р. Музиль «О глупости», собр. соч. том.2 Пер. с нем., А. Карельского, — М.: «Канонпресс-Ц», «Кучково поле», 1999.

тость кажется противоположностью сознательной жизни, но, по сути, является ее условием, предпосылкой ее колебаний, волнений. Как мы отмечали, она становится основным моментом физиологии жизни сознания. Появление тупости — это, несомненно, причина многих простых и стереотипных проявлений глупости. Наиболее ярко выраженные из них чаще всего спровоцированы внешними воздействиями, так как глупость, как правило, не активна: когда сознание совсем тупое и уже не может избежать реакций, оно инстинктивно выполняет жест самообороны, в котором внешнего наблюдателя удерживает случайность, несоответствующий примитивизм (например, тупой ученик, вынужденный давать ответ абсолютно бессмысленным бормотанием). Тупость во всех своих проявлениях укрепляет глупость и ускоряет ее экспансию, но не свидетельствует о ее зарождении.

Именно поэтому индивиды, у которых тупость преобладает, часто берут на себя роль общественных «глупцов». «Глупца» знает каждый, везде, в каждом общественном

Фигура глупца

теле обычно функционирует кто-то бестолковый. Однако видно, что этот кто-то не является

настоящим и явным источником глупости, особенно в общественном масштабе. Он не угрожает культуре и человечеству, как таковому, иррациональностью, а лишь является ее пустым воплощением и своего рода камуфляжем: глупец, трактуемый как определенная достопримечательность, воплощая глупость, одновременно маскирует ее наиболее сложные и динамичные проявления. В данном случае речь идет не о преднамеренном камуфляже, а только о случайном, следующем из индивидуальной логики появления глупости в сознании в целом, о «эффекте маскировки». С другой стороны, глупец — это также «козел отпущения» общественного функционирования глупости. Его часто незаслуженно обвиняют в создании какой-то дисфункции, какой-то обобщенной глупости, которую нередко ему приписывают, потому что никто не предполагает, что обвиняемый будет обороняться.

## 7. Физиология понимания: легкомысленность и тугодумие

Колебание между полюсами сообразительности и тупости не исчерпывает физиологических основ становления сознания. Ведь оно основывается на равновесном изменении скорости и внимания. Однако, поскольку скорость и внимание изменяются не равномерно, то они могут не совпадать, стремясь к «противостоянию», то есть к состоянию, которому сопутствует торможение мышления и, наоборот, к такому, в котором увеличивающейся рассеянности сопутствует ускорение. Таким образом, между быстрым видением и тупым невидением, невидением отличий и связей располагается не пустота, а целый спектр промежуточных смыслов, «лабиринт глупости», в котором понимание является одновременно и самим лабиринтом, и искателем правильного пути. В данном лабиринте смысл появляется при колебаниях понимания между рассеянной скоростью и медленной концентрацией. Эта пара дополняет первичную пару *сообразительность <> тупость* производной парой *легкомысленность <> тугодумие* (где «<>» обозначает и будет обозначать далее любой вид колебания сознания между крайними состояниями соединенными «< >»).

Разумеется, всем приходилось переживать контакт с разумом, действия которого, хотя шустрые и живые, характеризовались определенной дисфункциональностью настолько, что он оперировал избыточным количеством связей, ассоциаций, отличий, мотиваций, логик и последствий, утрачивая при этом связность, логику и последовательность. Именно такое движение сознания выражает чистое появление легкомысленности.

Раскрывая очередные определения, мы покажем, как появляются сообразительность и тупость, а также легкомысленность и тугодумие. В вопросе понимания связей и различий легкомысленность апеллирует к привилегии скорости, а именно: избыточно представляет отличия и связи, рассматривая их «на вырост», множа отличия и тонкости, уплотняя как связи, так и разрывы или эффекты несораз-

---

Появление  
легкомысленности

---

мерности. Изначально, легкомысленность означает быстрое обучение, но не тщательное и упорядоченное, а такое, в котором схемы, модели понимания быстро усваиваются, но в итоге создают слабо организованную и нестабильную структуру. Затем, если говорить о способности оперировать полученными схемами, легкомысленность означает тенденцию к апробации этих очень рискованных и нетипичных (с точки зрения сообразительности) выводов, выработке необычных и извращенных выводов, допущению даже каких-то особенных гипотез. Легкомысленность – это также смешивание зон обобщенности, ошибочная иерархия. Далее, если говорить о способности к пониманию без размышления (умолчанию), то легкомысленность делает ее хаотичной, иногда выполняет скачки плавные, иногда рискованные или такие далекие, что, сама того не ведая, в них теряется. У нее нет чувства, она «без ладу и складу» наслаждается сложностью своих ассоциаций, впадая в претенциозные сложности, приумножая свободные и произвольные связи, проблемы и выстраивая туманные рассуждения.

На этапах развитого легкомыслия встречаем такие его проявления, которые вследствие экзальтации тупого восторга тем, что особенное, и восторженного сбора впечатлений через ослепление, восторг и удивление, в экстремальных случаях доходят до абсурда в виде наиболее экстравагантных открытий и необыкновенных выводов, ограниченных и доморощенных «теорий всего», парафизического<sup>1</sup> мышления и т.п. Абстрактным определением этого движения является стремление к смыслу наиболее неповторимого отличия. Это мощный элемент легкомысленности.

Более того, так как понимание также является процессом самопонимания и формирования самопознания, индивид, проявляющий легкомысленность, в том виде, как мы ее охарактеризовали, несет в себе радикальное и многогранное отсутствие внутреннего единства, в нем происходят очень сильные взаимные столкновения основополагающих для него форм его личной и общественной жизни. Такой индивид живет и выражается «спазматически», скачками, импульсивно, занимается многими делами одновременно,

<sup>1</sup> Патафизика – придуманная французским писателем юмористом А. Жарри заумная наука, набор слов, пародирующий научный жаргон (прим. перев.)

ни одному не уделяя надлежащего внимания, находясь одновременно во многих несоизмеримых контекстах. В ходе дальнейшего развития у него могут проявиться противоположные качества – индивида внутренне более целостного, но в результате принятия им какой-то исключительной идиосинкразической характеристики он будет сильно выделяться, как «оригинал», «чудак», «идиот». Князь Мышкин в данном случае является воплощением такого архетипа, как почти все герои у Достоевского. Идиотизм<sup>1</sup> является окончательным этапом становления легкомысленности.

С другой стороны и на противоположном полюсе находится ум, способный к сосредоточению, но не очень «живой» и восприимчивый, аккуратный, но ограниченный, дошный, стереотипный и негибкий. Это намного менее интересный случай, чем «легкомысленность». Он медленный и негибкий, отличие или связь для него – огромное неудобство: когда они множатся, то становятся понятными ему настолько, насколько тождественны чему-нибудь, ибо они такие же, как... Вследствие того, что основным результатом тугодумия является медлительность, его проклятием является движение. Движение вообще раздражает и мешает. Тугодумное сознание, прежде всего, требует стабилизации, симметрии и неподвижности. Появление тугодумия не означает, как в случае тупости, потерю смысла, а его приспособление к существующим схемам. Разум отбрасывает любую активность по отношению к себе и не очень склонен к преобразованию и критике. Тут вновь высказывается предположение, что, поскольку тугодумие представляет собой главную черту каждого живого человека, то оно является физиологической «шуткой» каждого сознания. Мы все, в той или иной степени, ее испытали, так же как тупость и сообразительность (хотя последняя может быть сообразительностью гения, но из-за всплеска гениальности может случиться многое).

С точки зрения обретения навыков умственной деятельности, тугодумие является скорее за- тугодумие и обучение  
торможенностью, потому что оно все-

<sup>1</sup> Следует отметить, что мы здесь используем понятие «идиотизм», как и далее понятием «дебилизм», полностью абстрагированным и независимым образом от их значения в психиатрии или в иных отраслях знаний.

таки умеет быть достаточно информированным и практичным, хотя скорее не по отношению к чему-то новому или неожиданному. Его самая большая слабость – это то, что оно не воспринимает никакие схемы, которые изменяли бы существующие или были бы с ними не совместимы. Поэтому оно формирует себя путем простого добавления очередных подходящих элементов к тому, что уже имеет. Любое непостоянство и несвязность является для него серьезной проблемой, которая решается с помощью упрощения имеющихся данных до доступного ему уровня и их адаптации к собственной структуре. В отличие от тупости, которая даже теряет тождественность в своей диссоциации, тугодумие развивается, но без внутренних преобразований. Тугодумие является чистым стремлением к тождественности. Как уже говорилось, тугодумие воспринимает различия только через подобия (упрощенные до тождественности), поэтому его результатом всегда должен быть какой-то вариант черно-белой картины мира, в которой возможные отличия в конечном итоге сводятся к одному, подобно тому, как все правила сводятся к «исходному правилу». А все ассоциации могут сводиться к одной. Именно таково абстрактное определение его направленности – стремление к тождественности любых отличий. Если, например, кто-то говорит: «Хорошо, красиво, это и на самом деле является таким же», мы имеем дело с типичным случаем упрощенного отношения к делу, возможно, требующему более точной оценки отличий и соответствий. По той же причине тугодумие привязано к иерархии. По сути, все подчинено этому, и она крайне неохотно ее пересматривает. С такой же неохотой воспринимаются известия о существовании чего-то, что может эту иерархию нарушить (мотивация к игнорированию таких известий). Если говорить о способности оперировать схемами, то тугодумное сознание, как мало свободное по своей природе, оперирует ими настолько, насколько уже имеет схемы высшего порядка: поскольку требует обучения большего, чем другие и, в принципе, многому может научиться, доходя в своих пределах даже до subtilности. Тугодумие – это противоположность спонтанности и любого проявления находчивости. В данном случае мы говорим о негибком уме. В более изощренных

проявлениях тугодумие любит перевоплощаться в логичный ригоризм (строгость мысли), чрезмерную «скрупулезность», легализм (неукоснительное соблюдение норм и правил) и моральное сосредоточение на жестких дихотомиях ценности и оценки. Это в свою очередь приводит к преувеличениям неестественно четким, образцовым, контрастным и т.д. Благодаря чему, например, появляется схема обостренного чувства вины и эскалации обвинения (когда мы внушаем: «ненавидишь меня» кому-то, кто совершил против нас незначительную бестактность). Поэтому и приговор в таких случаях мы, как правило, выносим однозначный и поспешный.

Если говорить о способности к пониманию простых вещей, то тугодумие может позволить себе всего лишь небольшие и абсолютно одинаковые «прыжки». Обретение такого или иного любого навыка происходит здесь путем упорного труда. Аналогичный процесс происходит и при понимании с полуслова недоговоренностей, намеков, недомолвок, логических цепочек. Требования  
тугодумия

Как правило, тугодумие настаивает на том, чтобы смысл был однозначным, точным и полностью определенным, и не переходил границы точности и ясности: педантичность, «школьность» или академичность – это собственно наиболее отработанные проявления тугодумия. Особенно «близоруко» и нечувствительно тугодумие тогда, когда речь идет о «скрытом смысле», о многозначности, скрытых сомнениях и нерешительности. Тугодумие всегда спрашивает: «Так или не так?» там, где ответ сам срывается с языка простыми и понятными словами, погружаясь при этом в колебание смыслов и отличий, в расплывчатую, ускользающую неопределенность. В лучшем случае тугодумие сможет научиться иронии как самой простой схеме «скрытого смысла» (в этом случае оно превосходит тупость, которая не воспринимает даже грубой иронии, как, кстати говоря, и любой искусственный разум, ибо представить себе компьютер, понимающий иронию, крайне трудно...). Но ничего более сложного, чем ирония, тугодумие не воспринимает; оно остается слепым к любым иным утонченным недосказанностям и намекам. Особенно далеко ему до понимания каждой по-настоящему глубокой мысли, в которой прояв-

ляется многозначность и иносказание, где сосуществуют многочисленные гетерогенные слои в интерпретации одной идеи. Ему трудно понять и то, что каждая важная мысль «сама в себе» колеблется между пафосом и приземленностью, между юмором и серьезностью, между безумием и рациональностью, между своей позитивностью и негативностью, между светлым и темным, между тем, что очевидно, и тем, что спорно, между уверенностью и экспериментом, наивностью и неуверенностью. Все, что существенно и сложно, для него является спорным. Тугодумие этого не улавливает, от любого разума оно всегда жаждет простой логики, полного соответствия, устранения любых сомнений и четкого изложения намерений, стремлений, характеров, ролей. Оно также постоянно сохраняет тенденцию к беспокойству и фрустрации, которые проявляют то, что низшее, по отношению к высшему. Перед лицом любой сообразительности тугодумие проявляет симптомы «нечистой совести». Это наблюдал всякий, кто задумывался о своих худших и лучших минутах мышления, и по этому поводу ощущал какой-то немой упрек.

По отношению к самому себе тугодумное сознание характеризуется стремлением к точной и основанной на простой структуре интеграции. Всех индивидуумов, которые

---

Тугодумная  
самоинтеграция

отличаются тугодумием, по-настоящему притягивает к «неподдельному единству». (Однако тайна такого точного «внутренне устроенного» сознания может быть раскрыта и показана независимо от возможностей экспрессии «остальных», которые иногда раскрываются). В общем, поскольку легкомысленность проявляется как «инклюзивная и всеядная», то тугодумие скорее теряет, не замечает и исключает. Поэтому характерной чертой первой является «неуклюжесть» и пестрота, а второго – плоскость и серость.

Крайней формой тугодумия является одурманивание или маниакальная и подозрительная привязанность к какому-то квази- или псевдо- метафизическому, а иногда и теологическому интерпретационно-ценностному правилу, которое, будучи крайне простым, объясняет все: одурманенное сознание всегда и всюду стремится внедрить свое «золотое» правило, которое может быть как простым («ми-

ром правят деньги»), так и более сложным («миром правят спецслужбы»).

Окончательным проявлением или пределом проявления тугодумия является дебилизм или крайняя негибкость мышления.

Четыре упомянутых физиологические схемы становления сознания образуют своеобразную феноменологическую «розу ветров», ветров, которые подталкивают нашу жизнь и разум в четыре совершенно разные стороны.

В то же время, они являются тем, что объясняет принципы выработки избыточности. Физиологическое становление сознания неизбежно во всех его стадиях и формах развития. Как говорилось ранее, сознание в любом случае сохраняет свою однородность. Гарантией этому служит физиологическое единство сознания. Но, очевидно, что единство во все не значит одинаковость, так как физиологическая основа порождает саму себя. И как мы отмечали, в каждой схеме она развивает свои определения, и каждое в собственном направлении интенсифицируется (эти направления, соответственно: гений для сообразительности, заторможенность для тупости, идиотизм для легкомысленности и дебилизм для тугодумия). В целом, гомология сознания является непрерывным возвращением того, что физиологично. Но вместе с тем, физиологическое всегда возвращается как более сложное и непохожее. Таким образом, оно является подвижным основанием того, что однократно – по сути, наши сознания не похожи и неповторимы уже на таком уровне. Каждое является иной, своеобразной пропорцией схем, каждая из которых имеет иную величину собственной амплитуды, развития и интенсификации, и по-своему влияет на разум, окрашивая его своим «настроением». Проще говоря, сознание каждого из нас является смесью по-разному интенсифицирующихся: сообразительности, тупости и тугодумия, имеющих разные амплитуды и пропорции, определяющие всю физиологическую динамику данного сознания. Существуют, правда, и такие, у которых, независимо от этапа развития, один из факторов является доминирующим. Тогда мы говорим – в случае опережающей фазы – о людях сообразительных, но несобранных, о негибких и не

---

Феноменологическая  
роза ветров

---

сообразительных, соответственно. Мы говорим о прекрасных учениках – способных, но недисциплинированных, и неспособных, но усидчивых. Не способных, но настойчивых, и об абсолютных бездарях. А в экстремальных случаях – о «гениях», «идиотах» и «тупицах».

Существует также зависимость, которую в последовательности с первичной парой (сообразительность <> тупость) и производной, вторичной парой (легкомысленность <> тугодумие) следовало бы представить как пару «после-вторичную», поскольку в рамках физиологической розы ветров происходят определенные притяжения, или предпочтения. Легкомысленность лучше «сотрудничает» с сообразительностью, потому что ближе к ней, чем следующее за ней в ряду регресса тугодумие, которое уже ближе к тупости, чем к сообразительности (так как легкомысленность дальше). Таким образом, мы получаем абсолютно очевидную иерархию:

*сообразительность* превосходит  
*легкомысленность*, которая преобладает над  
*тугодумием*, которое, свою очередь, преобладает над  
*тупостью*, которая ни над чем не преобладает.

Итак, если пропорция влияния каждого из видов на конкретное индивидуальное сознание отражает эту иерархию (независимо от конкретного распределения долей, которое может быть

---

Патология физиологии  
сознания

---

определено), то мы имеем дело с сознанием со здоровой или правильной физиологией. Любое отступление от нее можно трактовать как «патологию» физиологии сознания, и тем большую, понятное дело, чем больше смещение в иерархии. Кажется очевидным, что также с этой точки зрения, жизнь сознания колеблется: между полюсами здоровья и патологии. Это, безусловно, объясняет, почему мы среди себе подобных встречаем так мало полностью уравновешенных и адекватно понимающих реальность людей. Поэтому, как правило, проницательности не хватает именно уравновешенности, а уравновешенности ничего иного, как проницательности, не говоря уже о других многочисленных и более серьезных отклонениях.

Вместе с тем, следует также отметить, что не везде удается легко применить сообразительность, так как она тре-

бует предварительных условий и способностей. А там, где их немного, сообразительность может сыграть только единственную положительную роль – распознать такую ситуацию. Кстати, только в единственной области понимания не требуется много сообразительности, чтобы додуматься, что многого узнать не удастся – в предвидении будущего. На самом деле, реальное понимание именно тем и отличается от лабораторного «решения задач» (даже сложных), что в немногих ответственных ситуациях мы имеем замкнутые проблемные структуры с известным или определяемым числом элементов, а также связями и взаимодействием между ними. Как правило, мы не знаем даже количество и важность переменных и факторов, которые участвуют в процессе, когда мы стараемся глубоко понять человека, народ или значение политического или экономического события. Любые проблемы антропологии настолько туманны и непонятны, что нахождение в них смысла и ориентации в них требует определенной фантазии, контролируемого идиотизма. Кстати очевидно, что чистая сообразительность только в некоторых случаях является единственным признаком понятливости и живого ума, а иногда и гениальности. По сути, там, где (не без чуткой критики) дают право голоса сообразительности, легкомысленности и даже тугодумию (хотя значительно более мягким образом), а в конечном итоге и тупости и полной рассеянности – мы имеем дело с лучшей и качественно «плодородной» гигиеной и интеллектуальным гомеостазом сознания, становлением совершенного понимания. Однако всегда, когда остроумие, не имея большого пространства для маневра из-за объективного незнания, которое в определенной степени распознается и понимается, решается на игру – оно рискует. Чем больше незнание, тем легче укореняется легкомысленность и тугодумие. Поэтому, оказываясь, что, обсуждая разнообразные формы и этапы становления сознания, мы с большим трудом можем назвать типичные для него изменения сообразительности, тогда как назвать преобразования легкомысленности и тугодумия чрезвычайно легко.

Физиологические формы проявляются как моменты, этапы развития в каждой физиологии. Но одновременно, при значительном преобладании какого-то одного над дру-

гими, они также формируют более конкретные личностные типы (фигуры). Поэтому в ходе дальнейшего объяснения мы, подробно характеризуя морфологию сознания, для удобства и выразительности будем чаще всего пользоваться именно такой классификацией фигур и типов. Хотя обычно что-то из смысла фигуры имеет уже отношение к смыслу самого направления и появляется, хотя еще не конкретизировано, в каждом из нас.

## 8. Морфология и анатомия становления сознания

Мы уже сказали, что в своем существовании сознание определяется как чистое движение, и далее, объясняя характер физиологии сознания, заметим, что в любом случае Сознание как колебание речь идет о колебательном движении сознания, о его колебании между полюсами. Итак, следует признать, что сознание состоит из колебательных движений и представляет собой волну, а именно — совокупность волн, растущее количество волн: оно имеет «музыкальное» строение. Все в его существовании складывается в циклы, в колебания между экстремумами, волны различной частоты, амплитуды и периоды: дневной цикл, когда сознание переходит от глубокого сна (или отсутствия сознания) к «самой острой яви», со всеми переходными этапами. Существует климатически-сезонный цикл (солнечное, летнее просветление и сумрачное зимнее ступение). Цикл концентрации и деконцентрации, ускорения и замедления. Однако все конкретные формы сознания имеют колебательный характер. Причем, мерой развития сознания является количество волн (морфологическая величина) и величина амплитуды каждой волны, где понятие амплитуды означает качественное расстояние между полюсами данного колебания или число сформированных промежуточных ступеней. Каждое специфическое колебание растет, включает в себя все большее количество соб-

ственного смысла и максимально удалено от других, ибо каждое приобретает новые качества (например, сообразительность удаляется от тупости) – таким образом, сознание становится максимально сложным, проходя все большее число состояний. Собственно, неразвитое сознание характеризуется именно тем, что его экстремальные состояния допускают мало промежуточных фаз: у очень маленького ребенка между максимумом и минимумом концентрации разница небольшая, а ее увеличение характеризует степень его развития. Все это имеет большое значение для каждого конкретного колебания. Для каждого колебания также остается важным то, что устанавливается определенное направление развития сознания, которое его развивает.

Физиологические отличия и колебания скорее являются количественными определениями становления сознания, во всяком случае, изначально количественными (различия скорости и концентрации изначально не переменные величины, а изначально интенсивные), а на степень его развития влияют очередные этапы развития, очередные качества и степени интенсивности. В противоположность физиологической сфере, мир морфологии сознания, хотя и не такой колеблющийся, это априори сфера качественных отличий: царство большинства форм сознательной и разумной жизни. Физиология – это характер, динамика сознания, морфология определяет его формирование, его сложность, экспансию его смысла. «Иметь много смысла» – основной постулат развития

---

Морфология  
сознания

---

любого разума. Иметь много смысла – это значит проходить через растущее множество состояний или разнообразных фаз различных колебаний, накладывающихся на данное сознание. Появление многоволновости; как и в музыке – чем больше волн, тем более сложный звук.

Итак, то, какую конкретно физиологию имеет сознательная личность, и то, каким образом она формируется как индивидуальный «агрегат» множества различных форм сознания, между которыми протекает ее сознательная жизнь (морфологическая многоволновость), окончательно определяет, накладываясь на себя, анатомию индивидуального сознания. Любые упомянутые здесь определения, даже в относительно незначительных

---

Анатомия  
сознания

---

случаях, представляют собой запутанный и сложный комплекс взаимодействий, образуя анатомическую неповторимость конкретного, индивидуального разума. Значит, правильно нам подсказывает здравый ум: «каждый из нас постигает мир индивидуально», хотя, очевидно, не следует считать, что различия между нами имеют иной характер, чем достаточно повторимый и относительно стереотипный. Все люди не похожи в своем личностно-умственном плане, но обычно они остаются одинаково разными или минимально разными, а максимально различающиеся «особи» располагаются на дальних концах статистического распределения (Гаусса). Поэтому, отличаясь значительно, мы практически неотвратно отчуждаемся, и процесс тем интенсивней, чем больше отличие. Как будет показано далее, отличаясь в лучшую или худшую сторону, мы всегда отдаляемся, дистанцируемся.

Анатомия сознательной индивидуальности, будучи по существу комбинацией из двух источников (физиологического и морфологического), каждый из которых является самостоятельным миром отличий и становления качества (интенсивных и формирующих, как и в случае любых морфологических формирований), сама себе гарантирует неповторимость каждого конкретного индивидуума, порознь и вместе с тем в тесном сообществе между всеми сразу.

Вопрос становления морфологии сознания отсылает нас к проблематике размера «сети умов» и общности сознательной жизни. Поэтому разговор о формировании сознания всегда

Между  
обособленностью  
и сообществом

уместен в случае «сети умов», во всяком случае, мы в первую очередь учимся у других. Это не означает, что сознание не формируется в том случае, когда не встречается ни с каким иным умом. В жизни каждого из нас периоды отсутствия контакта с иным сознанием распределены в разной пропорции: у некоторых на это остается практически исключительно сон, в то время как некоторые большую часть времени проводят в относительной изоляции. Можно сказать, что нас интересует колебательное движение между состоянием изоляции и состоянием принадлежности к обществу, или между обособленным сознанием и сознанием общественным. Это колебание является естественным состоянием сознания

с момента его появления: от рождения мы либо сами, либо с кем-то; *tertium non datur*<sup>1</sup>. Следует заметить, что это тривиальное наблюдение указывает нам источник наибольшего расхождения элементов морфологии, разделяющего ее на две плоскости: личную и общественную. На основе обеих одновременно формируется каждое индивидуальное сознание, на которое одновременно накладываются ее «эгоистические» определения и идентификация с сообществами. Каждый из нас является определенным «Я» и определенным количеством различных «Мы», сокрытых в процессе идентификации с данным коллективом (группой, сообществом, нацией и т.д.), которые являются ничем иным, как формированием в рамках моей анатомии определенного общественного сознания, с помощью которого я сливаюсь с данным обществом и непосредственно принадлежу его «телу», хотя, в то же время, своим, уникальным образом.

Поэтому первичное морфологическое колебание, которое в то же время формирует первичное состояние сознания в целом, или наивное сознание, является движением от того, что общественное, к тому, что индивидуально. Она соответствует принципу роста амплитуды колебания как степени развития. Это движение усиливается в обе стороны, одновременно формируя как личное, так и индивидуальное сознание. Оно захватывает все большие области, приобретая новые определения и формируя новые состояния: обе плоскости формируются, как минимум, потенциально, так как различными бывают и личные биографии и целые пространства определений и изменений, через которые может проходить сознание.

## 9. Первичная форма сознания

1. Как мы уже говорили, изначально сознание формируется как наивность, а точнее – как легковерие, и при этом находится в тесной связи с тем, что коллектив-

Детство

<sup>1</sup> *tertium non datur* (лат.) – третьего не дано

но. На этом начальном этапе морфология и физиология сознания остаются относительно простыми. Жизнь такого, еще неразвитого сознания, остается стабильной, ее колебания выражены слабо, а разум отображает мир простоудушно, как окружение, состоящее из нескольких жизненных течений, от которых зависит, куда сознание погрузится – в беспокойство или покой. Причем, это первое состояние, из-за простых случайных событий на этом этапе, нередко выражается в эскалации страха, в то время, когда второе приводит к спокойствию и согласию – разумная деятельность происходит именно под диктовку этих настроений. Детское сознание колеблется между страхом неудовлетворения потребностей и сладостью их удовлетворения, и не выходит за эти границы – хотя расширяет их изнутри.

Этот аспект детского сознания считается самым незрелым и определяет детство как противоположность зрелости, хотя, следует заметить, что и оно всегда возвращается.

Возврат детства Ежегодно повторяется период возврата к этому моменту детского сознания во время отдыха – особенно организованного отдыха, когда наше окружение превращается в простоудушный мир, где все потребности изначально обеспечены миром, которому могут угрожать только высшие силы, такие как волны цунами или землетрясения, и в котором, одновременно, мы, неустанно поражаемые новизной впечатлений, вынуждены внимательно слушать, что нам говорят гиды, иначе ничего не поймем: мы опять становимся наивными, как дети, которых ведут за руку.

2. Прежде всего, первичным определением формирования сознания является пассивное приобретение, обучение.

Наука послушания У наивного сознания нет оснований сомневаться в содержании усваиваемого материала. Оно основано на авторитете тех, кого оно слушает. Оно зависимо и полностью послушно. Правда, послушание настойчиво внушается детям, но только потому, что, подрастая, дети естественным образом разрывают последовательные связи послушания (хотя обычно разрывают их тогда, когда относительные правила, которые эти связи устанавливают и делают необходимыми, усваиваются наивным сознанием: развитие все-таки состоит в том, что человек учится сам

себе отдавать распоряжения, которые ранее отдавали другие, одновременно учится быть послушным самому себе). Приказ — это первое, что мы слышим (в смысле науки, а не вообще). Поэтому первый принцип обучения гласит: «*Думай и делай так, как мы тебе говорим!*», или: «*Повторяй за всеми. Когда все говорят, что х — это а, в, с,... думай так же. Чем больше ты становишься похожим на других, тем лучше*» — гласит основное правило детского воспитания (легковерного) — и существование похожим, таким, как все, со временем у молодой личности превращается в навязчивую потребность. На этом основывается социализация. Кстати, легко заметить, что модели и схемы понимания и правила, которые в самом начале морфологически формируют детское сознание, это основные, первичные, «атавистические» макроправила ориентации и поступков, понимание которых еще не свидетельствует о какой-нибудь разнице между обществом и пониманием индивидуума. Тут еще нет места для любой позитивной неуверенности в адрес того, что общественное, для любой его критики с точки зрения того, что личное, относительно того, что общее. Поэтому речь еще не идет о сознательном разделении на личное и общественное. Но если то, что является личным, окружение подвергает фрустрации, тогда возвращается страх — поэтому, например, чувство голода или одиночества приобретает у младенцев катастрофические масштабы.

Как видно, в принципе и исходно, то есть, в своем детском виде, наивное сознание определяется с помощью подчинения и пассивного послушания. Именно поэтому подчинение власти, авторитету, как *способ, модус* сознания, в общем, является его первичным состоянием, хотя на этом этапе в очень простом и изначальном смысле безмолвного дитя, некритичного восприятия.

Тем не менее, нельзя сказать, что только пассивность и покорность определяют поведение даже наименее развитой сознательной личности. Во всяком случае, даже младенец в своем примитивном сознании открывает мир с агрессивным настроением, являющимся обычной реакцией ребенка на ужас беспокойства. Такая его активность — это соответственно начальное и

---

Требование и приказ

---

единственное действие – он желает (а все иное – это пассивная адаптация). Настойчивый и тревожный плач младенца несет в себе нечто повелевающее, желание удовлетворения, а также активное стремление управления другими, являющееся «врожденным» инструментом нашей принадлежности к обществу. Жизнь является претензией. Эта претензия – первичное содержание наивного сознания. На самом деле, инстинкт господства не является свойством детского сознания, но уже на самом раннем этапе развития становится для него каким-то основным предметом и смыслом. В этом контексте психоанализ показывает, что критическим этапом формирования, через который должна пройти психика, является умение найти согласие с нарастающей в процессе развития внешней фрустрацией, которая непосредственно касается жажды и требования господства (или: жажда власти). Во всяком случае, фундаментальным источником дальнейшего отличия сознания является то, насколько оно подверглось фрустрации, насколько оно удовлетворило свои желания и жажду власти. То, насколько мы можем подчиняться и насколько мы можем приказывать самим себе и другим, определяет состояние нашего духа, способом выразительным и сложным для изменения: от состояний глубокого падения, вплоть до противоположных состояний, со всей гаммой промежуточных состояний. Одним из фундаментальных принципов социального различия индивидов является то, какая на каждого приходится доля в возможности отдавать приказания, и какая – в необходимости повиновения. В какой степени это соотношение может привести к прострации – зависит от силы воздействия. Однако оно, как и все желания, является скрытой от разума тайной чистой интенсивности: мы не знаем, почему у одних оно принимает огромные размеры, в

---

#### Влияние власти

то время как у других его крайне мало, или оно вообще отсутствует. При этом понятно, что каждый индивид либо становится самостоятельным в процессе развития, либо подчиняется власти над самим собой. Тем не менее, для одного такое приказание самому себе оказывается очень незначительным удовлетворением жажды власти, а для кого-то иного даже этого кажется много: кто-то по своей природе немного жаждет власти,

для того чтобы распоряжаться собой – он стремится подчиняться. Многим индивидуумам, способным быть самостоятельными, подчинение только самому себе также не приносит полного удовлетворения, поэтому они ищут таких людей, которым могут подчиняться. В то время, когда для одних самостоятельность является необходимостью и очень важной потребностью, для других она бывает неудобной и чем-то, почти отталкивающим.

Тем, что принципиально определяет состояние духа, является состоятельность и несостоятельность по отношению к другим людям. Поэтому жажда власти подвергается либо сублимации, либо отторжению, либо успокаивается в более subtilных структурах высших форм группового или институционального сознания, либо, когда она не удовлетворена, должна как-то быть перенаправлена, переформирована, или обуздана. Так или иначе, проблема власти, ее асимметричных влияний и неравномерности повиновения, которые являются результатом этого, возникает уже на самом раннем этапе развития, а господство и подчинение формируются как аспекты наивного сознания и всегда несут в себе что-то из детства. Именно поэтому во взрослой жизни мы учимся скрывать, договариваться, маскировать как приказы, так и повиновение: чем сильнее их непосредственный и интенсивный поток, тем больше нас «оболванивают». Именно там, где мы сталкиваемся с простым и неприкрытым потоком власти, нас всегда неотвратимо охватывает климат инфантилизма и ребячества (пример: распространенная тупость военной, полицейской или спортивной жизни, правительственная вульгарность и тому подобные явления).

Кроме того, любая власть, независимо от специфического характера, отличается этим исходным укоренением в наивном сознании и фактом того, что она появляется как объект сознания уже на раннем этапе развития. Наивность власти и управления проявляется в одном из наиболее частых, дисфункциональных и находящихся вне рассудка проявлений разума, известных как «редукция когнитивного диссонанса». Поэтому там, где факты противоречат правильности наших предыдущих решений или свидетельствуют о том, что мы не контролируем текущие дела и что-то плохо понима-

---

Феномен редукции  
когнитивного  
диссонанса

---

ем, мы склонны отрицать очевидное с помощью наиболее нелепых отговорок и не замечать вещи, видимые невооруженным глазом, только для того, чтобы не подвергать сомнению ранее принятые решения. Как показывают исследования процесса принятия решений в администрации США во времена Кеннеди, это касается и представителей наивысших ветвей власти. Поэтому единственной проблемой господства в социальной сфере является то, что наивность управляющих не замечается из-за наивности тех, кем управляют, которых с управляющими связывают абсолютно нереальные надежды.

3. Сознание представляет собой многомерный морфологический комплекс индивидуального и общественного. Наше окружение сознание понимает как с индивидуальной точки зрения, так и с общественной. И точно так же наше тело непосредственно является фрагментом тела сообщества. Воздействие власти – это первичные «нервы» этого тела, их организация – это основная проблема тела общественного, которое, прежде всего, должно регулировать, организовывать и направлять движение индивидуальных тел: общественное тело является системой движений и направлений тел индивидуальных, и в связи с этим предполагает четкий порядок структуры связей власти.

Большую роль в первичной самоорганизации общественного тела играет внешний вид и физическая форма индивидуальных тел, а также связанная с этим часть структуры наивного сознания (колебание: привлекательность <> отвлечение). Отдельные тела притягиваются и отталкиваются. В первую очередь, конечно, речь идет не о сексе, а о физической форме тел и о том, какое влияние оказывает тело с большей физической интенсивности на тело меньшей интенсивности, которые в данном случае создают зависимости и конфигурации. Интенсивность тела, кстати, коррелирует с состоянием духа: поэтому, например, высокие, хорошо сложенные люди имеют совсем другой менталитет, чем низкорослые и неуклюжие. Рост, телесное превосходство играют огромную роль на ранних стадиях воспитания, а для плоского и некритичного наивного сознания они являются признаком авторитета (кто из нас не ловил себя на детском

Иерархия  
физической  
формы тел

инстинктивном стремлении «естественным» образом подчиняться более высокому и не слушаться более низкорослого человека, чем он сам?). Это не означает, что телесное превосходство приводит к физической презентации. Она является чем-то намного более глубоким, так как, прежде всего, коррелирует с разумностью. Но вместе с тем, она свидетельствует о первичном принципе размещения внутри общественного тела, детерминирует наиболее первичные основы личной независимости («места в сообществе») каждого индивидуума. Как это происходит?

Общественное тело, как все, что материально и что состоит из частиц, пульсирует в ритме постоянного притягивания и отталкивания «частиц» (поэтому, образно говоря, общество маленьких детей без присмотра, которое в данном случае является показательным примером первичного «состояния природы», напоминает «броуновское движение» бактерий в пробирке). Откуда это берется? Именно наблюдение о различии интенсивности тел, составляющих тело общества, служит тому, чтобы придать ему движение — запустить процесс притяжения и отталкивания. Точнее, такое столкновение интенсивности тел закладывает взаимоотношения, которые колеблются между притяжением и отталкиванием. А так как у маленьких детей эти два состояния резко переходят одно в другое, их общество производит впечатление полного хаоса, хотя по сути, в нем все точно разделено, только простота деления производит эффект предельной динамичности. Поэтому на этом этапе так важен формирующийся навык, которым является скорость понимания «языка тела». При этом известно, что эта сфера уже на начальном этапе развития подчинена различным схемам коллективных распознаваний и поведения. Поэтому коллективное множество тел подвержено двум противоположным видам различий (со всеми промежуточными стадиями): дискриминации — положительной и отрицательной, которая разделяет то, что пробуждает восхищение (притягивающее), и то, что вызывает отвращение (отталкивающее), и благодаря которым все сообщество динамично характеризуется как иерархическая последовательность личностей: от наиболее интересного (обладающего

---

Подчинение  
и влияние в  
обществе

---

наибольшими способностями в обществе – говорить, желать, творить, организовывать), до наиболее отвратительного (наименее способного). Так возникает основной элемент стадной подвижности – элемент взаимного притяжения и отталкивания, общественного «прилипания» и «распада», непрерывности и прерывистости, а также асимметрии связей и перетекания власти. И эта черта детского сознания не исчезает, а только «взрослеет» в рамках наивности, в том смысле, что становится более сдержанной. Тем не менее, загадка взаимных симпатий и антипатий, которые совершенно произвольно испытывают люди, всегда и везде остается абсолютной тайной<sup>1</sup>.

Зачатки любой социализации путем определения места в обществе, а затем движения обособления (вплоть до безумия), изначально скрываются в функции дискриминации тел. Конечно, никто не является жертвой всеобщего отвращения, и еще меньше таких, которые повсеместно вызывают удивление. Тем не менее, именно у детей в такой дискриминации играют роль полностью примитивные и наивные критерии, и в то же время, более жестокие, более случайные, основанные на слабости и ограничении детского понимания: поэтому ужасная судьба не минует левшей, рыжих, альбиносов. В том, с чем сталкиваются люди, которых считают красивыми, стройными, рослыми, ловкими, также существуют моменты насилия, оскорбления и агрессии (с этим, кстати, связано безумие Мэрилин Монро и многих других идолов больших социумов, или масс – чем больше популяция фанатиков, тем больше муки идолов). То есть, если неприятие в крайних случаях приводит к изоляции от сообщества, то привлекательность – к уничтожению сообществом. Единственной формой противодействия, в случае индивида, подвергнутого негативной дискриминации, может быть подчинение силе и власти сообщества как таковой, а в случае позитивной дискриминации – оказание влияния на силу сообщества, благодаря которому она перенаправляется в другую сторону. Так

<sup>1</sup> Следует обратить внимание на то, что в наше время вопрос дождался определенного (псевдо?) рационального объяснения в понятии «феромонов», не ощутимых для сознания запахов, которые очевидно управляют выбором партнеров. Правда, это не объясняет, почему так много неприятных или даже катастрофических ошибок делают люди в своей дружбе и любви.

групповое сознание приводится в состояние спонтанного колебания между стремлением к подчинению руководителю и стремлением власти над тем, кто имеет более низкий статус; между стремлением манипулировать и управлять тем, кто принужден к подчинению, и желанием быть управляемым тем, кому мы хотим подчиняться по причине его привлекательности.

Детская невинность и простодушие приводят к тому, что в мире детей, как ни в каком ином мире, дискриминация внутри общественного тела не принимает столь быстро крайне острые формы, хотя это не всегда является правилом. Однако всегда дискриминация, позитивная или негативная, является определенной меткой, «печатью», а формы напряжения различаются, с учетом степени интенсивности отторжения или притяжения (от насмешек и придинок, вплоть до издевательств в случае отторжения, а в случае притяжения — от симпатии до безумной влюбленности). Среди различных форм нагнетания напряженности мы видим фигуры «неудачников», худших, убогих, изувеченных, странных и особенно «глупцов», «умственно отсталых» и т.п. Уже в детстве появляется наивное сознание глупости именно в виде фигуры глупца. «Ты глупый» («дурачок») — это по сути наиболее часто звучащее в детских разговорах оскорбление, а «последняя парта» во всех школах до недавнего времени являлась методом дискриминации. Однако, с другой стороны, также заметна своеобразная и такая же частая глупость индивидов, внешне очень привлекательных, но недалеких, которые, особо не стараясь выделиться среди прочих в учебе, ввиду их красоты, оставались пассивными и несобранными, «заторможенными» или «толстокожими» и безразличными.

4. Если говорить о том, как сообщество квалифицирует индивидов с позиции их отношения к собственному телу как элементу организации влияния власти, то нельзя не вспомнить об аспекте наивного сознания, который формируется и закладывается на этом этапе в каждого: осознание пола.

Половое отличие представляет собой проблему одновременно неглубокую и жизненную. Здесь ум, возможно, ка-

---

Детское осознание  
глупости

---



---

Осознание пола

---

сается наиболее сложной загадки природы, загадки, в которой определенные внешние, телесные отличия кажутся настолько явно дискриминирующими, что на этом основании наивное сознание желает одинаково понятного и точного определения всех иных отличий, вплоть до крайнего дихотомического разделения всей реальности на мужскую и женскую. Насколько реальным является различие полов, насколько естественным, насколько его можно считать фантазмагорией, иллюзией, гримасой реальности, абсурдом, суеверием, несправедливостью? Кстати, что в нем, точнее, в его понимании, является разумным, а что глупым? С другой стороны, что и в какой степени действительно отличается, вследствие отличия полов, а что нет? Жажда власти? Чувства? Мышление? Понимание? Это серьезные проблемы, которые здесь рассматривать невозможно. Несомненно, дело значительно усложняет и тот факт, что мы говорим о категориях наивного сознания, которые начали формироваться в раннем детстве. Различия, которые несут в себе эти категории, одновременно простые, основополагающие и расплывчатые, настолько глубокие, что являются неопределенными. Именно поэтому мы говорим, особенно тогда, когда речь идет о защите этой неопределенной глубины от всякого критического и пристального взгляда, о «волшебном секрете», «очаровании непонятного». Вместе с тем, фактом остается то, что всякий раз мы подходим к категориям и схемам наивного сознания с аналитическими инструментами, пробуждая призраки «непроизвольных эмоций», «природных (ибо воспринятых в детстве) ассоциаций», и т.п. Однако независимо от того, как можно решить это спор (а его не удастся решить), даже на первый взгляд видно, что эта чрезвычайно сложная и неоднозначная проблема обычно рассматривается, особенно в теории, как бы в противоречии с ее природой, с простотой и стремлением к однозначности даже более настойчивым, чем в какой-нибудь другой сфере. Очевидно, это следует из того, насколько фундаментальной и первостепенной является эта проблема для всего вида, и насколько она непрозрачна: это создает поле для бесконечных домыслов и фантазий, становится источником ритуала, общественной организации (родственные структуры должны по любому гарантировать

циркуляцию женщин), культура, обычаев, дележа пространства. Собственно, нет ничего такого, что бы легковёрность не смогла соотнести и связать с полом.

Деликатная, неоднозначная и полная нюансов проблема пола и его осознания в детстве, которое позднее преобразуется в наивную зрелую осознанность, которая у взрослых людей управляет их сексуальной жизнью и дружески-интимными контактами, демонстрирует настолько иррациональный и атавистический характер своей основы, что, как на лабораторных занятиях, может служить наглядным примером сути наивности. Итак, понимание полового различия и большинства проблем крайне сложной природы, которых не удастся избежать уже на самом раннем этапе развития сознательной жизни, в своей основе несет смысл тугодумия: стремление к максимальной однозначности и единству различий, к четкому определению и наименованию простого порядка вещей, к «черно-белому», «женско-мужскому» миру — в этих случаях относительная детская умственная заторможенность является решающим условием. Более того, каждый воспитатель практически машинально «переключает» себя на тугодумное мышление: разве можем мы представить себе родительскую опеку, воспитание и педагогику — особенно в вопросах пола, но в принципе в целом — иной, чем тугодумными, а детство иным, чем инфантильным? Во всяком случае, догмой является принцип: «детям нужно привить простые моральные отличия» и лучше всего этого сделать, «рассказывая сказки». Повествование о половых отличиях является одним из самых продолжительных, обширнейших и наиболее важных, тем более, что никто не делает оговорку, что «это только сказка». Очевидно поэтому сфера учебно-интимного взаимодействия между полами — это одна из основных составляющих царства самых глупых недопониманий, а связанные с ней ритуалы и правила хорошего тона непременно несут на себе тяжелый отпечаток ребячества и незрелости. (По сути, то, что в данной культуре существует тенденция к рафинированию этой сферы жизни и возвеличиванию определенных эстетических понятий, к переформированию детской забавы в субличную игру взрослых людей, является единственным показателем для определения низшей или высшей культуры).

Есть ли у глупости пол? Является ли рациональность мужским «изобретением»? Не следует ли по этой причине вводить понятие «женского ума»? А может, следовало бы говорить о мужской и женской физиологии сознания? Однако эти вопросы кажутся уместными только в рамках жестко сексуализированного видения мира, в котором все, независимо от того, насколько далеко вы дистанцировались от репродуктивных вопросов (которым пол, кроме всего, служит в первую очередь), является детерминированным в силу полового отличия. Однако реальность в таком случае настолько запутана и неоднозначна, что не удастся понять, насколько далеко простираются «половые отличия», что им подчинено, а что – нет.

Однако кажется, что без большого риска можно признать, что мужское сознание способно физиологически развиваться благодаря более экстремальным состояниям (из этого следует, что среди мужчин больше как гениев, так и гупцов). Но не экстремальные состояния одинаково развиваются у обоих полов, то есть: мужское и женское сознание однородны, и в среднем, развитие мужчин и женщин происходит одинаковым темпом. С другой стороны, опыт учит нас, что в физиологии женского сознания несколько чаще проявляется фактор легкомысленности, а в мужском – тугодумия (нам удастся больше распознать скорее идиоток, чем дебилок, и больше дебилов, чем идиотов).

