

Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова

Философский факультет

К 250-летию МГУ им. М.В. Ломоносова

АСПЕКТЫ

*Сборник статей
по философским проблемам
истории и современности*

Выпуск II

Москва 2003

Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова

Философский факультет

К 250-летию МГУ им. М.В. Ломоносова

АСПЕКТЫ

*Сборник статей
по философским проблемам
истории и современности*

Выпуск II

«Современные тетради»
Москва 2003

ББК 87
А 907

Аспекты: *Сборник статей по философским проблемам исто-*
А 907 *рии и современности. Выпуск II.* — М.: Современные тетради,
2003. — 380 с.
ISBN 5-88289-249-X

Сборник подготовлен

Советом молодых ученых философского факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова

Редакционный совет:

Д.А. Алексеева, Д.В. Ермашов, Д.В. Иванов,
А.А. Матявина, А.А. Скворцов, Т.А. Шиян

Ответственный за выпуск:

Т.А. Шиян

В сборнике представлены работы аспирантов и молодых сотрудников философского факультета МГУ, отражающие широкий спектр методологических подходов и исследовательских интересов. По методам, это традиционная философская аналитика, феноменологические и герменевтические исследования, работы, использующие аппарат современной символической логики. Разнообразна рассматриваемая тематика: от абстрактных проблем символической логики до актуальных вопросов политической жизни, от социальной действительности до внутреннего мира человека, от персоналий и истории философии до общих вопросов теории.

Предназначен для студентов, аспирантов, преподавателей и научных работников философских специальностей. А так же для всех, интересующихся историей и современными вопросами философии.

Б Б К 87

ISBN 5-88289-249-X

© Авторы статей, 2003

© Философский факультет МГУ
им. М. В. Ломоносова, 2003

© Издательство «Современные тетради»,
2003

Содержание

От редакционного совета.....5

I. Аспекты истории философии

Гараджа Н.В. С.Н. Булгаков о трагическом характере философского познания.....8

Морозов Е.В. «Новый град» в Западной Европе: мысли о России.....25

Энговатова А.В. «Возрождение» Алекса де Токвилля во французской политической философии 1980-х гг.....41

II. Аспекты феноменологии и философии сознания

Сафронов П.А. Предмет как категория и как проблема феноменологической онтологии (на материале трудов Э. Гуссерля).....66

Фролов А.В. Трансцендентальная философия и временность различия.....79

Алексеева Д.А. Понимание и Другой: стратегии концептуализации в феноменолого-герменевтической традиции.....86

Радомский АМ. На пути к другому: проблема intersубъективности в ракурсе современной рефлексии истории.....106

Иванов Д.В. Три аргумента современной аналитической философии сознания.....116

III. Прикладные аспекты символической логики

Ильин А.А. Силлогистика Б. Больцано.....128

<i>Шангин В.О.</i> Автоматический поиск вывода для натуральной системы интуиционистской логики и проблема дубликации.....	138
<i>Шиян Т.А.</i> Содержательные основания построения абстрактной глобальной экстенциональной модели социальной реальности.....	161

IV. Аспекты философии искусства

<i>Матявина А.Е.</i> Формирование новой культурной нормы как способ самопознания и познания мира в художественном авангарде.....	178
<i>Кузнецов В.Ю.</i> Философия фантастики. К постановке проблемы.....	203
<i>Карева Н.А.</i> Восприятие цвета как эстетическая проблема.....	220
<i>Островская А.А.</i> Религиозный символизм фильмов Кесльёвского, Каракса и Триера (антропология любви в европейском кинематографе конца XX в.).....	225
<i>Шестпакова А.В.</i> Проблема целостности человека в театральной аксиологии Ежи Гротовского.....	249
<i>Дорохова О.А.</i> «Иду, чтобы сгореть...» (героический этос в поэме М. Горького «Человек»).....	276

V. Аспекты философии общества

<i>Скворцов А.А.</i> Мораль и расовая теория.....	286
<i>Федякин А.В.</i> Теоретико-методологические и философские аспекты изучения национальных интересов.....	308
<i>Семченков А.С.</i> Показатели национальной безопасности (политический аспект).....	326
<i>Трофимов В.В.</i> Новая линия напряженности в мире: Запад и исламский мир в контексте проблем глобализации.....	354
<i>Кищенко К.И.</i> Цивилизационная судьба России.....	373