Если, несмотря на это, глупость женщин оказывается большей, чем глупость мужчин, то скорее из-за проблемы асимметрии влияния власти и ее характера в мире наивности. Как мы уже говорили, одной из основных детерминант состояния души и общей познавательной ориентации наивного сознания является интенсивность и степень удовлетворения жажды власти и повиновения. А на этом уровне, определение иерархии влияний основывается на простых, примитивных и грубых предпосылках групповой дискриминации или распознании внешних отличий тела. Тем более, что изначально естественным является то, что более высокое мускулистое тело приказывает более слабому, так общественное сознание простым способом отличает тела мужские

от женских, а физическое отличие преобразовывается в моральное право: в связи с чем именно женщина должна быть послушна мужчине, а не наоборот. В такой ситуации замедление развития того, кто по определению должен быть послушным, является логичной схемой дальнейшего дискриминационного поведения наивного сознания. То есть, практически автоматически умственное развитие женщины становится для общества менее важным. Не идет ли здесь речь о том, чтобы женщина становилась более легковверной? Чтобы она стала менее умелой, чем могла бы, и в связи с этим — менее самостоятельной и более способной к послушанию? Так впервые появляется механизм власти глупости, которая является своеобразным продуктом наивного сознания: если сознание развивается посредством отставания от своей первобытной легковверности, то отличие состоит в том, чтобы в процессе воспитания деградировать интеллектуально, одновременно перекодируя женщин за счет мужчин (моральная дискриминация: больше приказов и распоряжений получают женщины, а в то же время аморальность женщин является «более скандальной», чем мужчин). Это фактический механизм, и он, несомненно, издевается над любым непредубежденным интеллектом своеобразной воспитательной сегрегацией. Но власть глупости в данном случае не является признаком какой-либо «ловкости» или расчетливости «мужского разума», а только наивностью и ребячеством примитивных действий общества. Механизм, о котором идет речь, по своей сути не является «мужским», а скорее выражает «дух тугодумия», очень малодушное, ограниченное и инфантильное понимание сути дел. Если это и есть «патриархальный» механизм, то он скорее доказывает то, что ум относится не к атрибутам патриархата, а скорее к систематическому инфантильному тугодумию.

Итак, эту проблему мы затрагиваем именно потому, что, кроме всего прочего, мир взаимоотношений мужчин и женщин и всего того, что определяются различием полов, представляет собой образ, в значительной мере глумящийся над любым интеллектом. Любая схема, «сценарий» поведения, обычай, предрассудок или миф, любая «романтическая комедия» сразу вводит нас в конфуз и замешательство. Достаточно даже обратить внимание на то, как рас-

пространенные правила, такие, как, например: *Женщина не должна критиковать мужчину, а только поддакивать для собственного блага* (что очень часто повторяется в пособиях для женщин), или: *Женщина в любом случае должна играть роль глупой и слабой* – унижают интеллект и на то, как часто эти советы оказываются правильными. А кроме того, «глумление над интеллектом» или, в соответствии с нашей классификацией, «поспешное понимание дел» – это одно из побочных проявлений глупости, которое мы всегда, если нужно, сможем принять. К слову говоря, любое обучение, которое с добрыми намерениями возвышает один пол за счет другого, не является рациональным и негативно воздействует на интеллект.

5. Первичная форма сознания обобщает общественные правила индивидуализации – как индивида. «Душа» определяет не только членов сообщества, но и явления в окружении в общем (например, явления природы – речь идет о явлениях более глобальных и регулярных, а также о выдающихся и нерегулярных) – когда в легковерном сознании формируются схемы распознавания причин, в дальнейшем порождающие схемы распознавания виновника, сразу как «добродетеля» или «преступника» (причем, первый становится причиной для позитивной дискриминации, а второй – для негативной, антипатии и отвращения). Предрассудок на тему всеобщей вины (источник такого предрассудка: «за каждое событие кто-то, либо что-то отвечает»), а также его последующих вариаций – одновременно являющихся расширением диапазона его применения – это один из фундаментальных исторических факторов становления наивного сознания и человека в общем. Религия, магия, юрисдикция – чтобы назвать наиболее известные примеры, мы должны соотноситься с этими источникам в их первичной форме и всегда предполагать, хотя бы в тайне, не критичность по отношению к ней – на этом основана их непреодолимая наивность. В данном случае попытка обобщения служит, кроме прочего, возможности обвинения. Как известно, среди детей она характеризуется особым масштабом – всегда, когда мы обвиняем, мы не перестаем быть *a fortiori*<sup>1</sup> наив-

<sup>1</sup> *a fortiori* (лат.) – тем более, особенно

выми. Процесс развития схемы распознавания «виновников» очевидным образом подтверждает развитие легковерного сознания и представляет собой основную предпосылку того, что иногда называют, как бы «на вырост», «метафизическим инстинктом». От анимистического пантеизма и доброжелательной магии, вплоть до рафинированной монотеистической теологии – мы имеем дело с трансформациями и разделениями основной схемы поиска в каждом проявлении реальности «виновника», проявления «воли», «намерения», «духа» – это, в общем, модель анимизации. Изначально сознание требует богов для того, чтобы было кого обвинять или благодарить (за все то, что выходит за рамки человеческих возможностей и понимания), а религиозное сознание по своей сути является колебанием между двумя этими состояниями. Поэтому правильно требовал Спиноза (и Лейбниц) от каждого человека разумного, чтобы он отказался от обвинений и от поиска виноватых. Но также правильно каждый ответит на это, что это невозможно: эта наивность функционально нам необходима, мы живем в мире, ею основанном.

Именно в детском сознании формируются *last but not least*<sup>1</sup>, схемы понимания и поддержки вербальной коммуникации (болтливость, сплетничество, мнительность и настойчивое стремление рассказать о себе – все это, в принципе, входит в содержание большинства ежедневных частных разговоров и является специфическими функциями производства искаженного смысла, то есть, одновременно избыточности информации и все большего объема непонимания, незнания, противоречивости, несогласия, измышлений, шума), а также языкового кодирования реальности (схемы метафоризации применения слов и понятий). И далее, основные схемы ассоциации, категоризации, разделения, классификации, типологизации, а также схемы понимания того, что не типично, сложно идентифицируемо, неоднозначно, а затем – схемы воображения (структуры сказочности, фантастичности, мифичности); потом – структуры странных чувств, настроений и намерений, а также общие схемы сокрытия, маскировки и лжи, и распознавания чужих масок, маскировки и лжи, а также выдумыва-

<sup>1</sup> *Last but not least* (англ.) – последнее по счету, но не по важности (прим. перев.)

ния, сочинительства, развлечения и игры. Все это показывает, какое великолепное богатство смыслов характеризует сознание на начальном этапе его развития. И вместе с тем, как много здесь появляется заимствованных схем, которые необходимо подвергнуть ревизии и даже полностью их отбросить, поскольку наивное сознание должно выйти хотя бы на уровень легковёрности, не говоря уже о критике самого себя, как наивности. Очевидно, можно уверенно отметить, что пересмотр и критика определенных познавательных схем, сформированных на раннем этапе развития сознания, свыше вписана в процесс обучения (поэтому мы не пытаемся детям «определенного возраста» привить веру в Деда Мороза). Тем не менее, обучение не может быть в достаточной степени радикальным. Многие люди мечтают о том, чтобы опять можно было верить в Деда Мороза или, в более subtilной версии – мечта о самой возможности этого является лучшим тому доказательством.

## 10. Формирование группово-товарищеского сознания

В реконструкции процессе становления первичного сознания можно выделить две противоположные модели появления и организации потоков власти.

Организация власти: семейная и групповая	Во-первых, мы выделили принцип вертикальной, традиционной, жесткой власти, появляющейся в начале: детское сознание начинает формироваться с необходимости пассивного послушания и внедряется в мир, в котором асимметрия потока приказов, распоряжений и команд является непреодолимой и установленной свыше (семья). Однако одновременно с присоединением индивида к иным, чем семья, обществам, особенно к одновозрастным групповым обществам, несомненно, появляются вторичные, на почве ранее усвоенного знания принципы иерархии, спонтанная, «идущая снизу» организация власти: изначально «горизонтальное» в своих отно-
---	---

шениях общество постепенно порождает тех, кто отдает приказы, и тех, кто их выполняет. А на этапе детства главным критерием является различие в физическом развитии. Причем ни одна сформировавшаяся группа не является окончательной, так как организация остается нестабильной и изменчивой (опять же, в противоположность семейной). Перетекание власти и формирование ее ориентации является основной проблемой любого коллективного сознания, а колебание между семейной организацией (в которой все роли и дистанции уже определены и неизменны) и групповой организацией (в которой роли и позиции постоянно идентифицируются и меняются) свидетельствует о первом раздвоении коллективного сознания и дальнейшем двойственном направлении его развития. Либо, посредством развития моделей понимания, заложенных в семье как протоорганизации и протообществе (семейное сознание – это колебание между: общество <> институция), появление семейственности, либо, путем развития групповых моделей, возникших вследствие внутригрупповой спецификации и определения позиций, появление группово-товарищеского сознания.

Когда же вообще сознание коллективное превращается в сознание групповое? Понимание того, что общество является телом ограниченным и замкнутым, и что в связи с этим существуют и другие общества, что основная граница проходит между обществом и его внешним окружением, определяет момент, когда сознание «мы» начинает отличаться от сознания «их». Причем наивность в данном случае состоит в том, что «мы» сразу считается группой в противоположность «им» – множеству. «Мы» уже организованы, у нас «наша» достаточная групповая определенность и собственная динамика формирования отношений. У нас свои дела и секреты, которых «они» не знают и не понимают. Развитие сознания идет нормальным путем поляризации. Значение «их» для «нас» на этом этапе колеблется между симпатией и враждой, а крайние формы поведения при конфронтации с «ними» предполагают бегство, нападение или нейтрализацию – так группа развивается как ксенофобное сознание. «Они» – в первую очередь враги, что объясняет, почему в

---

Появление группового сознания

---

природе любой конфронтации с чужим лежит агрессия, которая скрывается в правиле: «Убегай или атакуй!», зато любая толерантность, понимание и симпатия – это вторичные реакции, обусловленные безразличием.

То, что ксенофобия возвращается на каждом этапе развития сознания и в каждой группе, даже если бы эта группа состояла из личностей светлых и открытых, явля-

Ксенофобия ется очевидной чертой общественной жизни. Даже наибольшие противники ксенофобии группируются, создавая в силу необходимости наивные концессии из-за этой неприятной черты человеческого разума. Но именно ксенофобия делает общество глупым настолько, что она уплотняет и укрепляет внутригрупповую агрессию, и перенаправляет наружу как общее для всей группы, стабилизируя взаимоотношения между ее членами. Одним из первых конкретных и вместе с тем масштабных форм деления на группы является половое отличие (равно как для мужского пола, так и для женского). Деление включает в себя половые отличия и разницу «мы – они».

Как сознание определяет врага? Типичные действия состоят в том, что индивид, вызывающий наибольшее общественное восхищение, а значит обладающий большей возможностью защиты от сокрушительного и агрессивного восторга, должен «подсунуть» группе какую-нибудь задачу. Индивид более «быстрый» в такой ситуации найдет конструктивное решение, однако тугодумие и легкомысленность сделают менее сообразительные движения. Именно легкомысленность подсовывает мысль об общем враге, против которого нужно держаться в единстве и наготове. То есть отдается приказ. Восторженное общество формируется в единое целое и начинает бояться того, что внешнее. Однако благодаря этому каждому индивидууму в группе уже не страшно. *Мы вместе!* – звучит магическая формула группового могущества.

Значение  
внутригрупповой  
маргинализации

А что будет с теми, кого общественная дискриминация, в силу физического развития и распределения группового статуса, оттеснила на самый низ? Какова их роль в группе? Очевидно, крайне нестабильная и

амбивалентная, создающая специфический момент группового сознания – сознания маргинального, которое, с учетом его сообразительности, становится маргинальным, периферическим отставанием от легковерия или появлением позитивного недоверия, осторожности, повышенной чувствительности и пронизательности (глава 17). Поэтому для сообразительности такая ситуация является «школой выдержки». Будучи тупым, маргинальное сознание является глубоко несчастным и достойным сожаления (здесь в группе появляется тип «глупца», который подвергается уже явному манипулированию со стороны даже наименее уважаемых членов группы). Тугодумие и легкомысленность маргинального сознания создают, соответственно, мстительное и мизантропное обиженное сознание, а также редкое и очень особенное покорное сознание, которое в своей маргинальной судьбе учится замечать какую-то собственную необыкновенность и исключительность.

Эти маргинализованные члены группы также могут играть роль в центре появления группового сознания, поскольку тем, кто определяет врага группы, является легкомысленный предводитель (поводырь), который указывает на слабейшего, как Сознание  
преследования на внутреннего врага. Это движение выявления «внутреннего врага», «преступника», «чужака» как источника наших бед (или хотя бы кого-то, кто намеревался нас обидеть), того, на котором следует сосредоточить нашу коллективную месть или просто силу, поскольку дискриминация «преступника», «чужака», становится групповой схемой преследования и травли. Она обычно не имеет ничего общего со справедливостью (хотя также возвращается в рамках юридического сознания), является импульсивной и примитивной человеческой репрессией, механизмом грубой селекции. В процессе становления группового сознания преследование и травля внутреннего врага формирует сознание преследования.

Кроме того, эта форма возвращается в процессе дальнейшего становления сознания, на Козел отпущения каждой ветке коллективного мышления идея эйфории преследования может появиться в новом воплощении. Особенно ужасный вид сознания преследования может сформир-

роваться в рамках массового сознания. Оно также возвращается в рамках разнообразных институциональных форм, образующих вторичные элементы примитивного общества, особенно в таких замкнутых, как армия (ритуальное преследование новобранцев), тюрьма (преследование «опущенных»), школа, монастырь и т.п. Кстати, уже на наиболее простом уровне сознание преследования развивается динамично и расширяет свои границы. Жертва из-за своей неуклюжести провоцирует очередные удары. Агрессивность группы возрастает. Неприкрытая агрессия превращается в ритуал поиска «козла отпущения». В этом ритуале группа как бы проходит через собственное «крещение». *Мы это сделали. Мы виноваты.* Но теперь маятник качнулся в другую сторону. Групповое сознание обращается к себе самому с жестом вины и покаяния. Ненависть может так же смениться любовью, и козел отпущения станет предметом восхищения, и тем большего, чем больше ему доставалось оскорблений. А инициатор инцидента может превратиться в очередного козла отпущения.

Эти абсурдные видоизменения группового сознания следуют из того, что группа является структурой, вну-

Дружба и соперничество тренне все еще довольно нестабильной, опирающейся на неустойчивые определения внутренних дистанций и распределение ролей — здесь ничто не постоянно. И именно потому, что с тех пор, как у группы появляется общий канал для выхода агрессии, внутри ее появляются два противоположно направленных движения группового становления: появление дружеских отношений и соперничества (в семье невозможно ни то, ни другое). Групповое сознание колеблется между этими противоположными направлениями, причем в своей сообразительности оно отдает себе отчет в том, что дружеские отношения — это замаскированная или изоциренная в групповом сознании первичная структура симпатии и отвращения. А соперничество — это рафинированная дискриминация. В этом состоит большая зрелость группового сознания. Она способствует приданию высшего смысла определенным общественным механизмам. Сам характер группового колебания между дружескими отношениями и соперничеством, его импульсивность или, на-

оборот, мягкость свидетельствуют об одном из фундаментальных отличий групповой жизни. Легко заметить, что в одних группах отмечается высокая интенсивность соперничества и дружбы, в то время как в других – высокая интенсивность дружбы, но низкая интенсивность соперничества, либо наоборот. Иногда появляются также более тесные групповые связи, где дружба и соперничество проявляются слабо.

Соперничество свидетельствует только о взрослении в рамках группы, а поведение в группе определяет определенный рост уровня самоконтроля. *«Не будь ребенком!»* – это говорят каждому, кто уклоняется от соперничества. В то же время, соперничество является процессом установления собственной, «эгоцентрической» дистанции, а значит – продолжением выделения индивида внутри группы. Дистанции, которые он устанавливает себе по отношению к другим, определяют его общественную независимость. Но соперничают не только индивиды внутри группы, но и – возможно, прежде всего – сами группы конкурируют между собой, противопоставляя свои качества как групп или создавая смыслы межгрупповых дистанций (внутриобщественных). То есть, смысл общества это, по сути, сумма всех внутренних субъективных и межгрупповых дистанций, интерсубъективных и межгрупповых.

Распределение дистанций в группе является процессом сложным и достаточно «хаотическим», и вместе с тем, никогда не завершенным. С другой стороны, наивное сознание находится тут в относительно гармоничном равновесии между собственной индивидуальностью и коллективностью. Оно обособлено, но и объединено: в нормальной группе естественным является как ощущение самостоятельности, так и лояльности, вытекающие из первоначальной горизонтальности отношений внутри группы (даже если это «бурная» горизонтальность, как в случае, когда говорится о том, чтобы стать «первым среди равных», а основой формирования группы и групповых отличий является сразу именно это правило, которое одновременно относится ко всем и к каждому в отдельности).

Все-таки как возникновение соперничества, так и появление дружбы не определяются именно интенсивностью

отношений. Кроме интенсивности, соперничество и дружба являются определенными качествами. И групповое сознание в своей сообразительности и легкомысленности отдает себе отчет в том, что они могут стать для него предпосылкой к тому, чтобы позаботиться о внутригрупповом соперничестве и дружбе. Эта забота формализует и эстетизирует взаимное дистанцирование и близость, становится правилом этикета, основанном на subtilном понимании чувств и движений, является вежливостью, психологическим компромиссом, деликатностью и великодушием. Это процесс появления доброжелательности в группе, или групповой аристократичности. Она является сознанием определенного уродства, которое лежит у источников группового соперничества, и стремится сделать его более красивым, сделать более сложными отношения, скрывающие примитивизм первобытных связей. Кроме того, у истоков аристократизма заметен определенный групповой стыд за то, что было в начале, за толпу и стадность. За перетекание власти, ибо власть, как утоление жажды (по крайней мере, в одном из ее определений), является чем-то необходимым и постыдным. У истоков властвования и подчинения таится агрессия, а в подчинении сознание теперь замечает унижение (потому что само поднялось над своим первичным состоянием, в котором оно еще не могло чувствовать унижение). Это унижение является постыдным и для властвующего, которому высшие чувства приказывают заботиться о том, чтобы приказ был хорошо завуалирован. Речь идет не о том, чтобы он перестал быть приказом, не о вытеснении жестокости и агрессии, а об их эстетизации и конвенционализации. Следует отвлечь внимание от принципиальной «некультурности» власти. Одновременно в нем демонстрируется уважение к выполняющему приказ: нежелание замечать ниже себя кого-то, недостойного уважения, является признаком внутренней аристократической общности. С другой стороны, в сфере тугодумия или тупости отсутствует забота о качестве соперничества и власти, так как в этом случае они имеют тенденцию к переходу, к конфронтации максимально оголенных сил, хотя уже не столько физических, а скорее сил приобретения, покупательских сил. Тугодумие и тупость, будучи скорее бесстыдным продол-

жением общества, не усваивают уроки маскировки и завуалирования, не стремятся к приукрашиванию дистанций и формализации отношений, которые считают определенным общественным бременем. Конечно, дистанции по-прежнему необходимы, но они упрощаются и деформализуются, придавая простой и нерафинированной близости товарищей высшую ценность. В то же время, влияние власти остается не завуалированным, ибо сознание не стыдится чистой власти, как агрессии, наоборот, оно искренне и открыто этим наслаждается. Возможность показать неприкрытую агрессию в этом случае считается достоинством, а видеть ниже себя исключительно существ, не достойных уважения – это типичный естественный жест. Таким образом образуется плебейская группа. Вместо товарищества мы имеем здесь компанию, братское общество людей, у которых жесткие простые и «толстокожие» взаимоотношения, несмотря на то, что в самых сублильных и сообразительных, и вместе с тем долгое время «шлифованных» фигурах, может пробудиться удивление своей непосредственной однозначностью.

Таким образом, возникновение сложных дистанций отличается от возникновения простых, и это различие будет повторяться на последующих уровнях развития группового сознания, когда оно становится более отличающимся и драматичным. Разница и колебание *аристократическое* <> *плебейское* повторяется в сознании как растущее напряжение и становится все более резким и глубоким (кроме всего, потому, что одним из моментов плебейского сознания является радикальное отрицание сути и существования аристократизма в том смысле, что плебейское сознание перестает замечать свою противоположность).

Это следует из самой сути того, что общественное, или из смысла дистанции. Для того чтобы его правильно понять, мы должны немного оглянуться назад и проанализировать основные принципы движения того, что групповое/общественное.

Первым принципом движения общественного тела является непрекращающаяся игра привлекательности и от- вращения. Поэтому на высшем уровне самоорганизации общества эта детская хаотичность вза-

---

Простые и сложные  
дистанции

---



---

Дистанция  
как смысл

---

имных симпатий и антипатий – закладывающая наиболее общее определение подвижности человеческой общности, как скопления (привлекательность, при дальнейшем развитии, является предпосылкой для прироста и кристаллизации общественного тела) или как распыления (отвращение и неприязнь в дальнейшем фрагментируют и дробят общественное тело) – должна стать урегулированной более упорядоченным образом. Поэтому общественное сознание представляет собой длинноволновый и многомерный процесс организации движений и течений общественного тела. В каждой форме общественной жизни речь идет о решении проблемы: как отрегулировать ритмы, темпы, упорядочить время; как разделить потоки во времени и пространстве, как их уплотнить и как организовать группирование, перегруппирование, размещение и плотность заселения; как сделать однородной структуру передачи власти и распоряжений. А все это является опосредованным в проблеме смысла дистанций между индивидами внутри групп и между группами. Таким образом, изначально развитие общества предполагает разрастание и внутреннюю специализацию системы дистанций. И как все то, что является мерой развития и прогресса сознания, так и система дистанций основывается на принципе роста амплитуды между полюсами. Сознание колеблется между жесткостью, постоянством и однозначностью дистанций, а с противоположной стороны – гибкостью, текучестью и неопределенностью. А если говорить еще проще, то между максимумом и минимумом смысла дистанции, так как каждая дистанция является определенным смыслом, определением, мерой: смысл дистанции не сводится к ее размеру, размеру чисто физическому, ибо принципом ее появления является «возвышение», которое вынуждает приумножать качества. Дистанция является качеством статуса. Там, где она исчезает, индивид растворяется в том, что групповое. Поэтому сознание отсутствия дистанции – это сознание толпы, в которой исчезают статусы и различия, являющиеся противоположным полюсом становления группового сознания как колебания между институционализацией (ужесточение дистанций) и толпой (радикальная потеря дистанций). Становление общества – это в определенном смысле рост

напряжения между этими полюсами: чем больше давление процессов институционализации общественного тела, тем больше склонность группового сознания к аритмичному состоянию, потере управления и потере дистанции – вплоть до появления групповых и общественных движений, нарушающих упорядоченную ритмичность накопления и рассеивания. Чем выше степень общественной эволюции, тем больше риск наступления «революции» – причем каждая революция, по сути, состоит в глубокой и динамичной трансформации системы дистанций. Но на самом деле провозглашается иллюзорная вера в ее полное уничтожение, а по сути лишь упрощается ее внутренняя структура. Поэтому любая революция является плебейской и ни в коей мере не ликвидирует иерархию власти и различия в статусах как таковые, а только упрощает дистанцию, лишает ее очередных качеств, чтобы сделать ее наиболее однозначной и понятной (в таком понимании она, прежде всего, лишает дистанцию какого бы то ни было элемента духовности).

Итак, появление и сохранение дистанций как определенного общественного инструмента – это культура. Дистанция изначально основана на том, что первично для сознания, поэтому в рамках аристократического движения она должна быть культивирована, ухожена и воспета. В окончательном смысле, дистанция является культурой, так как наиболее глубокая дистанция между группами и состоит в том, чтобы отличаться «всею культурой». Культура в своем соответствующем значении служит внутриобщественному разделению, дистанцированию, отчуждению и соперничеству, а не, как неоднократно хотелось верить, устранению этих разделений. Она создает множество различных статусов, которые в данном общественном теле могут быть полезны индивидам. Дистанция тем лучше, чем более сложное она имеет качество, а ее глубина является именно глубиной культуры (в ее общественном смысле) – даже если она свидетельствует о силе отторжения или сегрегации. Усложнение межгрупповых дистанций – это позитивное движение их усиления, диверсификации, рафинирования, в процессе которого дистанция становится не только большей, но и более «полной» – полной значения, содержания, множеством ветвей

---

Дистанция и культура

---

для формирования. Поэтому окончательно речь идет о том, чтобы каждая ветвь была не только различием «рангов», но и различием «мира», которая может оправдать естественный произвол в распределении различий в «рангах» (в эстетическом, а не этическом смысле). В данном случае, культура служит осмысленному возвышению, превозношению (производной которого является унижение), и в рамках этой схемы появления сообразительности служит производству смысла, который мог бы интерпретировать дистанцию и общества с точки зрения их эстетического признания, возвышения. Таковы общественные предпосылки обусловленной иррациональности искусства: вначале оно является «обманом», «пропагандой» – и в этом состоит опасность, которую оно уже изначально с собой несет. Так как культура служит в данном случае тем, кто безжалостен к окружающему миру (относящимся к числу вышестоящих, отдающих приказы и пробуждающих удивление), ее основной мотивацией является глубокое чувство радости и благодарности. На этом этапе развития общество доминирует посредством возникновения групп и соперничества между ними, которое приобретает крайние формы, вплоть до строгой и жестокой кастовости. Но вместе с тем, группированию подчинены все движения и процессы институционализации – собственно, из этого берет начало неравенство групп в правах при таком строе, множество прав для разных социальных групп, а в связи с этим – и множество моралей и культур.

Однако всегда параллельно становлению культуры как системы растущего качества дистанций, на противоположном полюсе происходит становление плебейской контркультуры. Нет, дистанции не уменьшаются – поэтому по своей сути они все становятся более большими – зато, увеличиваясь, они становятся плоскими, пустыми, «абстрактными», однородными в первую очередь в сфере самого плебейского общества. Как это происходит? Итак, в плебейском сознании дистанция проявляется как нечто абсолютно негативное. Дистанция является чем-то плохим, отвратительным, необходимым, но гнетущим, и чем-то хорошим является отсутствие дистанции. Поэтому, например, интимная жизнь плебея отбрасывает всякую

дистанцию, в то время, когда отличительная черта аристократизма – даже при самом интенсивном сближении – воспринимать все, как игру и расслоение. Эта игра может, по сути, принимать вид рафинированной стилизации, а плебей, прежде всего, видит в этом распутство и глупость, вместо присущей, по его мнению, максимальной простоты взаимных отношений. Не удивительно, что это ему отвратительно, для плебейского сознания дистанция теряет все позитивные коннотации.

Вместо расслоения и роста сложности характера дистанций, мы видим в плебейском сознании как бы их унификацию и упрощение. В этом смысле оно воспринимает эти проблемы с определенной дозой тугодумия: то есть, различие не является различием «всего мира», а максимум различием в «ранге» или «общности функций». Плебей еще не стремится засыпать пропасти, считает их священными и естественными, но, тем не менее, мечтает о равноправии или хотя бы о возврате ролей (этот сон осуществляется в одни из дней карнавала), так как он не до конца понимает суть дистанции. Одновременно плебейское сознание, которое чаще вынуждено повиноваться или обиженно, изначально хуже настроено в своем понимании реальности, поэтому сутью плебейской контркультуры обычно является отрицание. Его поддерживает смута, жалость и отчаяние. По своей сути, плебейская радость является скорее реактивной и неререфлексивной, «глупой», бессмысленной, интенсивной. И только печаль является глубокой, ничем не выдающейся брейгелевской страной обжор. Это тоже, несомненно, плебейская парадигма культуры: принцип, согласно которому горе выше, чем радость. В становлении культуры как того, что является «душой эпохи», оба эти принципа участвуют в рамках определенной игры равновесия.

В то же время, с другой стороны, здесь видны два основных принципа формирования общественного строя как становления культуры: власть групп и иерархия социальных групп (появление аристократического строя, культуры), а также власть институциональных иерархий и нивелирование межгрупповых дистанций (появление плебейского строя). Эти полюсные процессы формирования власти

---

Глупость и  
институциональность

---

представляют собой колебание общественного тела, которое, вместе с ростом своей сложности, развивается в два следующих режима, в зависимости от того, правит ли в данном строе множество или одиночка. Аристократизм начинает колебаться между демократией (в привычном понимании) и монархией, а плебейское колеблется между диктатурой и властью толпы (что объясняет, почему революции, как правило, превращаются в диктатуру).

Основное различие между обществом аристократии и обществом народа касается права, и в связи с этим предполагает определенное существенное переформирование, отбрасывание связи между коллективностью и институализацией. Поэтому, если иерархичный строй предполагал гетерогенное множество прав и моралей (каждой группе свои права и обычаи), то контрокультурный строй нивелирования дистанций стремится к унификации права и морали, или к «эгалитаризму». Унификация права означает подчинение жизни любой группы установленным правилам: государство постепенно перестает быть феодальным правителем, чтобы стать инструментом регулирования жизни всех общественных групп.

## 11. Аристократическое и плебейское

---

Сознание  
власти

---

Сознание уже само в себе, как масштаб понимания, закладывает основы отношений власти: что-то должно задавать пониманию тон, что-то должно доминировать, чтобы обеспечивать относительную связность. Как мы помним, связность должна одобрять разнородность, чтобы формирующееся сознание было более богатым. Чрезмерная внутренняя декогеренция – это момент легкомысленности, переходящей в идиотизм, когда избыток интеграции обусловлен тугодумием, приводящим к дебилизму. Доминирование сообразительности является предпосылкой для наиболее «адаптированного» становления сознания. Это физиологическое основание на морфологическом уровне одновременно допускает, чтобы сознание

высшего уровня доминировало над сознанием, сформированным в более узком смысле. При этом, сознание высшего уровня не означает ничего большего, чем то, которое больше осознает, больше понимает и больше охватывает. Человек, как мы знаем, всю жизнь «пытается понять» определенные вещи (учится, проще говоря), но это не значит, что его понимание всегда выражает только высшие этапы этого развития. Наоборот, оно всегда выражает его сознание вместе с его историей и опытом, проявляет все уровни морфологии сознания. Поэтому так важно, чтобы они были в понимании, упорядоченные в собственной иерархии, чтобы в человеке лучшее понимание доминировало над худшим. Само понимание уже является процессом доминирования одного сознания над другим, и поэтому неизменно связано со всеми сторонами власти. Ибо проблемы власти никогда не решают вопрос «зачем?», «почему?», а только — «кто?». По этой же причине не существует никакого «безвластия». Там, где нет власти, нет и сознания. Кто властвует? Это наблюдение настолько тривиально, что существенно с нашей точки зрения, что в реальности часто случается так, что доминирование и господство принимает на себя мышление низшее, более узкое, очень примитивное — несмотря на то, что оно слабее интеллектуально, однако проявляет большую силу. Поэтому каждая низшая форма сознания одновременно является «более ранней», чем высшая, а значит и более сильной, чем высшая, «укоренившаяся» в уме, более конструктивной, устойчивой и непосредственной.

Такой же бросающейся в глаза тенденцией групповой жизни является то, что индивиды проявляют себя в рамках групп, а группы — в рамках общественного тела так, что это демонстрирует их способности и иерархизирует их, в соответствии с возможностями каж-

---

Власть и  
интеллект

---

дого. Возможность всегда связывается с пределами сознания данного человека (редко бывает так, чтобы возможность чисто физической победы могла реализоваться без сообразительности). То есть, всегда и при любых условиях более естественным считается, чтобы более развитый человек приказывал менее развитому. Тем не менее, также бросающейся в глаза и противоположной тенденцией является то, чтобы менее развитый человек доминировал над более

развитым. Как мы увидим, это особая проблема в сфере институциональной жизни. Однако также в рамках группы и между группами происходят имманентные движения дегенерации, зачатки которых кроются в самой конструкции группового сознания. С интеллектуальной точки зрения, группы тем больше ослабляются динамически, чем более сложным является их понимание, чем более высокая их перспектива. То, что наиболее развито, не менее внезапно приходит в упадок, является наиболее кратковременным. Не всегда и не везде, но, как правило, происходит так, что наиболее известные формы сознания доминируют короткое время и быстро деформируются, становятся подчиненными другим, а вовсе не первичными силами. Отсюда следует, что ни одна форма сознания не является стабильной, а лишь колеблется между различными собственными крайностями. Везде, там, где в человеке действуют ранние и поздние формы сознания, по сути, имеют место колебания между господством того, что высшее, и того, что низшее.

Аристократическое сознание изначально – в «рыцарской» стадии – колеблется между галантностью и хищностью. Хотя это сознание сформировалось среди других

---

Колебания  
аристократического  
сознания

---

форм через осознание уродства первичных дискриминаций и стремление к их сокрытию в групповой культуре, но все-таки, в силу необходимости потворствуя тому, что

было раньше, оно должно признавать и отыскивать разделения и межгрупповые расслоения со всей безусловностью и строгостью. О конкретных разновидностях этой формы свидетельствует физиология сознания. Итак, преимущество сообразительности приводит в данном случае к выделению индивида, типа «вельможи», достойным и великодушным образом оперирующего как деликатностью жестов и манер, так и тем, что, возможно, более сложно – жестокостью и несправедливостью неравенства и пропастью между людьми. Кроме того, что сообразительность в более долговременном процессе исторических трансформаций позволяет наилучшую адаптацию к общественным требованиям, она также позволяет формировать зрелое аристократическое сознание в виде субъективной формации. Кстати.

субъективное сознание является кульминационной формой того, что аристократическое. Здесь уже нет колебания между сферой галантности и непосредственности, поэтому оно трансформируется в колебания между тем, что публично, и тем, что приватно.

То, что публично, является поздней формой салонности и придворности, творением минувшей эпохи «дефеодализации», когда постепенное распыление монаршей власти определяло сферу публичной субъективности: группу автономных и самостоятельных индивидов, которой делегировались фрагменты власти над общественной целостностью, фрагменты в принципе равные. Тем самым закладывались основы собственной сферы публичных переговоров между субъектами в вопросах, касающихся целостности. В то же время, субъективность означает здесь непосредственность власти, а не только лишь представительность и представленность в ней, хотя, очевидно, сам масштаб того, что публично, сразу же приводит сознание в более или менее резкую форму колебаний между непосредственностью и посредственностью.

Публичная сфера, царство субъектов, формируется путем появления сообразительности (Просвещение), но очевидно и ее не минует фатализм физиологии сознания. Тем самым публичная сфера только в своих самых счастливых и удачных проявлениях становится настоящей элитой своего общества. Группой просвещенных и независимых людей, способных к согласию на условиях, которые признаны общими и разумными (такой группой были, как всем известно, американские отцы-основатели). Однако там, где аристократическое сознание внедряется в сферу тяжелого мышления, или тугодумия, публичная сфера распадается на оппозиционные партии интересов и идей, при этом ничтожность делений может быть в принципе неограниченной. А одной из простых тугодумных схем является «Объединять все с одним». И в этом смысле партийность, несомненно, означает распределение публичного понимания на отдельные партийные видения. В свою очередь, легкомысленность отвечает за появление в публичной сфере разнообразных тайных и элитарных товариществ (масоны, иллюминаты), провозглашающих идеи,

настолько благородные и прогрессивные, что они являются идиосинкразическими; затем, в крайних проявлениях, групп заговорщицких и сепаративных (тут все сводится к разделу государств).

Там, где аристократическое сознание и публичная сфера склоняется к упадку, а потомки аристократов не испол-

Аристократическая  
тупость

няют никаких аристократических задач власти (не считая маргинальных благотворительных и меценатских обязанностей),

там аристократическое сознание, как публичное, окончательно впадает в оупение бессилия, и в своих различных проявлениях представляет для черни — у которой иногда пробуждает безусловное удивление, но уже не на основе дистанции достоинств, а только орнаментики отгораживания — источник нравственных скандалов. Даже там, где с гордостью представлены традиционные правила и манеры, это нередко имеет привкус определенной неподвижности и мумификации, «одурманивания». Именно так возникает публичная аристократическая тупость — аристократы, как кучка глупцов, представляют собой один из объектов таблоидного *развлечения*.

В приватной сфере сообразительность формирует тип «настоящего джентльмена» (кем-то таким был, например, Юм, см. его работу *Моя жизнь*). Легкомысленность приводит к аристократическим «выходкам», к экстравагантности и эксцентричности, к причудам и особым манерам, идиосинкразической изысканности. Часто в соединении с прошлым сознанием и с атавистическим хищничеством может формироваться что-то чрезвычайно интеллектуально вызывающие, даже проявляющиеся определенные отклонения рассудка и здравого смысла (см. Де Сад). А тугодумие формирует тип «солдатского» аристократизма, со строгими манерами и ультраконсервативного, с жесткими и застывшими суждениями. В свою очередь, аристократы играют разнообразные роли, от неудачных помещиков вплоть до марионеток в чужих руках, таких, как, например, фигуры на вершинах власти.

Характерной чертой сознания низшего класса является собственное отношение к тому, что воспринимается как выс-

Плебейское сознание

шее по отношению к нему, и реакция на это (особенно то, что оно может приказыв-

вать). В этом смысле низший класс всегда реактивен по отношению к высшему. Именно поэтому плебейское сознание сразу формируется именно путем простого отношения к собственному послушанию. То есть, плебейское сознание более или менее резко колеблется, как мы часто повторяем, когда речь идет о колебании сознания между полюсами кротости и бунта, преданности и сопротивления. Это, кстати, имеет определенные черты детства, поскольку плебейское сознание является менее зрелым по отношению к «господскому» (потому, что формирует менее сложную культуру).

Кротость и жесткость, покорное подчинение и сопротивление – это два вида плебейского поведения. По отношению к физиологическому колебанию, они, *в модальности послушания*, дают нам: 1) Послушных тупиц (они обычно становятся «наемными рабочими»); 2) При тугодумии – появление плебейского самоунижения: по отношению к тому, что высшее, плебс впадает в слепую услужливость и суеверный ужас; 3) При легкомысленности – появление удивления, восхищения или разнообразных сказок о *появлении короля в платье холопа*, рассказов о том, как *хам стал господином*, и т.п.; 4) При сообразительности – появление «хорошего слуги», кто-то может стать помощником своего господина и иметь на него влияние. Затем, *в модальности сопротивления*, жестокости и плебейской беспощадности физиология распределяет сознание на: 1) Появление жестокого тупицы (он часто служит марионеткой в руках власти, его направляют для «мокрой работы», это убийца, палач, самый низший в иерархии бандит; 2) Появление при тугодумии мстительного отношения и ненависти к господам; 3) При легкомысленности появление строптивости, изворотливости, бродяжничества, причем, колебание между 2 и 3 дает нам огромную гамму типов и воплощений, а также степеней радикализации: некоторые древние монахи принимали такие же социальные обличья, как и путешествующие пророки равенства и справедливости, пролетарские активисты, городские оборванцы и бездомные и т.п.; 4) И, наконец, появление «хитрого» плебея, как, например, Дил Совиздрзал, или Тиль Уленшпигель (сообразительность).

Такой же существенной основой отличия плебейского сознания является смена процессов группо-

вания и распыления. Итак, плебейское сознание становится либо сознанием толпы, либо, поскольку предполагает не-прикрытое множество и количество таких же, как оно, сознаний – сознанием народа. Кстати, в одном и другом случае плебейское сознание распознает само себя как силу количества, и это всегда является комплементарным движением по отношению к реактивности плебейского самоопределения. Поэтому количество является первым, легко замечаемым собственным преимуществом того, что плебейское, над тем, что господское. Сообразительное сознание народа свидетельствует о перековывании этой силы в соответствующие данному моменту аргументы против власти господ. Народ политизируется в простом смысле, но одновременно динамически создаются легкомысленные и тугодумные смыслы появления собственной политики, то есть, соответственно, демагогичность (податливость на убеждения, которые очень простым и однозначным образом описывают реальность) и революционность (то есть, мечты об общественном перевороте и уравнивании шансов). И, как правило, менее сообразительный народ всегда становится жертвой тех, которые все делают его руками, умея преобразовывать в свою собственную силу, и всегда будут выигрывать все битвы, которые ведет народ во имя справедливости, а – именно «среднего класса» – мещан (о чем позже).

Однако специфическим феноменом глупости, который проявляется в данном случае, несомненно, является сознание толпы.

## 12. Формирование сознания толпы

Толпа – это не только определение большого количества людей, толпа – это явление динамическое и многовидовое, наиболее нестабильное, непостоянное, взрывной вид состояния общественного тела.

Сущность толпы

Абсолютно правильно и в соответствии с нашим духом отмечает Канетти<sup>1</sup>, что кроме прочего, институты служат для

<sup>1</sup> Е Канетти, Масса и власть, стр. 23

овладения толпой с помощью создания места и времени для «замкнутого скопления» (например: праздники, мессы, различные организованные публичные мероприятия преследуют цель институализации толпы, ее перенаправления и усмирения). Но толпа и без этого время от времени самостоятельно собирается без цели и повода, а может, и с ними, чтобы сконденсировать и выбросить мощь большого скопления человеческих тел и сознания. Институты существуют годами и тысячелетиями, группы, хотя и менее долгоживущие, также могут существовать долго, а вот сущностью толпы является кратковременность и ускорение общественных процессов. Все-таки толпа может за короткое время уничтожить то, что существовало много лет. По отношению к формам коллективности, из которых выходит толпа, ясно, что наилучшим определением души толпы является появление плебейства. Поскольку плебейзация устанавливает пустые и поверхностные дистанции и деформализованные влияния авторитета (выражающегося в наиболее обнаженных силах и жестких отношениях, которые эти силы создают – сила физическая и сила приобретения), то толпа делает следующий шаг: в толпе все дистанции просто исчезают. Толпа выравнивает различия между теми, из которых она состоит. Толпа, в то же время, является граничным и окончательным моментом появления наивного сознания, в котором она исчезает, расплывается: в толпе нет индивидов, а только части сборного тела, однородные и абсолютно похожие сознания. Толпа – это экстремум движения плебейского нивелирования.

Каков самый глубокий смысл превращения группового тела в толпу? Возможно, не нужно быть очень сообразительным для того, чтобы заметить, что историческая роль толпы не может быть недооценена или преувеличена. В общем, тут идет речь о попытке ускорения и деинституализации: толпа, момент наивысшей динамики появления общественного, иногда творит историю и делает это очень быстро. Сознание толпы подвержено резкому ускоренному становлению, является самим в себе, и как мы увидим позже, чрезвычайно нестабильным, бурным, хаотичным и неустойчивым. Почему скопление людей создает

---

Смысл толпы:  
антропологический  
и эволюционистский

---

такое сознание? На этот вопрос не удастся ответить прямо: кажется, что эти люди просто совпадают по качествам; толпа является одним из основных фактов антропологии. Можно ли поэтому сказать, что толпу как видовую черту можно объяснить и обосновать рационально, то есть, что это эволюционистское устремление? Можно ли сказать, что, поскольку эволюция не исключила явлений толпы, то толпа сыграла определенную приспособленческую роль, что выражает высшую степень адаптации? И на этот вопрос также нельзя ответить однозначно. Поэтому, прежде всего, следует отметить, что эволюция еще не устранила явлений толпы – однако не исключено, что это случится в будущем. Это, несомненно, означало бы, что род людской, каким мы его знаем, в будущем подвергнется гибели (толпа является такой фундаментальной чертой человека, что трудно себе представить ее устранение без устранения его самого). Что также является гипотезой абсолютно реальной и основанной на здравом убеждении о конечности во времени любых форм жизни. Значит, нескончаемую толпу – которую, будучи, как нас в этом убеждают все ее исследователи (Лебон, Канетти), и как нас в этом убеждает собственная интуиция, иррупцией, вторжением того, что иррационально в групповом сознании – следует объяснить как адаптационную черту. Возможно, она является именно тем, говоря по-простому, что приведет род людской к катастрофе. Все это касается темы «историософии глупости» – в связи с исторической ролью появления толпы и, в особенности, как мы уже догадались и как еще увидим, ее становления массой.

Однако почему толпа сама по себе является феноменом глупости? Это следует из характера ее динамики и бурного проявления: толпа ускоряет общественные процессы, так Глупость толпы как является «разнузданным» или «разжиженным» сознанием. Но здесь речь идет не о скорости мышления, а скорее о скорости колебаний. И именно это ускорение, являющееся настоящей силой толпы, сразу же означает появление оглушения, «затуманивания», ослепления<sup>1</sup>. Оно непосредственно влияет на физиологическое рав-

Толпа как опьянение

<sup>1</sup> Г. Лебон, Психология толпы, в частности Часть.1 «Душа толпы», с. 15-41

новесие сознания, приводящее его к чрезвычайно резкому и имеющему значительно расширенную, по отношению к первичной, амплитуду колебания между тяжелым (тугодушием) и легким мышлением (легкомысленностью), между изумлением и восторгом, между одержимостью и экзальтацией, концентрацией и распылением (одновременно амплитуда колебаний *сообразительность* <> *тупость* подвергается в толпе крайнему сплющиванию). По этой причине распущенное и бурлящее сознание толпы слепо и бессмысленно. И это является ее сущностью, это ни что иное, как ослепление и ошеломление, но вместе с тем специфическая «находчивость» и склонность к вере в то, что наиболее необычно. Это приводит к тому, что толпа способна на поступки, о которых не подумал бы никто и никогда из отдельных ее членов. Толпа – это, несомненно, форма пьянства, подобная алкоголизму или наркомании. Среди ее наиболее ярких проявлений мы можем увидеть транс, экстаз, гипноз, резню, погром, вплоть до группового самоубийства. Возможно, поэтому ее онтологическим пояснением на уровне сознания как такового (однако менее общим, чем то, которое выражается в утверждении, что естественные горизонты колебаний сознания – это гибель от смерти и гибель во множестве) является именно естественное колебание сознания между трезвостью и пьянством. Пьянство не является чем-то, что происходит в сознании, каким-то его «приключением», оно является одной из его равноправных физиологических фаз. Можно рискнуть и выдвинуть гипотезу, что каждое сознание колеблется между трезвостью и нетрезвостью, чем бы это, последнее, для него ни было. Каждое сознание ищет соответствующую себе «волну» между пьянством, придающим ей возбужденность, разнузданную и аритмичную подвижность, и спокойствием, ритмичностью, равновесием, которое дает трезвость и соответствующей амплитудой этого колебания (поэтому одному, чтобы напиться, достаточно стакана воды, а другому не хватает стакана спирта). В таком понимании движение от трезвости к пьянству было бы одним из основных физиологических ритмов человеческого сознания (что, возможно, объясняет, почему неизвестны «медицинские причины» алкоголизма, они за-

---

Принцип толпы:  
опьянение

---

ложены в глубинной природе физиологии сознания, а «пьянство» — мы имеем в виду не только алкоголизм, а любую зависимость от измененных состояний сознания — является одним из основных форм сознательной жизни). Более того, само такое волнение представляет собой рост сложности, свидетельствующий о том, что для сознания возможны как микропьянства (кофе, сигареты, и т.п.), так и макропьянства. А толпа — это одно из средств — и «наиболее сильных» — которое приводит к тому, последнему. А если в толпе, как часто бывает, также идут пьяные, то можно доказать, что в поисках усиления своего опьянения они никогда не сходят с пути и как бы «инстинктивно» всегда идут «до победного конца».

В том, что толпа — это не только движение иррациональности, но и нечто большее, истинная общественная дерационализация, убеждает нас Лебон, классический и дотошный исследователь толпы: следует упомянуть некоторые его наблюдения.

---

Толпа как  
дерационализация

---

Во-первых, толпа означает регресс до детства (и даже его углубление, как будто толпа становилась ребенком больше, чем какой-нибудь ребенок), до детской спонтанности, неустойчивости, эмоциональности и, прежде всего, легковёрности<sup>1</sup>. Во-вторых, никто не является собой в толпе, здесь нет мудрейших и глупых, так как теряется любая отдельная перспектива сознания до такой степени, что исчезает личный инстинкт самосохранения. Толпа — это «скопление посредственностей<sup>2</sup>». По своей природе, толпа в своем понимании также дезориентирована, а ее мнение опирается на легковёрную «заразительность», тем большую, чем больше неправдоподобность предпосылок, на которые опирается данное мнение толпы. Именно поэтому возможен один из частых феноменов глупости толпы — групповая галлюцинация (с присущими ей схемами и экстремальными формами поведения). Результаты

<sup>1</sup> \* Много специфических черт толпы, таких, как импульсивность, раздражительность, неспособность к пониманию, отсутствие критического понимания и оценки, преувеличение в чувствах и т.п., мы найдем в душах существ, стоящих на нижнем уровне развития, например: дикого и детского» Лебон, Психология толпы, в частности Часть.1 «Душа толпы», с.21

<sup>2</sup> Лебон, Психология толпы, в частности Часть.1 «Душа толпы», с.18

групповой галлюцинации могут быть разнообразными, их смысл распределяется между полюсами обыденности и исключительности. От таких событий, как проявление лика Божьей Матери на стекле, наблюдаемого многими свидетелями, вплоть до легенды о чудесах и чудотворцах – таким образом групповая галлюцинация оказывается одним из культовых и культурологических факторов: она является источником всех общественных фантазий. Не менее важной чертой толпы, на которую указывает Лебон, является религиозность – скорее как определенная структура организации смысла, чем конкретное содержание (может даже образоваться атеистическая толпа, если только ее атеизм организуется как религия, отмечает Лебон и дает пример «позитивистской религии»)<sup>1</sup>.

Однако, прежде всего, толпа как форма сознания является колебанием, и именно как разделение и разветвление колебаний следует представить ее превращения. Итак, наиболее общим определением появления толпы является ее движение между ростом, конденсацией, сгущением, разгрузкой и распылением. Толпа накапливается, расходится и распыляется – это обусловлено ее мгновенной, временной природой. В ходе такого колебания, как высокопарно подчеркивает Канетти, другой великий исследователь этого явления, толпа оказывается чрезвычайно нестабильным и распатанным организмом<sup>2</sup>. Однако, с другой стороны, сама структура ее колебаний достаточно стойкая и регулярная. Поэтому, поскольку сознание толпы организуется, в смысле конденсации и сгущения, то ее появление колеблется между анархичным чувством собственной значимости (политической или до-политической силы множества) и неограниченным ростом, и послушным стремлением к подчинению и управлению сверху<sup>3</sup>.

Кстати, эти обе ориентации толпы растут параллельно, они не противопоставляются, а дополняют друг друга. Чем больше толпа, чем она мощнее и более возбуждена, тем более склонна она к легковерной подчиненности. Но одновре-

---

Колебания толпы:  
концентрация и  
распыление

---

<sup>1</sup> Лебон, Психология толпы, в частности Часть.1 «Душа толпы», с.43

<sup>2</sup> Е. Канетти, Масса и власть, с.17-21

<sup>3</sup> «... толпа, испытывая граничные ощущения, переходит от анархии до подчиненности и от подчиненности к анархии». Г. Лебон, Психология толпы, с.30

менно с конденсацией, толпа уже сразу стремится к распылению именно как сила (стремится реализовать свою силу в каком-то свершении, которое является ее целью, стремится к этому пылко, нетерпеливо, немедленно<sup>1</sup>), ее колебания между анархией и подчиненностью непосредственно приводят к возникновению власти в толпе. Сама природа динамики толпы создает позиции «руководителя» (от «поводыря» до «предводителя»), поэтому редко когда толпа не имеет того или иного проводника к намеченной цели. Поэтому мы можем сформулировать детерминанту легковерности толпы: толпе требуется предводитель и цель, поэтому тут всегда выигрывает первый лучший. Предводителями толпы бывают даже «люди полусумасшедшие», «неуравновешенные»<sup>2</sup>. Откуда берется такое предпочте-

Власть над  
толпой

ние? Как мы уже говорили, физиологически сознание толпы колеблется между появлением дебилизма и появлением идиотизма (потому что толпа

является слишком динамичной, чтобы ее сознание было просто тупым, но по этой же причине она может допускать и появление сообразительности) – между восторгом, ослеплением, экзальтацией и ошеломлением, истерией. А так как оно является сознанием определенного общественного тела, тела с большими возможностями действия, инстинктами и принципами, то оно вводит это тело в экстремальные и почти невозможные для индивида действия. Поэтому толпа колеблется между жадной убийства и уничтожения, гипнотической влюбленностью и роскошью благодати, она также способна к богобоязненной молитве и покаянию, а также к наивысшей нетолерантности и ненависти. Она мечется между геройством и преступлением, является невинной и безответственной как в одном, так и в другом<sup>3</sup>. Однако не означает ли это, что «виноват» всегда предводитель? Поскольку это он направляет толпу, поэтому является окончательным инициатором ее действий? Но следует

<sup>1</sup> Е. Канетти, *Масса и власть*, с. 33

<sup>2</sup> «Предводителями толпы становятся также люди с истрепанными нервами либо полусумасшедшие, которым недалеко до полного сумасшествия», Лебон, *Психология толпы*, в частности Часть.1 «Душа толпы», с. 57

<sup>3</sup> «Постоянная изменчивость импульсов, которые действуют на толпу и которым она подвержена, приводят к тому, что толпа постоянно меняется. В один момент из ужасного и кровавого может превратиться в достойного и по-настоящему героического». Лебон, *Психология толпы*, в частности Часть.1 «Душа толпы», с. 21

отметить, что функции руководителя и предводителя не противопоставляются толпе. Здесь нет никакого общего движения отрицания (даже если предводитель каким-то образом способен противопоставить себя толпе, то он может влиять на толпу только адекватно, распознавая соответствующее состояние ее сознания и приспособляясь к нему: поэтому ничего не удастся сделать против толпы, хотя легко сделать, чтобы толпа захотела что-нибудь сделать). Соответственно, функция руководителя является в той же мере воздействием на толпу, что и результатом воздействия толпы. Однако, поскольку здесь речь идет о необходимом правильном понимании, не закладывается ли тем самым функция появления сообразительности?

Может показаться, что власть должна перехитрить толпу, должна правильно ее понимать, чтобы и далее ее обманывать и ею управлять. Власть над толпой — это власть манипуляций, а манипуляция — это определенная техника. Но, с другой стороны, власть над толпой также является эманацией<sup>1</sup> самой толпы, является ее непосредственной активностью. Поэтому, по своей сути, техники манипуляции очень просты, они касаются примитивных интеллектуальных движений, которые проявляют сознание толпы и, по сути, не требуют значительного приложения усилий сообразительности. Скорее наоборот, как подчеркивает Лебон, рефлексивный человек не имеет шансов взять власть над толпой — на самом деле власть над ней требует определенной сообразительности, но на очень примитивном и атавистическом уровне. Таким образом, можно объяснить, почему предводитель толпы — от предводителя погрома до большого тирана — как индивид обычно является воплощением посредственности, а иногда наивысшей посредственности, и не обладает особыми интеллектуальными талантами.

Как пример «манипуляции» Лебон приводит ее единственный главный принцип, который позднее в иной форме использовал предводитель гитлеровской пропаганды Геббельс. Это повторение: если хочешь в чем-то убедить толпу, то ей нужно до тошноты повторять<sup>2</sup>. *«Многократно*

<sup>1</sup> Эманация — истечение чего-либо откуда-либо, появление чего-либо в результате выделения из чего-либо более сложного; то что возникло, появилось в результате такого истечения (прим. перев.).

<sup>2</sup> Лебон, Психология толпы, в частности Часть.1 «Душа толпы», с. 60-61

*повторенная ложь становится правдой...». Однако это циничное правило все-таки выражает только простой и примитивный факт сознания, и в таком смысле является делом самым невинным и самым важным в мире: «каждый» знает об этом, каждый может это подтвердить и понять. Так же точно, как и то, что лучше что-то повторять по возможности в смысле широком и неконкретном. Что-то, что может значить так много, повторяясь и повторяясь, становится чем-то, что не значит ничего: фразой, слоганом, пустословием. Но толпа любит фразы и пустословие, толпа охотней верит в то, что пустое и простое, чем в то, что сложное, а цепочки образов, появляющихся в воображение толпы, обычно лишены логики и связности.*

Однако следует также заметить, что толпа, как объект давления власти, какими бы примитивными и простыми ни были ее реакции, колеблется между управляемостью и Анархия толпы неуправляемостью. В значительной степени она является непрогнозируемой и «непредсказуемой», а значит сложной для властвования над ней: именно это мы имеем в виду, когда говорим, что толпа анархична. Поэтому даже самая наилучшая и хорошо «чувствующая» толпу власть часто неправильно ее понимает и провоцирует несоответствующим раздражителем, чтобы затем увидеть ее реакцию<sup>1</sup>. В таких ситуациях, в ответ на неуправляемость толпы, власть над толпой переходит к насилию, которое является наиболее непрофессиональным способом достижения полного контроля. И таким образом начинается движение разгрузки толпы.

В общем, разгрузкой<sup>2</sup> толпы является переход от состояния конденсации до распыления (распада толпы), переход, в котором заявляется сила толпы как ее фактор. Разгрузка толпы Таким образом, в принципе имеем здесь две возможности: либо власть направляет толпу для атаки, либо принуждает к бегству (во втором случае речь идет о распылении толпы властью — власть должна добиться законной победы армии или полиции, часто маскирующейся под видом другой толпы; а если бегство не

<sup>1</sup> «Толпу поэтому можно сравнить с древним Сфинксом: Если человек не поймет загадку его души, то станет его жертвой». Ле Бон, Психология толпы, в частности Часть.1 «Душа толпы», с. 50

<sup>2</sup> Этот терм мы взяли у Каннети.

является решением, то дело может дойти до бойни). А поскольку власть направляет толпу в атаку, то речь может идти о двух направлениях: вовнутрь и наружу. Или что-то бросается на съедение толпе, или сама толпа бросается на съедение. С одной стороны, в данном случае возвращается старая, в более опасном контексте «детская» (общественная) идея «козла отпущения». Находится кто-то внутри, выделяется и отдается в руки толпы. Быстрая экзекуция (а в «нежные» времена, например, быстрое увольнение чиновника) всегда в состоянии успокоить толпу и привести к тому, что она разоидется по домам<sup>1</sup>. Но масштаб и разнообразие движений внутренней разгрузки являются огромными. Суд Линча, поджог, погром – это наиболее известные примеры. А если говорить о разгрузке наружу то, прежде всего, речь идет о войне. Наиболее существенной чертой такого воздействия власти, как применение насилия к толпе – независимо от того, говорится ли о разгрузке наружу или вовнутрь – является то, что

---

смысл этого изначально колеблется между реальностью боли и демонстрацией, Реальность и зрелище победы

---

зрелищем боли (террором): это насилие в равной степени направлено как на тело толпы, так и на ее образ, и, собственно, между этими «каналами приема» колеблется давление власти. Это является еще одним поводом для легковёрности толпы: что увидеть часто значит то же самое, что «сделать» или «пережить»; что толпа так же хорошо «разгружается», как наблюдая за экзекуцией, так и собственноручно выполняя убийство.

### 13. Формирование семейно-институционального сознания

Изначально, общественное сознание (будучи одновременно, в еще более общей форме, наивным сознанием) колеблется между группой и семьей,

---

Семья, как  
протоинститут

<sup>1</sup> Е. Канетти, *Масса и власть*, с.58

между групповым телом, в котором дистанции изменчивы, динамичны и спонтанны, и телом, в котором они жестко определены, долговременны и неизменны (во всяком случае, мало динамичны).

Как такое тело, семья представляет собой протоинститут и является источником и наиболее простым примером лю-

Патриархальность  
и братство

бой более развитой институционализации. Эти противоположные определения *групповость* < > *институциональность* существен-

ным образом определяют дальнейшее развитие сознательной жизни. Мы показали, как развивается группово-товарищеская ветвь общества. Теперь займемся ветвью семейно-институциональной и процессом институционализации.

Как мы помним, один из первых предметов наивного сознания – это поток власти. Ни одно течение власти не является настолько сильным для сознания, как патриархальное. Нигде разница потенциалов между приказом и подчинением ему не является такой иерархичной, четко определенной и предопределенной, а также безусловной. Патриархальность, а в более общей формулировке – плотная и долговременная вертикальность, иерархичная асимметрия власти и подчинения, является своеобразным элементом любой институциональной жизни. Тем не менее, противоположностью вертикальной патриархальности является горизонтальное течение чувственной взаимности обязательств, предполагающее связь и равенство всех сторон (в противовес неравенству): власть тут имеет форму заботы, а приказ сменяется просьбой: семья как группа, братство, клан. Семейное сознание, правда, в разных пропорциях, состоит из этих двух противоположных тенденций: сознания вертикальной иерархии, а также сознания горизонтальной общественной сети. Как легко в убедиться, динамика внутри семьи, семейные связи и неприязнь обычно появляются на фоне смешивания среди членов семьи стремления к системам вертикальным со стремлением к системам горизонтальным. На этой самой почве происходят все конфликты и стычки, а также формируется семейная любовь. Это колебание последовательно повторяется в каждой форме институционального сознания как движение между формализацией и деформализацией отношений в определенном институте.

Первичная строгость и примитивный источник семейных отношений требуют, чтобы по отношению к иерархичным течениям власти был установлен «высший смысл»: так вертикальность отношений между поколениями становится тем же самым принципом и первым моментом сакрализации. Точнее, первой святостью для каждого наивного сознания является институт родительской власти – патриархальность сакрализуется через первичную природу самой дистанции, а вместе с ней предметом сакрального осмысления становятся все основные функции семьи. На дальнейших этапах развития родительская фигура становится источником представления того, что божеское (как правильно считал Фрейд). Сакрализация является тем, что выделяется из семейственности и одновременно становится предпосылкой для дальнейшей институционализации. Она содержится в самом характере дистанции между очень неразвитым первобытным сознанием и родителем – или, скорее, сакральное проявляется в том, в чем эта первичная фигура сознания беззащитного, безвольного и полностью надеющегося на милость всегда возвращается на всех уровнях своего дальнейшего развития. Возвращается другой, приобретает сложный религиозный смысл, но по своей сути остается обновлением того исходного переживания, тоской по нему. Именно поэтому религиозность и представление о том, что божеское как о возврате и метаморфозе первичного переживания детской беззащитности и безвольности перед лицом патриархальной силы, не удастся исключить из человеческой природы.

В первичной стадии институционализация остается неотделимой от сакрализации. В общем, первым институтом, превышающей семейственность, является религия. Эти «святые» корни института религии присутствуют даже сейчас в наиболее светских институциональных проявлениях – в принципе, каждый институт трактуется с определенной, большей или меньшей, долей набожности. В принципе, невозможно представить себе какой-либо институт, не основанный на принципах вертикальности.

Семья, в общем, является первой ареной соревнований горизонтального и вертикального принципа, а вытекающая

---

Сакрализация

---

Институциональная  
жизнь

---

из них институциональная тенденция предполагает постоянное преимущество вертикального над горизонтальным, которое в такой ситуации становится имманентным отрицанием того, что вертикальное. Одним словом, равно как нельзя представить себе иного института, кроме института с вертикальными отношениями (очевидно с допустимыми вариациями этой вертикальности, от жесткой, до мелочей

Институциональная  
экспансия и стагнация

определенной, постоянной и формализованной по военному образцу, вплоть до текучей, узко или неточно определен-

ной, не очень постоянной и допускающей неформальность), так и нельзя себе представить иную институциональность, кроме той, которая изнутри насаждает то, что горизонтальное, неформальное, дела межчеловеческие, частные споры различных индивидов, семейные и дружеские связи, неофициальные влияния, течения, противоречащие процедуре, и тому подобные явления. С другой стороны, институт ритуализирует умы, которые в нем скапливаются, приводя к их инерции, а значит, по сути, неблагоприятно влияет на их физиологию, приводя к естественному институциональному отупению и тугодумию, а не к сообразительности. Все институты знакомы с феноменом «усталости материала», о естественным образом снижающемся уровне энтузиазма. Это те две черты институциональной жизни, которые являются ее проклятием: с одной стороны, обыденность, рутина, а с другой – коррупция и внутреннее разложение вследствие вторжения того, что горизонтально. Потенциал смысла этих движений растет, по мере роста сложности самих институтов. Чем больше они развиты, тем больше может наслаиваться обыденность и процветать коррупция. Обе проявляются в случае институциональной стагнации, а для институциональной экспансивности есть одна альтернатива, то есть такая, которая происходит посредством роста института (или экстенсивная, или интенсивная – отношение распространенности, области действия и/или сложности внутренней институциональной структуры). Очевидно, институционализация становится либо экспансивной, либо стагнационной; то, что не эволюционирует, то деградирует, поскольку сами фигуры деградации тоже эволюционируют. Это не значит, что все деградиру-

ющие институты стремятся к исчезновению, наоборот, в определенных условиях всегда могут существовать такие, сутью которых неизменно является постоянная бюрократия и постоянный допустимый уровень коррупции.

Однако, поскольку институт становится экспансивным, либо интенсивно, либо экстенсивно, либо путем реформ, либо посредством роста — то он также наталкивается на «сопротивление материи», а его сознание колеблется между централизацией и децентрализацией, а также между инфра- и интеринституциональностью. Тут вступает в игру непосредственность индивидуального сознания с его физиологией: первое и второе требует сообразительности для того, чтобы не привести к появлению дисфункций в жизни института и приспособиться и кооперироваться или конкурировать с другими институтами. Разрастание и реформа, а также институциональная конкуренция — это чаще всего встречающиеся источники иррациональности, дисфункции и неадекватности общественных организаций: по естественным причинам, здесь очень сложно быстро принимать решения. Это подвергает сознание резким колебаниям между легкомысленностью и тугодумием (очевидно, это определенное правило мышления: где очень большая сложность проблемы затрудняет быстроту мышления, там, можно полагать, обычно растет склонность к колебаниям между легкомысленностью и тугодумием. Риск оценить настолько сложно, что осторожность по отношению к смелым решениям снижается, и сама сообразительность отдает право голоса другим физиологическим формам сознания<sup>1</sup>). Тот факт, как в институтах в таком контексте часто появляются различные проблемы, неадекватные распоряжения и решения, указывает на то, как нелегко существовать инфраинституциональной сообразительности, а особенно — удачной инфраинституциональной координации. Неловкость может очень легко привести к различным, меньшим или большим, дисфункциям, вплоть до негативных, непослушных и «эксцентричных» реакций, угрожающих институциональному единству и однородности.

<sup>1</sup> Во многих случаях происходит так, что сообразительность является способностью, используемой с легкомысленным или тугодумным типом мышления. Она является как бы гармонией между ними либо другой формой их кооперации или автономии.

Однако все это проявления неизбежной неправильности решений, принятых в условиях неполных или слабых знаний (часто в силу объективных причин). Естественной склонностью является стремление выполнять ранее принятые решения – даже там, где факты явно этому противоречат, свидетельствуя об их неудачности. Это приводит к тому, что ошибочные решения часто и постоянно создают целые цепочки ошибок, приводя к эскалации проявлений глупости. Так на уровне института возвращается момент наивного сознания.

Тем не менее, в сфере институтов также существуют структурные схемы глупости. Они связаны с вертикальным иерархичным течением власти и зависимостью, которая приводит к тому, что чем более ассиметрично это течение, тем сильнее *a fortiori* давление на авторитет отдающего приказы (авторитет в принятии решений, а значит и интеллектуальный авторитет), а вместе с тем и большее давление на подчиненного, чтобы тот больше слушался. Реактивность позиции подчиненного, не имеющая ничего общего с

---

Институциональные  
схемы глупости

его личным характером, выражающая механизм внутриинституциональной жизни как таковой, тем сильнее и сложнее, чем

больше вертикальная дистанция до вышестоящего над ним авторитета, подсказывающая подчиненному поступать в соответствии с правилом: *Кажись глупым!* Это системная иррациональность, к которой приводит сама природа иерархических отношений внутри каждого института. Неофициальные проблемы, которые свидетельствуют о функционировании того, что официальное, проблемы, которые определяют даже самые типичные движения институционального сознания. Как отмечает Музиль: глупца играет солдат перед офицером, ученик по отношению к учителю, подчиненный по отношению к директору, ребенок по отношению к родителю, женщина по отношению к мужчине, супруг по отношению к супруге – это неисчислимое количество возможных ситуаций и их вариантов. Но всегда повторяется их основной механизм: по отношению к руководителю подчиненный становится глупым (менее ловким, менее сообразительным, менее интеллигентным – тут маскируются все возможные факторы интеллектуального преимущества).

Это инфраинституциональное ребячество. Тем не менее, казаться глупым можно, и будучи сообразительным. В таком случае мы имеем дело с маскирующимся сознанием, его схемы таковы: *Будь внимателен, жди промаха начальника, кажись более глупым, чем на самом деле, и в конечном итоге – будь более глупым, чем ты есть.* В свою очередь, при легкомысленности дело доходит до динамического появления замаскированного упрямства, вредности, мести, склочничества и бунта. Этот механизм не имеет ничего общего с распознаением интеллектуального характера вышестоящего руководителя, является полностью слепым и схематическим, поэтому может либо спасти, когда начальник выдает рекомендации, вредные для института, либо навредить, когда дело обстоит наоборот. При тугодумии имеем дело с представлением себя более глупым, чем начальник, или с правилами лести, униженности, прислужничества, преклонения и слепой влюбленности. По сути, закладывается взаимное оглупление обеих сторон отношений: лесть еще больше, чем себя, оглушает своего адресата. Однако для тупицы эта ситуация является оптимальной и соответствующей, он просто принимает на себя общественную роль глупца, в которой чувствует себя удобно и адекватно, это его соответствующая «экологическая» ниша.

Именно таким образом демонстрируется авторитет и усиливается иерархическая дистанция, приводя к определенному оглуплению подчиненного сознания. Само руководящее сознание в различных физиологических формах и разнообразных условиях перерождается. Поскольку начальник является тупицей, то на все из упомянутого выше реагирует аналогичной случайностью и пассивностью (и тем самым может быть только марионеточным начальником, бы-

Физиология сознания  
руководителя

стро приводя либо к реальному приему власти, либо сворачиванию своей области действия). Зато при тугодумии начальник изначально удерживается в определенной структуре стабильности и привычек, которые можно определить как появление деспотизма. А деспот терпит осторожных, уничтожает смутьянов, ласкает льстецов, манипулирует тупицами (на которых он может воздействовать непосред-

ственно). При легкомысленности мы имеем дело с развязностью и эстетством начальства, «визионерством», лишенным последовательности, это «идиотское управление» – наиболее случайное, рискованное и особенное, которое иногда, в особых условиях, может оказаться реформаторским и пригодным, а в иных условиях превращается в хаос и крах института. В свою очередь, в случае сообразительности мы имеем дело с соответствующими пропорциями деспотизма и развязности, но вместе с тем, с чем-то еще большим: своеобразным «превращением самого института в начальника». Так как наиболее хорошие и совершенные начальники – это те, о которых говорят, что это «люди-институты». Это те, которые находятся на своем месте, которые лучше всего понимают душу института, которым управляют, которые им становятся – часто это его творцы. Они в принципе могут правильно манипулировать всеми возможными видами и движениями подчиненного сознания, равно как независимым человеком, так и тупицей, как авантюристом, так и конформистом. Знают, когда каждого из них нужно использовать и когда нужно устранить. Роль начальника нельзя переоценить даже в случае наиболее стойких и укоренившихся институтов.

Однако поскольку дистанция в рамках института уменьшается либо становится менее выразительной или, соответственно, поскольку какая-то конкретная дистанция

Деинституционализация

подвержена процессу деинституционализации – так как авторитет началь-

ника непосредственно ослабляется, а его подчиненные эту слабость распознают и на нее реагируют – тогда происходит превращение вертикального в горизонтальное: подчиненный и руководитель становятся соперниками и начинают конфликтовать. Как правило, не открыто, и с различной интенсивностью в игре масок глупости, а также фальшивого и правдивого невежества, и если подчиненный оказывается сильнее (достоиней), чем руководитель в управлении институтом или каким-то ее фрагментом, то он стремится занять его место непосредственно или путем неявного контроля (механизм серого кардинала). Тут появляются различные схемы и правила коварства, лицемерия и двуличности, которые влияют на формирование сознания, ма-

нипулирующего глупостью, а также разнообразие даже наиболее курьезных ее проявлений. От обычного интриганства вплоть до простого чванства или мошенничества – мы имеем дело с разновидностями сознания, активно пользующегося обманом, оглушением, надувательством, охмурением – а значит основывающегося на распознавании глупости в других и ее использовании<sup>1</sup>.

## 14. Развитые институциональные формы: религиозное и светское

Одним из основных определений различий институционализации, кроме количества и степени упорядоченности правил и прав, их незыблемости и долговременности, а также кроме важного внутриинституционального отношения к тому, что горизонтальное: товарищеско-групповое (от одобрения вплоть до радикальной репрессии), является мощь и степень самостоятельно-

---

Сознание как поле битвы

---

<sup>1</sup> Здесь напрашивается естественная аналогия с диалектикой Гегеля – господина и невольника, хотя сразу заметим, что, несмотря на похожесть, здесь не идет речь о том же самом. Исчерпывающее обсуждение дела потребовало бы отдельного эссе, поэтому мы приведем лишь несколько замечаний. Существенное подобие между описываемой нами ситуацией и той, из «Феноменологии духа», основано на том, что начальник стоит на почве института (так же, как и у Гегеля, господин на почве труда) несамостоятельный – так как «бессмысленный» (так как и тот господин, поскольку только труд у Гегеля основывает мышление), а подчиненный становится невольником, но кем-то самостоятельным, ибо «мыслящим». Основное различие кроется в мелочах. Во-первых, нам следует согласиться с общим наблюдением Маркса, который в «Экономическо-физиологических рукописях» отмечает, что события, которые происходят между господином и невольником, имеют характер скорее идеальный, чем эмпирический. Так и в вышеупомянутом отрывке скорее говорится об эмпирических моментах описанного внутри институционального отношения, о поведении и игре, а не о появлении независимых чистых идей. Во-вторых, «оглуляющее сознание», например, амбициозный интриган, желающий карьеры за любую цену, становится «самостоятельным» (хотя, это в принципе термин физиологии глупости) не только через труд в институте, согласно с его требованиями, но и путем лицемерия, обмана и тому подобных вещей. Это движение изначально деинституционализирует сам институт в его функциях. В-третьих, в общем, тут не говорится о появлении свободы сознания, а о соперничестве и конфронтации сознательных фрагментов общественного тела. До такой степени, что кажется, что даже собаки и шимпанзе понимают простые жесты «диалектики» начальника и подчиненного так, чтобы показать, что чего-то не знают – конечно, исключительно по отношению к человеку.

сти, автономии и независимости института. Каждое институциональное сознание является сознанием власти, а каждый институт возникает для того, чтобы оказывать влияние на общественное тело. Это объясняет, почему институт, который не расширяется, сворачивается: общественное тело как таковое развивается и ускоряется, неизменно оставаясь фоном для каждого института. Таким образом, основным мотивом институционализации, независимо от площади, является овеществление собственных возможностей, завоевание области применения и суверенности в ней. Поэтому очевидно, что одни институты должны стремиться к доминированию над другими: это борьба за независимость. Итак, определенные черты индивидуального сознания указывают на то, что эта борьба уже в нем началась: это формы сознания, которые совместно устанавливают каждое «монадическое множество», первыми начинают борьбу между собой за суверенитет, в соответствии с принципом разделения иерархии понимания и иерархии силы, которые, как мы знаем, не являются одним и тем же. Мог ли человек быть способным обмануть самого себя, как это часто бывает, если бы не тот факт, что в одном и том же индивиде в гармоническом противоречии сосуществуют разные формы сознания, в разной степени развитые (иерархия понимания, или «истины» — ее можно всегда иметь больше или меньше, или сколько нужно), в различной степени устоявшиеся (иерархия силы)? Сознание является полем битвы, игрой, транс-субстанцией, соревнованием различных способов понимания, множеством интерпретаций, каждая из которых хочет быть независимой и единственной. Институционализация является как бы продолжением в плоскости группового сознания этой борьбы за суверенитет, сохранением структур течения власти в групповых механизмах, разрастанием этих структур и спецификаций. Как нам известно, движение группового тела изначально является хаотичным, неупорядоченным и подверженным неожиданным ускорениям. В группах это движение стабилизируется в рамках определенной динамики, зато в институтах общественное тело регулируется в своем движении: скопление и распыление группы подчиняется постоянному неизменному ритму. Места, пространственные действия, функции, компетенции,

роли и влияния становятся определенными, отрегулированными в процедурах, правах, циклах. Все это создает новое социальное качество, производительное, осмысленное: тело высшего порядка, служащее своим специфическим целям, выполняющее собственное задание. В то же время, отдельным телам обозначены позиции и функции, каналы и пересечения влияний. Именно благодаря такой институциональной стабилизации общественного элемента становится возможным его внутреннее динамическое саморазделение — деление на согласованные структуры и подструктуры (так растет институционализация общества: из одних институтов рождаются другие, «специализированные», то есть выделенные институты, а количество институтов растет), а также более сложные и специализированные формы индивидуального сознания как части институциональной структуры (каждый институт создает собственную форму сознания. Именно по этой причине иную ментальность имеют полицейские, охрана, социальная защита и т.п. — каждый институт свою).

Будучи первичной формой институционализации (то есть, выходящей за протоинституциональные семейные рамки) религиозное сознание изначально также является формой организации групповых влияний: ритмом накопленных и совместных действий, обрядов, церемоний, а также: групповым формированием, обучением индивидуальных тел (в ритме групповых выступлений, преклонений, поклонов и тому подобного поведения, что наиболее явным способом влияет на ментальные процессы). Именно поэтому религиозное сознание становится как бы «высеченным» в мягкой и несформировавшейся анатомии наивного/легковерного сознания. Вместе с тем, изначально религиозное сознание является наиболее независимым источником власти над всей группой.

Как таковое, оно распадается на священническое сознание, активно распоряжающееся властью, а также на подчиненное ему сознание паствы.

В результате, физиологическое отличие священнического сознания в сфере сообразительности дает настоящего организатора религиозной жизни, а также игрока в борьбе за суверенную власть и влияние на

Сознание  
священника

все общество. В сфере легкомысленности – священника-реформатора, обновителя религии, а также отщепенца, схизматика, самостоятельного пророка, гуру и т.п. В сфере тугодумия мы получаем хорошо известный тип священника-фанатика, упорного институционалиста, для которого идеалом остается абсолютное единство суверенности в Боге (высшей инстанции), или теократия. Тупой священник скорее остается фигурой из священнического резерва, хотя не лишенной логического веса.

В свою очередь, сознание паствы в сфере сообразительности способно только отличать то, что религиозно, от того, что не религиозно (это различие, очевидно, изменяется, в зависимости от условий) и взвешенным образом балансировать между одним и другим.

Сознание паствы

В сфере легкомысленности оно склоняется к формам религиозности, более сложным, чем обычно принятые: мистерия, таинственность, особые культы, ересь. Отличительной их чертой является то, что, кроме отличия и исключительности, они часто предлагают вторичные холистические понятия реальности, вплоть до распада сознания на святое и светское. Иными словами, тугодумие в сознании паствы – это религиозный фундаментализм. Зато в этом случае тупость является нормой религиозного сознания, поскольку участие в культе приводит к росту паствы, либо к резким приступам безумия, транса и других явлений с граничной самопотерей сознания, или, как часто бывает, осознанного мягкого и простодушного одурманивания мантрами, безусловным повторением, предсказуемостью всех церемоний, одурманивания и т.п.

Откуда появляется все то, что светское, и в частности, его притязание на институциональный суверенитет, охватывающий все и конкурирующий с религией? Не вдаваясь в глубокие рассуждения, можно допустить, что светское в источник конфронтации суверенитета всегда более важен, чем его конкретное воплощение: суверенность никогда не становится однородной, она по определению разнообразна, а стремление к ее объединению и однородности является сладким сном каждой из многих властей. Хотя то, что светское, изначально является вторичным и фрагментарным по отношению к тому, что святое, и

несущественное по отношению к существенному. Постепенно выделяется дилетантская тенденция власти к овладению всем, независимо от религии (хотя и путем компромисса с религией, даже если он состоит в том, что институциональная религия отдает очередные поля во власть светскости, уходя в «метафизические сферы»). Причем, ни один светский, даже наиболее дилетантский по своему характеру институт, полностью не отбрасывает нимб святости. Эта по сути туманная «диалектика священника и бюрократа» приводит к реальным и существенным изменениям в институциональном сознании, а ее современным результатом является то, что последним суверенитетом религиозной власти в основном остается независимость слова и «власть душ». Не последнюю и постоянно растущую роль также играют огромных размеров институты организации труда, так как то, что светское, в свою очередь распадается на однородные институты «местной» власти и раздробленные институты организации труда. Причем, несмотря на первичное раздробление, тенденция к суверенной власти и самостоятельности здесь изначально присутствует: монополия – это, в свою очередь, мечта сознания института труда, а к священнику и бюрократу так же всегда присоединяется предприниматель со своим стремлением к высшему суверенитету.

## 15. Государство

Институт светской власти – это в первую очередь учреждения юридически-фискально-военные: право, налоги и превосходство в силе, их гарантирующей. Что до превосходства силы, то оно является элементом первичной конфронтации обнаженных сил и предпосылкой власти. Очевидно, что она должна быть институализирована. Точнее, там, где историософия появления человеческого общества переходит из области группово-институциональной в институционально-групповую, это изменение означает окончательный переход суверенитета из рук привилегированной группы в руки ин-

---

Первичная сущность  
государства

---

ститута, а право на использование силы становится исключительным правом вышестоящего института государства. Таким образом, первым определяющим отличием преобразования государственного сознания является разделение со-

Право и  
преобладающая сила

знания на сознание превосходства силы и сознание права. Очевидно, что второе должно сохранить превосходство над пер-

вым, но одновременно эта необходимость приводит к тому, что подчиненное сознание превосходства силы, противодействуя государству, становится центробежной силой. Итак, в смысле сообразительности, сознание преобладающей силы проводит своеобразную игру с сознанием права, стараясь принять изнутри контроль над институтами государства или как минимум адаптировать их к своим интересам. В смысле легкомысленности, оно стремится к смене власти (военному перевороту), а в смысле туподумия – «становится врагом интеллекта и духовной культуры, не пытается что-то эффективно доказывать в дискуссии, ведет себя поварварски и хочет резко получить все, как дикий зверь; в глупости и грубости и без благодарности проносится жизнь»<sup>1</sup>. Нет смысла рассуждать на тему функции тупости в сознании институциональной силы, также очевидной. Даже наиболее обыкновенное сознание не лишено в этом смысле способности строить правильные догадки, идентифицируя в шутках и прописных истинах типичную нерасторопность полицейских или надзирателей.

В принципе, о длинноволновой динамике появления формы светской власти свидетельствует противодействие

Централизация и  
децентрализация

тенденций к централизации и децентрализации, о которых мы уже говорили как об определении появления института в общем.

С этой точки зрения, каждое государство имеет свой собственный стиль сохранения равновесия между этими тенденциями, между локальными нижними и верхними движениями центральной власти, между региональностью и территориальной суверенностью, сверхрегиональным единством и суверенностью всего государства. Центральное сознание, или государственное сознание, в смысле сообразительности, в этом случае устанавливает правильную и

<sup>1</sup> Платон, Государство, кН .3, с.18, пер. А. Н. Егунова, М., 1971

адаптированную к условиям институциональность. В смысле легкомысленности, поступки государственного сознания будут скорее направлены на всяческий риск и новаторские реформы строя, в то время, когда тугодумие преобразует это сознание в эластичную веру в государство как наивысшую ценность и основу добра, в добро само по себе. В смысле тупости, государственное сознание создает фигуру медлительного, второразрядного бюрократа-неудачника, который по различным причинам допущен в бюрократическую жизнь, и иногда, в рамках внутриинституциональных интриг, иных мероприятий или «политических» забегов продвигается на более видные места. В частности, малоразвитые особы играют довольно значительную роль в рамках государства и его различных институтов, даже с точки зрения коррупции.

В процессе дальнейшей спецификации, государственное сознание разветвляется на политическое и административное, а одно и другое в ходе дальнейшего развития и формирования образуют множество разновидностей и сложных разделений. Смысл этой сферы сознания развивается в динамичном темпе, потому что в современном государстве количество институтов управления скорее растет, чем уменьшается, а количество форм сознания, которые здесь можно выделить, кажется неизмеримым, равно как в сфере организации труда. При этом, сознание колеблется тут между надзором и опекой, между принуждением и заботой — таким образом, повторяя протоинституциональный патриархальный атавизм. Все институты администрации отличаются, в зависимости от преобладания элемента репрессии или заботы. Однако легко заметить, что даже наибольшая институционально-государственная добропорядочность, в общем, не пытается избежать давления и унижения своих просителей, даже если в более цивилизованных местах этот элемент она и пытается маскировать. Полицейский, прокурор, судья, врач, учитель, профессиональный советник, работник социальной защиты, санитарный инспектор, лесничий, тюремный надзиратель, палач — все эти профессии выделяют свои формы сознания с их собственными интересами, склонностями и привычками, и особенно — с видами физиологического про-

---

Политика и  
администрация

---

явления, интенсификацией того, что легкомысленное или тугодумное, тупое или сообразительное.

Аналогично и в политической плоскости: несмотря на то, что на первый взгляд кажется, что она колеблется между тем, что гражданское, и тем, что военное, в ней существует многообразный потенциал состояний. Хотя основная проблема касается того, стремится ли политическая власть к разделению власти, а значит к ее, как минимум, относительно самоограничению (являющемуся в то же время интенсивной экспансией, так как, разделяясь, власть одновременно расширяется, превращаясь в группу институтов, сложных и самодостаточных) или наоборот, стремится к максимизации единства и к безграничности власти. Так зарождается государственный строй: либеральный и авторитарный. В случае авторитарного общества дальнейшее различие в смысле сообразительности дает чрезвычайно редкий тип просвещенной диктатуры, в смысле легкомысленности – тиранию, а в смысле тугодумия – деспотизм. Тирани – это, в соответствии с определением, тип идиосинкразического суверена, фанат неделимой и безграничной власти, выразительно и разнузданно празднующий собственную уникальность и неповторимость истинного экспериментатора суверенности, непредсказуемого и экстравагантного вождя, поддерживающего культ одиночки и жаждущего особых форм его обожествления народом, и неповторимых рекордных памятников ему и его делам, вплоть до Книги Истины<sup>1</sup> (Хусейн, Туркмен-баши, Каддафи). А деспотизм представляет собой обратный тип также бесцветного, неприглядного и, вместе с тем, категоричного наивысшего бюрократа диктатуры, фанатика ригористической и суровой власти, «держиморды», определяющего старые, простые ценности простым способом (Пиночет, Франко). Поскольку в авторитарном сознании (например, старческом) дело доходит до отупения, оно становится уставшим и менее чувствительным, а свой шанс получает либеральное сознание.

<sup>1</sup> В наиболее полных и далеко идущих проектах авторитарных государств доходит, как видим, до существенных институциональных элементов: религиозного (властитель-пророк), семейного (отец народа).

Однако это, последнее, принимая власть от отупевшей и авторитарной власти, стоит перед основной дилеммой различий; причем насколько еще относительно легко отличить (в смысле чисто теоретическом, а не практическом) преступников, одновременно пробуждающих возмущение, настолько же сложно, особенно в ситуации кабинетного принятия решений, осадить моральные, психические репрессии, всю ту сферу, в которой преимущество авторитарной власти больше в интимном ощупывании и беспокойстве, чем в преступном давлении. Итак, сообразительность либерального сознания в данном случае достаточно размыта и ей трудно угодить, так как она оставляет много места либо для легкомысленного забывания (по принципу метафизики количества: *так много было случаев, таких разных, соответственно каждый был исключительным – не удастся здесь быть справедливым, но лучше, чтобы виновные остались неподсудными, чем невинные наказаны – забудем обо всем во имя моральной неоднозначности человеческих судеб*), либо тугодумное стремление к полной однозначности и безусловному осуждению так, как если бы эти дела были простыми и однозначными, легкими для оценки по шкале «добра и зла», на которые это исходно известное и «очевидное» дихотомическое тугодумие любит в данном случае, как и везде, ссылаться. Там, где обе позиции поляризуются, нельзя достичь удовлетворительного для них решения, каждое формирует особую форму сознания, с соответствующими ей внутренними различиями: «милосердные» выделяют среди себя как сообразительных апологетов прощения и объединения, так и легкомысленных оптимистов крайнего мировоззренческого плюрализма (которые ошибаются, что *старым режимом* управляли люди, идейно убежденные в своем выборе), так и тугодумных теоретиков единственно правильной линии, использующих наиболее категорические разделения на своих и чужих, и тяжелые для восприятия аргументы по поводу забывания, как, например: *правда омерзительна*. В свою очередь, «справедливые» делятся на сообразительных исследователей прошлого, легкомысленных следопытов того, что наиболее ужасно и жутко, постоянно собирающих

---

Принятие власти и разрыв  
связей со *старым режимом*

---

очередные не убедительные для кого-то иного (кроме тех, которые достигли аналогичного философско-морфологического состояния легкомысленности формы сознания «справедливых») доказательства какого-то «скандала над скандалом» — изначально скандал этот должен состоять в том, что принятие власти *было фикцией*. А также тугодумных приверженцев единственно правильной линии, одновременно добивающихся однозначного порицания для всех без исключения сотрудничавших со *старым режимом*. Политический абсурд такого разделения либерального сознания, этой оппозиции, этой антиномии, может быть важным источником дисфункциональности государственной власти и нарушений в политической жизни.

Может ли существовать «глупое государство»? Государство, дисфункциональное в общем, независимо от причин ослабления, проявляет своеобразную новообразованную гипертрофию, которая является предпосылкой для роста инертности. Его учреждения и институты часто развиваются в соответствии со взглядами, не соответствующими рациональным государствам, обычно товарищеским — государство расширяется, как раковая опухоль: его развитие — это болезнь (по сути, государство по непонятным причинам никогда не уменьшается, всегда растет, при том, что растет либо рационально, либо как новообразование). Впрочем, острые виды гипертрофии объединены с прогрессирующей коррупцией, а также с растущими тенденциями централизации и децентрализации. Такое государство становится настолько неэффективно в управлении, что каждому распоряжению может соответствовать большее или меньшее сопротивление снизу (поэтому растет недоверие между ветвями власти), и наступает деиерархизация и приватизация значительных областей управления. Однако такая структура может сохраняться долго: поэтому в институциональном сознании вообще не может существовать убеждение, что этот высший институт может перестать существовать. В связи с этим, правдиво утверждение о том, что «государство всегда выживет» и не заявит о своем банкротстве прежде, чем доведет до упадка своих граждан (как это недавно случилось в Аргентине).

## 16. Сознание того, что общественное

В рамках колебаний семейного сознания выделились полюса того, что патриархально-аподиктическое<sup>1</sup> и братско-взаимное. Сторона асимметрии и сторона симметрии течений; сторона иерархии, приказаний и подчинения, где постоянно доминирует вертикальность над горизонтальностью, а также сторона связи, чуткости и уважения, где горизонтальность властвует над любой вертикальностью, сдерживая ее в рамках принципиально низкой структуры влияния взаимных обязательств и на взаимности основанных. Сторона протоинституциональности и сторона непосредственности общества; дистанции установленной и устанавливающейся (от максимума до минимума) близости.