От редакционного совета

Первый сборник «Аспекты. Сборник статей по философским проблемам истории и современности» вышел в 2002 г. и был приурочен к конференции, посвященной 60-летию воссоздания философского факультета в структуре МГУ. Второй выпуск, который Вы держите в руках, подготовлен Советом молодых ученых факультета. У руководства философского факультета есть намерение сделать такие сборники ежегодными.

В сборнике планируется публиковать работы студентов, аспирантов и молодых сотрудников философского факультета. Надеемся, что в дальнейших выпусках примут более активное участие студенты. Совет молодых ученых обращается к старшекурсникам: лучшие выступления на студенческой конференции «Ломоносов» и результаты лучших дипломных работ могут быть опубликованы в этом сборнике.

Во втором выпуске представлены статьи, отражающие широкий спектр методологических подходов и исследовательских интересов молодых ученых философского факультета МГУ. Это и исследования с применением различных феноменологических и герменевтических методик, и традиционная философская аналитика, и работы, использующие математический аппарат современной логики. Рассматриваемая тематика простирается от абстрактных проблем символической логики до актуальных вопросов политической жизни, от социальной действительности до внутреннего мира человека, от историко-философских до общетеоретических вопросов.

I. АСПЕКТЫ
ИСТОРИИ
ФИЛОСОФИИ

Определенную сложность вызвала рубрикация сборника. Группировка текстов по кафедральной принадлежности их авторов показалась слишком формальной и не интересной, а разделение по другим основаниям — оставляло по 2-3 текста вне складывающихся больших групп. В результате компромиссов оформилось 5 разделов сборника, примерно отражающих предмет рассмотрения и подход авторов, а не их кафедральную принадлежность. Надеемся, что принятый нами подход к рубрикации сборника поможет преодолению растущей дисциплинарной разобщенности и сохранению единого поля философских исследований.

*Н.В. Гараджа,
кафедра истории русской философии*

С.Н. Булгаков о трагическом характере философского познания

Кризис новоевропейского проекта Просвещения был ознаменован возвращением в философию категории трагического. У истоков этого нового обращения европейской философии к трагедии мысли, которую она обнаруживает как в античных, так и в христианских своих корнях, стоят С. Кьеркегор и Ф. Ницше; в XX в. трагическая основа философского творчества так или иначе акцентируется практически всеми представителями философии жизни и экзистенциализма. Рационализму эпохи Просвещения противопоставляется иррационализм, оптимизму естественного разума — трагическое чувство жизни. История философии предстает как борьба между рациональным и иррациональным, понятийным мышлением и жизнью. Перед философией открывается жизнь как реальность, которая и является подлинной задачей философского познания, но перед лицом которой разум обречен терпеть крушение. Обнаружение трагического конфликта жизни и разума заново ставит вопрос о том, что такое философия, какова природа философского познания.

В России систематическая разработка темы трагического конфликта жизни и разума осуществлена С.Н. Булгаковым в работе «Трагедия философии» (1921 г.). «Трагедия философии» относится к «крымскому периоду» в творческой эволюции Булгакова. По мнению С.С. Хоружего, «крымская философия» — это «последнее сло-

во его метафизики»¹, а Л.А. Зандер называет «Трагедию философии» «самой «философской» книгой о. Сергия»². В ней Булгаков ставит вопрос о границах философского познания, философская мысль обнаруживает здесь свою драматическую природу, а история философии предстает как трагедия мысли: «история философии есть трагедия. Это повесть о повторяющихся падениях Икара и о новых взлетах»³.

В чем Булгаков видит смысл трагедии? Зачастую констатация крушения рационалистической парадигмы философского знания приводит к философскому нигилизму. В истории отечественной мысли эта позиция представлена творчеством Л.И. Шестова. Булгаков придает трагедии философии иной смысл: «философствование есть трагедия разума, которая имеет свой катарсис»⁴; она — свидетельство высшей правды, которая драматическим образом не смогла осуществиться, но которая осуществляется косвенно в самой способности распознавать это трагическое несоответствие истины и жизни.