---

Сознание общности  
того, что человеческое

---

Это близость, независящая от всякой дистанции – различным образом распространяющаяся на весь род человеческий в конкретных различных формах – через обобщение природного подобия людей. Одним словом, это *модус* сознания, того что просто человеческое, и в этом смысле должно служить каждому: *каждый является человеком*. На этом рудиментарном уровне, речь не идет ни о чем большем, кроме как о колебании между связью наивысшей близости, в которой мы находимся с самыми близкими, семьей, кланом, родственниками, и связью близости общей, близости через несомненное, ибо касающиеся дел наиболее основных и общих, подобие и сообщество человеческих существ. Кстати, в этом последнем решении нет ничего неестественного, все виды точно распознают друг друга, и даже собака, явно уступающая человеку в сообразительности, безусловно, распознает другого пса, даже когда обе особи отличаются друг от друга, как дог и йорк. Впрочем, тут сознание общности необходимо для уточнения различий от типичного плебейского сознания равенства; тем не менее, принадлежность к обществу предполагает сопоставимость одинаковых притязаний на то, что наиболее фундаментально человеческое. При этом, известно, что это

---

<sup>1</sup> Аподиктический – необходимый, безусловный, сам по себе очевидный (*прим. перев*)

«фундаментально человеческое», по сути, определить точно не возможно. Его туманность следует из самого низкого уровня развития сознания, оно является ощущением, а не пониманием того, что даже наиболее отличающиеся друг от друга люди не перестают идентифицировать себя как людей, и именно в этом плане ошибиться не могут. Очевидно, в определении общности того, что человеческое, сознание может достигать максимального удаления – все-таки даже тогда абстрактная общая форма, даже лишенная любого осмысленного содержания, остается «предчувствием».

Первичное сознание общественной связи, общности и сходства является источником последовательных переформирований и форм коллективного понимания. Первые уже подытожили, речь идет о движении сознания связи между сознанием родственности, наиболее живым и чаще всего конкретизируемым, и абстрактным и неопределенным сознанием общечеловеческой общности. Эти два полюса трансформируются в процессе колебаний в две формы, которые в свою очередь образуют собственное и независимое пространство отличия. Общий принцип, который мы узнали в контексте проникновения того, что горизонтально, в пространство того, что вертикально в институциональном сознании, здесь повторяется, но наоборот: в сфере сознания общественной связи чужеродным и негативным является вертикальное движение. Но это движение тоже бывает своеобразной «работой негативности» и превращения негативности в чистую иррациональную ненависть. Поэтому характеристикой сознания общественной связи является то, что его окончательной противоположностью и отрицанием является внезапный и нигилистический отказ признавать обществом притязания на человечность. Поэтому в сфере сознания конкретизированных подобий, а значит и партикулярных различий, имеет место распознавание конкретных границ близости и подобия. Такой границей, с одной стороны, становится граница общности языка (из сознания общности языка выделяется этничность), а с другой стороны – граница общности цвета кожи (тут выделяется расовое сознание). *Все люди делятся на расы и сообщества языка* – этот вывод является основным для такого состояния сознания.

Итак, расовое сознание по причинам, аналогичным сознанию пола, то есть с точки зрения ярких расовых контрастов, а вместе с тем и неразрешимость определенных проблем, очень легко отдает пространство во власть легкомысленности и тугодумия. Кстати, основным отличием тут является даже не само количество рас (поскольку его сложно определить), сколько видимые социальные привилегии одних этнических групп относительно других, различие влияний, власти, потенциала развития. Выяснение этого состояния вещей является предметом спора, в котором сообразительность точно не сможет найти окончательную истину, хотя вместе с тем, именно сообразительность подсказывает, что следовало бы желать себе такого общества, в котором расовые различия не приводили бы к росту фрустрации. В свою очередь, тугодумие, которое в этом споре говорит первым (вообще оно любит врываться в каждый спор, потому что, как *преимущество большинства*, стремится любой спор ликвидировать), как бы «естественным» образом переходит к проблеме, которую легче всего удастся решить в черно-белых категориях, признает, что причины неравенства объективны и просто отражают естественную иерархию рас, и добивается строгого разделения, вплоть до сегрегации. Потому что для тугодумия то, что так контрастно и, вместе с тем, первично, и отличается от него самого, является шоком, пробуждает опасность. Естественный результат мыслительного процесса звучит здесь так: *можем ли у нас быть что-то общее при таком большом различии?* Понятно, что не было бы этого скандала, если бы не более раннее неизбежное распознавание этой общности, без этого не могло быть речи о таком крайне реактивном порицании, до которого, по сути, здесь нередко доходит дело. Кстати, эта схема кажется такой простой и необходимой, что, как зародыш всякого расистского сознания, кажется неотъемлемым элементом человеческой природы. Неотъемлемость при этом означает ничто иное, как неизбежную возможность возврата. Поэтому, к несчастью, с расизмом нельзя покончить окончательно, раз и навсегда, он слишком глубоко укоренился, и поэтому всегда может вернуться.

С другой стороны, легкомысленность отвечает за решительное рассмотрение проблемы в пользу полной ненатуральности делений и расового неравенства. Единственным их оправданием должно быть оскорбляющее общность человеческой природы предубеждение и доминирование как его последствие и результат. Однако может ли доминирование быть результатом исключительно предубеждения? Все-таки каким благородным, ибо противодействующим иррациональной ненависти, идиотизмом этого мышления является желание противодействовать силам доминирования! И даже не во имя сопротивления, но, что значительно больше – возможности отношений, лишенных какого-либо насилия. При этом не учитывается вопрос, смогут ли такие отношения безо всякого, даже легкого, духовного, невидимого насилия, ввести согласие в общественное тело – вне каких-то эфемерных микроорганизмов общественной жизни. Сама эта идея, как определенно рискованная, не является наиболее обдуманной решением из всех возможных, поэтому требует легкости и смелости в мышлении. Несомненно, лучше ошибаться относительно возможности устранения любой расовой иерархии, чем иметь частичную правду там, где находятся интересные и простые плодородные почвы, порождающие стремление общественного сознания к контрастному пониманию всей человеческой реальности. Даже если определенная осторожность иногда наталкивает на мысль, что как расистское, так и антирасистское сознание в равной степени питаются иллюзиями, но только это второе является лучшим.

Далее мы назовем сообщество языка – народ, как еще одно направление преобразований сознания конкретной общественной связи (и межчеловеческой). Народное сознание сразу же распознает границы «нашего и чужого» языка как чистый негатив, как это показывает пример слова «немцы» в польском языке, которое считалось, что оно произошло от слова «немой». Поэтому изначально, международное или сверхнародное сознание является по своей сути чем-то наиболее абстрактным, допускающим изначально возврат к ксенофобному сознанию. Международные отношения продолжают напоминать первичное состояние

межгруппового бесправия и конфронтации обнаженной напряженности государственно-народных тел. Прошло уже много времени с тех пор, когда международное сознание начало создавать права, а потом институты равноправия народов (вместо безусловной конфронтации их силы), а также добиваться равноправия каждого народа в проблеме самоопределения и независимости. Но практика по сей день показывает, что это поле не перестает быть пространством для наиболее brutальных, первичных, беспардонных и не сублимированных действий, в которых не проявляется то, что справедливо, поскольку не находится в сфере интересов наиболее сильного из игроков. Мы имеем здесь лишь маски благородства, наиболее развитые и излишние формы дипломатического церемониала, которые прикрывают жестокую правду отношений, в рамках которых институты суверенности, народные государства не могут вступать в отношения иные, кроме как с позиций конфронтации, отношения, четко отражающие иерархию возможностей и влияния отдельных субъектов.

Кто-то, кто по отношению к этим делам проявляет осторожность и дистанцию, безусловно, будет ближе к (космополитическому) остроумию. А может, есть кто-то, кто лучше всех в этом смысле балансирует между легкомысленным признанием всех народов равно исключительными и неповторимыми, богатыми и культурными (что является только одной стороной правды), и тугодумным выискиванием явных иерархий и характеристик, исторических ролей, острых соотношений и наконец: однозначных заявлений. Так возникает специфический модус международного сознания, которым является изучение этнических корней и отыскание в них ключа ко всем или, как минимум, к большинству загадок.

Хотя отметим, что, с одной стороны, сложно обосновать, почему один народ должен быть выше другого в каком-то отношении, и почему именно он должен как народ править. А с другой стороны, которая Различия между народами представляет большую загадку для международного самосознания, нельзя не отметить, что народы отличаются с точки зрения занимаемого пространства, организации, инфраструктуры, эргономии, ста-

рательности, удачливости решений на каждом уровне сложности групповых механизмов. Поэтому существуют страны, в которых, как нам кажется, дела «идут» стабильным образом и в то же время тщательно синхронизированные, правильные, предсказуемые и ровные. А есть такие, где создается впечатление, что там хуже, живется менее ровно, не преодолеваются дисфункциональные препятствия, в которых в большинстве инстанций, не обязательно по рациональной причине, дела подвергаются безапелляционному рассмотрению в силу склада ума сановника. Где ритмы существования спазматические, последствия более непредсказуемые, процедуры менее удачные, более сложные или запутанные, где институты плохо организованы (например, избыток дисгармонии в вопросе плохо организованной компетентности или неестественного соперничества между институтами). Где по необъяснимым причинам не удастся упорядочить и скоординировать самые фундаментальные факторы становления общенародного организма, а беспомощность растет, и тем больше организационно становится не до реформ, чем больше радикальных перемен и реформ требуется. А если к этому присоединяется еще и отсутствие доброй воли, иррациональная конкуренция и низкопробный традиционализм, как это часто бывает, то это дополняет образ общенародной слабости. Почему, говоря по-простому, в одних странах система цивилизационно-общественного управления кажется нам не только очень сложной, но и в высшей степени отличается умом, сообразительностью, находчивостью, удачным пониманием, хорошим планированием, чем в других странах? Почему некоторые народы в среднем более сообразительные и находчивы, чем другие? Как объяснить необычное и бросающееся в глаза умение, координацию и поведение некоторых наций, особенно в достижении влияния и привилегий? Возможно ли такое, что одни народы физиологически превосходят другие в сообразительности, в то время как другие — в остальных качествах?

Такие проблемы народное сознание, которое всегда исходит из партикулярного сосредоточения на том, что вну-

Слабые и сильные народы

треннее, а не на различиях международных, старается рассматривать ско-

рее в свою пользу, и вместе с тем, в случаях тугодумия — как контрастный недостаток других наций. Фактически, есть крайне мало таких народов, которые в большей или меньшей степени были бы убеждены в каком-то своем более или менее явном превосходстве над другими (хотя бы в наиболее маргинальной области, например, такой, как «трагичность народной истории» — такое утешение часто достается периферическим нациям). В данном случае, имеем дело с националистическим сознанием, которое отличается, в зависимости от реальной силы народа, приводя, в случае народов влиятельных на международной арене, к грубости и презрению, к самонадеянному игнорированию народов менее влиятельных, к тяжелой и агрессивной великодержавной политике в стиле мирового жандарма. А в случае народов слабых, национализм растет в различных формах навязчивой привязанности к собственной идентичности, тем большей, чем более иллюзорной эта идентичность является. Причем, если заблуждением народов сильных скорее является преувеличение в самооценке, то народы более слабые часто переоценивают себя настолько сильно, что противоречат фактическому состоянию, имеют по этому поводу убеждения, находящиеся в поразительном противоречии с известным фактическим состоянием. Самоиллюзии малых наций в сфере собственного тугодумия не знают границ бессмысленности, мифологизации и радикализма. Наиболее частой схемой такого народного самообмана является приписывание себе морального и культурного превосходства или, если не превосходства, то, во всяком случае, «принадлежности к самым лучшим». Поэтому мы действительно не можем сравнивать их с точки зрения цивилизации — сравнение это, поскольку речь шла в большей степени о наглядной области, достаточно очевидно будет не в пользу слабых народов. Но культура, вещь невидимая и неочевидная, намного более сложная для сравнения, становится полем наиболее разнузданных и мелодраматических фантазий националистического сознания. Впрочем, тем большими кажутся сложности, поскольку вспомним, что в реальности народное сознание колеблется между слабостью и силой (в конце каждый почти ослабший народ найдет по соседству еще более слабый народ, с которым может срав-

нить себя в очевидную пользу собственной силы), часто по-является нездоровая позолота высокомерия, буффонады и покорной несмелости, наглости и бессилия, что приводит к очень смущенному и тяжелому пониманию, полностью «бестолковым». Быть может, наиболее отчаянным является положение народов, которые с учетом своего размера и реальной силы балансируют точно посередине шкалы сила-нация и не могут перевесить ни в одну, ни в другую сторону, ни в сторону ощущения победы, ни в сторону общей слабости и скромности. И наиболее драматическим образом борются сами с собой и сами себя глубоко не понимают, более того, представляя наибольший источник непонимания и конфликтов на международной арене — танцую на ней запутанный народный танец, никак не могут понять, ведущие они или ведомые, и все-таки спотыкаются, чтобы через мгновение исполнить новое смелое па, выставляя себя окончательно либо на всеобщее посмешище, либо на

Народная  
глупость

всеобщую жалость — с краткими, абсурдными и обычно неразумными проблесками похвалы, которой упиваются «во все времена». Особенно горькой является похвала, когда освещают действия неразумные и немислимые как наиболее героические. Это усиливает склонность к легкомысленной иррациональности как народной ценности и особенности. Разве это не оскорбляет ум, когда празднуют поступок, являющийся результатом ужасной ошибки в расчетах? Состояние народов с такой славой, народов, которые празднуют наивысший прорыв собственного непонимания и нескритичности, не принесет им лучшее завтра — особенно для тех, которые к таким народам относятся, но изолируются от них, чтобы на чужбине полностью раскрыть крылья. Сообразительность подсказывает им совершить самоденациализацию. И это последний вред глупости такого народного сознания, который оно причиняет само себе (а разве это не глупость: наносить самому себе вред?), поскольку оно стремится к окончательности: отталкивает от народа тех, которые в нем лучшие, избавляется от них и вместе с тем, часто обижают, обрекая себя на усиление собственной темноты и периферийности. Так что более продвинутым может показаться рассуждение о том, что нет для народов с таким сознанием спасения — а

только перспектива морального падения с моментами минутного облегчения. А значит, это был бы случай крайней дисфункциональности народного сознания, народного дебилизма.

Когда это все дополняется легкомысленностью, то появляется идея исключительного народа, особой единственной исполняемой им миссии (идиотизмом народного сознания является мессианизм). Мессианизм никоим образом не обусловлен состоянием данного народа, на что лучше всего указывает тот факт, что его сформировали народы, не похожие друг на друга, такие, как евреи, поляки, россияне, ямайцы и киргизы.

Однако, независимо от мессианской модальности, можно увидеть, что история разных народов представляет много примеров таких решений. То есть, существуют народы, история которых — это повествование об успехах и развитии, а также такие, история которых содержит больше дел ошибочных и неудачных. Можно реально сказать, что речь идет о внешних ограничениях (климат, формирование территории и границ, природные условия, геополитическое положение) и иных объективных процессах (естественных), не связанных с умственными способностями народов. Но можно заметить и обратное, что единственным внешним условием в этом случае являются влияния, вызванные народами как групповыми организмами и умственными сетями с какой-то степенью пригодности и мощности. А значит, каждый народ является определенной отдельной умственной сетью, для которой единственным критерием для сравнения являются другие умственные сети. Разве такие сети не могут быть менее или более быстрыми, ловкими, рафинированными, subtilными? Лучше организованными и более эффективно управляемыми? Или, с другой стороны, более или менее легкомысленными, своеобразными, мечтательными, экзальтированными? Разве не удалось бы написать историю того, как народы лучше или хуже пользовались возможностью, или как от нее отказывались, часто не умея перековать огромный успех в основу дальнейших достижений и распространяя лучшие достижения, а иногда даже позволяя, чтобы большой успех стал для них предпосылкой для самоуничтожения?

Как мы уже показали, сознание общественной связи в процессе своего развития разветвляется на сознание родства и конкретных подоби́й и отличий, а также на сознание абстрактной общечеловеческой общности. Итак, замечая и интерпретируя реальные общественные различия, эта вторая форма сознания, в свою очередь, сама начинает колебаться между определением того, что общее для всех людей, классовым делением и определением идеала межчеловеческого братства и солидарности по отношению к фактическому делению. Между прагматичным определением и пользой от функциональных классовых различий и моралистичным постулатом их выравнивания. Масштаб этого колебание изначально остается очень сжатым, хотя оба постулата могли бы показаться далекими, тем не менее, они являются двумя сторонами одной медали: значительная часть людей занимает позицию ближе к середине, а не крайние позиции на социальной лестнице. Поэтому сочувствие является функцией идентификации, его общественная сила зависит от того, считаем ли мы неравенство чем-то негативным, и от того, зависит ли наше отношение к неравенству от того, насколько далеко находимся мы сами находимся от дна (это правило не изменяют случайные обстоятельства). Это колебание наиболее типично для средних классов, поэтому оно предполагает формирование первичного вида мещанского сознания.

Это мещанское сознание вместе с тем умножает риски, которые следуют из различия, углубляют его, глядя свысока на тех, которые стоят ниже его: плебеи, пролетариат, бедноту. Оно неспособно ни к каким иным уступкам, кроме расширения собственного состояния, обладанием другими (а значит стремлением к условиям неустанного и бесконечного роста благосостояния), а с другой стороны, глядя вверх, на аристократию, добивается бесклассового общества, братского и свободного (свободного от предпринимательства, а также от того, чтобы благодаря этому каждый мог стать тем, кем хочет — вне всяких классовых барьеров). Свобода и братство относятся к мещанам, когда равенство — это инстинктивное стремление «санкюлотов»<sup>1</sup>. По сути, свобода братства не означает,

<sup>1</sup> Санкюлот, санкюлота, муж. (франц. sans-culottes). Революционер, республика-

что оно в принципе стремится к выравниванию дистанций и панибратству, как этого желает плебей, а скорее к возможности выравнивания. В первую очередь, мещанин хочет стать благородным. Избавленное собственной специфики творение природы, наиболее запутанное и наиболее внутренне противоречивое, разорванный, неопределенный тип — он если желает стать кем-нибудь вообще, то, прежде всего, смотрит на высшие слои. Но как человек дела, он понимает выравнивание с точки зрения великолепия жизни. Он вводит цивилизационный принцип (внешние атрибуты качества жизни, комфорта, стандарта, представительства) вместо принципа культурного начала, принципа стиля и элегантности, сформированных внутренними проявлениями рефлексии, критики, рафинирования, принципа, вследствие которого уровень, комфорт, стандарт, представительство, пусть и существенные, остаются вторичными по отношению к самой необходимости высшего смысла дистанции, углубления антропологического качества. Однако это правда, что волна, в которой мещанское сознание, тесно породнившееся с институционализацией, преобладает над дворянским сознанием, тем самым выражает скорое ослабление последнего и триумф посреднических сил. И именно в этот момент определенная вещь вдруг, ни с с того ни с сего, перестает себе самой быть понятной — происходит деление на группы и появляются более утонченные дружеские формы («хорошая компания, хорошее общество»). Вместо этого, общество понимается исключительно через разделение на классы: имущие и неимущие, работающие и не работающие. И вместе с тем, предполагается устранение классов настолько, насколько во имя справедливости стремятся к повсеместному подчинению всех требованиям труда. Очевидно, что таким образом труд из проклятого должен стать святым: тем, что определяет человека как такового. Братство и сообщество труда всего человечества. Животные работают вместо животного мыслящего. Тем не менее, парадоксальным тут выделяется праздное антагонистическое великомещанское неработающее сознание.

---

нец. (Презрительное прозвище, данное во время французской революции 1789 г. аристократами республиканцами (мелким буржуа, ремесленникам), носившим длинные брюки вместо аристократических коротких штанов до колен — culotte.) (прим. перев.)

Такое сознание, с точки зрения сообразительности, следует без сомнения приравнять, в смысле совершенной имитации, к дворянской субъективности и даже убедить на какое-то братание, и окончательно войти на место в иерархии, до этого для него закрытое. Тогда оно будет отвечать за либеральные рыночные и институциональные реформы, поскольку всегда помнит о своем происхождении. Зато в смысле легкомысленности оно попадает в нуворишескую роскошь, экзальтацию и страсть на грани хорошего вкуса; в то время как тугодумие направляет его в сторону милитаристско-реакционных кругов. Тем не менее, появление группового тела обрекает это сознание его на быструю маргинализацию и эфемерную жизнь. Кстати, интересен тот факт, что в лоне мещанства великомещанская праздная буржуазия пробуждает возмущение, презрение и ненависть. Как же «нагружена» враждебностью и моральным возмущением *Теория праздного класса*<sup>1</sup>, которая наиболее точно объясняет это напряжение.

Все-таки в основном игра разворачивается в рамках колебания мещанского сознания между вертикальным ощущением иерархии труда и ощущением – совсем не лицемерным, вопреки аналогиям – что *никакая работа не позорит*. Полюс вторжения вертикальности: профессии высоко и низко квалифицированные, место в институциональном порядке – все это отличает индивида на «социальной лестнице», создавая дистанцию – но все-таки иного рода, чем те, что остаются в рамках возникновения товарищества (глава 11). Итак, там признана дистанция между верхом и низом через красоту культуры и дух дистанции, через глубину и сложность смысла, который ее объяснял, интерпретировал, воспевал, выражал, иногда маскировал и т.д. Зато тут, с одной стороны, дистанция сводится к одной мерке, к совместной мерке: ее определяет факт обладания, оно является его функцией. Нет, раньше не говорилось об обладании, все-таки было стыдно об этом говорить, ведь тут создано определенное «обаяние». Лицемерие хотело замаскироваться в глубине культуры, культуры высокой,

<sup>1</sup> Теория праздного класса: экономическое исследование институций – книга американского экономиста Т. Веблена (прим. перев.)

достойной. Зато с другой стороны, здесь лицемерно отрицается дистанция обладания – со всей уверенностью большая – из-за болезненного, отягощенного нечистой совестью сочувствия, милосердия и благотворительности. Ницшеанское толкование: раньше возвышенной амбицией обществ было создание смысла того, что высшее, в мещанском сознании наиболее высокой целью считается солидарность, помощь наиболее убогим (речь идет не о том, что культура и солидарность исключаются, а только о том, что ценится выше всего, что считается более благородным).

В процессе дальнейших перерождений формирование мещанского сознания разветвляется на солидарное сознание, а также сознание иерархии труда, которое, согласно отделению высших работ от низших, квалифицированных от средне- и низкоквалифицированных (причем следует помнить, что труд неквалифицированный и хуже оплачиваемый относится к низшему классу, который еще сыграет свою роль), делится на сознание средне- и мелкомещанское. Тут действует хорошо известная схема: *на самом деле, ни одна работа не унижает, однако мельчайшего различия иерархии труда будет достаточно, чтобы смотреть сверху на того, от которого оно нас отделяет.* Эта схема действует точно и у мелкомещан, и средних мещан, при этом, последние редко имеют на его фоне повод для расстройства по причине необходимости подчинения. Мещане в принципе ненавидят возвышение, но еще больше не любят унижаться, и чувствительны к этому. Наибольшее наслаждение от унижения находится на мелкомещанском полюсе. Если для аристократического духа унижение является чем-то наиболее отталкивающим, и даже средние мещане видят в нем что-то некрасивое, то для мелкомещанского сознания оно считается одним из наибольших соблазнов.

В результате, тем единственным, вид чего ласкает мелкомещанское сознание, является то, что плебейское. Труманное сообщество труда может стать предлогом для его связи с плебейским сознанием, по отношению к которому мелкомещанин хочет проявлять некую протекцию. Но вместе с тем, именно от плебея мелкомещанин перенимает идею равен-

---

Среднее и мелкое  
мещанство

---



---

Мелкомещанин и  
плебей

---

ства и выравнивания различий, которую он наделяет дополнительным собственным смыслом, например, «уравнение счетов», а также присущей ему агрессией, более хитрой, чем грубая агрессивность и плебейская бесцеремонность – поскольку мелкомещанское сознание вторгается в сферу сообразительности. А когда на арену выходит легкомысленность, то сознание начинает проявлять наиболее надуманные классовые и политические притязания, а при тугодумии хочет скорее, опять же на фоне классовых различий, наиболее однозначным, выразительным и не допускающим никаких вопросов образом *немедленно ввести справедливость*. Причем, эта общая схема может принимать различные, более конкретные воплощения, хотя изначально она состоит в том, что мелкомещанство *a fortiori* имеет ощущение *большой несправедливости*. Любая идея, обещающая успокоение ощущения несправедливости, может у мелкомещан – преимущественно тугодумных – найти понимание, отклик и агрессивную поддержку, потому что им, наконец, нужно *уравнять счета*. От простодушного «деспотизма» обычного дня, вплоть до экстремальной жажды унижения или даже уничтожения – так развивается мелкомещанское тугодумное сознание. Его развитие определяет другие конкретные формы, с которыми оно сливается. Как правило, этому сопутствуют политические и криминальные фантазии (которые вскоре осуществит массовое сознание, чтобы создать на их основу целую криминальную область в поп-культуре), *вера* в мощь аппарата насилия, никогда не успокаивающаяся мечта – *увеличить полномочия полиции*. Радикализация мелкомещанского тугодумия – это реваншизм.

По объективным причинам, среднее мещанство не имеет настолько крайнего и страстного ощущения несправедливости, поэтому довольствуется желанием опеки, надеясь на рост благосостояния и повышение стандартов для всех. По сути, как мелкие, так и средние мещане желают все общество подчинить собственному классу, как бы впитывая его в себя. В этом состоит принципиальное мещанское стремление к бесклассовости (так, кстати, и происходит: современные массовые внеклассовые общества прежде всего отличаются

---

Среднемещанское сознание

---

с точки зрения пропорции компонентов: мелкопомещанско-плебейского, а также среднепомещанско-крупногородского). В смысле сообразительности, среднепомещанское сознание стремится к созданию опекунского государства, искренне считая, что возможно сделать так, чтобы весь народ, как минимум принципиально, целенаправленно перешел в средний класс. В частности, эта цель достигнута в рамках некоторых народных государств. Не замечая или, как минимум, избегая на сей раз того, что это в той же самой мере означает рост народного благосостояния, что и экспорт, выведение острой беды и нужды за границу, где она продолжает размножаться: вначале за границу государства, затем союза государств, наконец, континента (хотя, параллельно также участка). Во всяком случае, когда кое-где начинали внедрять идею устранения различий путем роста общего благосостояния, количество бедных и нищих в мире в общем (т.е. в относительных числах) все равно постоянно растет<sup>1</sup> — так реальность оскорбляет среднепомещанский ум. Поэтому в смысле легкомысленности, среднепомещанское сознание ищет оригинальное лекарство от социальной несправедливости (как будто это болезнь, а не элемент функционирования общности), например, предлагает какое-то новое общее правило, которое можно добавить ко всей системе. Кстати, иногда такие предложения внедряются в жизнь с различными последствиями.

В смысле тугодумия, это сознание принципиально ищет что-то вроде несправедливости, хотя в неравенстве видит скорее кару за лень некоторых людей и, что за этим следует, подсудность: консервативный средний класс не сторонится того, чтобы поддерживать про-полицейские решения, хотя скорее более обдуманно и менее жестко настаивает на наказании, перевоспитании, эффективности и решительности функционеров, развитии криминалистики и тюремного искусства, а также аналогичных отраслей. Обычно этому сопутствует склонность к *морализации*, иногда перерождающаяся в *нравственное миссионерство*.

Если говорить об ответвлении солидарного сознания, которое выделяется из помещанского сознания, то оно может

<sup>1</sup> В соответствии с различными источниками, почти половина жителей земли жила в 2005 году менее, чем на 2 доллара в день.

принимать различные виды, формы, и интенсивность. Чем является сообразительная солидарность? Очевидно, она означает различные позиции в различных условиях. Это способность воздействовать на различные физиологические виды сознания, в зависимости от общественной динамики. А легкомысленная солидарность способна устанавливать революционное сознание, то есть, стремится к общественному перевороту во имя равенства. В благоприятных условиях это сознание может сугубо политическим образом интенсифицироваться, получить влияние на многочисленных людей, в которых, как правило, оно проявляется больше, чем ничтожный проблеск, и реально приводит к переформированию иерархий власти. Тем не менее, благоприятные условия никогда не длятся долго, поэтому революционная легкомысленность постепенно склоняется к тугодумному полюсу – поэтому судьбой любой революции является дегенерация.

## 17. Обособление

Общность и обособленность

Второй, помимо появления общества, тенденцией, формирующей индивидуальное сознание, является то, что происходит с ним «наедине», когда ум непосредственно не общается с общественными формациями. Можно сказать, что речь идет о процессе, который развивает свои смыслы между двумя граничными тенденциями: во-первых, самоопределение, детерминированная наивностью безусловной принадлежности к тому, что общественное. Во-вторых: превращение в противоположную непринадлежность, «отставание», преобразование, которое не вызвано никаким общественно-институциональным требованием. Его окончательной границей и, вместе с тем, противоположным по отношению к гибели в толпе полюсом сознания является помешательство – наиболее крайняя форма обособления сознания. Однако изначально сознание «по собственной воле» становится тем, что требует от его внутренней организации

коллективность, семейственность, институционализация, масса. Это движение самоформирования, в соответствии с требованиями общества, является самым современным и доминирующим. И поэтому начальный и, в общем, первичный период формирования обособленного сознания еще не предполагает существенного или активного отдаления от того, что групповое, общественное. Новорожденный человек просто спит из-за достаточности времени на обособленность (сон, понятное дело, также является формой обособления, но нас больше интересует то, что происходит наяву). По сути, все преобразования общественного сознания, все его формы, требуют от индивидуального сознания определенной степени собственного развития (которое часто также происходит во сне, *nota bene*, поскольку во сне «перерабатывается» много дел, которые связывают нас с другими людьми), очевидно минимального или, во всяком случае, ограниченного; реже, по сути: неограниченного. Каждое коллективное тело, не считая наиболее особенных, имеет ограниченный смысл не для самого себя, а для его членов. Более того, индивид может уверенно пройти через жизнь, опираясь исключительно на групповые, семейные и институциональные формирования, ничего не развивая, кроме них, а также аспекты того, что собственное, которое необходимо и для их правильного функционирования не подлежат передаче. Категория того, что «личное», вероятно, должна быть полностью туманной и, возможно, наделена излишней ценностью. Тем не менее, кажется, что ни один из упомянутых в дальнейшем феноменов сознания не принадлежит к какой-нибудь его общественной форме, фактически устанавливая царство того, что обособленно.

Институциональной или имеющей решающее значение для общественного тела основой поддержания постоянного уровня доверия в процессе появления группы или коллектива было право. Прежде всего, как гарантия взаимной откровенности

---

Доверие и  
подозрительность

---

(кажется, что с учетом легкости, с которой человек может обмануть человека, защита от обмана является одной из первых предпосылок появления права). Институциональный мир не требует выходить за рамки наивности определенных правил по поводу повсеместности и, возможно,

прежде всего, преобладания доброй воли власти, а также использования или необходимости институций, правил, гарантией которых является право. И в этом смысле, с институциональной точки зрения, наиболее подозрительной у людей является всяческая подозрительность, наиболее вредная для институционального функционирования, потому что приказывает человека сделать первый шаг от безусловного доверия обществу к позитивности обособления, которое часто, как минимум настолько, насколько не служит именно непосредственно обществу, как это часто бывает, становится признанным как что-то чисто негативное, «непродуктивное». Тем временем, мир права и организованных коллективных тел может функционировать настолько хорошо, насколько образующие его члены несут в себе максимально возможное доверие и считают, что группа не подвержена подозрениям, равно как по отношению к основным принципам, так и по отношению к тому, что их, в общем, сохраняет: без всякой сдержанности, без умения собственного дистанцирования от всего, что дано обществом и, возможно, от любой чисто общественной установленной дистанции. Причем, так же, как в общественной сфере, так и в этой, дистанцирование никогда не является движением негативным или отрицающим. Оно является созданием качества дополнительного, «избыточного», свидетельствующего об эlegantности и творческом воображении, возвышением, но никогда не унижением (только с низшей точки зрения тут может появиться ощущение деградации). Само становление личности как момента институциональной жизни, пусть даже момента наиболее специфического и уникального, не требует от нее, чтобы она была более подозрительна по отношению к общественному, чтобы искала его реальные причины и предпосылки, чтобы проблематизировала, проверяла, вникала в реальные механизмы. Одним словом, чтобы не принимала за чистую монету то, что ей «кажется», в большей степени, чем это на данном уровне развития необходимо и предусмотрено – наоборот, она даже может это осуждать, и тем больше, чем больше дерзость (или последствия) таких расспросов. Институт требует в такой же степени полного доверия, что и откровения. Это объясняет, почему индивидуальная подо-

зрительность является определенной «бестактностью» в общественной жизни, и ее следует сохранять для себя, никогда не выставляя напоказ. Поэтому то, что не было показано, всегда касается всего того, что особенное в индивиду. Вместе с тем, оно является поклоном, который любая личность отвешивает силе наивности, которой даже наибольшая подозрительность никогда не мешает, только корректируя ее в неутомимой борьбе за то, чтобы избавиться от иллюзий и всех источников дезориентации, в борьбе, которая, так или иначе, должна вести только к абсолютной неоднозначности «правды».

Однако мы также помним, что развитие сознания, в первую очередь, первичного (детского), а позже группового, институционального и т.д., привело к выделению схем и правил лицемерия и маскировки. Благодаря этому подозрительность может быть – и, как правило, бывает – скрытой. Поэтому лицемерие и неискренность – это неисчерпаемый источник любого становления наивного сознания как личного. А чистая искренность, даже внутри институциональной жизни, обычно не гарантирует карьеры (хотя это, очевидно, патология институциональности с точки зрения самой ее идеи как гарантии взаимной правдивости, благодаря которой многие дела могут быть ускорены, так как в широких рамках инфраинституциональности никто никого и ни в чем не подозревает и не тратит время на проверку, не считая известных процедур контроля и охраны). Поэтому не странно ли, что искренность могут демонстрировать только лица, представляющие глубоко выкристаллизованные функции институциональной целостности, но при этом это никогда не под силу людям, мыслящим самостоятельно и независимо от каких-нибудь институтов и сообществ?

Поэтому, что в первую очередь должно быть замаскировано в процессе появления подозрительности? Наверное, не отсутствие дистанции, а скорее – ее внутренняя избыточность. Именно поэтому оспариваются дистанции, установленные обществом, чтобы установить собственную дистанцию внутри себя. Уметь дистанцироваться в себе – а не «от себя» (тут не идет речь о банальной самоиронии, хотя и она может быть определенным шагом по этой дорожке), но в рамках собствен-

---

Дистанция  
внутри сознания

---

ного плюрализма отметить – расстояние. Расстояние между собственными экстремумами. Невиданность той пропасти, в которой ты распят, и ее трагично-юмористическую многополюсность. Заметить в себе, как перспектива «*sub specie aeternitatis*»<sup>1</sup> пересекается во внутренней бесконечности с перспективой наиболее брутальной поверхностностью межчеловеческих отношений. И начать смеяться – беззвучно.

Это ни в коем случае не означает, что такая личная трансформация, как преобразование через подозрительность, является противодействием групповому и институциональному. Наоборот, она изначально в существенной степени зависит от него. А ее возможная сложность (измеренная также именно степенью отклонения от средней линии появления доверия в сфере развитых общественных форм) всегда остается прямо пропорциональной сложности институциональной жизни. Чем больше она развита, тем большая возможность развития «собственными силами» дана каждому индивиду, тем больше самостоятельность понимания, доступная каждому.

В общем, мимоходом следует отметить, что, как правило, противоположные полюса колебаний сознания обычно взаимно не отталкиваются и не противодействуют друг другу, представляя скорее противоположные позитивности

Замечание на тему  
антидиалектики  
сознания

для самих себя; *разноценные*, но без отрицательных ценностей. Также практически никогда не предполагается их обратная пропорциональность, а даже наоборот – их

прямопропорциональность (чем больше  $A$ , тем больше  $\Omega$ ), взаимная поддержка и усиление, синхронность взаимного роста. В колеблющейся противоположности нет никакой «работы негативности». Отрицание и негативность – это всегда только частичные, локальные определения и фрагментарные представления собственного становления, и никогда не являются тем, что было бы его принципом<sup>2</sup>.

В принципе, подозрительность и ее развитие не является контр-институциональным движением. Она не опре-

<sup>1</sup> *Sub specie aeternitatis* (лат.) – с точки зрения вечности (прим. перев.)

<sup>2</sup> Эта микрополемика с принципами диалектики служит тут исключительно нашему от нее отличию. Феноменология глупости, поскольку ее динамические определения колебаний и полюсных колебаний могут вызывать ассоциации с методами диалектики, не является диалектической философией.

деляется как бунт или причина деинституционализации, ибо деинституционализирующей может быть групповая жизнь или толпа (это редкость, чтобы, за исключением случаев помешательства, человек дестабилизировал институт по причине своих собственных идиосинкразий). Она трактуется только как определенное «своеволие» или «самовольность» сознания. Но даже это определение выражает достаточно высокие этапы развитого процесса обособления, которое находится в зачаточном состоянии и, в общем, проявляется в его ранних стадиях (хотя безусловно к нему приводят, а значит находятся на том же пути).

---

Подозрительность  
и своеволие

---

Здесь сразу речь идет о самостановлении путем господства над индивидуальностью тела, о психомоторной самостоятельности. Во-первых, самовольность формируется как способность сознательно сдерживать мочеиспускание или плач — это ее первичные определения.

Не будучи в принципе движением противодействия или отрицания, обособление не создает таких форм, которые замещали или исключали бы другие, его «более примитивные» виды. Формы, которые последовательно выделяются при обособлении, и которые для их отличия будем называть «случаями» личного сознания, только «подсоединяются» к предыдущим, даже если появление очередной формы основано на критике и подозрительности по отношению к предыдущей. Создавая очередные состояния, между которыми проходит, по сути, «полилатеральное» (а значит не двухполюсное, а многополюсное, а в итоге бесконечно-многополюсное) индивидуальное сознание, определяя последовательные анатомические структуры мышления, представляющие собой источники все больше отличающихся течений смысла. Значит, обособление не является бегством от стадности и коллективности, а только «еще одним этажом» сознания (может ли этот «этаж» стать моментом, доминирующим в сознании — это дискуссионная проблема, очевидно, с определенными ограничениями, здесь есть достаточно много допустимых вариантов, как крайних, так и промежуточных).

«Безусловно», полное обособление, абсолютная неповторимость самоотличия в подозритель-

---

Путь  
обособления

---

ности к тому, что общее, это идеальное определение границы отделения сознания от того, что общее, и его не присоединения к нему. Очевидно, долгой должна быть дорога между примитивными принципами и основами самовольности, и ее крайними отклонениями (безумием), и только ее начальный отрезок еще заполняется определенными общими типами самоорганизации сознательной жизни. И чем дальше по ней идти, тем более она безумна, и тем более оригинальные, одноразовые и более сложные для понимания случаи мы встречаем, чтобы со временем неожиданно войти в страны сумасшествия и отсутствия любого общения: страны чистого нонсенса, от которого нас, однако, не отделяет никакая четко определенная граница, кроме туманного ощущения его далекого, бушующего присутствия где-то за горизонтом сознательного. Однако не будем даже пробовать туда добраться, поскольку глупость, главный объект нашего интереса, скорее является обычным недугом – хотя, наверное, ее конкретные и формы представляют собой феномены очаровательные, сложные и глубокие. Поэтому пройдем только пару шагов по дороге появления обособленности, чтобы вы-

Типология случаев  
обособленного  
сознания

делить ее наиболее типичные случаи. Как мы увидим, их в принципе пять (не считая случаев помешательства): 1) Случай автоматического сознания; 2) Случай благоразумного сознания; 3) Случай рассудительного сознания (рационализирующегося); 4) Случай идейного сознания; а также: 5) Случай созерцательного сознания.

## 18. Формирование автоматического сознания

Как мы уже установили, исходной точкой является господство над собственным телом, управление им и самостоятельность (полную нужно ждать до 18 лет), а значит, прежде всего, распознавание собственного тела, обретение на-

Случай автоматического  
сознания

выков самоуправления. Каким является его принцип? Представляя непосредственно «выделенное» тело, природа сознания отражает один из основных фактов появления органичного, а именно то, что оно является организацией полиритмичной. Поэтому также жизнь сознания трактуется «многоволоново», неоднозначно: тело изначально наделено определенной «несобранностью», оно шатается, едва держится на ногах, падает, а его любимое положение – горизонтальное. Короче говоря, тело колеблется между вертикальным положением и падением (лежанием). И кроме того, имеет много функций и нарушений, требующих вторичной гармонизации. Поэтому на начальном этапе ребенок остается почти полностью не самостоятельным, не самодостаточным и не вертикальным. Однако в процессе самоорганизации происходит колебание, с одной стороны, между унификацией ритмов сознания («моноритмизация»), и увеличением ритмов и ростом «многозначности» сознания. Именно процесс унификации свидетельствует о формировании первого случая сознания как самовольности и господства над собственным телом, или случая автоматического сознания.

На первый взгляд, можно заметить, что детское сознание в первую очередь становится сознанием автоматическим, способным к самоконтролю, «самостоятельным действиям» путем унификации собственного ритмического и функционального многообразия. Равновесие, овладение, эластичность, удобство и быстрота реакции – это основные принципы «телесной координации» и «удержания вертикального положения», а связанные с ними схемы понимания – это первая форма индивидуального развития. Значительное количество игр, развлечений и спортивных упражнений является результатом развития автоматического сознания: самоорганизации жизни и формирования тела с помощью дисциплины, обучения, тренировки. Это сознание также создает танец и является первичным источником музыки. Поэтому оно играет существенную роль в общественной жизни, особенно в организованных толпах (представляющие собой скопления автоматического сознания, иногда настолько рафинированные как, например, те,

---

Превращение  
детского сознания в  
автоматическое

---

которые можем наблюдать, затаив дыхание и с мурашками по коже в странах Дальнего Востока, во время больших официальных праздников – знаменитые «живые картины»). Таким образом, становление автоматического сознания, это, во-первых, один из основных функциональных атавизмов сознания тела и поэтому было бы ошибкой считать, что оно зависит от существования машин и автоматов: первым наинovelшим автоматом следует считать собственное индивидуальное тело, а также организованные (например, посредством ритуала, обряда, музыки) коллективные тела. «Автоматика» – это наука о том, как техническое устройство заменяет человека, и при таком понимании это наука об антропоморфизации того, что чисто механическое (машин), а не о механизации того, что антропоморфное. Однако механичность одновременно создает здесь определенный «средний термин»: сразу определяет характер автоматизированной телесности (монотонность, однородность, линейность и т.д. действий, управляемых автоматическим сознанием), и поэтому любая машина сконструирована в соответствии с механичностью автоматизированного тела. В сфере техники человек является мерилom всех вещей, а механичность является антропоморфной, потому что берет начало из автоматического сознания и формирования его тела.

Вместе с тем, как движение уравнивания и стабилизации сознания, автоматизация означает существенное

---

Колебания  
автоматического  
сознания

сплющивание наиважнейших амплитуд его колебания. В случае автоматизма сознания, оно является «неглубоким», «разреженным» и «поверхностным», насколько это возможно

(можно сказать, что каждый вид сознания является неглубоким и поверхностным – поскольку сознание – это только многомерное множество поверхностей – но, очевидно, гамма отличий глубины и поверхностности чрезвычайно широка). Не по этой ли причине большая часть людей в своем индивидуальном развитии в принципе не выходит за рамки колебания между детством и автоматичностью?

---

Автоматическое  
сознание и образование

Относя автоматизм сознания к феноменологической «розе ветров», сразу отметим, что оно отдает предпочтение

колебанию между тугодумием и сообразительностью, и уменьшает значение колебания между легкомысленностью и тупостью.

Это наглядно проявляется в контексте институционализации. Итак, основным институтом, с которым сопряжено становление автоматического сознания, является институт «образования и воспитания» — от яслей до экзамена на аттестат зрелости тут всегда и прежде всего говорится о появлении сложности автомата, о «дисциплинированности», об обуздании тела<sup>1</sup>. В истории культуры образовательные институты могут быть известны тем, что, как тюрьмы, которые в принципе уже с момента их создания были предметом повсеместной критики как рассадники преступности, продолжают оставаться предметом критики. А это приводит к очередным попыткам «исправления» такого положения вещей, в отношении которого всегда хочется думать, что это лишь «искажение» давно известной идеи ограничения свободы. Так и школа, по той же причине, давно провоцирует прогрессивную критику. Правильно ее обвиняют в том, что там *не учат мыслить*, а только *упрощенно внедряют в головы мертвые знания*. И как же правильно говорят об исправлении такого положения вещей (о котором хочется говорить, что оно единственное является искажением идеи обучения), что опять все, рано или поздно, будет сделано, пока в конце опять не окажется, что несмотря на реформы, школа *не учит мыслить* и является рассадником бессмысленности (для сравнения, можем сослаться на содержащуюся в процитированной нами «Психологии толпы» исключительно острую критику школьного обучения, которое принуждает к заучиванию на память, тупому зазубриванию и «ни минуты не посвящает формированию своей собственной мысли и способности к самостоятельному мышлению»<sup>2</sup>).

Однако почему так должно быть, почему это необходимость любого образования — а в наше время во все большей степени и высшего образования (которое когда-то было единственной «компенсацией» школьного обучения, в то время когда чаще вспоминают профессиональное обучение) — что

<sup>1</sup> М. Фуко, *Надзирать и карать*, перев. Т. Комендант, Варшава 1998

<sup>2</sup> Г. Лебон «Психология толпы», с. 47

оно «не учит мыслить»? По сути, в обучении речь не идет о том, как быть менее легковверным, как становиться подозрительным, скептическим, критичным. Может быть – и это одна из реальных гипотез – вообще невозможно этому научить того, кто не научится сам. Поэтому любые претензии образования на то, чтобы «учить мыслить», оказывались иллюзией. Также вероятно, эта немощность появляется потому, что изначально процесс «просвещения» организовывается в тесной связи с процессом автоматизации сознания. Отметив, какую существенную роль играет автоматизм почти во всех аспектах жизни, как практической, так и теоретической, он является наиболее основательным требованием бытия и его наиболее непосредственной «дидактической» целью, по отношению к которой «наука мышления» – это всего лишь экстравагантное украшение. Возможно, школа «не учит мыслить» потому, что на самом деле мышление мало кому оправдывает себя и мало кому нужно? Ибо, по сути, автоматизация сознания по отношению к нему в сто раз более важна и более существенна?