«Трагедия философии» продолжает традиционную для Булгакова тему критики рационализма Нового времени, однако она получает новое звучание в связи с тем, что история новейшей философии предстает здесь как «христианская ересеология», как трагедия мысли, не находящая для себя «исхода». Теперь речь идет о типе мышления, образце «всякого философствования, оторванного от живого источника — догматического сознания церкви»⁵. Говоря о «трагедии», Булгаков указывает не на ошибки и заблуждения, которые поддаются исправлению, но на состояние «греховной» расщепленности целостной природы человеческого духа. Тем самым вопрос о границах философского познания приобретает уже не столько гносеологический, сколько экзистенциальный смысл. Булгаков ставит перед собой задачу «критики философского (т.е. метафизического) разума»⁶, мерой и критерием которой становится

¹ *Хоружий С.С.* Вехи философского творчества о. Сергия Булгакова // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 12.

² *Зандер Л.А.* Бог и Мир (Мирозерцание отца Сергия Булгакова). В 2 т. Т. 1. Париж, 1948. С. 52.

³ *Булгаков С.Н.* Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 314.

⁴ Там же. С. 354.

⁵ *Зандер Л.А.* Бог и Мир (Мирозерцание отца Сергия Булгакова). В 2 т. Т. 1. Париж, 1948. С. 49.

⁶ *Булгаков С.Н.* Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 354.

ся христианский догмат. Существенное значение при этом имеет та роль, которая предназначается Булгаковым религии в философском познании.

Подзаголовок книги «философия и догмат» указывает на ее главную проблему — «о природе отношения между философией и религией, или о религиозно-интуитивных основах всякого философствования»¹. Булгаков указывает на наличие «религиозной основы» всякого философствования, независимо от того, осознается это или нет. В этом он сходится с П. Флоренским: «религия есть материнское лоно философии»². Общая для философского ренессанса в России тенденция «возвращения» философии в лоно Церкви, противоположная рационалистической установке на «очищение» философского знания, выражается у Булгакова в истолковании истории философии как «религиозной ересеологии».

Исходя из того, как Булгаков формулирует задачу «Трагедии философии», не следует делать лежащий слишком на поверхности вывод о том, что здесь он выступает с критикой философии как богослов, использующий навыки философа в целях религиозной апологетики. Булгаков в этой работе не столько богослов или «богослов философствующий» (В.В. Зеньковский), сколько — «судья» (слово, употребленное самим Булгаковым) над мыслью, которая сознательно или по произволу оторвалась от непосредственно, опытно данной ей Истины, т.е. от самой реальности. Очевидно, что здесь намерение закрепить мысль в онтологическом понятии истины.

Вместе с тем, по значимости свое дело он сопоставляет с трудами отцов Церкви, борцами с ересеями: св. Афанасием Александрийским — вождем Церкви в борьбе с арианством и св. Иринеем Лионским — обличителем гностиков. В арианстве и гностицизме Булгаков находит наиболее опасные «рецидивы» языческого мышления, связанные с попыткой рационализации христианства. Философию Нового времени Булгаков называет торжеством нового арианства, предельным воплощением которого, по его мнению, стала немецкая классическая философия. В содержательном плане последняя характеризуется стремлением к формально-логическому монизму, находящему выражение в «духе системы».

¹ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 311.

² Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские Труды. № 17. М., 1977. С. 199.

Для представителей основного руслу русской религиозной мысли «серебряного века» характерно осознание наличествующего в их философских исканиях столкновения с «духом системы». «Свет Невечерний» Булгакова, который более «всех его трудов соответствует тому, что принято называть «системой философии»¹, очень необычная и странная система. Сам Булгаков определяет свое произведение как «род духовной биографии или исповеди»². «Столп и утверждение истины» у Флоренского также написана в стиле дружеского исповедания.