(Для полноты картины этого отступления от темы в сторону «глупости обучения», стоит также отметить, что

---

Иррациональность в образовании как «воспитательный» институт, школа, особенно в предыдущие годы, кроме того, что «не учит мыслить», внушает детям из-

быток дезориентации и моральной наивности. Поэтому детям часто говорят то, что они якобы «должны услышать», а не правду – как в случае с Дедом Морозом или, когда детей уверяют, что *плохие обязательно будут наказаны, а хорошие вознаграждены*. И вообще прививают те или иные предрассудки, которые многие люди носят в сердце всю жизнь, чтобы рано или поздно испытать болезненное разочарование и научиться на собственных ошибках, что это неправда. Мы не ведем дискуссии о том, нужно или не нужно так трактовать детей, а только о наблюдении, что объективно это – некая форма институционального расширения дезориентации, дополнительной инфантилизации и «оболванивания», которые образование навязывает детско-автоматическому сознанию).

О помехе появлению автоматического сознания также свидетельствует то, что в этом процессе задействована зна-

чительная часть человеческой сообразительности, притом, что она всегда обладает каким-то талантом или хотя бы «смекалкой» – моторной, телесной, мануальной и т.д. Поэтому на практике редко случается, чтобы кто-то не имел способностей в чем-то конкретно, даже в наиболее простой области телесной координации (в таких случаях можно даже говорить о какой-то легкой недоразвитости). И также, с другой стороны, всегда найдется достаточно простой в обслуживании аппарат, чтобы даже наиболее неспособный смог принять ответственность за него. Так как каждое устройство постоянно упрощается в обслуживании (это основной идеал техники: эргономия, максимум простоты, так, чтобы *каждый сам мог справиться*). Это техническое стремление к максимальной простоте отражает ни что иное, как основное движение автоматического сознания, которое также является ни чем иным, как упрощением самоорганизации и вместе с тем, предпосылкой к постоянной динамизации жизни как технической цивилизации. Однако обратим внимание на то, что в автоматическом сознании простота и упрощение оказываются не только единственными из основных схем мышления, но и, кроме того, с определенным явным качеством избыточности значения, но и преобразовываются в идеал и подвергаются «сакрализации»: простота как наибольшее из достоинств. Но, в то время как в автоматическом мире упрощение является значительно более функциональным и адаптивно эффективным, зато вне его оно может оказаться истинным проклятием сознательной жизни: невежеством или вежливым простодушием, которые проявляют все те, кто ежедневно живут автоматической жизнью. Таким образом, с этой стороны, появление автоматического сознания – это, по сути, процесс, в котором физиологическое стремление сознания к тупости и отягощенности сопрягается с присущей ему тенденцией к монотонности ритмов, и как можно более быстрой разгрузке напряжения. Поэтому появление автоматического сознания для человека является наиболее легким и самым непосредственным из всех видов обучения, и в значительной степени представляет собой выражение общей низкой производительности человеческого ума, который, как пра-

---

Простота как идеал  
сознания

---

вило, очень быстро утомляется и отключается (диссоциируется или засыпает). Поэтому автоматизация служит ему для роста производительности, работоспособности, эффективности и правильности действия.

Также можно заметить, что ничто так не встречается с повсеместным восхищением, как особые достижения автоматического сознания, являющиеся уделом его наиболее талантливых, работоспособных и стойких адептов. Здесь уже речь идет не о среднем росте производительности, а об ее эффективном

Идеалы  
автоматического  
сознания

росте. Определенной интеллектуальной особенностью тут может быть максимальная диспропорция между приложенным усилием и ничтожностью результата, которая по-настоящему доступна только немногим, но, с другой стороны, представляет собой улучшение какого-то рекорда на доли секунд или миллиметры (хотя, безусловно, только чрезмерная и немного искривляющая суть дела дистанция светского характера приводит к тому, что эти миллиметры кажутся нам чем-то несущественным). И все-таки, хотя среди меньших и больших гениев автоматического сознания, великих спортсменов, известных ремесленников, мастеров танца, теноров, акробатов и т.п., мы найдем много тех, кто реально заслуживает удивления и пробуждает изумление своими выдающимися способностями, в то же время, они, как правило, удивляют нас своей ограниченностью и отупелостью — часто такими же огромными, как и их талант — во всех других областях. Тупостью, очевидно берущей начало из той жертвенности, с которой они отдают своему таланту. По-прежнему актуальным остается наблюдение Маркса, в котором он считает труд посредственным элементом этого типа сознания:

«Труд (...) создает ад, а работника делает калекой. Заменяет работу машинами, но часть работников впрягает назад, в ярмо варварской работы, а другую часть превращает в машины. Создает духовные богатства, а работнику несет тупость и кретинизм»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> К Маркс, «Экономическо-физиологические рукописи 1844 г.», Варшава 1957

## 19. Формирование благоразумного сознания

Источник благоразумного сознания следует искать равно как в становлении автоматического сознания, так и в первичном элементе детско-коллективного сознания.

---

Случай  
благоразумного  
сознания

---

В первом случае речь идет о довольно легко поддающемся наблюдению явлении и зависимости: так как вместе с ростом автоматизации растет и «аварийность» – наиболее простые и наиболее монотонные действия бывают наиболее богатыми на несчастные случаи, а телесная самокоординация бывает ненадежной – сознание автоматически учится определенной подозрительности и осторожности к самому себе. Значит, с этой позиции первыми зачатками благоразумия являются схемы предусмотрительности, скрупулезности, наука рассчитывать риски, которые

---

Острота автоматического  
сознания

---

можно на себя принять благодаря собственной ловкости и физической выносливости: то есть, это более глубокое изучение собственного тела. Быстрый автоматизм находит что-то в простом благоразумии, поэтому понимает такие правила, как, например, это: *человек учится всю жизнь*.

В этой идее есть один момент, граничащий с автоматизмом и благоразумием, в котором они неотличимы (разве нужно объяснять, что это та область, в которой нет никаких явных разделительных линий, в которой очередные формы неуловимо «устраиваются» с поля различий; в начале своего движения еще неотличимые от фона или конкретности того, от чего отличаются?).

Однако прежде всего, благоразумие появляется в процессе колебания сознания между автоматизмом и коллективностью, а также его очередными ответвлениями (так называемыми движениями появления коллективности, описанными выше).

---

Сознание неравенства  
между «мы» и «я»

---

Итак, в первичном описании самопонижения на почве коллективности определилось, что *мы – это я, мы = я*. Однако, поскольку наивное сознание замечает свое колебание между самоволием (или соотношением

своего тела с «я», с «хочу»), и не самоволием (или соотношением тела с «мы», с «должен»), то оно также осознает – обычно случайно – какими же разнообразными могут быть конкретные перипетии – неравенство между «мы» и «я». Одновременно в это неравенство проникает подозрительность. Внешним основанием этого самопознания, как правило, является фактор групповой дискриминации: обычно отличие «я» от «мы» становится вынужденным, навязанным процессами становления общества, иерархизацией, определением ролей: бывает, что твоя роль в группе может отталкивать и вызывать неприязнь. Таким образом, глупость группы создает первые предпосылки для появления обособленного сознания. Если бы общественная жизнь не была отмечена «первородной» подлостью и типично человеческой грубостью, возможно, не было бы никакой иной

---

жизни... Хотя часто оказывается, что даже наиболее негативно дискриминированные полностью не осознают – или

---

Случай благоразумного сознания

не понимают – смысла этого неравенства, и в связи с этим не могут ничего разумного с ним сделать. И их уделом становится огромное общественное страдание негативного отчуждения, а вслед за этим – чисто реактивный процесс превращения в социопатов (все обиженные обществом, полубезумные преступники, насильники, пироманы<sup>1</sup> и т.д.). Но кроме этого, довольно очевидной и простой реакцией на групповую дискриминацию является появление неуверенности как опыта, являющегося первичной предпосылкой в случае благоразумного сознания. Однако это все еще не означало бы появления обособления и являлось бы только внутриинституциональным процессом определения индивида как частной и отделенной функции структуры общности, если бы не то, что более сообразительный ум, способный объединять и обобщать факты, должен заметить, что на почве отношения к сообществу не только индивид может быть нелояльным по отношению к коллективу, но и коллектив по отношению к индивиду – оценив, что первичные процессы дискриминации производят впечатление неустойчивых, случайных, тем более brutальных, чем более

<sup>1</sup> Пиромания – психическая болезнь, выражающаяся в неодолимом болезненном влечении к поджогам, возникающим импульсивно (прим. перев.).

нестабильных, как бы происходящих по принципу «на кого выпадет». Значительной является второстепенность нерегулярности и произвольности дискриминирующей группы, а значит определенного хаоса: так как автоматизм учит последовательности, то появляется предпосылка к тому, чтобы распознать ее отсутствие и сформулировать определенный вывод, одно из первых правил благоразумности как личной подозрительности: *Мой интерес – это не то же самое, что общий интерес, даже если бы я этого хотел всем сердцем – может так случиться, что по непонятной причине и я стану козлом отпущения.* Или сформулированное по-другому: *Моя лояльность не гарантирует мне полной взаимности всех.*

Таким образом, основой обособления на этом этапе является «личный интерес», который трактуется как не до конца согласованный с общим по причине различий в последовательности и ритме колебаний между коллективностью и автоматизмом. Эгоизация. Неуверенность

Однако благоразумность, как мы уже отмечали, также предполагает неуверенность по отношению к самому автоматизму. Вначале, как предусмотрительность в использовании собственного тела и машин, но постепенно она преобразуется в неуверенность по отношению к «теории» того, что автоматическое, к общим правилам и идеалам автоматизации. Коротко говоря, очередные типичные перипетии благоразумия приводят к пониманию того, что окружение не такое простое, как бы этого хотел автоматизм. *Мир не так прост! Имей это в виду* – это очередное открытие благоразумия. Однако что собственно означает для него то, что мир не так прост? Только то, что все течения смысла, все достижения и ситуации, которые исследует наивное сознание, оказываются для него многослойными, многомерными и неоднозначными. Оно начинает также замечать, что их понимание – это сложный процесс, а может, и неисчерпаемый, и в то же время, он полон промахов и ошибок. Именно на этом этапе индивидуального развития сознания это понимает и становится характерным случаем жизненной благоразумности.

Так становится более или менее понятно, что ум слу- Сознание функции  
жит не только самостоятельности тела, но и понимания  
его наиболее полной ориентации в окруже-

нии. Именно в этот момент сознание начинает понимать, что является пониманием. И в то же время, оно начинает понимать, что в нем самом скрываются источники дезориентации. Таким образом сознание, во-первых, распознает, пока в общем, неопределенном виде, явление избыточности смысла, то есть, познает, что не все течения смысла позитивно влияют на правильность ориентации, среди них существует много существенных противоречий, а также градация обычности и необычности, частоты и редкости, видимости и невидимости и т.д. Так подозрительность в первый раз начинает отличаться само в себе: благоразумие познает, что недоверие может и должно быть постепенно увеличено, что нужно уметь распознать, когда его нужно больше, а когда меньше, что нужно ориентироваться в том, какие приливы смысла более, а какие менее вероятны и правдоподобны. Благоразумие – это предварительное понимание огромного различия в правдоподобии смыслов.

Поскольку благоразумие понимает, что смысл того, что нас окружает – природы, событий, мотиваций и мыслей других людей – отличается не только степенью достоверности, но и является

---

Колебания  
благоразумия

---

многослойным, многомерным и неоднородным, то естественным образом оно стремится к тому, чтобы прояснить все возможные неясности, которые из этого следуют, дабы избежать волнений и прийти до единственной правды. Собственно, разница в достоверности и желание окончательного выяснить истинное положение вещей свидетельствует о том, что единство истины становится для благоразумия наивысшей ценностью и одновременно детерминирует присущую благоразумию наивность. Благоразумие – это выясняющее сознание. Его наивность проявляется в том, что оно не сомневается, что рано или поздно можно найти понятные объяснения каждого явления, каждого события и в конечном итоге – всего; что, в

---

Благоразумие  
как стремление к  
единственной правде

---

принципе, все удаётся исчерпывающим образом объяснить, описать, вычислить. Поэтому разумность – наивысшее благоразумие – обычно стремится к познанию

сути вещей (понимаемой как «соответствующее значение», отличное от избыточного), к определению, точных разделе-

ний и расчетов, уверенности в фактах и словах, трезвости, взвешенной оценке и т.д. Это объясняет, почему первый философ – поскольку что благоразумие – это также самый первый источник философской рефлексии – Фалес, был одновременно толковым предпринимателем (так как благоразумие – это также принцип сознания института организации труда). В общем, благоразумие является требованием любой высшей институционализации. Параллельность процессов появления благоразумного и институционального сознания поразительна. Вместо идеала автоматического сознания, каким было «универсальное упрощение», благоразумие представляет более широкую группу идеалов: дальновидность, прозорливость, опыт как никогда не прекращающееся познание прав и правил, а также методы, процедуры и дисциплину (причем, если автоматизм пассивно принимал процедуры и дисциплину, то благоразумие их реально навязывает). Кроме того, благоразумие открывает, правда еще не до конца сформулированные, категории «суеверия» и «предрассудка». В общем, важным принципом остается определенный «оптимизм» благоразумия, которое верит в себя, в силу понимания и опыта, принимая, что в принципе на каждый вопрос можно найти единственный и однозначный ответ. Собственно, по этой причине наивность является настоящим элементом институциональной активности, особенно той, задачей которой является выяснение: полицейской, прокурорской, судебной. Благоразумие является ценным достоинством в этих формациях, ни один из этих институтов не мог бы допустить правду неоднозначную или неопределенную.

В смысле тупости, благоразумное сознание трансформируется в статическую и замкнутую тупую предусмотрительность: одностороннюю, направленную на Тупое  
лучше всего понятый «собственный интерес», благоразумие  
«собственную хитрость». Зато в смысле сообразительности, благоразумное сознание превращается в динамичную расторопность, которая в дальнейшем своем развитии, поскольку растет амплитуда колебания между схемами однозначности и познания прав и схемами, возникающими из постепенного распознавания очередных слоев окружения (то есть его неисчерпаемой сложности), разде-

ляется на рассудительное сознание, а также одновременно на сознания идейное. А поскольку амплитуда остается плоской, то появление сообразительного благоразумия остается в нем самом, приводя к появлению таких воплощений такого сознания, как законодатель (кодификатор права, который адаптирует его предписания к сложности и динамике жизни: благоразумность как казуистика) или вообще хороший практик, выдающийся предприниматель. В данном случае возможны и другие фигуры эксцессивной, наиболее крайней формы сообразительности благоразумия – уличной софистики, мошенничества, ловкачества (эти отличия зависят также от государственно-общественных факторов) и тому подобными случаями плебейского развращения.

Легкомысленное благоразумие становится тем ближе к идиотизму, чем с большим напряжением понимает свое окружение как беспорядок и случайность. Поэтому, с другой стороны, фактом остается существенная степень хаоса в окружении, особенно в сложном – легкомысленное благоразумие привязывается к незакономерным событиям и убеждается, что их больше, чем на самом деле. Начиная от чрезмерной педантичной осторожности и острой реакции на то, что функционально неправильно, и заканчивая ощущением, что все стоит на грани окончательной гибели.

Два важных момента в кульминации проявления идиотизма в благоразумности основаны на том, что, с одной стороны, она в своем видении общего беспорядка находит удовольствие в том, чтобы наблюдать за противоречиями, антиномиями и патологиями (умалляет то, что в реальности рекомпенсируется) и, в общем, делает вывод, что *мир управляется совершенно нерассудительно*. С другой стороны, оптимистически преувеличивая собственную силу, она предполагает, что правильное понимание всегда ведет к правильному действию (что на самом деле бывает локально, а благоразумие в своей легкомысленности трактует это глобально), что *всякое зло удаётся исправить*. Итак, идиотизм благоразумия разоблачает различные типы «улучшателей мира», реформаторов, «рационализаторов», людей, которые хотят *спасти мир*, провидцев лучшего завтра, утопистов и т.д. От домо-

---

Утопическое  
сознание

---

рощенных и самозванных идеологов всевозможных реформ, идеи которых обычно несут в себе неизбежные признаки здорового рассудка и определенной проникновенности, вплоть до наибольших творцов утопических «идеальных строев», как Платон или Маркс – во всех этих случаях мы имеем дело с появлением идиотского благоразумия. Это свидетельствует об интенсивности идиотизма или о том, как далеко он заведет благоразумие, и это, как можно догадаться, сила благоразумного сознания и его стойкость: чем она меньше, тем больше неудовлетворенное благоразумие теряется в собственных выводах, забывая о понимании, которое легло в их основу, или об осторожности (но пока еще не о подозрительности) по отношению к самому себе. Итак, в принципе, из одних и тех же констатаций (настолько являющихся проявлениями избыточности смысла, что преувеличивающих царящую безрассудность) берет свое начало и тугодумная форма благоразумия. Тугодумие появляется как ригористическое<sup>1</sup> и сегрегирующее благоразумие, обобщающее и категоризирующее, раскладывающее все по полочкам и регулирующее. Кроме того, благоразумие, как первая индивидуальная форма сознания, обладает схемой универсального понимания, применимой к любой отрасли, и признает за собой право выносить решения почти в любом деле. Тугодумие в данном случае означает тенденцию к переходу любых границ невежественного умничанья, которую обычно демонстрирует такой чрезмерно благоразумный человек. Так начинает проявляться дебилизм, констатируя общий беспорядок окружения и доводя его видение до крайности. И сознание уже не убегает в панике к легкомысленному реформаторству, а наоборот, стремится к консервативному и авторитарному нормированию, к крайней подозрительности и мизантропии, перерождающейся в «деспотизм», жаждущий расширения и уточнения прав (тут действует хорошо известное правило: *на каждую проблему нужно найти какое-то правило, а лучше всего – запрет*), увеличения полномочий для полиции, устранения всяческих источников возмущений (это требование в адрес полиции). *Мир полон зла, а ведь*

<sup>1</sup> Ригоризм – чрезмерная строгость, прямолинейность в соблюдении нравственных принципов, в поведении (*прим. перев.*)

*достаточно было выдать несколько простых решений, чтобы с этим справиться...* Так появляется тип современника, который перерождается в доносчика.

Современной типичной формой дебильного благоразумия, которое формируется параллельно с развитием массовой коммуникации, является «бульварная пресса». В ее карикатурном кривом зеркале мир появляется как апокалипсическая сцена хаоса и беспорядка, как полоса преступлений, нищеты, интриг, ненависти, ссор и обид из мрачного месива, в котором только лишь иногда на какое-то время проблескивает *чудесный лучик простой человеческое доброты*. Тут же видно, как по необходимости, о которой мы еще будем говорить, это бульварное благоразумие братается с наиболее глубоко регрессивным ребячеством. Окончательным таблоидным приемом является эффект «плача младенца», его продвинутая до гротеска крикливость, экзальтированность и бездумная, гиперинфантильная страсть, повторяющаяся на уровне распространения массового агрессивная просьба младенца в виде ужаса. Роль благоразумного сознания в том, чтобы каждый день поставлять желтой прессе очередные леденящие кровь в жилах истории, в которых общая мораль является собственно такой, чтобы ужас, а также наше младенческое существование, с его бессильным, крикливым удивлением, никогда не проходили.

Бульварное сознание также первым требует, как будто во имя всех нас, людей благоразумных, однако самозванным и демагогичным образом, основываясь на принципе институционализированной премудрости, чтобы власть наконец-то с этим что-то сделала (чем бы «это» можно ни было, важно, чтобы его можно было назвать «ужасом») — *ибо иначе случится катастрофа*. Так как благоразумие, в общем, не понимает сути повсеместной катастрофичности природы и принимает любые катастрофы за событие, за что-то, чего всегда удалось бы избежать, *если бы кто-то об этом позаботился*, ведь за каждой катастрофой стоит как минимум чей-то недосмотр. Кроме того, всегда ищется чья-то злая воля — подозрение в ее возможном участии при каждом неблагоприятном повороте дел является одной из любимых тем первичного атавистического созна-

ния, которое абсолютно непостижимым образом преобразуется в жажду жертв.

А поскольку катастрофа уже случилась, журналист, прежде всего, выражает ритуальное *удивление масштабом человеческой несправедливости*, раздувая связанные с ней эмоции сверх всякого масштаба искреннего и чувственного сочувствия, упоминая эти неприятные страсти в огромных и ошеломляющих заголовках (всегда чем-то истекающих — кровью, слезами, потом?). Так, как будто каждое землетрясение или затопление парома, или убийство ребенка матерью было первым такого рода случаем, а не безотносительной регулярностью равнодушной природы (что принимается практически во всех иных случаях сознания, не считая детского, и что понимает сам журналист, когда после работы перестает быть журналистом). Кроме того, что он хочет быть важнее, он еще хочет быть первым, быть лучше прокурора, который ищет «виновных», тут же ищет неправомерность и недосмотр или в акции помощи (как будто в момент катастрофы хаос и дисфункциональность любых учреждений было чем-то совершенно неприродным), или в действии институтов, которые реально должны отвечать за данную несправедливость, обиду, недомогание, хлопоты или, в общем, что-то, что кажется причиной беспорядка, *отсутствия соответствующих определений и решений*, и стремится к его немедленному исправлению. Причем, поскольку легкомысленное благоразумие хотело собственными силами искать рецепты исправления такого положения дел, то на сей раз, оно берется за более сложную задачу: следует именно хотеть улучшений — о конкретике должны заботиться *конкретные ответственные за это люди*. Если говорить об *осуждении виновников*, иногда дело доходит до такого ошеломления бульварного сознания, что возвращается то, что коллективное и все его дальнейшие преобразования, которым оно начинает служить, как массовое псевдоразвлечение в состоянии сознания толпы, когда совершаются варварские нападки на того, кто, вероятно, в «этом» виновен, вероятно, по злой воле. Предположение о вине, о плохом намерении. Итак, журналист становится инициатором слепого экстаза микрофашистского затравливания. Тугодумно преувеличивая вину и плохие намерения,

не обращая внимания на то, что тот, которого он обвиняет в своем наивном моральном возмущении, просто козел отпущения, демонстрирующий регрессивную форму первично-коллективного сознания: это преследовательское сознание.

Все это происходит от предчувствия *апокалипсиса*, который в большей или меньшей степени является уделом

---

Апокалипсическое сознание

---

благоразумности в процессе того, как она становится тугодумной. «Апокалиптика», как определенный вид радикальной рефлексии о реальности, является экстремальным образом: само апокалиптическое движение начинается как благоразумное предчувствие и чувствительность по отношению к неопределенному «Злу» и приходящему, в связи с его теми или иными проявлениями (которые отыскать не трудно, особенно когда их постоянно ищут), еще большему «ЗЛУ».

Благоразумие попадет в западню присущей ему склонности к формированию цепочек рассуждений и умножения уровней понимания, свидетельствующих о его силе – по отношению к автоматизму, который старался сократить логические цепочки выводов и, как минимум, также иметь уровень – однако одновременно являющейся фактором его слабости, поскольку благоразумие еще не понимает правила высшего мышления, и остается интуитивным, основывается на домыслах и суждениях, часто поверхностных. А чем больше благоразумие удлиняет процесс мышления, тем больше подвергается растерянности, потере логики, логическим ошибкам, смешению понятий, несвязности выводов и тому подобным микрофеноменам глупости, о которых можно сказать, что там, где они часто появляются, мы обычно имеем дело с людьми, которые «глупеют от чрезмерного мышления».

## 20. Формирование рассудительного сознания (рационализирующегося)

Поскольку благоразумие понимает, что ум стремится ориентироваться в окружении и расширять свою ориента-

дию, а вместе с тем, подвергаться самокоррекции и постоянно обучаться (одно из открытий благоразумности: *мы никогда не перестаем учиться*), то рассудок является его продолжением в силу появления сообразительности<sup>1</sup>.

Идеал разума, который определяет рассудок, является, по сути, наиболее развитой гипостазой<sup>2</sup> благо- разумной веры в возможность полного универсального понимания всего как единственной и однозначной правды.

Случай  
рассудительного  
сознания

Как элемент идеалов рациональности, рассудок — это также логическо-математическое сознание. Оно уточняет правила, ранее открытые благоразумием, открывает новые, прежде всего, соотносит их с собой, ищет мета- и мета-мета-правила, определяя многочисленные схемы и правила точности и иерархичности, а значит отделяя знание в общем от знания как определенной организации или понятийной организации, форму от содержания. Но таким же образом рассудок также создает основу для технического сознания. С этой позиции, он отчасти — но непосредственно — исходит из автоматического сознания и к нему также всегда себя относит, постольку, поскольку всегда основывается на определенной практике, манипуляции в окружении (даже наиболее абстрактная формула рациональности предполагает определенный естественнонаучный или космологический интерес ума). Таким образом, мы открываем одно из основных колебаний рассудительного сознания (рационализирующегося), которое происходит от полюса логичности к полюсу техничности.

В своем наивысшем развитии благоразумие породило первых ионических философов. Рассудительное сознание в философии начинается с Парменида и Демокрита. Ранее

<sup>1</sup> Случай рассудительного сознания является одним из наиболее обширных и отличающихся. Отчасти мы оговорили его там, где старались приводить различные парадоксы и антиномии, реконструируя его конкретные воплощения и формулировки в рамках рациональной философии (Бэкон, Картезий, Кант). Поэтому в этот раз определим его в общем. В частности, поскольку вариантов рассудка немало, то движения динамизации дезориентации на почве рассудительного сознания (а также технического) даются хотя бы схематически, только в виде короткого упоминания.

<sup>2</sup> Приписывание реального существования абстрактным, отвлеченным или фиктивным понятиям; опредмечивание понятий; превращение слов и мыслей как бы в самостоятельные вещи и объекты (гл. обр. в идеалистической философии) (прим. перев.)

сознание дошло до понимания и попытки описания наивысшее Единое; все-таки для благоразумия это определение должно было нести в себе еще элемент конкретики. Зато благоразумие понимает, что с точки зрения принципиальной неочевидности наивысшего Единого, его можно определить как что-то неконкретное, идеальное. И уже между парменидовским единым и демокритовым атомом безошибочно определяется линия разделения, проходящая внутри рассудка и рациональности, точнее говоря, возникающая там, где определяется его характер стремления к тотализации: Единое, как абстрактное единство, или как абстракция раздробления на частицы. Трансцендентное или имманентное. Идеальное или материальное. Сознание всегда колеблется между этими полюсами мышления. В связи с этим рационализирующийся рассудок – иначе чем благоразумие, скорее равнодушный и пассивный по отношению к религиозным делам (ибо естественным образом приземлен, хотя никогда не антирелигиозен) – как и его близнец, идейное сознание (о нем – далее), располагается между религиозностью и антирелигиозностью, хотя уже на более высоком понятийном уровне, больше, чем первичное сознание, стремится либо к сакрализации/обожествлению того, что тоталитарно, (например, именно «ума»), либо к его десакрализации и «материализации».

Результатом колебания рассудка/рациональности между абстракцией и природой, спиритуализмом и натурализмом является его нарастающее разделение на все более специфические элементы. Наступает фрагментация, ни одно индивидуальное сознание уже не охватывает всех тем, и эта необъемлемость также становится все более специализированной: она не дает охватить всю область, затем подобласть в этой области и т.д. Рассудок открыл неисчерпаемость смысла окружения, чтобы стать его жертвой. Диверсификация естественнонаучных интересов, как неизбежная и необходимая, окончательно приводит к тому, что хотя все ее разветвления и подвиды (науки) остаются формами одной и той же рациональности, но между ними возникают все более сложные связи, а иногда даже совместимость (хотя, с другой стороны, несовместимость реже касается их взаимных связей, например,

Идеализм и  
материализм

несовместимость гуманитарных и точных наук, чем самой сути наук, так, например, несовместимость физики квантовой механике и теории относительности).

Итак, рассудок становится жертвой парадокса, основанного на растущем расстоянии между желанием исчерпывающего понимания (которое рассудок унаследовал после формирования благоразумия/предусмотрительности), и желанием единства понимания. Но первое приводит к выводу о том, что каждое познание открывает новые области и нерешенные проблемы, которые множатся, а второе означает, что каждое познание необходимо всегда закончить, закрыть, эффектно завершить. Однако такое завершение перед лицом первого открытия должно проявляться как произвольное и искусственное. Тем самым рассудок понимает сам себя как определенную «нейтральную условность». И в ответ на это, по необходимости, начинает радикализовать колебание между усиливающимся стремлением к абстракции и трансцендентности (и тогда либо отвергается несоизмеримая природа, как несущественная, либо каким-то образом подчиняется идеалу рассудка, ума, для того, чтобы в чисто абстрактном пространстве определить конечную и полную «систему ума/разумности), а с другой стороны – стремлением в сторону «техничности», эксперимента, имманентности (или «эмпирии») – Картезий против Бэкона, Платон против Аристотеля.

Физиология становления рассудка остается скорее стабильной, амплитуды и особенно колебания между ними кажутся не очень резкими, а различия в пропорциях доли физиологических порядков достаточно равномерные. Собственно, эта невраждебная, спокойная физиология рассудка приводит к тому, что каждая отдельная самостоятельная и особенная форма рационализма одновременно является очень похожей на другие его формы. Поэтому равно как тугодумие, которое в случае рациональности означает абстрактное движение к сокращению и унификации различий, так и легкомысленность, означающая создание особенных и неповторимых различий, как и тупость, момент полного замешательства, смущения, потери различий и подобий («мысленное замешательство»),

Парадокс  
рассудка

Колебания  
рассудка

возникающих при переутомлении или определенной мысленной «фиксации», «искривления»), а также как сообразительность, которая, с одной стороны, является умением согласовывать предыдущие три формы сознания, а с другой стороны – сложной системой опыта и интуиции, знания и т.п. – словом все четыре физиологические тенденции сознания также принимают существенное участие в развитии и деятельности рационального сознания.

И в ней мы, понятное дело, найдем определенные типичные различия, тем более явные, чем больше отдаляют-

Колебания рациональности	ся друг от друга техническая и теоретическая формы рациональности. Развитие способствует очень динамичному колебанию между сооб-
-----------------------------	--

разительностью и легкомысленностью, а также противоположному ему статическому колебанию между тугодумием и тупостью за счет первичных колебаний *тупость*<>*сообразительность* и *тугодумие*<>*легкомысленность*. Таким образом, в сфере технической рациональности видим, с одной стороны, появление технической находчивости, колеблющейся между кратковременностью технического воодушевления, «революционным видением» – всегда несущим с собой момент легкомысленного шага в неизвестное, в особенности, чудачества – и чисто механической конкретностью, точностью и незначительностью концепции, плана сообразительности. По этой причине великие изобретатели и ученые часто являются эксцентричными: случаи явного отклонения рациональности в сторону идиотизма. Вплоть до крайних случаев технического сознания, таких, как алхимия с ее маниакальным и типично идиотским поиском того, единственного в своем роде «философского камня», метаматерии. Диапазон отличий в этом случае дополним еще и неудачливыми изобретателями или искателями чудесной панацеи, как, например, некогда известный во всей стране профессор, который открыл противораковые качества торфа, либо Беркли, который восхвалял неслыханную эффективность и широту применения дождевой воды. Наука, как известно, находится в достаточном долгу перед такими причудами и слишком рискованными гипотезами. Или экстравагантность Леонардо, технологическая изобретательность которого настолько охотно подчеркивалась, не

замечая тот факт, что ей также сопутствует один фантастично-юмористический момент, колеблющийся между полюсами ужаса (проявляющегося в проектах больших косонок для людей – повозок, снабженных острыми косами) и абсурда (например, танк, у которого привод сконструирован так, что приводит в движение каждую из двух пар колес, расположенных в противоположной стороне<sup>1</sup>). Колебание *ужас*<>*абсурд* – это вид интенсификации эксцентричного провидческого-изобретательского сознания.

С другой стороны, то есть, в очень статическом виде туподумия и отупения, техническая рациональность формирует своего рода «исследовательский автомат». Благодаря ему становится возможным появление «армии ученых», второсортных исследователей, которые именно своей второсортностью необходимы для общего развития науки и техники, скрупулезных и трудолюбивых «муравьев познания».

Зато в абстрактной рациональности, абсолютно аналогично, появление *сообразительности*<>*легкомысленности*, или процесс динамизации сознания, также происходит между моментами озарения и «проблеска», выражающими максимальную исходную глубину спекулятивной идеи, и сосредоточенной, быстро протекающей точностью и структуризацией системы различий, определяющих элемент выражения и концепции. И тут мы видим определенное разнообразие конкретных типов, например, мыслителей, которые охвачены оригинальностью и «небывалостью» концепции, при отсутствии точности мышления о системе установленных различий (как, например, Картезий, скорее упрямый, чем внимательный и чувствительный к нюансам; Картезий, который свою основную идею открыл вследствие озарения), а также тех, которые наоборот, несмотря на большую точность и удачность своих выводов, предполагающую компактную и четко определенную систему различий, остаются не очень озаренными или изобретательными, привлекая скорее своей аналитической наблюдаемостью, чем блестящими глубокими идеями. А с другой стороны, туподумие и отупение приводят к появлению второсортных мыслителей, мыслителей интеллектуального фона.

<sup>1</sup> М. Цианьши, *Машины Леонардо да Винчи*, пер. Л. Голдберга Стоппато, Издательство Веццони, Флоренция (без даты издания).

## 21. Формирование идейного сознания

Как мы уже говорили, форма – и множество случаев, ибо ее различных видов и подвидов существует много –

Случай  
идейности

форма идейного сознания берет свое начало из благо-  
горазумности, поскольку оно замечает неприкры-  
тую сложность окружения, всегда прекращающую  
любую перспективу тотализации, в частности потому, что  
понимает разнообразие, неоднозначность и текучесть любо-  
го смысла (поэтому, если благоразумие предполагает поряд-  
док и однозначность окружения, то переходит на позиции  
рассудка, причем может казаться, что на решение и приори-  
тет выбора влияют случайные факторы). Это понимание  
выражает уже более глубокую рефлексию, охватывает обра-  
з неохватности, но вместе с тем, остается поводом для  
определенного дополнительного хаоса и беспокойства, а его  
психологической тенью нередко оказывается определенная  
«нервозность». Напряжение в жизни этой формы сознания  
возрастает в противовес спокойному, плоскому и равно-  
душному рассудку. Идейность означает увеличение нерав-  
новесия в долях физиологических образов, их внутренних  
диспропорций. И по этой причине она является многовидо-  
вой и трудной для восприятия. Ее нельзя рассматривать  
только по отношению к рассудку и рациональности, пото-  
му что именно на его почве она подвергается значительным  
колебаниям с растущей амплитудой, колебаниям между  
объединением с умом, и их радикальным противопоставле-  
нием. Причем у своих истоков, идейность и рациональ-  
ность более близки, и отдаляются только со временем. Од-  
нако даже объединенная с умом идейность – это не одно и  
то же, что рациональность, так как она не старается быть  
такой же точной, конкретной и «объективной». Тем, что ее  
огорчает больше всего, является не ум, или скорее не он в  
первую очередь, а скорее *трансценденция*. Это означает та-  
кое преобразование благоразумия, которое изначально не  
имеет ничего общего с рационализацией, остается от нее  
независимым, хотя одновременно каким-то образом по от-  
ношению к ней параллельным. С другой стороны, идей-  
ность в своем определенном примитивном виде упреждает

даже саму рациональность. Зарождается вместе с вырастающей из благоразумия рефлексией об окружении и сразу отличается от «реалистического» благоразумия тем, что больше «витают в облаках», абстрагируясь от того, что происходит, более или менее удачно суммирует и обобщает, делает абсолютно смелые, хотя и имеющие определенный аматорский оттенок, выводы по отношению к моралистичного пониманию судьбы, справедливости и несправедливости, формируя собственные схемы (например, пословицы и поговорки), утешает в горе и дает советы (паллиативные формулы, типичные утешения, или «обращения пустые и уклончивые, не лишённые бахвальства неудобные отговорки»<sup>1</sup>).

Идейность и  
рациональность

В качестве первичной формы идейного сознания следует принять «народную мудрость». Благоразумие – временное и приземленное, а идейность стремится отойти от этой благоразумной приземленности, поэтому часто противопоставляет этому вечность (понимаемую более или менее просто-душно) и ищет то, что более всего определено и постоянно (стабильно), относительно регулярное и повторяемое. Как указывает само название, идейность является сознанием идеи. Сознание заполнено идеями или бытием, почти вечным и почти неизменным. Поэтому такое является тем, что многие люди, которые каждый день живут не имеющими глубокого значения делами, имеют в виду, когда говорят о *волнах размышления и сосредоточения*. Ее схемы относятся к моральному аспекту прогресса, выражают определенные закономерности и правила человеческой жизни. Однако тот факт, что жизнь так неоднозначна, а понятия слишком общие, по крайней мере, на популярном уровне, просты и пустоваты, приводит к тому, что большинство действий и любых открытий народной му-

Народная  
мудрость

<sup>1</sup> М. Боксель, *Энциклопедия глупости*, с. 11-120. Свою идею паллиативов почерпнул из испанских трактатов Юана Переса де Мойя и Франсиско де Куеведо (автора «Генеалогии тупиц»). Из этого последнего труда приводим по Бокселю следующую цитату: «Глупость распространила среди людей следующие дьявольские обращения: Кто бы подумал; никогда бы не подумал; не обратил бы не это внимания; не знал; уже хорошо, что за различие; завтра тоже будет день; время покажет; для каждого что-то хорошее; уж Бог постарается; терпение будет вознаграждено, не только я; как хватит, так хватит; как-то обойдется; как по мне; такого не бывает; время покажет; мир продолжает вращаться; пришла козе смерть (...); говорю, что мне понравилось. К тому же рефрен этих тупиц звучит: «Что будет, то будет!».

дрости являются в равной степени как правдивыми, так и фальшивыми и часто могут говорить о том, что может исполниться, и о том, что не может. А если и может исполниться, то в основном для того, о чем говорится о избитой истине, вроде: *У коня четыре ноги, а он тоже спотыкается. Кто другому яму роет, тот сам в нее попадет. Как постелешь, так и выспишься. Лучше ум, чем золото и т.д.*<sup>1</sup>

Идейное сознание отличается от благоразумия также тем, что становится по отношению к нему – хотя в различ-

Идейность и  
благоразумие

ной степени и довольно туманным образом – подозрительным, критичным и упрямым. Благоразумие находилось в поиске (полностью на

ощупь, вслепую) однозначности, представляющей для него идеал понимания дел. И это склонило его к тому, чтобы отдавать предпочтение фактам и наглядности за счет всего того, что невидимо и неосвязаемо, и в итоге оно сформировало в себе вид естественного нерелигиозного сознания (не заинтересованного в религии). А идейность возникает в процессе сомнения в идеале однозначности и во всех идеалах благоразумия – либо их большинства. Значит, идейность подрывает принцип фактичности, отмечая определенную загадочность каждого факта, определенную многозначность любой ситуации, определенную второстепенность тайны и неразгаданности, вездесущую необъяснимость многих явлений и вместе с тем, неполного смысла, что приводит к тому, что во многих достижениях легко добраться до «второго дна», дополнительного значения, важного, хотя и не видимого невооруженным глазом, *скрытого смысла, глубины*. Таким образом, идейность оказывается более глубокой и более проникновенной, чем благоразумие, всегда отыскивая второе и очередное дно. А значит она более спекулятивна. И если благоразумие инициировало в сознании окружения зачаточный процесс десакрализации (на этом этапе состоящий в том, чтобы как основной источник смысла принимать только то, что поверхностно, благодаря чему окружение становится «расколдованным», избавляется от пунктов интенсификации течения смысла глубокого/фанатизма), то идейность отвергает этот процесс, начиная в собственном пространстве ресакрализацию

<sup>1</sup> Польские поговорки, отбор и вступление А. Ханця, Варшава 2004.

(или: вторичную сакрализацию, отличающуюся от первичной, институциональной, тем, что является рефлексивной). Паскаль – это реакция на Картезия и Бэкона. Поэтому «святость» изначально становится одним из функционально-формальных идеалов (то есть таких идеалов, которые еще не являются самодостаточными и как чистые формы требуют определенного конкретного содержания).

Благоразумие стремилось ограничить спекулятивный характер понимания в соответствии с принципом: чем меньше спекуляций и размышлений, тем меньше риска – отсюда его идеал фактичности, простого расчета, взгляда вширь, а не вглубь. В свою очередь, рациональность старается плотно и методично контролировать размышления. Не отрекается от них, а иногда даже существенно их развивает, но всегда подчиняя их какому-нибудь точному праву (например, диалектике, как это делает Платон в период своей рациональной философии) или методологии (например, научной). Поэтому рациональность оперирует, помимо фактов, также «понятиями», и смотрит в целом фрагментарно (даже когда смотрит в космос, каким-то образом фрагментируя его). Зато идейность открывает в спекуляции принцип свободы, бесконечности и глубины и, в итоге, произвольности и бесконечной глубины мысли и ее «автономии», и поэтому она в чистом смысле создает идею (в отличие от фактов благоразумия и понятий – рассудка). Она даже неспособна отдать себе отчет, и именно так делает с самого начала. Поэтому силой мышления становится возможность определения последовательных уровней реальности в общем, как познание или расширение реальности через идею. Так и сам *идеал*, который до сих пор только являлся функцией в других формах сознания, теперь заменяется идеей идеала. А именно идея идеала предполагает идеальность как чистую глубину бесконечности, а правду идеала как нечто «простое и доброе». В соответствии с этим предположением идейное сознание реорганизует течения смысла. Поэтому идейность не столько открывает новые уровни очевидности, сколько «старые», забытые благоразумием течения смысла, например, те, которые ранее квалифицировались, как суеверия и предрассудки.

---

Идеал свободы  
мысли

---



---

Идейность и  
спекуляция

---

Идейность же переопределяет их в виде чистых идей, хотя и не однократно позволяет себе «метафорический» регресс в сторону дословной передачи «легенды» или «предания». Поэтому в ее глазах каждое течение смысла является или может быть оценено как проявление «свободы мысли». А поскольку идейность подвергает сомнению идеалы благоразумия, то она активно ищет собственный идеал, который стал бы для нее центральным идеалом. А в этом поиске, как правило, она колеблется между «верой в идею» и «нигилизмом», или идеальным отсутствием идеи, но так или иначе, все-таки остается «идеологической». Потому что не оспаривая самого принципа идеализации, так как собственно из элемента идеальности, который является ее соответствующим «открытием», главным пространством ее движения, она черпает соки – но по отношению к нему ведет себя так, что идеальность определяет для идейного сознания истину и принципы для критики всех других случаев идейного сознания и схемы их понимания как регрессивных. Это можно заметить на примере оспариваемых ею таких схем благоразумия, как, например, утверждение о том, что *мир не является простым*.

Поэтому по отношению к этому благоразумному пониманию идейность спрашивает: *А может, мир по своей сути является простым? Только эта сущность не видна, так как ее закрывает мнимая сложность, призрак несущественного движения?* Таким образом, мы открываем то, на чем основан присущий идейности момент появления наивного; почему и она не выходит за горизонт наивности? Это

Понимание идейности базовое открытие и понимание глубины и ее неисчерпаемости, безмерности, бесконечности, абсолютной свободы мысли озарения одновременно ошеломляет идейное сознание и приводит к придумыванию многих, чрезвычайно общих и высоко спекулятивных схем мышления, таких, как например: *Только то, что бесконечно, является существенным. Чем глубже, тем больше смысла. Чем более поверхностно, тем меньше смысла. То, что важно, является скрытым. Чем меньше что-то похоже на осмысленную реальность, тем оно правдивей.*

Более того, одним из наиболее существенных преобразований и самопониманий идейности является перенесение

идеи глубины и бесконечности на саму себя как на форму сознания – самоидентификация с бесконечностью. Идеализация и субстанциализация сознания, которая то, что окончательное, подвергает рефлексивной ресакрализации (наиболее яркий пример этого движения – Гегель). *Личность – это субстанция мира.* Итак, конечным результатом этого ошибочного перенесения является избыточное самопознание или движение самосознания. А поскольку любое движение самосознания по своей природе выражает чрезвычайно сложное множество смыслов, которые накладываются на многоуровневое сознание, и поэтому его истина, его интроспективное содержание остается непрозрачным и размытым, как вода в заболоченном пруду, то точно так же, как мы мечтательно угадываем в его непрозрачности, насколько он глубок и бездонен, так и самосознание отгадывает в себе «собственную» бесконечную бездну смыслов, и сразу же признает ее тем, что наиболее существенно, в общем. *Личность – это Бог.*

Именно поэтому, хотя она вырастает из критики против одностороннего и нудного благоразумия, а также многостороннего, но неглубокого рассудка, идейность одновременно означает некритичную и неразборчивую интеллектуальную легковёрность, познавательный ура-оптимизм, экстатическое превосходство концепций, трансцендируя<sup>1</sup> все, что явно видимо. Благоразумие опиралось на очевидность, рассудок критиковал ее и переступал через нее, а идейность принимает, что правда – это противоположность очевидности, это то, что ей противоречит. *О чем думаю и чего не вижу, является возможным – убеждается идейность, и часто доводит этот принцип до крайности: Все о чем думаю, является правдой – тем больше, чем больше этого не видно. И только то, что не понравится легковёрной идейности, не станет ее правдой.* Мысль оказывается единственным источником правды (отдаленным от чувственной наивности и ее единственным критерием) и, в крайнем случае, реальности в общем. Идейность познает схематизм субстанциализации любой идеи, идеи,

<sup>1</sup> Трансцендирование – выход за пределы поскостороннего; (филос.) выход из погруженности сознания в мирскую жизнь с целью обретения истины и смысла бытия (прим. перев.)

первичной по отношению к фактам и достижениям и миру в общем: идея, как прапричина.

К значимым понятиям идейности относится также общая идея глупости как того, что *отрицает* сознание.

Идейность  
как сознание  
глупости

Раньше общество считало глупость определенной непосредственную отталквивающей особенностью («беспомощностью») тела и воплощала ее в фигуре растяпы-глупца. По ней благоразумие распознавало некоторые микрофеномены глупости как формулы дезориентации сознания. Зато идейность гипостазирует глупость, распознает ее как «что-то» параллельное субстанциализации ума, либо как некий абстрактный атрибут ума.

Глупость  
как западня  
идейности

Таким образом, идейность развивается как первый вид сознания глупости в целом. Однако какой же убогой и ошибочной является обычно концепция глупости в соответствии с идейностью! На самом деле, она обнаруживает, что вопреки тому, как желала бы того коллективная легковерность или институциональная наивность, глупость не находится закрытой в телах и умах глупцов, а переносится в общественном теле, как вирус, и инфицирует каждого с различной интенсивностью.

По этой причине одним из идеалов идейности становится стремление к мудрости как к противоположности глупости, или движение негативного отделения – или, даже: изоляции – от глупости. Однако этот идеал становится западней для идейного сознания, потому что оно не во состоянии понять его через его негативное определение – как то, от чего отличается глупость, хотя, правда, подверглось субстанциализации, но при этом его так и не удалось локализовать, объяснить и понять. Поэтому оно остается по отношению к идеалу мудрости как бы злым духом, летающим над водами (этот образ глупости в идейном сознании свидетельствует о происхождении декартовской идеи злобного демона – абсолюта всеобщей глупости). Кроме того, идейность не может воспринять правду мудрости в ее чистом позитивном проявлении, так как с этой стороны мудрость определена просто как идеальность, или *бесконечность глубины, добро и простота*, что-то, что есть, а не

что-то, что появляется и гибнет. Поэтому, как любая идея, так и идея мудрости оставляет колеблющееся сознание между пустотой своего смысла как *недостижимой правды* (нонсенсом чистой трансцендентности идеального смысла, непостижимостью того, что абсолютно неподвижно) и множеством различных интерпретаций этого нонсенса, его видения, метафор, символов и аллегорий. Именно так происходит в диалектических исследованиях Платона, там, где ищется недостижимая и совершенно «отсутствующая» идея посредством целого ряда последовательных определений, понятийных или метафоричных, и в то же время через их саморазрушение.

То есть, силой вещей смысл мудрости здесь подвергается характерному для идейного понимания колебанию между верой (убеждением) и нигилизмом (уверенностью в неуверенности) или, в данном случае, между идеализмом и скептицизмом, представляющими два полюса любой идеи, в которой ведется поиск мудрости. Равно как идеализм, так и скептицизм, хотя и отделенные друг от друга, собственными силами продолжают этот парадоксальный поиск мудрости, и сами по себе колеблются между полюсами отождествления глупости и мудрости, а также их разделения.

Таким образом, поскольку именно идеализм соединяет мудрость и глупость, он приводит к появлению комплекса мудрой глупости, а также фигуры мудрого глупца, в которой воплощена идея бесконечной глубины как со- Идеализм  
ответствующей правды того, что поверхностно и мнимо. Интеллигентность и хороший вкус идеализма сразу закладывают здесь чисто ироническую идею. Но и так, по сути, речь идет о первичной инверсии значения, о «переоценке» благоразумия, которую выполняет идеалистическая софистика.

Поскольку мудрость и глупость из-за идеализма становятся изолированными друг от друга, мы имеем дело с движением детерриторизации мудрости (идеалистический рационализм): коротко говоря, дорога к ней ведет через районы того, что «неземное», поскольку то, что земное, является только глупостью видимости или видимой иллюзией, нонсенсом нестойкости. Так появляются очередные варианты поиска мудрости «вне мира» — так как мир, при-

знанный «источником глупости», вместе с ней отбрасывается (и таким образом идеализм становится неотличимым от своего полюсного двойника – нигилизма, хотя сам об этом не знает, думая, что оказался в противоположном нигилизму положении).

Но нигилизм также создает собственные противоположные формы отождествления и изоляции глупости и мудрости. Во-первых, в нигилистическо-скептическом созна-

Скептицизм нии возникает комплекс глупости мудрости – как чистое противоречие, она, очевидно, является насмешкой над идеей, и в определенном смысле насмешкой идейности над самой собой, насмешкой, которая очевидно может иметь различные маски и виды.

Однако, во-вторых, на противоположном полюсе скептицизм пытается осуществить временное движение различения, ищет повод для бегства от глупости. Это не означает, что мудрость закрепляется в своем понимании, а только то, что она отыгрывается, драматизируется. Тут выделяются схемы и правила симуляции мудрости, или комедии мудрости. Не веря в мудрость, нигилизм может стать настоящим софистом или кем-то, «изначально не правдивым».

Эти четыре варианта формирования идейности далее отличаются в физиологическом смысле.

1. Сознание мудрости глупости при появлении колебания между *тупостью*<>*сообразительностью* дает эффект

Сократовская сообразительность «сократовской сообразительности». *Знаю, что ничего не знаю*, а также противоречащее этому утверждению, дельфийское пророчество, которое наделяет Сократа именем наимудрейшего, со всеми символами идейности, колеблющегося между

диалектическим поиском различий и «накоплением различий», и потерей и распадом смысла понятий в стихии негативной идеальности (см. «Евтифрон»<sup>1</sup>), антиномии или парадоксального отождествления (когда, например, Сократ становится неотличимым от «софиста»<sup>2</sup>).

При колебании *легкомысленность*<>*тугодумие* сознание мудрой глупости создает различные фигуры «шутов»,

<sup>1</sup> Евтифрон – один из ранних диалогов Платона, датируемый приблизительно 399 годом до н. э. Участниками диалога являются Сократ и Евтифрон, знаток религии (*прим. перев.*)

<sup>2</sup> Платон, *Софист*, пер. В. Витвицкий, Варшава, 1956

и в зависимости от взаимодействия иных факторов, воплощается, например, в таких фигурах среди философов, как Зенон из Элеи – искатель интеллектуальных особенностей, парадоксов, доказательств того, что бессмысленно и невозможно, компрометирующих то, что очевидно и необходимо. По сути, Зенон колеблется между идиотизмом своего крайне идиосинкразического отношения к очевидности и одурманиванием, сумасшествием и потерей в абсурдном (постпарменидовском) мире чернотелых неподвижных различий, который оживляет его парадоксы (речь идет о разнице между движением и покоем, приводящим к дихотомии: ничто и бытие).

---

Шутовское  
сознание

---

Однако философский шут типа Зенона является маргинальной фигурой в бесконечном легионе шутов в целом. Что в принципе отличает шутовское сознание? Оно готово критически отрицать, отбросить любую иную форму сознания. Как таковая, фигура шута появляется как опасная и всегда остается тесно связанной с институциональным контекстом. В зависимости от него, шуты бывают сакральными или светскими, плебейскими или аристократическими фигурами, то есть, в первом случае речь идет о «святом идиоте»<sup>1</sup>, во втором – о придворном шутике. В обоих вариантах шут, «мудрый глупец» – это обладатель самой глубокой правды или религиозной или человеческой: этой правдой, собственно, является то, что каждая иная форма сознания является неправдой. Также в обоих случаях это тот, кто радикально обособлен и многозначен вплоть до грани безумия и «бесконечного» различия, максимальной идиосинкразии; тот, кто в полной мере высмеивает и издевается, тот сам является осмеянным; и кто, одновременно пробуждая ощущение «удивления», становится предметом уважения (это в высшей мере касается «святого»). В свою очередь, характерная разница между светским и святым шутом состоит в том, что, будучи отнесенным к плебейскому элементу, последний колеблется между элементами идейности (как мудрости глупости) и человеческим смутьянством/бродяжничеством (эти два полюса являются соответствующим, хотя очевидно не исчерпывающим и пред-

<sup>1</sup> См. на эту тему монографию Ч.. Водзинского, *Святой идиот, проект апофатичной антропологии*, Гданьск 2000

варительным определением сознания «святого идиота» и в целом пожалуй каждого «божьего странника»). И фактически, идейность восходит на вершины своего упрямства и подозрительности по отношению к обычному благоразумию и плоскому рассудку, когда лирическая интенсивность бродяжнического повествования отождествляет с соответствующей мудростью.

2. Сознание «мудрости вне мира» при колебании между *сообразительностью* <> *тупостью*, формирует «платониче-

Платоническая  
сообразительность

скую сообразительность». Известная метафора пещеры, вероятно, является наиболее старым и наиболее живым образом появле-

ния детерриторизированной мудрости, *бегства души от призраков и привидений среды*. Как же знаменательно, что собственно эта не очень тщательно сублимированная платоновская фигура сделала такую головокружительную карьеру и считается образцом великой и классической мысли. В своем чистом виде мудрость вне мира в принципе по содержанию пуста, то есть, смыслом ее объекта рефлексии, такого, который она сама проектирует, является нонсенс (или идея такой мудрости обладает только формальной определенностью как что-то постоянное, абсолютное, существенное и метафизическое, но при оно оказывается либо неопределенным, либо созданным как что-то неочевидное, анти-реалистическое<sup>1</sup>). И для того чтобы в общем установить какое-то движение мысли, эта форма сознания обращается к логике (относительно диалектики) или к группе определенных схем более раннего рационального сознания, формальная механика которых иногда является единственным позитивным содержанием мудрости вне мира (если абстрагироваться от фантазий и грез). Эта группа правил определяет движение сознания, которое по имени его величайшего представителя и изобретателя можно назвать «платонизацией»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ничто по сути не пробуждает такое презрение, как реализм. В его глазах видна наибольшая подлость — поэтому фигура Тразимаха из *Государства*, реализм которого нарисован грубыми штрихами как простолюдина, недостойного и простецкого.

<sup>2</sup> В примечаниях, во избежание недоразумений следует заметить, что «платонизация», несомненно, является исчерпывающим определением мысли Платона во всей ее целостности и многозначности, у него следует отметить и другие моменты, например, уже упомянутое «легкомысленное благоразумие»

Далее, при колебании между легкомысленностью <> тугодумием из сознания мудрости вне мира выделяется идиосинкразический элемент широко трактуемого «тайного знания». Следует обратить внимание на два его противоположных определения: с одной стороны, оно стремится к эзотерике, то есть выражает максимализм и неповторимость (необычность, сверхъестественность) сложности смысла разницы (появления идиотизма). А с другой стороны, оно всегда стремится к системам дуалистическим и дихотомическим, что особенно заметно в эзотерическом гностицизме (особенно в манихеизме<sup>1</sup>), который все различия, в тесном единении с общей формулой появления тугодумного дебилизма, приводит к одной основной оппозиции (бытия и небытия). Тайное знание также в одном из своих ответвлений вступает в связь с тем, что первично, оценив, что и оно существенным образом опирается на коллективные фантазии (которые только приводят к наиболее особенным фигурам и теоретизации). Таким образом идейность создает, как одно из своих партикулярных и как бы «дегенерированных» (ибо регрессивных) видов, «пророческое» сознание (см. идиотский язык Пифии (жрицы Дельфийского оракула), Нострадамуса и т.п.) — «ясновидение», «предвидение», «пророчество».

---

Тайное  
знание

---

3. В нигилистско-скептическом движении идейность превращается в сознание глупости мудрости (их единства или смеси) — хотя, впрочем, необязательно, чтобы понимание глупости мудрости должно стать абсолютно точным, *explicite* — и выделяет, в зависимости от того, как выполнено отождествление глупости и мудрости: сообразительно (как, напри-

---

Сознание глупости  
мудрости

---

(утопизм), А также, о чем еще пойдет речь, «легкомысленный скептицизм». Не говоря уже о том, что ее фундаментальной составляющей является также «Сократ» (колеблющийся, как уже упоминали, между «плебейским бродяжничеством» и «сообразительностью мудрой глупости») — эти определения, плюс радикальный аристократизм Платона (входящий во внезапную и полную напряжений связь с сократовским плебейством) очевидно, составляли бы предварительную, эскизную характеристику афинского философа во всей его глубине. Зато «платонизация» является движением значительно большим, часто у него самого подвергающемся различным первоуродным и первичным операциям, «деплатонизациям», и вместе с тем определенным общим движением сознания. Платон — это океан.

<sup>1</sup> Религиозное учение, представлявшее собой синтез зороастризма, гностицизма и буддизма, опиравшееся на понимание света и тьмы, добра и зла как неизблемых начал мира (*прим. перев.*)

мер, у Эразма), либо менее сообразительно (либо совсем тупо, как это случается, когда оно констатируется пожатием плеч, без аргументирования), различные виды более или менее критичного по отношению к человеку гуманистического сознания, или квази-религиозного, или даже пострелигиозного (тут трудно выбрать термин, назовем его так в честь Эразма, собственно большого гуманиста и теолога). Сознание глупости мудрости может проявляться по-разному, реже как фигура, а чаще как момент сознания, или как «литературный троп», или интеллектуальное настроение, как чувство полной беспомощности мышления, как убежденность в его *напрасности*. Или как определенная «внутренняя» самоцензурирующая потребность его укрощения или сдерживания по различным причинам, например, по религиозным взглядам либо из *солидарности с человеческим страданием* (по этому поводу мышление не должно унижать, «карать» человека: *лучше чего-то не додумать до конца, чем мыслью обидеть человека*), или еще по другим неразумным причинам, например, таким, как та, что выражается в постулате, чтобы ограничением мышления стал какой-то конкретизированный и замкнутый (узкий) проект разумности.

В более абстрактной форме, настроение глупой мудрости располагается между полюсами оцепенения, которое не допускает к мышлению ничего, что не относится к официально апробированным и уже функционирующим темам (жесткий академизм), и теплым, беззаботным многообразием, хотя бы в такой легкой и рассудительной версии, как у Рорти. Он отдает предпочтение некому подходу интеллектуального (не морального) релятивизма: поскольку не может существовать ни один «лучший», «незаурядный» словарь, так как нельзя утверждать, какое из «описаний мира» является более удачным, а какое – менее удачно, то все они одинаково хороши, и зависят только от моей «случайности», и заслуживают одинакового внимания (солидарность): поэтому не удастся установить, что является глупым, а что – мудрым, кроме наиболее тривиальных ситуаций.

В противоположность этой умеренности при колебании между легкомыслием <> тугодумием, сознание глупости Иррациональный сарказм мудрости демонстрирует полностью

иную «невозмутимость»: оно колеблется между «иррациональным сарказмом» и крайней язвительностью и ожесточенностью воинствующего иррационализма.

Легкомысленный сарказм сознания глупости мудрости на почве философии приводит к интеллектуальной пародии, например, к такой, как пародия диалектической онтологии в платоновском *Пармениде* (где все исходные понятия и определения совершают диалектический танец, чтобы в результате оставить после себя усилившуюся неопределенность и философский «пустой смех»). Кроме философии, особенно на почве массового сознания, о котором мы вскоре скажем, этот сарказм превращается в бесплодную комедию, присоединяясь к различным видам сатирического, кабаревидного сознания. Здесь формируются схемы эрудированной шутливой болтовни, без каких-либо интеллектуальных последствий. Таким образом происходит процесс образования, воспитания, но только для того, чтобы колебаться *между тонко подобранной фразой* и более или менее привередливым развлечением словами и понятиями.

Зато тугодумный «антирационализм» (при чем содержащийся в этом понятии «рационализм» в этом контексте не стоит отождествлять ни с чем иным, кроме как с предположением – и намерением – отличить мудрости от глупости), объединяющийся также с Антирационализм «логофобией» – это растущее нежелание или даже ненависть к иному мышлению (по мнению антирационализма, стоящего не больше, чем бессмысленность), у основ которого лежит враждебное распознавание «глупости мудрости» в виде злобной или ленивой, или зловещей, или издевательской: *Все одинаково!* В легкой форме такой момент формирования сознания проявляется почти у каждого, получившего высшее образование и определенную духовную культуру, который постепенно избавляется от них, *чрезмерно занятый настоящей жизнью*, и вначале еще обманываясь возможностью их сохранения, глядя, как его покидают, наконец, доходит до того, чтобы махнуть на них рукой, но с еще более нечистой совестью позже нападать на тех, которые еще не махнули рукой. По сути, нечистая совесть из-за запущенности собственного интеллекта в наше время является грустной привычкой среди интеллигенции и интеллек-

туалов, и вместе с тем, источником многочисленных схем, формирующих подозрительность, недоброжелательность и издевательства, а также упреков и «отягчающих доказательств» в адрес любых проявлений духовной «неоднозначности». Все-таки насмешники знают, что то, чему научился или научили в университетах, это только красивые слова, громкие, красивые сказки, тогда, когда *настоящая жизнь* трактует их негативно, превращая в *балласт излишней эрудиции*. Ведь они хорошо знают, что *настоящая жизнь* презирает великодушие, хороший вкус, унижает тех, кто *старается быть сверх меры воспитанным*, презирает, вплоть до фобии или истерии, любые эксперименты, любое *чрезмерное усложнение*. В связи с чем, они добиваются бесхитростности, простоты, духовного минимализма, *одобрения простых человеческих эмоций*, простых форм экспрессии и т.п. Когда у кого-то замечают признаки интеллектуальной интенсификации, свидетельства настойчивой прозорливости ума, его рафинирования, сложности, динамики – то в лучшем случае пожимают плечами, а в худшем – подвергают его преследованию, пуская в ход схемы и понятия простецкого ума (абсолютно ошибочно трактуемого как здоровый рассудок). Такой типичной схемой является убеждение, что *все наиболее глубокие дела удаётся выразить простым и понятным для каждого образом*. В связи с чем, на самом деле ничто сложное не может быть важным и глубоким – значит те, кто морочат нам этим голову, по сути, являются осли: *единственное, о чем тут на самом деле говорится, это понятное желание импонировать другим своей псевдо сообразительностью*.

На первый взгляд видно, каким пустым и скверным является такое понимание дел, тем более скверным, что постоянно ссылается на правду жизни, а если она нередко

---

Простецкий разум соответствует тому, о чем говорит глупая мудрость (здесь: в версии глупой житейской

мудрости), то исключительно потому, что антирациональное и логофобное сознание становится таким вездесущим, словно «висит в воздухе», создавая ауру эпохи. Это кажется малозначащим и недостойным упоминания, но, все же антирационализм нельзя быстро оправдать, если не позиции его самого, то принимая во внимание те силы, которые

могут его использовать для собственных целей. Поэтому следует заметить, что даже если бы он сам по себе был избавлен от каких-нибудь намерений, то все равно становится крайне активным инициатором и пропагандистом любого оглушения, когда входит в связь с некоторыми ранее нами представленными видами сознания, то есть, когда индивидуальное сознание колеблется между антирациональностью и сознанием, либо плебейским, либо сознанием власти над толпой (которую всегда легче удастся убедить контр-или антиинтеллектуальной аргументацией, а не интеллектуальной).

Антиинтеллектуализм, враждебность к мудрости, как вышестоящей по отношению к немудрости, быстро распространяется в сознании толпы. Он является чрезвычайно понятным и очень заразным. Итак, в Антиинтеллектуализм движении самого плебейского сознания антирационализм, объединяющийся с ним вследствие появления плебейского смутьянства, максимум может быть только определенным бунтарским взглядом и в итоге отторгнутым «крестьянским умом», экстравагантным, контринтуитивным и извращенным взглядом. Поэтому уже на почве сознания толпы и особенно в формирующемся из него массовом сознании он может превращаться, явно или неявно, «подсознательным» образом во всеобщее и почти «очевидное» убеждение, окончательный и массовый триумф интеллектуального эгалитаризма, содержащегося уже в правиле на тему равенства распределения ума среди людей. На почве массовости антиинтеллектуализм становится чем-то «натуральным», «понятным» и «очевидным» и никогда бунтарским (чем он был для чисто плебейского сознания). Более того, следует сказать, что антиинтеллектуализм не может быть осознанной причиной того, чтобы быть реальным и активным фактором становления сознания (либо в его массовости, либо в индивидуальности), и что часто криптоантиинтеллектуализм скрывается за маской интеллектуализма. Как это возможно, мы объясним, переходя ко второй ветви нигилистическо-скептической идейности, отличающей мудрость от глупости. Речь идет, как мы помним, не о какой-то мудрости как тако- Показная  
вой, а мудрости как об игре, как определенной, бо- мудрость

лее или менее сообразительно спроектированной, маске неглупости, которую надевает сознание. Иначе говоря, речь идет о том, чтобы «притворяться мудрым». Но эта игра может принимать разные виды, как «отточенные», так и зловеще примитивные.

Итак, в сфере появления сообразительности мы имеем дело с различного рода движениями софистического сознания (особенно того низшего сорта, мы не должны здесь оценивать наибольших среди софистов – или, иначе, мы должны помнить, что эти последние не сводятся только к вышеизложенной формуле, а колеблются между этим видом идейности и формами созерцательного сознания), а далее – с риторической и эристической ловкости, и т.д., тонкого знания, а также шарлатанства и интеллектуального обольщения. Тут все зависит от обаяния, которым обладает мудрый, но во любом случае быть мудрым перед самим собой не удастся, потому что появляется отупение, в котором теряется сознание самой игры (но очевидно, что каждому игроку случается впасть в отупение и забыть о том, что это игра).

Обращая внимание на легкомысленность, обнаруживаем в сознании, имитирующем мудрость, движение наследования шута (как мудрого глупца), или так называемое шу-

Путовство товство, которое можно четко определить как разыгрывание из себя идиота, с надеждой, что это будет принято за выражение глубокой мудрости. В противоположном направлении, или при тугодумии, раскрываем простые, абсолютно наивные схемы псевдоотличия, которые, во-первых, служат тому, чтобы имитировать мудрость перед самим собой, как например: *Глупость – это другое. Я не глупее, чем... Люди такие глупые!* и т.д. Во-вторых, они служат тому, чтобы почувствовать себя мудрее, чем тот, другой глупый: *Наиболее глупым по отношению к другому глупому является делать так, как он (например, говорить на его языке)*. Причем, в данном случае сама идея глупости туманна, и уже сама по себе не очень удачна. Чаще всего это просто модифицированная версия детского представления о ней. Далее, из этой простодушной фальсификации мудрости следуют различные попытки имитировать интеллектуала и даже мудреца. Однако здесь речь идет не о шарлатанстве, а о бессельном и простецком

обмане, приближающемся, если позволяют условия, к наиболее наивным трюкам, как, например, говорить «трудными словами», произносить огульные, заумно звучащие фразы или делать задумчивое лицо. Это очевидно тем легче, чем большие масштабы приобретает ошеломление и дезориентация идейности, которая в этом случае начинает превращаться в присущую массовости псевдому- Случай  
«Дызмы»  
дрость. Когда мы видим, как благодаря дополнительной неинтеллектуальной силе пробивать себе дорогу, связанной, например, с плебейской тупостью, кто-то, кто абсолютно простецким и неинтеллигентным образом притворяется интеллектуалом, или даже как культурная и воспитанная личность делает карьеру (в литературе — это фигура Никодема Дызмы<sup>1</sup>), то можем быть уверены, что это является признаком общественного кризиса: растущей в общественном сознании показной мудрости. (Собственно, при этом антиинтеллектуализм возможен и под маской интеллектуализма, он увеличивается вместе с тем, как растут успехи «Дызмы», так как он замечает, что со своей глупостью и совершенно неудачными попытками сокрыть ее под маской мудрости он — далеко не худший и даже лучше тех, которых называют «по-настоящему культурными людьми». Он прав, когда испытывает к ним презрение: во всяком случае, он понимает, что это они хотели обмануть его, а на самом деле он сам обманул их. И эта дистанция исчезает, «хам становится паном». Хотя становление, символизируемое Дызмой, опять может казаться лишь невинным и специфическим опытом сознания, все-таки это одно из распространенных и массовых движений, очередное из движений, которые вместе представляют собой одно большое движение «бунта масс».

<sup>1</sup> Герой первого романа «Карьера Никодема Дызма» (1956) польского писателя Тадеуша Доленга-Мостовича. Остроумная и грустная история о маленьком человеке, балалаечнике Никодеме Дызме, начавшем блистательную и нечаянную карьеру в панской Польше, в мире всеобщего абсурда и балагана (*прим. перев.*).

## 22. Формирование созерцательного сознания

1. Даже бесконечное по своей глубине идейное сознание, несмотря ни на что, выходит из себя и превращается в то, что иное, путем становления сообразительности.

Переход к созерцанию

Сообразительность приводит идейность к пониманию, что бесконечность глубины бывает ее ограничением: иллюзией, миражом, наивностью. Однако позитивное движение, которое следует из самокритики идейного сознания, также оказывается бесконечно глубоким в своем смысле: значит, тут необходим определенный юмор и беззаботное настроение, которое скорее советует развлекаться и радоваться парадоксам, чем ими огорчаться. Может ли идейное сознание быть существенно преобразованным, может ли преодолеть себя? Нет, не может, так как пытается себе присвоить все как свободную мысль, несмотря на то, что все ощутимое, по сути, является свободной мыслью. Да, оно должно преобразоваться окончательно и радикально, так как является движением абсолютной дезориентации, так как отходит от реальности (ее выродившиеся фазы, описанные в конце предыдущего раздела, естественно не могут быть доказательством против всей форма). И только его полный переворот может предотвратить скрывающуюся в нем дерационализацию. Таким образом, движение, бесконечное само по себе, о котором здесь идет речь, это вечный возврат задач и мыслей, который более точно можно назвать «возвратом платонизма» (либо «деплатонизацией») – задач, которые, по сути, являются наиболее критичными и переходными достижениями в процессе обучения, становления сознания в целом. Это не только философская проблема, это последняя проблема, которую встречает разум в своем развитии.

По сути, разница между идейностью и тем, что выходит за ее рамки, всегда является отдельным делом, исходным актом беспредельного становления сложности. Никогда совершенным, никогда законченным, всегда обновляемым. Описывает его искусство, которое в данном случае дости-

гает большего, чем философия: одним из высших и исключительных задач искусств, особенно литературы, является исследование того района души, в котором она колеблется между идейным и созерцательным сознанием<sup>1</sup>.

Того, который наименее популярен из всех случаев сознания, которое во всех своих воплощениях идиосинкразично и обособлено, не определяется движением срыва. Ни один контакт здесь не теряется, а созерцательная рассеянность, которая в этом случае иногда проявляется, хотя и является моментом его отупения, но говорит скорее о внутреннем напряжении, чем о неуважении, об интенсивности контакта, а не об отсутствия связи. И прежде всего, о всегда присутствующем ему и базовом для него понятии непосредственной связи с космосом, полностью отличным от космической детерриторизации («неземных миров»), которая является уделом идейности. И если внемировая идея абсолюта ошеломляет, то космос засасывает, притягивая мышление к бесконечной интенсивности различий, и иногда становится для разума невыносимым, унося в безумие.

Очевидно поэтому у людей «с созерцательной ориентацией» безумие встречается относительно чаще, чем у других. Хотя не намного чаще, чем в случае «идейных» (особенно, что 4 и 5 случаи обычно смешаны в довольно разных пропорциях). И хотя это наиболее обособленная форма сознания, быстрее попадающая в психическую удрученность, то все-таки она не является каким-то качественным образом более близким к безумию, чем другие случаи сознания. Говоря об определенной идиосинкразии, которая постоянно порождает созерцательно сознание, мы не имеем в виду какую-то (психо-) патологию, например, такую, как упомянутая в случае идейности «нервозность». Наоборот, интенсивно

---

Созерцательность  
и безумие

---

<sup>1</sup> Отметим, что это определение, которое далее приобретет смысл, отбираем с учетом полной коннотации (задумчивость, исследовательское удивление, глубокое наблюдение, проникание), с умножением других коннотаций, например, пассивности, которую обычно ошибочно приписывают (а эту ошибку легко можно обосновать фактом, что количество помогает созерцанию — если в общем — то только в его наиболее активной форме, то есть, как блаженство или скука, о чем еще будет сказано). Ни в коем случае не идет речь о теологическо-мистическом значении созерцания, или определенном направлении мистического познания, наступающего после «медитации», и упреждающего «экстаз» — в этом значении «созерцание» относится к религиозному сознанию.

стью и условием эксцесса в созерцании, очевидно, является чрезмерная терпимость, впрочем, все-таки достаточно взрывная.

Иногда это *радикальная терпимость*, если не *гордая и агрессивная*. Кажется, Гераклит хотел умереть, закопав-

Отношение  
созерцательности к  
толпе и массе

шись в отходах, в навозной яме, в надежде излечиться таким образом от водянки<sup>1</sup>. Хотя это звучит как сплетня, основанная на его поведении, свидетельствующая, кроме

прочего, о меньшей ценности человеческих останков, чем отходов, однако символизирует дух созерцательной терпимости в его последнем поведении и наклонностях. Это может пояснить, почему созерцательное сознание не появляется в окружении чаще, чем это реально происходит. Почему всегда остается распыленным и эфемерным. Является ли это окончательной правдой любого появления того, что особенное в его крайних проявлениях или только случайная правда, вытекающая из природы самого окружения, в котором торжествует появление массового?

Поэтому созерцательность, не будучи в принципе далекой от любого вида сознания, каждое из них переживая (соответствующим предметом самой созерцательности бывают ранние случаи сознания), иногда немного модифицируясь (когда оно сумеет, основываясь на принципе полного духовного приспособления, преобразоваться или окрасить своим цветом другие случаи сознания, поскольку в данном индивиду приобретает характер возвращающийся), прежде всего, отдалается от *толпы* и особенно от массовости. Слова *Odi profanum vulgus et arceo*<sup>2</sup> Горация выражают одно из «движений» созерцательного сознания. Легко объяснить эту дистанцию: с точки зрения степени концентрации и чувствительности, сознание толпы и созерцательное сознание приобретают интенсификацию противоположных полюсов. Ни на одной из других пар противоположных определений нельзя расположить более глубокий спектр различий сознания. Итак, толпа и то, что является последним пределом созерцательности, или безумие, это два

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский, *Жизнь и взгляды известных философов*, IX, 1.

<sup>2</sup> Я ненавижу непосвященную чернь и держу себя вдали от неё (лат.) – (прим. перев.).

граничных определения возможности появления любого сознания, две его *крайние линии*, два граничных предела, в которых оно находится: толпа и безумие. Зато масса, к этому мы еще вернемся, является экстремальной, ибо бесконечной в своих пределах фигурой толпы, глобальной виртуальной толпой. Поэтому тезис о том, что массовость является смертельной угрозой для созерцательности, кажется тривиальным. Однако интересным вопросом является то, может ли напряжение, возникающее между ними в процессе действий сознания, привести к выделению по принципу положительного притяжения противоположностей (впрочем, как сейчас увидим, созерцательность является его соответствующим пониманием), еще более интенсивных форм созерцательности?

2. Мы все-таки не знаем о созерцательном сознании то, как оно возникает и пониманием чего является.

Как всегда, так и здесь, первой детерминантой является интенсивное определение — Созерцательность  
и смех богов отдаление от легковёрности, от того, что первично в сознании. Хотя казалось, что идейность, как бесконечно глубокая, уже содержит в себе любые возможные отдаления от того, что первичное, детское, легковёрное. Возьмем, к примеру, Платона, который в своей суровой идейной правде создает непреодолимую и неизменную дистанцию по отношению ко всему, что детское, легковёрное. Поэтому Платон — это смертельный враг смеха и любого внутреннего различия<sup>1</sup>. *Взрыв смеха вызывает внезапное движение, значит, он небезопасен для души. Особенно Богам не стоит смеяться.* Понять глупость этой мысли, собственно нескольких мыслей, которые в этом содержатся, значит сделать шаг в сторону отбрасывания идейности. *Ибо душа (сознание) является движением. Ибо Боги смеются, возможно, не делают ничего другого.* Иератическая серьезность всегда подозрительна в своей односторонности — эфемерный жест ребенка теперь возвращается в виде критики идейного сознания. Найти в том, что первично, его вечный поворот, как наивысшую дистанцию по отношению к самому себе, а значит основу наиболее своего и наиболее динамичного различия. Вместо того, чтобы отбра-

<sup>1</sup> Платон, *Государство*, кн.3, III, IX

сывать ее – играть с ней на наивысшем, наиболее личном уровне. Смотреть на себя и все свои дистанции с единственной перспективой наивной невинности, которую эта игра конституирует. Понять бесконечность отдаления от ребячества можно путем синтеза смеха и серьезности или путем страстного колебания между ними, а не исключать одно за счет другого, то есть, открыть горизонт созерцательности.

Тут нет резких преобразований, скорее здесь больше легких отклонений. Становление созерцательности являет-

Как возникает  
созерцательность?

ся парэнклитическим, даже если бывает взрывным. Становится видно, что космос не является идеей, более того, идея отрицает космическую правду. Открытие общей негативности идейного сознания пробуждает растерянность и задумчивость. Однако ничто не является более динамичным в своей формирующейся, бурлящей силе, чем эта задумчивость. Так начинается интенсификация созерцательности: путем роста частоты потрясений внутри мыслей. Все-таки мы помним, что идейность стремилась к стабильной структуризации течений мышления: теперь созерцательность преобразует эти тенденции в их противоположность. Поэтому идейность дает все больше вариантов тому, чтобы от нее дистанцироваться на принципе потрясающей дестабилизации ее правды. Тут не отрицается правда идейности – правда идеи – но понимается, что она может быть, в общем, воспринята как правда только благодаря противоположной правде движения, текучести, солнца, жизни и ритма, танца и Диониса. Только то, что ей перечит в своем значении и в своей метафизике, делает ее разумной. Она сама в себе остается нонсенсом, пустотой, достойной смеха (хотя, как мы знаем, то, что строит смеха, не является ничего не стоящим, совсем наоборот). Будучи негативностью, идейность добивается только своего отрицания, чтобы существовать, быть чем-то живым. Сама в себе она остается мертвой. И наконец, хотя, как правило, созерцательное сознание «за-рождается» непосредственно из идейности (хотя так не должно быть, все-таки интеллектуально она остается по отношению к ней более поздней формой), рано или поздно оно доходит до эскалации созерцательной подозрительности, вплоть до жесткого антагонизма. Наиболее радикаль-

ное дистанцирование, наиболее маниакальное или чудовищное напряжение (смотри: *мания и ужасность* Ницше, Кафки, Бэкетта, Гомбровича) и в крайнем случае – идиосинкразическое отбрасывание, которое всегда является только внезапностью колебания и которое – со многих точек зрения – кажется бесспорно *курьезным, убыточным, вымученным и/либо мучительным, и не стоящим голоса/внимания* в самых счастливых случаях, является источником одних из наиболее интенсивных, наиболее глубоких и вместе с тем, возможно, наиболее захватывающих трансформаций и состояний человеческого сознания, как и космического смысла появления окружения, в общем.

3. Несомненно, наиболее общей схемой трансформации идейного сознания в созерцательное является понимание поверхностной подвижности и отсутствие состояния покоя. Понятно, что это не является ни одноразовым, ни укоренившимся в реальности, ни само по себе критичным действием. Это происходит только тогда, когда сознание общается само с собой, то есть, когда само мышление понимается в своей сути, а не только «поверхностно» как подвижное, живое, текучее, выражающее саму абстрактную подвижность поверхности, а значит тогда, когда сознание само в себе находит экспрессию того, что космическое.

На сей раз понимание колеблется между космичностью мысли и мыслью космичности, имея в движении этого колебания безграничный спектр различий, которые тянутся от горизонта до горизонта «абсолютной разницы» (неповторимости: космической мысли) вплоть до горизонта «абсолютной тождественности» (единства: космоса и мысли). Таким образом, предыдущее идейное сознание поглощено и содержится в созерцательности, подчиненное ей. Полностью развитая созерцательность не может обойтись без захвата идейности и помещения ее в себя. Поэтому навсегда остается удивительно похожей на идейность, а по многим параметрами – не отличимой. И она понимает это, таким образом замечая колебание собственной тождественности, собственной изменчивости и нестабильности. Ничто не является большим сознанием нестабильности, чем созерцательность. Поэтому там, где идейность ищет фун-

---

Мысль и  
космос

---



---

Смысл реки  
Гераклита

---

дамент, субстанцию, она видит наивысшее движение: огонь того, что не субстанционально. Текучесть является общей и гомологичной правдой мысли, природы и космоса. Таким образом, созерцательное сознание понимает свою собственную сущность, как сущность реальности:

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρεῖ... σκίδνῃσιν καὶ... συνάγει... συνίσταται καὶ ἀπολείει... πρόσεισι καὶ ἄλεισι

*На входящих в одну и ту же реку наплывают разные и разные воды... Разбрызгиваются и... собираются, накапливаются и оттекают... приближают и отдаляют<sup>1</sup>.*

Когда стиль переделывает слова в игру звуков, эха, резонансов, мысль, которая в них выражается, становится созерцанием самой себя. Такой смысл имеет интенсивность «темных» выражений Гераклита. Обратим внимание на их «архаичную» форму<sup>2</sup>. Как в этом случае: изначально сильная эвфония ритмизированного многократного повторения трех первых выражений. Затем строгое повторение: *разные и разные*. Далее три пульсирующие пары антонимов, из которых каждый опирается на связь выражений в разном периоде, причем каждое последующее закладывает сильнейшую внутреннюю звуковую связь слов (где первая пара разбрызгивается/собирается, а последняя: приближает и отдаляет). Это поведение Гераклита в форме и содержании выражает общую гомологию космического движения колебания. Единое гомологическое движение для любого бытия: ритм, волна, пульсация. Ритм отличия. Порядок волн. Колебание как форма всеобщей нестабильности. Множество различных ритмов, множественность и сложность колебания. Единый темперамент во всех измерениях: внутреннем и внешнем, психическом и телесном, живом и мертвом, логическом и космическом.

Ошибкой является отнесение этого фрагмента исключительно к душе или исключительно к космосу. Он выражает

<sup>1</sup> Цитируется по Г.С.Кирк, Я.Е.Равен, М.Шофилд, *Предсократовская философия*. критичные лекции с избранными текстами, пер. Я. Ланг, Варшава-Познань, 1999, с.197-198. Следует отметить, что приведенный нами фрагмент является результатом выполненного авторами цитированного соединения двух отдельных фрагментов (B12, B91) и исключения части текста, которые возможно являются интерполяцией.

<sup>2</sup> Там же, с.199

их гармонию: единство космической мысли и мысли-космоса. Это единство представляет собой движение. Если космология и психология являются у Гераклита одним и тем же, то не по силе повторения структуры (космоса и души) или подобия их строения, а по причине глубокой гомологии волн. Поэтому только неподвижность извращает мышление, а так как идеализация – неподвижность смысла того, что мыслимо, то она становится антимыслью. Поэтому почти во всех высказываниях Гераклита выделяется мысль о мысли, как антиидее: вместо уточнения – колебание между противоположными значениями. Вместо ограничения смысла – синтетическая безграничность антиномии. Понятно, что Гераклит боролся с идейным сознанием в сфере собственного сознания (мысль по своей сути тоже борьба), что был первым, кто не только до этого додумался, но и преобразовал в движение агонизирующей взаимности сопряжения – идейного сознания и созерцательности. Это внутреннее напряжение (откуда так часто повторяется «лук»-«жизнь» (bios<sup>1</sup> и «лира»)<sup>2</sup> правдой которого является только постоянный рост. Это не освобождение или ослабление. Поэтому силой напряжения является сложность смысла колебания. Всегда, везде война является источником и, вместе с тем, справедливостью. Война не является столкновением двух внешних по отношению к самим себе сторон (обычное, ошибочное, «несправедливое» понимание войны), а скорее самой абсолютной внутренностью всего (т.е. избавлена внешней трансцендентной инстанции): война

---

Созерцание  
войны

А интенсивность глубины войны (только углубление внутренней войны является тем, что свидетельствует о развитии, обучении сознания) зависит от открытия новых плоскостей конфликта в рамках индивидуального сознания. Поэтому созерцательное сознание всегда созерцает само себя как войну – войну многих форм сознания. Ею

<sup>1</sup> Между βίος (жизнь) и βίος (лира) имеется только различие ударения, и Гераклит любит эту игру слов – см. К. Мрувки, *Гераклит*, Варшава 2004.

<sup>2</sup> Для адекватного отображения всеобщего логоса (закона), скрытого за вещами, Гераклит ищет и находит в языке одинаковые по звучанию и по корню, но противоположные по смыслу слова. Так, одним и тем же термином βίος он обозначает прямо противоположные понятия во фрагменте («Луку имя – жизнь, а дело его – смерть»): с ударением на первом слове βίος означает жизнь, а с ударением на последнем слове (bios) – лук (орудие смерти). (*прим. перев.*)

собственно и живет, война является элементом созерцания<sup>1</sup>. Отсюда созерцательность выходит и сюда возвращается, и одновременно понимает, что, погружаясь сама в себя, погружается также в мир. Единство, война, логос, космос, душа, огонь, множество. Синонимия антонимов. Гераклит часто развлекался аналогичными синтетическими сериями противоположностей, которые не отличаются от того, что имеется. Поэтому «По какой бы дороге ты ни шел, не найдешь границ души, настолько глубока ее основа» (В45)<sup>2</sup>. То, что созерцательное сознание все находит в себе<sup>3</sup>, не является свидетельством эгоизма (поскольку через него, благодаря созерцательному жесту, можно переступить), а собственно точным созерцательным методом познания. Только душа познается настолько, насколько понимает, как (В51) «спорящие между собой договариваются»: διαφερόμενον ἐνοῦσθαι ὁμολοῦεσι. Гомология в различии. Война души с самой собой, внутреннее напряжение, существование которого является единством со всеми, всех охватывает, богов, людей, свободных и невольников, одного и каждого (как гласит одно из приписываемых Гераклиту высказываний: *Проводник прогресса для всего света, для всех и для каждого*). Но созерцательность является и тихой войной со всем человечеством, не только переживанием войны внутри нее, но в конечном итоге сопротивлением против единства: война одного со всеми, однако не нигилистическая борьба «индивида против общества», а особенная война, которая чем больше становится войной с людьми, тем больше оказывается войной за людей. Между войной с самим собой о себе-космосе и собственной войной со всеми за космическое всё – вот как колеблется бурная созерцательная агрессия.

4. Всегда колеблющаяся. Уже в В1 Гераклит отправился в «колебание», которое смутило Аристотеля: не извест-

Созерцание как понимание но, всегда ли относит себя к «всегда  
всеобщего колебания существующему» логосу λόγου, или

<sup>1</sup> Это отличало бы бурное созерцание от более вычурных настроений, для которых можно оставить термин «медитация».

<sup>2</sup> Г.С.Кирк, Я.Е.Равен. М.Шофилд, *Предсократовская философия. Критические лекции с избранными текстами*, пер. Я.Ланг, Варшава-Познань, 1999, с.144. Этот фрагмент следовало бы сопоставить с В115 (там же с.314): «Душа имеет Логос самого себя увеличивающий».

<sup>3</sup> Диоген Лаэртский: «... говорил [Гераклит], что самого себя исследовали, всему научил сам себя» (IX, 5) В 101: «Самого себя нашел»,

к «всегда не понимающим его» ἀξύνετοι. То есть он всегда колеблется. И всегда между правдой и глупостью, спаянными в единой вечности. Навсегда<sup>1</sup>.

Основное онтологическое колебание происходит у Гераклита между материей огня и смыслом логоса, который является единым и прежде всего растянутым между элементами, так как сам огонь одновременно является как ореолом космоса (его внешней рамкой), так и чем-то, приращенным к нему. Поэтому мир окунут в огонь и пронизан им. Другое бросающееся в глаза колебание касается полюсов объединения и разделения мудрости и реальности. Созерцательность, как исследование появления сознания, открывает также антропогенную распространенность глупости, которая представляет ее взгляду отделение мудрости, ее одиночество, как в В108. Она настолько одинока, насколько большинство не понимает ἀξύνετοι ἄνθρωποι, но одновременно настолько одинока, настолько является одной и повсеместной, всеобщей – поэтому идет созерцательным путем и в интимную близость со всем, в по-прежнему продвинутую близость. Гераклит был как первым любителем мудрости, «философом» (создателем этого понятия), так и первым антропологом глупости. Поэтому интимная, по-прежнему продвинутая близость с тем, что человеческое, может определить мышление о глупости как понимание человека. И если ранние формы сознания могут распознать и даже понять глупость в определенных локальных ее проявлениях, то созерцательность пока вообще не может ее понять во всей ее многозначной распыленности и вездесущности.

В созерцательном понятии глупость, это, прежде всего: не понимать позитивного характера войны, нестабильности, антиномии, «колеблющегося всегда» – Мысль и идея  
искать покой, фундамент, рассуждения, вместо

<sup>1</sup> Речь идет о первом фрагменте из Гераклита предполагаемое начало его труда (В1): «Логос, который имеется, люди никогда не смогут понять». Аристотель в Риторике целенаправленно выговаривает Гераклиту за неразрешимость и двусмысленность, которые содержатся в этой формуле. «Трудно, пишет он, в его текстах ставить какие-нибудь знаки препинания, потому что неясно, соединять ли данное слово с или предыдущим или с последующим членом. Например, в первом издании своего труда он говорит: «Хотя логос существует всегда, люди его не понимают». И неизвестно, с которым из изданий соединить слово «всегда», Риторика 1407в

наслаждения тем, что динамично и трагично. Ибо «нужно видеть, что общностью живущих является война, а несогласие – справедливостью...» (В80). Нужно знать не только о войне, но и ее красивых гармониях, которые становятся помойкой случая в глазах играющего мальчика. Тут нет никакой негативности, никакой ничтожности. Каждое противопоставление позитивно. Между противоположностями происходит творческое слияние, а не взаимное отрицание. Даже когда говорится: *ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἴμεν τε καὶ οὐκ εἴμεν.*

Даже, когда (В49а): «В одни и те же воды мы погружаемся и не погружаемся, мы существуем и не существуем»<sup>1</sup>,

Суть мудрости по  
Гераклиту

он по существу говорит, что мы существуем только потому, что мы есть, и нас нет. Тем более существуем, чем если бы мы только

были, лишенные противоположности и ее позитивности. Созерцательное сознание этим самым открывает, что в той мере, в какой идеи определяются как слова, имеющие определенный смысл, лишенные всяческого внутреннего противоречия (поскольку опираются на процесс стабилизации, неподвижности логики того, что статически субстанционально), то они отдаляются от того, что космическое, от колебания между крайностями. Дорогой к мудрости, как «космической ориентации», открываются мысли (антиидеи), которые, вместо того чтобы быть уже определенными, продолжают определяться и постоянно развиваются: поэтому каждая представляет смысл какого-нибудь колебания между экстремумами, между «крайними величинами», но одновременно взаимно положительными и онтологически уравновешенными. Эти величины кружат, каждая вокруг собственного полюса, не переходя в себя. Это смысл мысли колебательно перетекает между ними, устанавливая их одновременность и взаимную коммуникацию, но одновременно используя дистанцию между ними как пространство косвенных различий и воплощений (являющихся как бы мыслями-тенями, содержащимися в явности появления мыслей всеми не выраженными, а лишь *внушенными*, всегда присутствующими мыслями о немногочисленности состояний «между»). Также не говорится о

<sup>1</sup> К. Мрувка, *Гераклит*, с.155

появлении тождественности противоположностей, поскольку последнее означает у Гераклита принцип «слитности и гомологии всего» и присутствует изначально. Поэтому, как правило, говорят о «той самой реке» (также в самом известном изречении Гераклита не говорится о тождественности реки, в которую нельзя войти дважды, а о том, насколько она является той же самой, поскольку каждый раз в нее входят «раз и на всегда», один единственный раз) или том самом логосе. Отсюда следует, что здесь антиномия не служит диалектическому движению. Тут вообще не идет речь о диалектике, он только определяет рациональность Элеатов и развивает рациональность Сократа и Платона. «Колебание» (между тождественностью и различием: от единственного ко всему и от всего к единственному, как в В10): ἐκ πάντων ἕν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα опережает диалектику, которая, по сути, является первой реакцией на это: попытка обуздания движения в схемах негативности.

Глупость, как показывает далее созерцательность, является функцией появления большинства – правилом, а не исключением. Повсеместностью, а не всем. Повсеместность глупости  
 «Большинство» многое не понимает, даже самих себя, и немного понимает из яви, а не сна. Не знают, чего хотят, хотя им кажется, что знают, и что имеют собственный разум. Несмотря на это, не понимают, даже наученные. И «скрывается от них то, что они делают» (В1, В2, В17). Люди в своем большинстве, как глухие и немые, не умеют не слушать, ни говорить (В19). Тем более это особенно и парадоксально, что Логос им является самым близким; однако кажется, что он должен быть им больше чужим, чем близким. И в конечном итоге, в отношении к Логосу глупый человек пугается, боится, столбенеет, впадает в ступор. Тупость: βλάξ ἄνθρωπος (В87).

5. Стиль Гераклита не был «темным» – он только глупцам мог таким казаться, и поэтому Гераклит подробно рассказал, что специально для глупцов сделал его таким Превращение созерцательности в артистическое сознание  
 (так, чтобы с учетом глупцов, созерцательность стоила внимания). Однако достаточно понять его метод, чтобы все стало понятно. Это метод антиязыка.

Поэтому язык первым субстанциализирует смысл в словах. По своей природе, слова осаждаются в установленных рамках, ограничиваются, замирают. У Гераклита слово подвижное, вибрирующее, волнующееся. Обычно созерцательность пользуется идиолектом. А вместо идейной бесконечности и глубины, как критерия и формы правды, созерцательность закладывает многоаспектность поверхности. Так как поверхность для нее является тем, что не представимо, не объяснимо (так как всегда подвижно и многофакторно) и, наконец, созерцательность понимает ее не как неподвижность представления и «полной ясности» видения/образа, не как неподвижную структуру, а более динамично, как драматизацию того, что есть (становления); как схватывание смысла в процессах и действия, а не в формах и идеализациях, под видом повествования, а не под видом экспликации или структуры. Через такой опыт созерцательное сознание формирует форму «артистического сознания» (поскольку собственно развитие искусства направляет представления к нарративности, от движений «формирования» к движениям драматизации). Но уже у Гераклита находим это движение, ибо разве в смысле его самых важных метафор, таких как «река», «молния», «парень, бросающий кости», «ежедневно новое солнце», «душа – огонь», космос как «куча мусора», как «дым», не содержится всегда то самое движение становления образа драмой, конфигурации – рассказом? То есть, тем, что созерцательное сознание в принципе ищет, оказывается не правда «основы» или «субстанции», которых хочет идейность, а скорее переживания, движения, включения. Больше чем установления собственного фундамента, стабильности, созерцательность жаждет волнений и увеличения их сложности. Стремится к самоосвобождению больше, чем к самоопределению, стремится к собственной «многократности», к тому, чтобы стать множеством свершений, исследований и событий. Это на это самое место созерцательность ставит кратковременность, случайность (из которой выводится наивность «космогонии», с ее невинностью и божественной случайностью): для нее все кратковременно, мысль, она сама, вечность. «Всеми вещами управляет мгновение» (В64).

6. Однако наивность созерцательного сознания имеет противоположный приземленный полюс, которым является высокомерие. То, что его следует «гасить больше, чем пожар», доказывает, что тут речь идет о проблеме более интимной, чем всеобщей. Эта созерцательная легковёрность, полностью основанная на том, что для самой созерцательности наиболее ценное – на силе интеллекта, переоценивает ее саму в себе, приписывая наивысшую позицию в природе интеллекта и старается не замечать, что он сам не многое может сделать, если ему не сопутствуют определенные развитые неинтеллектуальные качества. Что даже великий остается бессильным, а значит дисфункциональным, и тем более впадает в полный высокомерия гнев, познавая неудачи, либо попросту не получая ожидаемых успехов, и злость, которая нередко ослепляет его и деформирует, а также приправляет глупостью разочарования и болезненной мизантропией. Созерцательность, в общем, является сильно раскачанной, когда колеблется между своими физиологическими положениями.

---

Высокомерие  
созерцательности

---

Итак, в смысле появления тупости созерцательное сознание проходит определенное ослабление, или «разрывается». Но это движение сразу определяется как колебание между определенной парой противоположностей, в данном случае, между радостным и цветущим блаженством, и тошнотворной и пустой скукой. Эти состояния созерцательность изначально испытывает, поскольку она становится пассивной, поскольку теряется в интенсивности действия: как бы «расплывается» сама в себе, разжижается в чувстве спокойной или бурлящей роскоши, в теле, в мире и одновременно в собственном умиротворении и простоте, охватывается радостным бездельем. А с другой стороны, отупение может означать неприятную скуку (настолько, насколько каждое, особенно долгое и телесное страдание для сознания как такового является опытом созерцательной скуки – отупения, созерцательного распада значений, забывания, амнезии). Так же в микроизмерении, с волны на волну, созерцательное отупение колеблется между скукой и блаженством, в ритме этих колебаний переплетаясь с волнами появления легкомысленности и тугодумия.

---

Созерцательная  
тупость

---

В рамках этого первого, существенную силу набирает созерцательная идиосинкразия, как мышления, так и поведения и действия. Они становятся таинственными, очень многослойными, многозначными, при одновременно сложном различии отношений и соответствий между слоями, и вместе с тем, сопутствующими этому микропритяжениями и микроотталкиваниями значения так, что это производит впечатление, будто данная индивидуальность просто потерялась сама в себе, напоминая сумасшедшего. Это проблема чрезмерности, гипертрофии и невзешенного эксцентризма таким образом, что его правда перестает быть постигнута даже для него самого, что его смысл выходит за его присутствие и в полном смысле «ликвидирует» его или уплывает, становится для него самого не осязаемой. И тут, впрочем, происходит определенное колебание между двумя крайними решениями, то есть чрезмерный эксцентризм выбирает между бегством в бесчисленное множество масок, воплощений, поз (например, дон Жуан, который является мифической и архитипичной фигурой созерцательного идиотизма, бесконечно умножающегося во множестве воплощений), мышлением, как серией самотрансформаций, а с другой стороны, бегством от публичности, уходом в полную тень, переходом в полную анонимность, невидимость, серость, отсутствие лица: мышление, как становление собственной безымянности, превращение в «инкогнито», распыление в собственном мышлении. По сути, каждое созерцательное сознание в смысле легкомысленности колеблется между одним и другим решением, каждое думает как

---

Идиотское превращение созерцательности об анонимности, так и о безусловной «многоликости», «многоименности».

А в смысле тугодумия, сознание созерцает и понимает свой мир в рамках специфической схемы *все есть...!* В ней оно выражает свое ошеломление как негативное. *Все является мной, значит, я являюсь всем!* Или наоборот: *ничто не является мной, я являюсь ничем!* Тут идет речь об обнаженном, экстравагантном, но вместе с тем, упрощенном до единства различий между «да, да» и «нет, нет», об ощущении мира в общем как чисто космиче-

---

Тугодумие созерцательности

ского переживания: эйфория и меланхолия, «мания» и «депрессия». Оба движения имеют свое дальнейшее развитие, свои собственные детерриторизации: становление экстатического и становление бешенства. Безумие любви к миру и исступление ненависти, а также транс и демоническая одержимость. Легко найти тропы меланхолической идиосинкразии у Гераклита, а эйфорично-экстатической — у Спинозы<sup>1</sup> или Ницше.

Как более развитое сознание самого сознания в его динамике и преобразованиях, созерцательность исследует глупость, равно как ту, соответствующую ей самой, так и любую другую, наиболее прямым способом: нигде оглупление не проявляется так, как в созерцательности. По этой причине исследование глупости в ее феноменальном множестве и разнообразии может стать для созерцательного сознания соответствующим пространством переживания разницы и движения, что делает из него элемент рефлексии над глупостью. Тем более, что как случай наивного сознания в общем, созерцательное сознание охватывает всю сознательную жизнь как свою собственную, поскольку понимает, что само является жизнью и содержит во всем ее размахе само себя, становится нарративной активностью. И хотя созерцательность является не единственным хорошим методом понимания глупости, все равно, она делает возможным ее широкое, комплексное и отчетливое восприятие.

Созерцание  
глупости

## 23. Формирование наивного сознания

Наверное, это тривиальная правда, однако это содержится в самом сердце современного

Вездесущность  
массы

<sup>1</sup> Б.Спиноза, ЭтикаV, XLII, изречение: «Поэтому, помня, что человека темного различным образом раздражают внешние причины и что он никогда не достигает соответствующего духовного удовлетворения, живет он в неосознанности самого себя, Бога и вещей, а когда перестает быть пассивным, сразу перестает существовать. А мудрец, наоборот, поскольку мы оцениваем его как такового, он почти не тронут духом, но зная о себе, Боге, вещах, с вечной необходимостью никогда не престаёт существовать, а всегда находится в обладании правильного духовного удовлетворения».

времени: основным опытом нашей жизни является вездесущая, многогранная и динамически растущая массовость. В первую очередь, эта вездесущность создает основу для скопления тел с их желаниями, энергией, притязаниями – перенаселение, дефицит пространства и вместе с тем, бессмысленное и brutальное подчинение идеалам роста скорости течений (ее пересекают каналы коммуникаций, дороги, автострады, железные дороги, высоковольтные линии, трубопроводы), благодаря которым сама масса может расти. Толчея, очереди, автомобильные заторы становятся все больше. Растет толпа, обзирающая *Джоконду* в Лувре, и растет толчея в тюрьмах, больницах, метро. Растут толпы в центрах больших городов и в бедных предместьях, которые разрастаются в ошеломительном темпе. Одновременно, все формы рационального улучшения коммуникаций, разгрузки заторов, регламентирования доступа рано или поздно приводят к дальнейшему росту сгущения интенсивности движения и к абсурдному возврату исходного состояния. В связи с этим, свобода от тесноты является роскошью. Обособление становится все более дорогим и требует все больших усилий. Но речь идет не только о плотности населения в целом – все феномены сознания вместе с ним подвергаются массовому распространению и массивификации. Теснота начинается уже внутри самого индивидуального сознания, где толкуются разнообразные формы, а массовая форма, «расталкивая всех», наиболее победным образом получает все большее влияние. Демографический детерминизм свидетельствует об этом, а растущее преобладание массовости над всеми другими формами сознательной жизни непосредственным и прямым образом свидетельствует о появлении течений власти.

Несмотря на это, понятие «массового сознания» принадлежит сейчас скорее к дискурсу критики культуры,

---

Статус понятия  
массовости

чем к политической критике. По сравнению с критической мыслью из начала современности, которая, как мы показали ранее, начина-

ется вместе с пониманием и принятием соответствующей политической функции массового, это означает маргинализацию значения этой идеи. О ней, несомненно, свидетельствует присущий второй половине XX века отход от любой

критики гуманизма и триумф (особенно в области философии политики, но собственно везде) неогуманистических дискурсивных режимов, который наступил, несмотря на множество радикальных попыток их изменения. Предпосылка его была, несомненно, благородной, хотя и обманчивой, так как опиралась на ошибочные интерпретации сути тоталитарного катаклизма, веру в то, что только апология традиционной ценности индивида и гуманизма может искупить ужас массовых убийств и вместе с тем, предотвратить их повторение. Однако эта апология также является не критичным, или даже подвергаемым критике, но непреодолимым предположением о фундаментальной функции того, что индивидуально (или «субъекта»). Но ничто не является большей противоположностью субъекта, который представляет скорее эфемерную форму сознания, чем сознание массы. То есть, чем больше политический дискурс (как и любой дискурс на тему власти) концентрируется вокруг предпосылки субъективности, тем более маргинальной становится для него проблема массы. Обратим внимание на то, что спектр современных политических дискурсов простирается между противоположными понятиями субъекта и индивида как того, что исходно для политичности. От правых, которые в принципе *всем без разницы* приписывают «природную» субъективность как обязанность и ответственность, через либеральный центр, который *всем без разницы* признает ее как право и «естественную» свободу, вплоть до левых, которые *всем без разницы* приписывают ее как неисполненную (отобранную) мечту и «естественный идеал» для достижения (освобождение от отчуждения ради субъективности). Однако сама задача определения субъективного сознания неизменно основана на интеллектуальном различии между кем-то и каждым. Это условие делает невозможным всякое мечтание о массовой субъективизации (которая, по сути, является процессом долговременным и сложным, не каждому доступным из-за разницы во взглядах, отсутствия времени, примеров, желаний, реальной потребности, способности, способов, возможности). Таким образом, политический дискурс, даже наиболее плюралистический в своих концепциях субъекта как источни-

---

Массовость и субъективность

---

ка власти, становится во все более высокой степени сферой чистой симуляции. Поэтому, по мере того, как роль власти субъективности систематически уменьшается вместе с ростом массы и функции демографической детерминации в общественном теле, соответствующее пространство политических свершений во все большей степени отдаляется от политического дискурса, оставляя его на бесплодной земле, в руках массивированного распространения политической «ерунды». Поэтому одним из основных наблюдений, касающихся современности, является то, что между реальной политикой, пространством соответствующих процессов, свидетельствующих о качестве общественного тела, и сферой интеллектуальных дебатов и идейной замены образовывается все большая пропасть. *Жизнь проходит где-то в другом месте*, и разумное сознание – либо консервативное (звывающее окончательно к разумности создания), либо прогрессирующее (постулирующее универсальную рационализацию), либо даже революционное (обещающее общественную рационализацию путем рациональной победы), все реже выигрывает борьбу с массовым сознанием или становится дерационализацией. Это не значит, что всякий разум отдаляется, однако, как мы еще увидим, как правило, он впрягается в преобладающий массовый процесс дерационализации – как специалист от механизмов массовой иррациональности<sup>1</sup>. В массовой демократии мы слишком приучены к тому, что интеллигентный политик публично пользуется, особенно во время избирательной кампании,

Дерационализация в массовой демократии ранее приготовленными изречениями, большинство из которых оскорбляет наш интеллект, так как обращаются к низ-

<sup>1</sup> Импликацией понятия ловко спрятанного пустяка является своеобразным внутренним напряжением. Осмысленная забота о подробностях требует дисциплины и объективности. Означает принятие стандартов и ограничений, которые запрещают снисходительность к неразумным действиям или причудам. Это именно обезличенность, связанная с пустяком, удерживает нас как наиболее неуместная. Сферы рекламы и публичности, а также близко связанная с ними сфера политики наполняется примерами пустяков такими яркими, что они могут служить наиболее не обсуждаемыми и классическими примерами этого понятия. А в этих сферах существуют чрезвычайно квалифицированные умельцы, которые с помощью продвинутых и требовательных техник исследования рынка, публичного мнения, психологических тестов и т.п. неутомимо стараются, чтобы каждое слово, которое создают, было точно то, соответствующее». Х.Г. Франкфурт, *On bullshit*, с. 22-23.

шим инстинктам. Этот факт в приливе циничного откровения признает даже сам советник этого политика, когда ляпнет что-то вне протокола о «темном народе», за что встречается со святой обидой, только маскирующей повсеместно известную тайну политического пустословия. Однако в этой служебной по отношению к глупости роли он не переформирует специализированное сознание рациональной дерационализации во всемогущего «инженера душ», ибо сутью массовости является то, что рост делает ее все более нестабильной и неуправляемой. По сути, социотехнический разум не контролирует массу, а скорее управляет определенными фрагментами ее глобального движения выхода из-под контроля. Ничто не является более анархичным или неосознанным и безрассудным, чем масса, и ничто не является более открытым в своем потенциале для трансформации. Суть массы в непредвиденности ее развития, абсолютная не окончательность, так, как будто масса постоянно рождается заново и способна каждый раз быть ко всему новой. Масса является бесформенным телом, имеет расплывчатые контуры и меняет организацию. В то же время, она является чем-то меньшим, чем единство, и чем-то большим, чем множество. Массовое сознание не опирается само себя, это повторение предыдущих форм, то есть, оно не может сформироваться как что-то для себя, остается дефектным, неинтегральным. И вместе с тем, оно поглощает все, увеличивает его во много раз, концентрирует, аккумулирует в большой куче смысла без значения, не имея никакого установленного отличия и границы, принимает много гетерогенных, связанных и несвязанных определений, появляется как загадочное горнило непостоянства и несоразмерных лиц.

Это живой огонь, в растущем динамизме которого кристаллизуются только временные структуры с наиболее неустойчивыми формами. Масса является окончательностью, кульминацией и предназначением жизни, последним, самым большим взрывом, эсхатологией абсурда. Достаточно посмотреть на эту размножающуюся во всех доступных местах Земли страждущую человеческую гущу, как в очень ускоренном фильме, чтобы заметить, что резкое переселение,

---

Катастрофичность  
массы

---

вследствие которого популяция терпит крах, становится здесь время от времени естественной религией. То есть, чем больше динамика роста, тем большей должна быть, а *fortiori*, динамика падения. Значит, масса в принципе оказывается катастрофической.

Если объективной (демографической) предпосылкой появления массового сознания является просто ускоренный рост населения (который начинается где-то во второй половине XX века), то ее источником и образцом является сознание толпы. Массовость – это многолюдность, пролонгированная и перманентная, а значит преобразованная в собственную противоположность настолько, насколько толпа проявляет кратковременность и локальность появления (иногда она способна играть главную роль в действиях, например, когда толпа свергает власть). С одной стороны, масса разряжает интенсивность скопления толпы (по сравнению с интенсивностью познания толпы), однако с другой стороны, преобразует ее в во что-то, постоянно действующее на сознание: масса напоминает о себе во всем общественном теле, так как постоянно передает свой многократный и бесконечный смысл (непосредственный – «массовые мероприятия», и косвенный, символический, метафорический) с помощью массовых средств информации, благодаря им становясь как бы виртуальной толпой. Поэтому общественное тело – это одновременно разряженная, «дискретная» толпа, и преувеличенная, усиленная толпа, в которой тонут конкретные индивиды точно так, как в конкретной толпе, которую масса делает явлением «атавистическим» (появление массы изначально означает падение политической роли «толпы на улицах», которая началась уже после Весны Народов, вместе с предвещающими эру массовой метрополии Хаусмановскими бульварами).

Выходя из сознания толпы, массовость перенимает у нее физиологическую характеристику колебания между легкомыслием и тугодумием, именно она теперь становится первичным колебанием массы, когда остроумие <> тупость отходит на второй план. Вместе с тем, демографический детерминизм является фактором, неустанно углубляющим и расширяющим это движение, и вместе с тем, делающим

его динамичным: спазматичность массы растет вместе с ее сгущением. Поэтому в такой среде сложно заметить появление сообразительности. В контексте массового сознания, понятие сообразительности оказывается смешным. Массовое сознание не сдерживает этот смех, создавая тем самым идиотский стереотип «бессильного яйцеголового», который со временем все больше становится правдой (если массовость имеет какую-нибудь оригинальную и присущую только ей способность, то ею является только сила «самоисполняющихся стереотипов»). Так массовость формирует основы и предпосылки для радикальной дезориентации общественного тела.

В принципе, не обладая никаким собственным содержанием, кроме представлений самой массы (под видом разнообразных выступлений, акций, массовых символов, которыми наслаждается), массовость в преобладающей степени размножает другие формы сознания, смысл которых перехватывает или засасывает благодаря силе своей пустоты.

---

Массовость как  
чудовищное  
повторение

---

Массовость, прежде всего, повторяет, но повторяет для себя. Все для того, что повторенное массовостью не узнает само себя, переименованное в своего собственного двойника. В принципе, массовость подвергает карикатурной обработке и размножению каждую более раннюю форму сознания — даже созерцательного (окончательно) — хотя с разной интенсивностью и частотой. В основном, чем ближе данная форма первичного сознания, тем более простым и тем более непосредственным способом становится принятой, и тем более громко названа и представлена. А чем более сложное и удаленное от первичности, тем более его массовый двойник оказывается зловещим и убийственным. Поэтому то, что массовость не может прямо поглотить, она ликвидирует с помощью массированного производства его фальсификатов.

Чудовищная инфантильность становится наиболее наглядным определением массового сознания. Это она является источником невероятной легковёрности масс — поскольку у ребенка мы скорее наблюдаем постепенное падение легковёрности в пользу осторожности и подозрительности и, наобо-

---

Инфантильность  
массовости

---

рот, в беззаботно восприимчивом массовом сознании именно осторожность снижается до нуля. В такой атмосфере не может удивлять то, что явление «болтовни» расширяется на почве повсеместного отсутствия заботы о правде: как считает Франкфурт, лжец хотя бы испытывает небольшое уважение к правде, «болтун» вообще не обеспокоен тем, говорит он правду или нет, правда для него не важна. Именно поэтому массовое сознание проявляет возврат к суеверию, предрассудкам, мифу, даже наиболее архаичному, повторно «околдовывая» свой мир, который, несмотря на распространение образования, рационализацию и «расколдовывание», превращается в «сказку для взрослых». Однако неорелигиозность является не только регрессом к старомодной религии, поскольку массовое сознание в принципе не понимает трансцендентности и не имеет понятия о сверхъестественном божестве, но и трактует саму природу как сверхъестественную и магическую. Мифы, слухи, предрассудки, чем больше осязаемы, тем больше избавлены реального содержания. Тут теряется различие между знанием и верой. Массовое сознание не верит, не знает, а только представляет себе. Значит, религиозность не является каким-то значимым содержанием массового сознания, а скорее движущим механизмом, массовым культом — чего-нибудь. Чтобы чему-то поклоняться, не нужно относить его к тому, что Божеское, достаточно иметь раздражитель от какого-нибудь священника (размножение в наше время различных священников, гуру и различных квазирелигиозных авторитетов — это очередной бросающийся в глаза массовый феномен).

«Молодежность» — это один из показательных культов массы, которая карикатурно повторяет романтическое «изобретение» молодости. Но в противоположность оригиналу, ожидающего от молодости новой энергии окрыления и развития человека, масса, прежде всего, одобряет в молодежи интеллектуальную незрелость, бессмысленную импульсивность и наивный идеализм.

Не противопоставляется ли этой тенденции благоразумие? Но в массе само благоразумие оказывается бессмысленным. Наивностью благоразумного сознания было то, что оно верило в окончательное и одно-

значное объяснение всей реальности в правде какой-нибудь окончательной формулы. Следовательно, массовое благо-разумие неустанно испытывает реальную многозначность и незавершенность всех правд, радикальную потерю «наивысшей инстанции правды», которую не может заменить, и также опозоренную идею трансцендентности, которую усиливает только постоянное давление информирования и «наиновейших новостей». В результате, одна из наиболее характерных схем массового понимания – это появляющаяся во всей массе формулировок, контекстов – *окончательная тайна* и ее выяснение. Существование массы неглубокое и непрерывное, массовое сознание воспринимает его как хаос, неразбериху, ошеломление и головокружение. Поэтому одним из наиболее дезориентирующих и абсурдных предрассудков, появляющихся как «защитная реакция» на это ошеломление, является допущение, в соответствии с которым за ширмой многозначности окружения скрывается какая-то *суть вещей*, какая-то тайна тайн, которая указывает на наиболее закрытый, но как минимум найденный и защищенный от ощущения полной бессмысленности (которую сама массовость неустанно в массовом сознании пробуждает) смысл реальности. Тривиальная нелепость такого взгляда состоит в том, что в мире множества и массовости чем-то невозможным является единство смысла, а чем-то невозможным для мышления является то, чтобы была открыта только одна тайна, скорее наоборот. Поэтому существует ненужная масса этих тайн в правдивой реальности, и даже обладатели некоторых из них не имеют доступа к остальным и понятия о них не имеют. Даже если бы все было открыто, они бы не сложились ни в какой слитный, *стройный* образ реальности. Соответствующая тайна мира массы то, что скорее никто, явный или скрытый, не управляет им как целостью и никто не руководит (независимость), что «катится» он вслепую и вне власти какого-либо сознания, отдельного, или коллективного. В мире нет никого, кто *тянул бы за все веревочки* и реализовывал бы какой-нибудь свой *тайный план*, ибо к такой гипотезе приводят все выдвигаемые сознанием массы решения этой окончательной тайны всего, обычно представляющие какие-то вариации на тему *мирового за-*

говора, сговора элит, масонов. Евреев или иезуитов, тамплиеров, членов «Опуса Деи» или даже взбунтовавшихся компьютеров. Полным безумием кажется также идея, что у источников земной цивилизации следует искать внеземное влияние. В то же время, псевдоблагоразумие приводит к тому, что все предполагаемые решения окончательной тайны базируются на каком-то «знании» – часто оккультном – и «проницательности», поэтому им также не чужда более или менее яркая – и даже очень яркая – псевдонаучность – а выводы, которые мы в них найдем, часто основаны на «железной» логике.

Однако тем, что в массовости подвержено наибольшему распространению, являются формы автоматического и

Массификация  
автоматизма

плебейского сознания.

Первое связано с доминированием мира труда и капитала, это из-за него массовая ав-

томатизация стремится к конституированию массифицированного и максимально интегрированного опыта, в котором схемы автоматического действия образуют сложную, лишенную разрывов процедурную сеть гигантской мегамашиной экономики, постоянного ускорения оборотов и роста производительности. Эта экономика требует «гладких» трансмиссий автоматов, однородности их пространства, эргономичных и стандартизированных устройств общественного тела, хорошо спрофилированных, отрегулированных потоков течения работы и данных, гомогенных сегментаций. И не только вещи, но и работники должны как можно лучше работать. Парадоксом и абсурдом этого процесса является то, что по мере сложности производства и сложности мегамашины капитализма, массовое автоматическое сознание все больше требует не только квалификации, но и «креативности», «изобретательности». Таким образом, мир труда соединяет опыт с инновационностью, а массовое сознание создает очередной контекст для колебания и внедрения наиболее отработанных идей. Нет ничего более поверхностного, чем сознание техника, профессионала, специалиста, который, располагая огромным знанием и умением, проявляет вне сферы специализации показательно детскую слабость взглядов на окружение и неисправимую легковёрность, присущую людям неотесанным и незрелым.

Во всяком случае, неотесанность, плохие манеры и не-  
утонченность уже давно не являются недостатком у кого-  
либо. Наоборот, поскольку они не выходят за рамки требований конформизма и мегамашин-  
ные стандарты эргономии, то они все больше  
бывают бесстыдно признаны (примером может быть хре-  
стоматийный образ американского бизнесмена, кладущего  
ноги на стол) как проявления отсутствия условностей, про-  
грессивности и смелости. Это следует из массивификации  
плебейского сознания и присущей ему культуры уничтоже-  
ния дистанций.

---

Массивификация  
плебейского

---

Интересно, существует ли в эпоху массовости большее  
сопутствующее оскорбление, чем признание дистанции,  
сдержанность и радость от собственного отличия? Сила  
массовой плебеизации основана на радикализации процес-  
са нивелирования всех общественных дистанций. Она от-  
бирает у них смысл, оставаясь наивысшей пустой, мертвой  
формой, и в то же время, с одной стороны, опять сопрово-  
ждает жизнь – эту жизнь на «на дне», жизнь растущего  
слоя люмпен-пролетариата – до конфронтации физических  
сил (брутализация жизни в бедных районах и на окраинах)  
или нео-архаичного состояния природы. А с другой сто-  
роны, строит с показным ослепляющим блеском и безрас-  
судным бездельем мир дистанций, опирающихся исключи-  
тельно на конфронтацию потребительских сил: плебейская  
олигархия (псевдозлита нуворишей и люмпен-интеллиген-  
ции). Массовое плебейство мечется между этими двумя от-  
даляющимися полюсами, одновременно усиливая появле-  
ние массового сопротивления.

В тесной связи с этой естественной интенсификацией  
массовой агрессии остается *последнее по счету, но не по  
важности* ужасное повторение коллективного сознания с  
присущим ему определением врага. Нам уже известен ме-  
ханизм перенаправления коллективной  
агрессии наружу. В данном случае повтор-  
ность собственно состоит в том, что изна-  
чально и традиционно локальное различие  
свой/чужой переформируется для массового сознания  
в различие глобальное. То есть масса должна иметь массо-  
вого врага, с которым ведет войну, колеблясь между реги-

---

Масса преследующая  
и масса как козел  
отпущения

---

ональным и мировым конфликтом. А война никогда не была такой уничтожающей и интенсивной, как в эпоху массы, поэтому, хотя по своей природе разум не является пацифистом и допускает антагонизм, конфликты и массовое преимущество в принципе выходят из-под всякого контроля, свидетельствуя о триумфе иррациональности. Агрессия может выйти за границы «нормальной войны», перестраиваясь в массовые преследования и убийства. Поэтому история масс – это повествование об убийствах людей и о том, как масса перестраивается в преступника или в козла отпущения (в соответствии с народными, расовыми или классовыми критериями).

## 24. Политика массы

-----  
 Политическая  
 нетрезвость  
 -----

Как мы помним, толпа является граничным, а также экстатическим опытом сознания, поскольку в ней индивидуальное сознание теряется, как в опьянении. Познание толпы уменьшает сознание почти до нуля, в толпе никто не является самим собой, никто над собой не властен. Единственной инстанцией является общее сознание и его спазматические флуктуации. Так же и массовость имеет в себе что-то непосредственно опьяняющее. Как же далеко мы находимся от трезвых времен просвещения в период, когда многие наиболее громкие политические решения как бы погружаются в транс в отрыве от фактов. Фактом так же является то, что массовость постепенно снижает ранг каждого отдельного решения, так как ее наиболее важной целью является «решение» самой массы, и чем более оно большее, тем больше теряют влияние на массу даже наиболее влиятельные лица (или группы лиц). Как же немного, по сравнению с императорами, например, первой половины XX века, могут сейчас руководители, насколько мелкими стали отдельные действия правительств. Политика нетрезвости, кажется, становится правилом, а не исключением, на международной арене, где не только с учетом разнообразия стран,

устройств и уровня умственного развития их руководителя, наиболее трудно заметить реальное влияние рациональной дискуссии на фактический ход дел. Власть во все меньшей степени проявляется в отдельных решениях, а скорее во все более длительных и более сложных последовательностях решений, течением которых труднее управлять как отдельным их участникам, так и отслеживающим их исполнение коллективам. Кроме того, во все большей степени о власти свидетельствуют исключаяющие понятие суверенности рефлекторно-движущиеся процессы общественного тела, которыми никто не управляет. Их парадоксом является то, что они также легко подвержены манипуляции и часто оказываются не просчитанными. Парадоксально, но анархичность массы означает падение значения института суверенности (даже если они, с другой стороны, все же множатся, свободно создавая более безвластную структуру). Однако это не означает, что масса, отходя от суверенности по отношению к самой себе, попадает в «рабство» или «зависимость» от чего-то другого. Нет ничего другого. В связи с этим, следует отметить, что противоположность между зависимостью и суверенностью касается именно субъектов, а не массы или массового сознания. Поэтому она отличается автономией несuverенности: ее право выражает ее смысл, но ее смысл становится нонсенсом. Правда массы — это бесцельность и усилие стремления никуда. В этом смысле, не будучи зависимой, она также не самоуправяема. Хотя становится автономной — в се

---

Свобода  
несuverенности

---

подчиняя себе и не являясь ничему подчиненной, кроме собственного слепого права — не становится целенаправленной (поэтому ее единственной целью остается эгоистическое желание собственной эскалации, масса нарциссически желает саму себя, является своей единственной целью). В таком смысле, масса является самой жизнью в ее наиболее бурной, взрывной фазе.

Политическое становление массы зависит от систем несuverенной автономии. Во-первых, системы уплотнения и концентрации организации, означающей эк-

---

Системы  
несuverенной  
автономии

---

изводства, означающего подчинение окружения и общественного тела фрагментарной рационализации труда как ускоряющейся эксплуатации человеческих и природных ресурсов. В-третьих, системы интенсификации культов. В-четвертых, системы интенсификации массового страха (терроризм). В-пятых, системы организации сопротивления и бунта. Все эти системы непосредственно выражают какую-то массовую потребность к самоинтеграции, что не свидетельствует о том, выражают ли они какой-нибудь интерес массы, поэтому их основой скорее кажется ненасыщаемость и бесконечность этих потребностей. Вместе с тем, все они создают обычную изменчивую конфигурацию в рамках становления массы, однако никогда не устанавливают какую-то окончательную сверхсистему, системного органичного единства: каждая конфигурация, хотя и означает какое-то соединение (кроме ограничения), проникновение (кроме антагонизма) или даже принятие одной системы целиком через другую, неся в себя какую-то внутреннюю некогерентность, все же остается нестабильной и открытой более или менее динамичным преобразованиям. Не существует и не может существовать какой-то одной, окончательной и всеохватывающей системы массового общества.

Что является причиной этого? Каждая из систем несuverенности устанавливает собственную динамику массовой дерационализации, собственную инфантильность. Но то, что массовое сознание теряет суверенитет (не попадая при этом в зависимость от чего-то другого, кроме собственной непредсказуемости/анархии, которую сама укрощает с помощью иррациональных средств), могло бы казаться допущением, таким же эффективным, как и пустым, если не воспользоваться им для тщательного критического анализа систем несuverенности.

1. Массовое государство. Внешне, особенно при массовой демократии, нет ничего более очевидного, как фундаментальная суверенность людей, которую обеспечивает народное государство всем своим гражданам. Однако эту очевидность подрывает ослабляющаяся исполнительная сила приказов и распоряжений (даже тех, которые больше всего важны), и вместе с тем, экспансия администрации и государственных регу-

государство  
ассы и  
пулизм

лировок (то есть, тех сфер государства, на которые обыватели имеют минимальное влияние), с все большей точностью и въедливостью старающихся изучать, наблюдать, регулировать, измерять и дисциплинировать общественное тело на «атомарном» уровне отдельных организмов. Вездесущность и беспомощность – это неизменные черты государства масс, как и «популизм», являющийся принципом артикуляции «диалога» в массовом сознании.

Популизм, который скорее следует называть политическим инфантилизмом, прокрадывается во все сферы политической жизни, свидетельствуя о регрессе рациональности в этой сфере. Факт того, что мы нередко утешаемся тем, *что политики говорят людям одно, а делают другое (ибо: реальная власть отрезвляет)*<sup>1</sup> – это принцип публичной дерационализации и дезориентации. Однако это различие в целом не гарантирует какого-то антимассового, непубличного политического действия изолированного разума, наоборот, оно является самой массовостью: наглядно выражая «чужеродность власти», означая ее массивфикацию. Поэтому исчезает пространство рационального обсуждения, превращаясь в плоскую сферу импульсов и воздействий, оторванных от реальности действий власти, для которой одной из основных забот становится работа по дезориентации, «замыливанию глаз», пустопорожние рассуждения. Как мы хорошо знаем, есть две вещи, где нет никаких границ разума или приличия для этого «дискурса» – в лести и обещаниях<sup>2</sup>. Власть, которая, по сути, конфликтует только с массой, постепенно становится ее отражением (но не ее интересов, так как масса не понимает в полной мере и

<sup>1</sup> Если правда, что такое отрезвление должно со временем пройти, то в очередной раз доказывает, что сознание политиков, с точки зрения уверенности в неограниченных возможностях государства не отличается от сознания масс.

<sup>2</sup> Называется «политическим маркетингом» производство типового «трепа» для власти, особенно во время демократических выборов, который оскорбляет наш интеллект пустословием вроде того, что «мы являемся мудрым народом», обычно касающимся дел не являющихся компетенцией данного правительства – интересным поводом для понятия гипертрофированной массовой легковерности является то, что даже разочарование в таких обещаниях не мешает избирателю верить в них опять. А также после выборов все чаще обращаться к идеям полностью разумным, как например, последняя идея PR администраторов Дж. Буша, которые назвали развязанный им глобальный конфликт «войной с исламофашизмом». Явно несоответствующее и бессмысленное понятие «исламофашизм» четко показывает резкое колебание легкомысленность <> тугодумие, соответствующее его создателям и пропагандистам.

не отдает себе отчета в этом – скорее, отражением ее настроения). Но общественное настроение, как основная точка привязки, быстро приводит к политике ребячества.

Как эту политику определяет физиологическое колебание массового сознания (легкомысленность <> тугодумие)?

В этатистическом представлении массы, государство, во первых, становится мифологизированным, как институт, единственный в своем роде, всемогущий, всеограничивающий и всеведущий. Государство – это бог на земле (культ государства), институт, который содержит и интегрирует все остальные институты, стоя на вершине пирамиды государственного строя, наблюдая за ним, контролируя и координируя. Государство – это «ум» общества, правительство – это его «воля», полиция – это его всюду проникающий «взгляд». Государство присматривает за нами сверху, заботится и карает, как отец. Немалую роль в появлении этого политического представления играет массовая культура со всей ее криминальной литературой, представляющей следователей как героических и сверхинтеллигентных ангелов криминалистики, агентов добра и справедливости. В массовом сознании общественное тело для государства является полностью «нагим», прозрачным и абсолютно исследованным, а его определенные постоянные черты и способности, которые исключаются и противопоставляются государству, считаются «временными». Поэтому, по большому счету, государство существует *для того, чтобы не существовала преступность, бедность или безработица, чтобы была справедливость*. В своей наивности такое представление прикрывает правду о том, что государство, даже наиболее хорошо построенное, не является вершиной пирамиды, что общественное тело для него только поверхностно доступно, и что только чрезвычайная мобилизация средств может позволить ему глубоко его исследовать (как тогда, когда говорится о захвате особо опасного преступника, особенно если он атаковал само государство, например, сотрудников полиции). Однако такие чрезвычайные акции лучше всего показывают, что в нормальных, повседневных условиях полиция, даже тайная, в основном слепа к общественным происшествиям, а государство в первую очередь заботится об охране самого себя, а во вторую – управляет людьми.

Этот миф о всемогущем государстве, усердно поддерживаемый также институтами, государственного образования, при соответствующих условиях перерождается в массовом сознании в тугодумную гегемонию, в рамках которой он стремится к тому, чтобы одному государству подчинить весь мир, чтобы поставить его на вершине глобальной общественной пирамиды. Окончательной неудачей всех таких проектов, независимо от того, предпринимает их тоталитарная масса или демократическая, является то, что они никогда не отговаривают массовое сознание от очередных имперских попыток. Поэтому всегда кажется, что на актуальном уровне развития мощи и организации массы то, что когда-то не получилось, теперь станет возможным. Например, такая ментальная диспозиция скрывается за последней гегемонической интервенцией США в Ираке. И всех нас, даже закаленных критиков, она удивила масштабом несоответствий и компрометации, показывая, что даже самое сильное государство мира не может господствовать над анархической массовой дезинтеграцией.

2. Капитал сам по себе является определенной массой, и как таковой, одним из решающих органов массового общественного тела (его «бьющимся сердцем»). Одновременно, в своей неосязаемой материальности, он воплощается в густеющей сети финансовых институтов и ускорении своих течений. Чем больше масса капитала, тем более она не управляема и не непредсказуема (как и массовость, в общем). Не сегодня стало известно, что в глобальных потоках капиталов в огромной степени участвуют стадные и иррациональные механизмы<sup>1</sup>, слухи, настроения. Капитал колеблется между эйфорией оптимизма и паникой пессимизма, которые, частично отражая актуальное состояния хозяйства (который в принципе никогда не может быть полностью прозрачным), опираются на стремление видеть всё таким, как хочется, а не таким, как оно есть в действительности, на ощущения, а также на проповеди и гадания различных гуру и финансовых «про-

<sup>1</sup> Ф. Вин, *Как попало...* раздел 1; Е. Челлинджер, *История финансовых спекуляций*, пер. Л. Ставовы, Варшава 2001; Д. Сорос, *Кризис мирового капитализма*, пер. Л. Недельский, Варшава 1999; Мотив иррациональности и исходной нестабильности мировой капиталистической системы был настолько широко представлен в этих и иных источниках, что здесь можно ограничиться только упоминанием о нем.

роков», принимаемых глобальной массой, распоряжающейся капиталом так, как будто они обладают каким-то «тайным знанием» (как, например, повсеместно безошибочным считали предсказание Председателя Федеральной резервной системой США А.Гринспена).

Легкомысленность массового сознания капитала в своей центральной «идее» – скрытая в совершенно иных, невидимая предмассовых экономических условиях – имеет рука рынка невидимую руку рынка. Это, в частности, очередной симптом массовой религиозности, поскольку оказывается, что идея невидимой руки рынка, несомненно, несет в себе смысл того, что трансцендентно. Представление о саморегулирующей силе (мудрости?) капитала и, в общем, всего хозяйства, всегда остается только представлением, поскольку не может избавиться от нефальсифицированного предположения, что хозяйство органичное, живет само по себе и заботится о самообеспечении и равновесии. Это особое допущение на тему экономики доказывает только то, как мы на самом деле далеки от знаний о том, чем является хозяйство, особенно то, сутью которого является постоянный процесс эскалации, то есть, переход через последовательные ограничения и внедрение в более высокие, каждый раз новые, в определенном смысле, уровни сложности и интенсификации. «Турбо-капитализм» сегодня является совсем иным, чем пятьдесят или сто лет тому назад: хотя определенные основные принципы или правила могут оставаться такими же, характер и механизм всего подвергается изменениям: таким образом, мегамашина становится менее разумной, очень сложной, очень динамичной, очень неуловимой. Это доказывает, почему, несмотря на прогресс экономических наук, мировое хозяйство продолжает нас удивлять, принимая формы отличные от предсказанных. Хаотическая природа движения капитала – это один из основных элементов и поводов для беспокойства о будущем цивилизации.

Легкомысленности массового убеждения о гомеостатической силе невидимой руки рынка и дерегулировании противопоставляется тугодумная иллюзия о возможности полного контроля капитала. Парадокс состоит в том, что неконтролируемый капитализм (а точнее: ограничиваю-

щий контроль) кажется более эффективным в производстве богатства, чем капитализм, подвергнутый рациональному и плановому контролю (или: усиленному контролю). При этом легко сказать, что истина лежит где-то посередине, но эта золотая середина оказывается абсолютно белым пятном в массовом представлении. Мы все согласимся с тем, что вечный рост богатства и благосостояния – это «общественный проект», по определению рациональный, но проблема в том, до какой степени этот «проект» является идеологической ширмой и оправданием уже свершившегося для невежества, а также несuverенности массового общества по отношению к капитализму и всем его побочным результатам, с понижением растущей бедноты во главе.

3. Как мы уже знаем, современная инфантильная нередко истерическая неорелигиозность стремится сделать предметом культа почти любой предмет. Однако массовое представление отдалается от божества – система культовой несuverенности образуется

---

Массовая религиозность:  
сектантство и  
фундаментализм

---

на почве меняющейся констелляции: фетиш – идол – священник. Бог исключается из массового представления, правда, в его рамках звучит, что «Бог умер». Тем более живы фетиш, идол и священник, играющие все большую роль в становлении масс.

Массовое религиозное сознание колеблется между легкомысленной тенденцией к распаду религиозности на массу наиболее особенных культов (массовость ищет тут разнообразие, что-то специфическое, новое эклектическое, *новую духовность*), и тенденцию, противоположную реинтеграции вокруг нео- или псевдоортодоксальных и теократических ценностей. Поэтому сектантство и фундаментализм – это два полюса массового появления религии. Первое описывает феномен размножения сект (часто изолированных, параноидальных, микрототалитарных организаций, собравшихся вокруг неразумных «идей»: сциентисты, сатанисты, мунисты), курьезных хоббистично-идейных группировок (мотоциклисты, искатели НЛО и снежного человека, или любители обрядов друидов), навязчивых субкультур (фаны блэк-металл, скинхэды). К нему относится также явление «теле-евангелизаторов» и массовых религиозных

шоу<sup>1</sup>. В то же время, нет смысла долго говорить о том, чем является фундаментализм. С обеих сторон выразительной и неизменной остается роль харизматических священников и гуру<sup>2</sup>.

4. Хотя терроризм в различных его проявлениях сопутствует массовому обществу с момента его рождения, мы совершенно не понимаем чем он, по сути, является. Мы

**Терроризм** даже не способны дать ему правильное определение. Возможно, этот общий эффект непонимания всех форм терроризма и является его принципом. Можно заметить, что сутью терроризма является не насилие (или борьба) как таковая, ни даже смертоносная фрустрация, а демонстрация ужаса и массовое распространение страха. Террористы не воюют, а только появляются в показательных и ошеломляющих актах, роль которых кажется больше «культуротворческой» и фантазматической, чем материальной<sup>3</sup>. С одной стороны, терроризм обычно должен служить какому-то «делу» – и в этом смысле не является самостоятельным явлением, а только определенным инструментом в руках совершенно разных групп. Однако, с другой стороны, значение терроризма для «дела», во имя которого он был использован, является намного меньшим (если не ничтожным), чем его воздействие на характер массового общества. Более важным, чем «кто» и «с какой целью?», является тут «что»: терроризм – это функция массового тела, он кажется видом воздействия массовости на себя саму. В таком понимании всегда находится «кто-то», и также всегда находится какое-то «дело» или «причина». Но дела и причины не меняются, а терроризм остается, как будто был чем-то самим по себе неизменным и фундаментальным для массы, хотя в принципе бесосновательным и по сути не выражающими ничей интерес. Массовая поддержка для терроризма (поэтому он всегда требует какой-то поддерживающей его массы, общественной базы, не будем обманываться, что терроризм – это «отдельные безумцы»: они выражают чувства многих) не состоит в том, чтобы быть понятым своими сторонниками, разве что как та-

<sup>1</sup> На эту тему Г.Сорман, *Made in USA*, пер. В.Новицкий, Варшава, 2006, гл.3

<sup>2</sup> На тему массовой религиозности мы еще расскажем в следующем разделе.

<sup>3</sup> На тему фантазматической сути террористических актов 11 сентября. Дж. Водриар, *Реквием по Башням Близнецам*. Лондон, 2002

ковую взять разгрузку естественной злости, возникшей из-за унижения.

В наше время чем-то специфическим является связь терроризма с массовой религиозностью: прибегая к нему, как секты (теракт в токийском метро в 1995г., совершенный сектой Асахари), так и фундаменталисты – одновременно умудряются погасить националистический террор. Многие также указывают на то, что терроризм отражает интенсификацию массовости, собственными руками интенсифицируя свою злобность и показательность, эскалируя и проявляя новые виды угроз. Это лучше всего показывает, что терроризм является явлением эндогенным для общественного массового тела, он никогда не появляется снаружи, является внутренним и не проявляет никакой инородности или отличия (ментального или цивилизационного), даже если к формам его экспрессии принадлежат специфические и традиционные обычаи, связанные с той или иной культурной традицией (покушения на самоубийство или перерезание горла заложникам).

Терроризм и религиозность

Однако, поскольку до момента вспышки исламского фундаментализма нельзя было сомневаться в эндогенной природе терроризма, то в настоящее время мы становимся жертвой ошибки, что террористическими актами, такими сложными для нашего понимания, совершаемыми джентльменами в тюрбанах, скрывающихся со своими ноутбуками в каком-то Белуджистане или Пешаваре, управляет какое-то иное, принципиально и радикально отличное сознание, недоступное для нас с культурной точки зрения.

Имманентность терроризма по отношению к массовости

Это впечатление усиливает специфическая поэтичность сообщений и доказательств, представляемых исламистами, изначально «псевдосвятая», «вводящая в заблуждение». Более того, мы даже не догадываемся, каковы непосредственные цели этих атак (создание теократического глобального халифата кажется настолько абсурдным, что даже не верится в то, что кто-то может воспринимать это всерьез).

Однако, по сути, несвязность и дезинтеграция массового сознания не означает никакого движения исключения. Это не исключенные возвращаются из изгнания в актах тер-

рора: унижение, скорее всего, основывается на тотальной инклюзивности и «универсальности» глобальной массовости, а его степень – глубина чувства унижения у масс, поддерживающих терроризм – скорее состоит в расширении границ массовой цивилизации. В поглощении «их» в сферу «того, что наше», а не в разграничении различных цивилизаций. Исламский терроризм – это не «они», а только мы. Различия тут поверхностны, глубокой является тождественность: массовость отменяет деление на Запад и Восток, на Север и Юг. Это не столкновение цивилизаций, а скорее их слияние в аморфное единство, в рамках которого западные благополучные цивилизации могут экспортировать бедность, безнадежность и наибольшую перенаселенность («трущобы») в постколониальные страны, что приводит к взрыву мусульманского терроризма. А его специфика и колорит образуются из побочных факторов, от которых можно абстрагироваться.

Поэтому, как аспект массовости, террористическое сознание колеблется между легкомысленным стремлением к отличию благодаря формам своего проявления наиболее небывалым и неповторимым (явно указывают на родство с массовым зрелищным сознанием, поэтому исламские террористы обращаются к чисто голливудским схемам инсценировки, формирования напряжения и эпатирования пиротехникой, являются интуитивно и натурально кинематографическими, базируются на мотивах катастрофического кино) и крайне дихотомическим и тугодумным видением черно-белого мира.

5. Не только в контексте эскалации терроризма очевидно, что растущая массовость усиливает и умножает механизмы массового унижения, увеличивает расслоение, углубляет массовое отчаяние и безнадежность тех, кто находится на дне. Понятно, что они не являются каким-то глобальным обществом, так как массовость сегментируется, рассеивается и ограничивает размеры несчастья, основываясь на ограничениях, накладываемых на человеческую миграцию и, в меньшей степени, распределение благ. Бедность в глобальном масштабе настолько отличается, что бедняк из богатой страны кажется «богачом» по сравнению с нищим из неразвитой

страны. Таким образом, бунтовская массовость в лоне массовости подвергается радикальной дезинтеграции (что следует не из какого-то сознательно реализованного плана предотвращения антисистемных выступлений, а из самой природы массового процесса).

Независимо от такого распыления и дезинтеграции, массовое сознание сопротивления опирается на общее для всех униженных, естественное в своей простоте допущение, что *кто-то должен быть виноватым*, что расслоение растет, а бедность, несмотря на обещания, даваемые модернизацией и хозяйственным развитием, охватывает все большее количество населения. Пытаются также определить какую-то единую окончательную и объективную причину этого, по отношению к которой удалось бы унифицировать и направить движения протеста. Однако в нынешних условиях такая «причина» является или очень сомнительной, или настолько общей и многозначной, что становится туманной. Таким образом, ею оказывается «глобализация», а движение сопротивления берет себе название антиглобализма (либо альтерглобализма), что собственно ничего конкретного не означает, кроме дезинтегрированной массы различных реформаторских или революционных проектов, не обоснованных хотя бы какой общей идеей, кроме самой абстрактной и «генерально необходимой» идеей союза и общего врага.

Хотя казалось бы, что вместе с ростом нищих масс растет и их политическое значение, а также потенциал захвата суверенитета (революции), но по сути система массового бунта (в этом случае несомненное понятие «система» наименее адекватно, но мы применяем его здесь с учетом того факта, что в принципе, в любых условиях осуществляются попытки систематизации бунтовского сознания и организации массы обиженных в однородное движение, стремящееся к достижению соответствующего ему суверенитета) вместе с прогрессом массовости дерационализируется и становится более неуправляемой. Это следует из потери суверенности из-за массовости в целом. Смысл любому сопротивлению придает, во-первых, его конкретный адресат – наивысшая инстанция суверен-

---

Понятие глобализации  
и антиглобализм

---



---

Бессилие бунта

---

ности, а во-вторых, конкретная достижимая цель. Таким образом, проблема состоит в определении «источников освобождения» и планов перехода власти. Однако как же решить эту проблему, если за этим «освобождением» стоит бесконечное множество анонимных, неуловимых процессов? Неуловимости того, что конкретно. Максимум, что может противопоставить бунтовское сознание в своем воображении, это видение образа «Системы» или «неолиберального диктата». Вот так проявляется бунтовское тугодумие. А легкомысленность, в общем, сводится здесь к надежде на гениальное и полное решение (в частности, таких проектов интегрального изменения Системы «одним движением» является множество). Однако на практике сознание сопротивления ограничивается несистематизированной локальной деятельностью и тактикой объединения микросопротивлений, борьбой на многих, все более фрагментированных и несоразмерных фронтах. Можно ли разумно рассчитывать на то, что такая тактика сама по себе переформируется благодаря аккумуляции этих микропротестов в какую-то глобальную стратегию трансформации массового мира? Над ответом на этот вопрос висит призрак непредсказуемости и ненаправленности появления глобальной массы, которые давно уходят от всех попыток осознанного и хотя бы схематического, но комплексного понимания.

## 25. Культура массы

---

стишизация

Последняя из упомянутых нами ранее систем массовой несuverенности – это инсценировка и зрелище: культура массы. Наверное, нигде, кроме как в этой сфере, так радикально не проявляются различные процессы дезориентации и дерационализации. Отчасти, это следует из-за того, что в культуре проявляются вместе все предыдущие лица массового сознания: государство, капитал, религия, терроризм, бунт накладываются на нее и, одновременно, в зрелище и инсценировке воплощаются. Поэтому культура массы – это наиболее окончатель-

ное и наиболее общее понятие массовости. В принципе, эта культура образа, визуальности, представления берет начало из самого происхождения массовости из сознания толпы. То, что центральную роль в ней играет фетишизация, является результатом регресса до первичных форм сознания. Фетишизм массовой культуры кажется неисчерпаемой темой. По сути, массовость фетишизирует все важные для себя понятия и положения. Мы уже описали экзотический или экономический фетишизм (невидимая рука рынка). Следует добавить к этому списку еще несколько известных типов фетишизации.

1. В массовом представлении, божеством становится сама масса (в самом широком понимании этого слова). Она ничего так безусловно и буднично не уважает и не мифологизирует, как «большие числа». Фиксация на численности и ее росте на практике приводит к игнорированию всего того, что к численности прямо или косвенно не имеет отношения. Так, например, когда *журналист культурного издания* должен выбрать наиболее важную, по его мнению, информацию о каком-то новейшем фильме, он подчеркивает величину бюджета и отдельных расходов, количество спецэффектов или статистов. Короче говоря, прежде всего, везде ищет наибольшие количества, фетишизированные большие числа, которые, как он машинально считает, должны будут всё обосновать, всё пояснить или прокомментировать, или как минимум – сделать интересным, чем-то, достойным внимания.

2. Но бывает и наоборот: фетишизируется свобода, оригинальность и индивидуализм человека. У каждого он должен быть, ценностью человека является его индивидуализм. Однако не нужно долго доказывать, что массированный индивидуализм производит не правдивую субъективность, а скорее «человека деформированного» как душой, так и телом. Де факто, он сводит себя к знакам, эмблемам и символам: это ключевая «эстетика» субъективности – от зрелища улыбающегося и довольного своей пустотой наглого менеджера белой расы, вплоть до так называемого «бунтаря» или «инога», о неповторимости которого свидетельствует татуировка и

---

Фетиш большого  
числа

---



---

Фетиш  
индивидуализма

---

удивляющая одежда. Мы всегда имеем дело с «субъективностью» как фразеологией стиля и конвенциональной игрой пустых знаков. Причем функцию чистого знака несут как золотые часы на запястье менеджера, так и какая-нибудь интеллектуальная фраза в его сознании, аналогично, кольцо в ухе «странного» и его вера в то, что его кольцо является «позитивным» или «космическим». Все эти знаки только означают, что смысл переходит в нонсенс, и что единственным «значением» этих знаков является то, что массовое. Тем не менее, культ индивидуализма и оригинальности распространяется и касается уже не только личности. По сути, об этом последнем значении задумываются все реже, поскольку неповторимость и оригинальность массовому сознанию могут также обеспечить необычные достижения, поступки, достижения и рекорды. Таким образом, фетишами становятся различные виды добывания нимба неповторимости, которые чаще всего соединяются с первым фетишизированным культом большого количества. Поэтому большая часть установленных рекордов – это достижения, единственным смыслом которых является количество, и поэтому не имеет значения сам качественный смысл рекорда. Может идти речь как о приготовлении самой большой кастрюли фасолевого супа, так и о наибольшем времени, проведенном у телевизора, или о наибольшем количестве забитых мячей, сексуальных отношений или о расстоянии, на которое плюнули. Всегда побитие рекорда само по себе представляет интерес. А что касается качества таких достижений, то видно, что единственным их напрашивающимся определением является отсутствие смысла.

3. Феномен «неповторимых достижений» приводит нас к очередному фетишу массового сознания, которым является... – глупость. У источников этого культа массовость своеобразно повторяет укоренившиеся в коллективном сознании убеждения на тему существования глупостей и глупцов как предметов насмешек и развлечения. Массифицируется комизм обычных случайных глупостей, оплошностей, промахов и тому подобных случаев (обычно записанных любительской камерой), шуток, анекдотов и поговорок, которые, например, в сфере артистической или псевдоартистической (эстрадной) при-

водят к появлению различных кабаре и массовых форм комизма. Такая фиксация массивифицированного инстинкта, смеха на «глупостях» отрекается от любого размышления (что опять показывает регрессивный аспект массовой культуры, которая, отбирая у смеха любую интеллектуальную составляющую, обесценивает одно из фундаментальных направлений развития духовной культуры, коим является интеллектуализация смеха). Это приводит к тому, что в условиях массивификации роскоши всё (смех, как известно, это одним из самых простых и легких способов получения удовольствия), что глупое, будет ли это ошеломляющее повторение наиболее тривиальной и повторяемой глупости, или идиотизм «придуманной» и единственной в своем роде глупости (как, например, в случае одного городка в Аризоне, который известен тем, что неоднократно группа его жителей становится в ряд вдоль железнодорожной насыпи, чтобы в момент проезда пассажирского поезда повернуться задом и внезапно показать свои обнаженные зады)<sup>1</sup> становятся предметом фетишизированного интереса, динамичного воспроизведения и распространения. Независимо от эмоциональной двузначности этого культа (одновременно пылкого и «ироничного»), все глупости, все случаи такой глупости, которую производит массовое сознание, являются для нее большим развлечением: это глупость как предмет массового потребления и наслаждения. От размножения феноменов глупости в элементе массовой комедии (где бросается в глаза «глуповатая» манера игры актеров, см. Джим Кэрри), через завораживающих своими бессмысленными поступками (как, например, популяризированное через MTV явление «осломании», когда люди хотят показать себя или отличиться благодаря какой-то «идиотской» выходке, которую показывают на ТВ, или о таком мероприятии как «флэшмоб», идея которого заключается в том, чтобы как можно больше людей публично выполняли одно и то же действие, не несущее в себе никакого смысла и значения, кроме самого факта исполнения), вплоть до таких, как Интернет-страница, посвященная случаям наиболее смертельным или на грани смерти – либо в силу рассеян-

<sup>1</sup> Касательно особенным достижениям и рекордов, см. Guinness World Records 2000, Вроцлав, 1999.

ности и бездарности, либо дефицита ума, либо извращения и полнейшего кретинизма<sup>1</sup>. Кстати, механизмы фетишизации глупости очень разнообразны. К ним относится вся сфера проектирования глупости экспертами технократической инсценировки, известных по дерзкому высказыванию, которое гласит, что *потребители – это глупцы, и даже еще большие глупцы, чем кажется*, и в принципе, *бесконечные глупцы* – так трактуется абсолютное интеллектуальное бездействие у потребителей. Бесконечность глупости все чаще бывает основной предпосылкой, скрытой или высказанной, любых коммуникаций. Ее усиливают только исследования, из которых неизменно следует, что *огромная масса все еще не понимает сообщение*, следовательно: его следует упрощать. Очевидно, что все-таки не все мы такие «циничные», поэтому возникает множество формул и «гуманистичных» высказываний, маскирующих такое убеждение о бесконечности человеческой глупости с помощью «таблиц соответствия». Кстати, грубость формул и схем, которые формируют сознание технократического инсценировщика или «производителя зрелищ», маскирует тот факт, что здесь речь идет о готовности к не отступающей ни перед чем глобально спроектированной глупости, этой универсальной лени и медлительности, которая всегда отдает предпочтение пассивности в ущерб активности во имя очередного фетиша массовости, которым является прибыльность и связанная с ней ментальная схема: *что не прибыльно, то не существует*.

4. Техника, особенно технология массовой коммуникации, это очередной предмет культа, почитания и мифологизации. Часть отдает себя моторизации – фетиш автомобиля. Всевозможные средства массовой коммуникации, как таковые, в массовом сознании являются чем-то фундаментальным и основательным. В этом смысле это очень удачно подметил Маклюэхан, говоря, что «передатчик послания уже сам по себе есть послание». Поэтому фетишизируется значение передатчика для сообщения как ценность коммуникации как таковой (что проявляется в различных уровнях дискурса, например, в совре-

Фетиш  
техники

<sup>1</sup> В.Норскут, Награды Дарвина, эволюция в действии, пер. П.Амстердамский, Варшава, 2001. Также на [www.darwinawards.com](http://www.darwinawards.com)

менной философии, когда она фетишизирует коммуникации, такие как «беседы», понятное дело, лучше «беседы о диалоге»). Особым фетишем из этой категории является компьютер. В восьмидесятих годах прошлого века, когда стали распространяться домашние миникомпьютеры, царило всеобщее представление, что *компьютер – это устройство, которое ответит на все вопросы*. С тех пор эта наивность не подчеркивается так явно, но все-таки компьютер для многих имеет магический характер.

Велика, например, магия Интернет-поисковика. Как известно, это устройство служит для того, чтобы на основе ключевых слов найти соответствующие им адреса в сети. Однако каждый, кто имел дело с обширнейшим списком, представленным поисковиком ключевых слов, тот с удивлением откроет для себя, кроме тысячи слов, безмерное количество особенных вопросов и проблем, заклятий и богохульств, противоречий и вульгарностей, которые подсовывает ему столкновение с другим характерным феноменом массового сознания большого города, коим является продукция «клоачного смысла» (надписи в туалетах, граффити, бессмысленные каракули на заборах и т.п.). В то же время, если говорить о распространении клоачного смысла, то его связь с компьютеризацией такова, что Интернет стал, между прочим, чем-то вроде глобальной, виртуальной резервации деградированных смыслов: отсутствие селекции и контроля, его повсеместная доступность и интерактивность приводят к тому, что в Интернете ищет свой шанс на глобальную массивификацию любое человеческое извращение, любая ерунда, любая бессмыслица всяческий идиотизм, любое безумие (см. публичные Интернет-форумы, чаты, блоги и тому подобные явления, в которых динамика потери смысла приобретает невообразимые размеры).

5. Возможно, менее бросающимся для демократичной массовости является фетиш тоталитаризма. В детотализированной массе всегда тлеет какая-то ностальгия, какая-то тоска по тоталитаризму. Поэтому тоталитарные фантазии, хотя и распыленные, фрагментарные, играют в ней некоторую роль. Отсюда, с одной стороны, локальные очаги неототалитарного увлече-

---

Магия  
компьютера

---

Фетиш  
тоталитаризма

ния (скинхеды, неонацисты), а с другой – чисто внешнее увлечение фашистскими или коммунистическими символами. Интересным примером тоталитарного фетишизма является спектакль «Нацисты», который был показан в 1999 году в Захенте: в массовом представлении нацист появляется как чрезвычайно сильный, мужественный и харизматичный: *тоталитаризм является сексуальным.*

6. Кроме того, присущая массе катастрофичность вписывается в фетишизированную схему *призрака (фантома)*

етиш катастрофы *гибели и чудесного спасения*, которым постоянно подпитывается киноиндустрия.  
сверхчеловека

Понятно, что катастрофический аспект массовой жизни представлен здесь не правдиво, а уродливо в формуле: *человечеству грозит неизбежная гибель, но появляется кто-то, кто его может спасти, но только получится ли? – Получилось!!!* Точнее говоря, катастрофизм здесь соединяется с массовым фетишем «сверхчеловека», или «супермена» (даже если этим кем-то, кто справился и спас, является *такой же человек, как и мы*, иногда даже ребенок, каждый может быть сверхчеловеком!).

Все это в конечном итоге складывается во что-то, что можно назвать ТРИУМФОМ КИТЧА в массовом сознании. В частности, искусство превращается в нем в массовое производство китча и тем самым – в ужасное антиискусство. На самом деле, как легко возразить, что трудно отличить китч от того, что им не является. Особенно трудно предоставить какой-то критерий, в соответствии с которым о данном феномене культуры (искусства) можно было бы с уверенностью сказать, что это – китч. Но эти трудности не означают, что категория китча (которая не может быть никаким критерием отличия) не должна быть определена. Они показывают, что китч, как категория жизни глупости, никогда не появляется в чистом виде, а всегда старается смешаться с чем-то, что совершенно иное – хотя и тут можно заметить определенную динамику непосредственности китча, его все большую открытость и выразительность, всегда уравновешенную, с другой стороны, через все более сложные случаи его маскировки (криптокитча).

В принципе, китч тем и отличается от искусства (в традиционном значении), что доминирующей в нем функцией

и главным смыслом является дезориентация и расширение амплитуды колебаний между легкомысленностью <> тугодумием вплоть до ее пределов, или идиотизмом <> дебилизмом. Китч никогда не предвидит и не требует остроумия, и даже его не хочет (так как остроумие всегда готово найти в искусстве китч, например, отсутствие логики, неправдоподобие или несвязность, плохую композицию). Очевидно, дезориентация является функцией любого искусства, в том числе и высокого (вопреки тому, как когда-то считалось, что оно должно нести в себе одну правду), но именно китч делает из него свой фетиш. Можно было бы образно сказать, что несомненно существует определенная аналогия между китчем в массовости и сказочностью в классическом искусстве. Тем не менее, во втором случае скорее речь идет о сказочности, как об одном из необходимых моментов первичного сознания, тогда как массовость означает ненормальное и ужасное усиление сказочности (не забывая также о ее дополнительном упрощении), монументальным символом которого может быть Диснейленд.

С учетом роста роли и сложности функции дезориентации в массовом искусстве, китч следует определить как искусство глупости. Китч всегда кажется более или менее антиинтеллектуальным. Единственным из составляющих сознания, которое его определяет, является ироничное презрение для рефлексии и мышления отдаляющего от громких слов, в развитии которого любое появление сообразительности очерняется как глупость, «нежизненность», а любая интеллигентность или свобода мышления оценивается уже как странность или как бесцельная болтовня. В крайних случаях «китчевое сознание» может из сообразительности сделать козла отпущения, предмет насмешек и массового акта агрессии. Но, как правило, китч маскирует свой антиинтеллектуализм, и редко в этом откровенен, даже перед самим собой.

Во множестве схем и фигур китча назовем наиболее бросающиеся в глаза и лежащие в самом центре китчевости: титанизация тела, секса, карикатурная сила и гипертрофия уничтожения, манихейство, чудо любви и семьи, приходящая угроза,

---

Китч и традиционное искусство

---



---

Глупость китча

---



---

Схемы и фигуры китча

---

*хэппи-энд*, блаженство безделья, молодечность, а также (псевдо) мудрость. Очевидно, смыслы, которые скрываются за всеми этими карикатурными схемами, конституируют искусство в целом, поэтому, в связи с тем, что китч, как и массовость не создает ничего по-настоящему нового, все они были заимствованы из традиций и сделаны ужасными (упрощенными, приукрашенными, преувеличенными и т.д.). Также легко заметить, что все они взаимосвязаны. По сути, одним из принципов создания китча является неограниченная соединяемость, на основании которой совершается бесконечная мутация смысла, усиливающая через капиталистические объединения. Любая продукция массового искусства, и тем больше, чем больше китч позволяет высмеивать идею авторского искусства (как в кино, не только голливудском, где культ групповой работы сводит роль режиссера к роли кого-то, кто наблюдает за соответствием сценарию, так и в популярной литературе, где окончательные решения принимают эксперты и «знатоки рынка» – редакторы и издатели) состоит в умелом смешении, расстановке данных, неотделимых составляющих и схем, устанавливающих деление на «виды». Причем, вид в элементе китча перестает быть тем, чем когда-то был (драма, повесть), преобразовываясь, опять, в карикатурный псевдовид, с его псевдоформой, которая имеет заложенное содержание и, как минимум, общую фабулу. Поэтому уже нет драмы или повести, только вестерн, боевик, эротика, романтическая комедия, повесть для женщин, любовь, фантастика и т.д. Каждый из видов предполагает существование определенного, точно описанного «представленного мира», который является своего рода отражением реального мира в кривом зеркале, иногда очень кривом, его определенной «условной модификацией». Это определенный «похожий мир» (мир теленовелл, мир боевика, мир эротики), с его всегда закрытой, упрощенной и неполной группой специфических прав, правил, и тем. Однако фетишизация определенных тем или мотивов, сосредоточение на них массового внимания ни в коем случае не служит правде того, что за ними скрывается, что фетишизировано, а только интенсификации производства иллюзий на их тему, одобрению всех слухов, банальностей и стерео-

типов, распространению непонятного, страхов и истерии. Любая правда, иная, чем правда чистого китча, не только устраняется, она может сквозь китч просвечивать, но распыленная, деградировавшая, разделенная.

В значительной степени китч – это хоровод галлюцинаций, это постоянное производство миражей и призраков. Поэтому, например, тело в массовом восприятии становится бесконечно стойким, работоспособным, сильным и пластичным как тогда, когда речь идет о героическом персонаже боевика, так и во время показательных выступлений «реслинга», где мы имеем дело с невообразимыми боями на ринге, инсценированными актерами-культуристами, а также тогда, когда тело подвергается хирургическим преобразованиям (на этом поле массовость производит даже своих «мучеников внешности» с Майклом Джексоном во главе). С другой стороны, этому культу титанического тела соответствует масса деформаций, которым оно подвергается – особенно в феномене массового избыточного веса и тучности, связанными с прогрессирующим ухудшением качества массового питания.

Так же и секс, захваченный китчем, становится пародией, что лучше всего видно в так называемой эротике и порнографии. В «мире секса» речь идет в основном о фильмах и печатных произведениях, где специфическим и конститутивным правилом является абсолютная и непосредственная свобода экспрессии похоти. Поэтому здесь царит тотальная гармония индивидуальных желаний, поэтому возможна и логична в рамках этой реальности даже такая инсценировка, в которой сексуальная полицейская надевает наручники на преступника, чтобы затем вступить с ним в связь в патрульной машине, а затем продолжить соответствующие юридические процедуры. Поэтому порнографический «мир секса» – это интересный случай пародии утопического видения общественной справедливости. Оно основано на свободно текущем и никогда не остававшемся желанием, которое аннулирует все иные межчеловеческие напряжения, кроме желания успокоения, которое одинаково непосредственным и неотличимым образом выражают все индивиды. Это секс, наиболее справедливо разделенный с точки зрения равенства вожделения и равен-

ства права на его удовлетворения (*каждому в соответствии с его потребностями, всегда и везде, вплоть до пресыщения!*). Поскольку желание роскоши захватывает в «мире секса» всю человеческую субъективность, все иные, вне сексуальные определения протагонистов, которые необходимы здесь, являются по отношению к исходному желанию роскоши просто лишними, то таким образом проектируется видение сексуальности как элемента свободы, равенства и братства (желание секса ликвидирует все социальные барьеры, равняет каждого с каждым) – это порнография как причуда завершенного проекта демократии.

Нет также никакого предела в спектакле массового уничтожения и убийства: отсюда беспредельная интенсификация пиротехнических эффектов, таких как стычка или массовая резня (когда герой фильма убивает толпу противников), изначальная показательность любого разрушения, которым китч всегда до надоедливости наслаждается и упивается (поэтому разрушения и взрывы часто показывают в замедленном темпе).

Заметим, наконец, что фигурой китча также является «мудрость». А разве китч может быть мудрым? Несомненно, да. Китч не боится высказывать *известные истины*, итч «мудрости» *размышления и мысли*. Однако, если группа известных истин китча содержится в какой-то официальной фразеологии, то вне его интереса находится сфера истин неизвестных, менее известных и более сложных. Поэтому китч избегает любой загадочности и неоднозначности (разве что уже схематизированной) – правда, вводит функцию недоговоренности, служащую вполне прогнозируемому «моменту удивления». Но то, что реально трудно для восприятия и понимания, что по-настоящему загадочно и удивительно, ему безразлично.

Именно поэтому в массовом представлении «мудрец», «моральный авторитет» должен вещать глубокие и известные истины, но без «второго дна», избегая скрытности или недоступности своей рефлексии, иметь характер мягкий, лишенный чего-нибудь «угрожающего», беспокойного, коварного или раздражающего: *мудрость – это доброта*. Также хорошо видна у массового мудреца и сладость неафинированного юмора. Он должен быть «симпатичным и

теплым», пробуждать однозначные и положительные эмоции, и только если соответствует этим условиям, может стать авторитетом.

Что касается массовой мудрости, то обычно в ее фразеологии ценятся простота и понятность рассуждений, несложная структура вывода (беседа, стихи, рассказ, фельетон), устарелость (массы являются *интеллектуально консервативными*), понятная метафора, моральное утешение и надежда, а также определенные «морали повседневного употребления», утешительные формулировки и т.д. В принципе, каждый массовый мудрец является священником или гуру, и поэтому каждый может стать фетишем.

---

 Шоу-бизнес
 

---

Следует также вспомнить о другом явлении псевдоэлитарности, или о создаваемом массовостью имитаторе роскоши китча, которым является плутократический мир шоу-бизнеса, сосредоточивший в себе истерическую громаду массового желания. С одной стороны, здесь бросается в глаза то, что чудовищное богатство является элементом демонстративного и опьяняющего, нарциссического самонаслаждения китча. Китч, позволим себе так сказать, наслаждается самим собой. Поэтому шоу-бизнес – это как бы китч в наиболее экстремальном проявлении высокомерия и чувства силы, или – мишура. Однако нельзя не заметить, что хотя массовое сознание всегда подчеркивает дистанцию между идолом и фанатиком, которая конституирует разницу покупательной силы (отсюда информация о гонорарах звезд и их расходах), но все-таки показывает в мельчайших деталях то, насколько популярными являются звезды *как обычные люди*, с любовью описываются их слабости, дурные привычки и происшествия, их простодушность, неприхотливость: массовое сознание должно быть с ними запанибрата. И действительно, эстетика, которую эти звезды ежедневно показывают, нередко демонстрирует чисто плебейское отсутствие вкуса. Вместе с тем, шоу-бизнес в массовом сознании играет роль «артистично-интеллектуальной элиты» и таким образом становится общественной псевдоэлитой.

Особым направлением массового искусства является реклама. В определенном смысле, реклама является квинтэссенцией и вершиной кит-

---

 Искусство рекламы
 

---

ча, так как в ее представлении всё, кроме самого стимула, подталкивающего к приобретению рекламируемого товара, кажется лишь течением избыточного смысла, информации как дезинформации и дезориентации. Дополнительным, подчиненным исключительно механизму воздействия на желания и слабости людей, слоем «положительных ассоциаций». Требование креативного представления выгодных качеств товара, в котором производство смысла подчинено механизму простых движений и тугодумных ассоциаций (с сексом, счастьем, семьей, красотой, успехом), продвигается до того, что иногда явным образом рассказ становится несуразным механическим повторением, как, например, в таких фразах как: «Сливочное мороженое X такое выдающееся, потому что такое сливочное» или: «Когда стирка является чистой, то белое будет еще белее». Наивно было бы допускать, что здесь речь идет о бездарности создателей этих слоганов. Это сознательное использование механического усиления «сливочности» или «чистоты» с помощью плеонастического повторения, в котором смысл непосредственно становится нонсенсом. И собственно, поэтому реклама является ядром массового капитализма. Она выражает наивысшую динамику потери значения, деформации языка, слов и понятий, деинтеллектуализации и дерационализации сознания, и вместе с тем, производство ошеломления и ослепления, а также унижения и пассивности (потому, что уже после нескольких десятков повторений реклама становится нудной и надоедливой, раздражающей и несмотря на это – функциональной).

Вот поэтому мир – в котором культура массы со всеми ее иррациональными и враждебными интеллекту аспектами – постепенно становится, как нас в этом хотят убедить многие «далеко видящие» фельетонисты, единой культурой – полностью и без исключений переходящую в китч, болтовню и халтуру. В глупость.

## 26. Вывод: массовость и рефлексия

От философии иногда ожидают, чтобы она давала не только описание, но и какой-то рецепт, говоря нам: как жить? Можно ли требовать этого от философии глупости? Определив, как минимум предварительно, и по мере возможностей автора динамическую природу того, что рационально, и суть дерационализации, а также их потенциал «бесконечности», может ли она дать нам представление о каких-то вытекающих из этого постулатах или задачах? Во всяком случае, у ее истоков неизменно таится веский, но при этом противоречивый постулат: чтобы, не отвергая перспективы умеренного рационализма – попыткой конструирования которого была философия глупости – определить возможность провести отличие, хотя бы частичное, однако осмысленное и конкретизированное, между живой мудростью и общностью элементов глупости. Это намерение могло реализоваться только частично, оставляя у читателя впечатление, что итоговым интеллектуальным результатом философии глупости является банальная и хорошо известная правда скептицизма: человеческий ум ненадежен и обманчив. Однако отличие мудрости от глупости не является чем-то тем, что можно отобразить в рамках какого-то определения, скорее, это безграничный и постоянно обновляющийся интеллектуальный процесс, в большей степени основанный на конструировании собственной правды, чем на ее раскрытии и определении «раз и навсегда». Скромным результатом данной работы была именно такая попытка, а не окончательное определение правды. Однако, кажется, что благодаря результатам Философии глупости можно сформулировать дополнительные постулаты и задачи, которые можно было бы описать как «экологические», так как они касаются «охраны вымирающих видов».

Во-первых, следует констатировать, что ввиду глобальной и ускоряющейся экспансии массовости и всех ее функций дерационализации, усиления иррациональности и бессмысленности, основной обязанностью и задачей рефлек-

---

Постулаты и задачи,  
поставленные  
Философией глупости

---

Первый постулат  
Философии глупости

---

сии является борьба за собственное существование как единственную правду антимассовости. Конечно, как мы уже говорили, массовость, появляющаяся как кульминация и воцарение природной динамики жизни, представляет собой саму жизнь – однако иная жизнь возможна и желательна.

Между рефлексией и массовостью нет общего. Нет места для такого их взаимодействия, которое бы сразу не приводило к дегенерации рефлексии. Поэтому бессмыслен любой контакт между ними, кроме полной, постоянной, четко определенной жесткой дистанции. Однако это негативная дистанция. Она запрещает подчинение рефлексии не рефлексивным требованиям массовости. Но этот запрет определяет позитивное поле игры, в которой рефлексия отдалается от бессмысленности и одновременно связана с ней, создавая многослойный и сложный смысл собственной неуловимости и обособления. Тем не менее, обособление не означает бегства и сепарации, скорее наоборот, динамическую непосредственность ассиметричного контакта, который может расширить пространство рефлексии и сделать ее всеобъемлющей. Невозможно убежать от массовой глупости, ее нельзя не замечать или не учитывать, но с ней можно играть! Чем больше то, что массовое, интенсифицируется, тем более интенсивным и глубоким должен быть смысл этой игры: творческой, позитивной, с цветущим различием между рефлексией и массовостью. Тем более обширным должен становиться лабиринт, который заложен в правде обособления. Тем более необычно проявление мысли, тем более красивым появлением сообразительности должен быть наш мир.

Во-вторых, это означает, что своеобразной «филантропической» (или следующей из любви, а не из мизантропии)

---

орой постулат философии глупости	задачей рефлексии является стоять на страже правды обособления, особенно ее наиболее редких случаев, или идейности
-------------------------------------	--

и созерцания, которые единственные могут представлять источник правдивой культуры. Этим формам сознания больше всего угрожает массовость. Эта угроза тем больше, чем больше тормозится процесс: массовость массивифицирует любой смысл, а значит и идейность и созерцательно со-

знание. Но правда этих форм сознания сопротивляется тому, что массовое, а массовое сознание производит их фальсификаты, порождая в публичной жизни «массовые авторитеты»: псевдомудрецов и псевдоартистов. Поэтому стоять на страже — это так же означает находить фальшивки. Так, по необходимости, рефлексия становится агрессивной. Ничто так не разрушает мышление как снисходительность к каким-нибудь проявлениям массового сознания, ко всему, что популярно, ко всяческому упрощению во имя того или иного представления о «мнениях большинства», к массовому вкусу и массовым предпочтениям. Ничто не унижает мышление так сильно, как стремление быть подобным большинству. Поэтому единственным стремлением рефлексии должно быть — по-Гераклитовски — обращаться к личностям и к обособленным; к бесчисленным немногим.

Тем не менее, правдой оказывается и то, что постулаты разумной жизни противоречат друг другу: желание увеличения дистанции, желание безусловного отдаления от массовости — это всего лишь постулаты, радикализм которых приводит к ускорению самоубийства рефлексии, поскольку массовость очень усердно и очень тщательно маргинализует то, что не может «переварить». Таким образом, радикальная рефлексия утверждает собственную маргинализацию, рискуя погибнуть, пропасть в каком-то «никогда и нигде» абсолютного отсутствия коммуникации. В конце концов, как долго она может удовлетворяться отшельничеством, если по своей природе она призвана властвовать над людьми? Но даже если желание бескомпромиссной и агрессивной рефлексии такое, чтобы мысль не отступала перед любым результатом, перед любым выводом, каким бы «ужасным» и «нечеловеческим» он ни казался в глазах массовости, то тут появляется определенный противовес угрозе. Поэтому сумасшествие, которое массовое сознание путает со злостью или фрустрацией, сила духа, которую оно принимает за опасность, все-таки иногда производят на нее впечатление и могут привести к возврату мысли из изгнания, однако это не перечеркивает ужасной возможности того, что рефлексия, особенно созерцательная, быстро исчезнет. Не говоря уже о том, чтобы

---

Несходство  
постулатов

---

она смогла создать какие-нибудь значимые формы сознания или опыта.

Единственный вывод, который сознательно можно из этого сделать, таков, что третьей обязанностью рефлексии, ввиду такого зловещего и безрассудного абсурда ее состояния, является – оставаться беззаботной, избегать едкости и не позволять притупляться остроумию.

Третий постулат  
Философии глупости

# Литература

- Aronson E., Wilson T.D., Akert R.M., *Psychologia społeczna - serce i umysli*, tłum. zbior., Poznań 1997
- Bacon Francis, *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955
- Baudrillard Jean, *Requiem for The Twin Towers*, Athlone Press, London 2002
- Le Bon Gustaw, *Psychologia tłumy*, tłum. B. Kaprocki, Kety 2004
- Boxsel Matthijs van, *Encyklopedia głupoty*, tłum. A. Dehue-Oczko, Warszawa 2004
- Canetti Elias, *Masa i władza*, tłum. E. Borg, M. Przybyłowska, Warszawa 1996
- Deleuze Gilles, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1998
- Deleuze Gilles, *Roznica i powtorzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997
- Derrida Jacques, *Cogito i historia szalenstwa*, tłum. T. Komendant, w: „Literatura na świecie”, nr 203
- Descartes Rene, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mezoów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewicz, S. Swieżawski, I. Damska, Kety 2001
- Descartes Rene, *Reguly hierowania umysiem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, tłum. L. Chmaj, Kety 2002
- Descartes Rene, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Zelenski, Kraków 2002
- Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jedrkiewicz, Warszawa 2000
- Foucault Michel, *Historia szalenstwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Keszycka, Warszawa 1987
- Foucault Michel, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1998
- Foucault Michel, *Szalenstwo i literatura*, tłum. zbior., Warszawa 1999
- Frankfurt Harry G., *On bullshit*, Princeton-Oxford 2005
- Hume David, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2004
- Hume David, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Kraków 1951
- I presocratici, testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, a cura di A. Lami, Milano 1995
- Junger Ernst, *Robotnik. Władztwo i forma bytu; Totalna mobilizacja w: Rewolucja konserwatywna w Niemczech, 1918-1933*, tłum., wyb. i opr. W. Kunicki, Poznań 1999
- Kant Immanuel, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993
- Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1-2, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska, studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999
- Laertios Diogenes, *Zywoty i poglądy sławnych filozofów*, Warszawa 1968
- Machiavelli Niccolo, *Książe*, tłum. Cz. Nanke, Warszawa 1984
- Montaigne Michel de, *Proby*, tłum. T. Zelenski, Kraków 2004
- Mrowka Kazimierz, *Heraklit*, Warszawa 2004
- Musul Robert, *Człowiek matematyczny i inne eseje*, tłum. J.S. Buras, Warszawa 1995
- Nietzsche Friedrich, *Poza dobrem i złem, preludium do filozofii przyszłości*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001
- Nietzsche Friedrich, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków 2003
- Nietzsche Friedrich, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowicki, Kraków 1997
- Nietzsche Friedrich, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, tłum. G. Sowicki, Kraków 2000
- Ortega y Gasset Jose, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 1995
- Safranski Rudiger, *Nietzsche - biografia myśli*, tłum. D. Strojcka, Warszawa 2003
- Spinoza Benedykt de, *Etyka*, tłum. I. Myslicki, Warszawa 1954
- Wodzinski Cezary, *Święty idiota, projekt antropologii apofatycznej*, Gdansk 2000
- Дополнительная библиография – самые важные авторы и работы, которые непосредственно повлияли на форму ФГ – заимствования, инспирации, побуждения (философия, популярная литература, а также художественная литература)*
- Adorno Theodor W., *Sztuka i sztuki*, tłum. K. Krzemien-Ojak, Warszawa 1990
- Agamben Giorgio, *Homo Sacer*, Torino 1995
- Arendt Hannah, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 2002

- Bergson Henri, *Ewolucja tworcza*, tłum. F. Znaniński, Krakow 2004
- Bergson Henri, *Pamięć i życie*, wyb. G. Deleuze, tłum. A. Szczepańska, Warszawa 1988
- Chancellor Edward, *Historia spekulacji finansowych*, tłum. L. Stawowy, Warszawa 2001
- Cianchi Marco, *Leonardo da Vinci's Machines*, Florence (brak daty).
- Coveney P., Highfield R., *Granice złożoności*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1997
- Debord Guy, *Spoleczeństwo spektaklu*, tłum. A. Ptaszkowska, Gdansk 1998
- Deleuze Gilles, *Essays Critical and Clinical*, transl. by D.W. Smith, M.A. Greco, London-New York, 1998
- Deleuze Gilles, *Two Regimes of Madness - Texts an Interviews 1975-1995*, transl. by A. Hodges, M. Taormina, Semiotext(e) 2006
- Deleuze Gilles, Guattari Felix, *Mille plateaux - capitalisme et Schizophrenie*, Paris 1980
- Derrida Jacques, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margacski, P. Pieniński, Warszawa 2002
- Derrida Jacques, *Pismo filozofii*, tłum. zbiyr., Kraków 1993
- Dotkga-Mostowicz Kazimierz, *Kariera Nikodema Dyżmy*, Warszawa 1977
- Filozofia umysłu*, red. B. Chwedeczek, tłum. zbiyr., Warszawa 1995
- Flaubert Gustave, *Bouvard i Pecuchet*, tłum. W. Rogowicz, Warszawa 1955
- Foucault Michel, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977
- Foucault Michel, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2002
- Foucault Michel, *Ślona i rzeźby*, t. 1-2, tłum. T. Komendant, Gdansk 2005
- Gombrowicz Witold, *Dziennik*, t. I-III, Paryż 1987
- Hardt Michael, Negri Antonio, *Imperium*, tłum. S. Slusarski, A. Kolbaniuk, Warszawa 2005
- Heidegger Martin, *Czas swiatioobrazu*, tłum. K. Wolicki, w: tegoż, *Drogi lasu*, Warszawa 1997
- Horkheimer Max, Adorno Theodor W., *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Jukaszewicz, Warszawa 1994
- Junger Ernst, *Promieniowania*, tłum. S. Biały, Warszawa 2004
- Markus Karol, *Rekopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, tłum. K. Jażdżewski, T. Zabiudowski, Warszawa 1958
- Musil Robert, *Człowiek bez wiankiwońci*, tłum. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Warszawa 2002
- Nancy Jean-Luc, *Corpus*, tłum. M. Kwietniewska, Gdansk 2002
- Nietzsche Friedrich, *Pisma pozostałe 1876-1889*, tłum. B. Baran, Krakow 1994
- Nietzsche Friedrich, *Tak mówił Zaratustra*, tłum. G. Sowiński, Krakow 2005
- Nietzsche Friedrich, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Krakow, 2004
- Platon, *Panstwo*, tłum. W. Witwicki, t. I-II, Warszawa 1993
- Postmodernizm*, red. T. Nycz, tłum. zbiyr., Krakow 1999
- Prigogine Ilya, Stengers Isabelle: *Z chaosu ku porządkowi*, tłum. K. Lipszyc, Warszawa 1990
- Sorman Guy, *Made in USA*, tłum. W. Nowicki, Warszawa 2004
- Soros George, *Kryzys światowego kapitalizmu*, tłum. L. Niedzielski, Warszawa 1999
- Swift Jonathan, *Podroże do wielu odległych narodów świata*, tłum. M. Siomczyński, Krakow 1979
- When Francis, *Jak brednie podbity świat? - krótka historia współczesnych urojeń*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2005
- Zizek Slavoj, *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 2001

#### **Библиография вспомогательных источников**

- Guinness World Records 2000*, Wrocław 1999
- W. Northcutt, *Nagrody Darwina, ewolucja w działaniu*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 2001
- Przysłowia polskie*, wybór i wstęp A. Hacia, Warszawa 2004 „Fakt” - dziennik ogólnokrajowy, różne wydania.

Яцек Добровольский

# Философия глупости

## Philosophy of stupidity

Научные редакторы:  
доктор философских наук  
*Стародубцева Лидия Владимировна,*

кандидат философских наук  
*Радеев Артем Евгеньевич*

*Дизайн обложки – «Гуманитарный Центр»*

Редактор: *Оксана Викторовна Гритчина*  
Перевод с польского: *Александр Васильевич Комаристов*  
Компьютерная верстка: *Андрей Юрьевич Каменев*

Свидетельство ДК №2009 от 10.11.2004

Подписано в печать 13.12.2013  
Формат 60x90 1/16. Печать офсетная.  
Усл. печ.л. 25,75. Тираж 1 250 экз. Заказ № 38

Институт Прикладной Психологии  
«Гуманитарный Центр»  
61002, Украина, Харьков  
отдел продаж (Россия, Украина) тел. (057) 719-52-40,  
e-mail: [huce@kharkov.ua](mailto:huce@kharkov.ua)  
[www.iap.kharkov.ua](http://www.iap.kharkov.ua)

Отпечатано в  
типографии «Полиарт»  
тел. (057) 759-11-35