Это свидетельствует о том, что остается нерешенным вопрос о самой природе философского знания: с одной стороны, философия — это знание, и знание систематическое, поскольку только в системе может быть воплощено цельное мирозерцание; с другой стороны, философия — это поэзия, художественное воплощение конкретной жизни, в этом смысле — исповедальная лирика, несовместимая с формой системы знания. Преодоление философии автономного разума выдвигает требование понять философию как знание неотвлеченное, укорененное в самой реальности. Это значит, что философия должна быть понята не как умозрительная спекуляция, но как особого рода опытное знание. У Булгакова уже в его первой метафизической «системе» — «Философии хозяйства» в качестве такого опыта конкретной реальности — самой жизни — предстает хозяйство. В «Свете не вечернем» он ставит вопрос о реальности более радикально, и таким опытным фундаментом философского знания оказывается религиозный опыт. Булгаков стремится выразить в философии «опыт православного мирозерцания», однако форма метафизической системы, которая предписывается природе философского познания, оказывается в противоречии с этим устремлением. В «Трагедии философии» Булгаков фиксирует фундаментальную антитезу между религиозным опытом и философским познанием, которая формулируется как неразрешимая антиномия, что неизбежно приводит к опознанию трагического характера философского познания.

Критику «философского разума» Булгаков начинает с обозначения фундаментального свойства разума — его естественной направленности к логическому монизму. Это свойство накладывает свою печать на всякую философскую систему, «которая смутно или

¹ Зандер Л.А. Бог и Мир (Мирозерцание отца Сергия Булгакова). В 2 т. Т. 1. Париж, 1948. С. 40.

² Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 6.

отчетливо, инстинктивно или сознательно, робко или воинствующе притязает быть абсолютной философией и свой эскиз бытия рассматривает как систему мира»¹. В трактовке Булгакова указанное свойство разума есть его эрос, влечение к логической завершенности знания. Таким образом, «дух системы» — неотъемлемая черта всякой философии «автономного разума», который оторван от целостной природы человека.

В разворачивающейся на страницах «Трагедии философии» историософской концепции Булгакова новоевропейская философия вплетается в телеологическую линию исторической судьбы западного христианства. Философия оказывается импликацией религиозного опыта, который служит основой и подлинным источником философского вдохновения. Булгаков, возвращаясь по форме к средневековой формуле, согласно которой «философия служанка богословия», уточняет ее содержание, говоря о философии как «служанке религии». Н.О. Лосский так комментирует эту булгаковскую формулу: «Философия исследует данные опыта, однако данные низших видов опыта дополняются и получают свое окончательное значение только тогда, когда они сочетаются со своей высшей формой — религиозным опытом, лежащим в основе откровения»². Однако это решение свидетельствует не о примирении религии и философии, но о трагическом положении последней.

Философия всегда осуществляется как опыт познания, и в этом качестве не может становиться системой знания. Отсюда — экзистенциальный характер философии, имеющий основания в опыте, жизни. «В основе мысли лежит жизненный акт, свидетельствуемый живым образом мысли»³, — говорит Булгаков. Этот акт раскрытия совершенства человеческой природы вместе с тем • — свидетельство ее наличного несовершенства, которое проявляется в самой природе философского познания, осуществляющегося в форме понятийного знания, но им не исчерпывающегося. «Болезнь, порча, искажение всего человеческого существа, которым явился первородный грех, поражает разум и делает для него невозможным, закрывая пламенным мечом Херувима — антиномиями, доступ к древу райского познания»⁴. Однако сама устремленность философского

¹ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 313.

² Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 222.

³ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 322.

⁴ Там же. С. 322.

познания к обладанию знанием зачастую ставит перед философией еретическую задачу «упрощения», «рационализации» всего того, что предстает перед разумом как «сложное», «многомерное», «антиномическое». Эту склонность к рационализации Булгаков называет гордостью разума, которую следует понимать «не в смысле личной горделивости отдельных философов-ересеологов, но в объективном смысле — незнания им собственной природы, границ и состояния»¹.

Особое значение для Булгаков приобретает критика истории философии Гегеля, в которой осуществляется попытка связать философию в единую цепь диалектики мысли. С точки зрения Булгакова, это извращение христианской телеологии, ее подмена путем рационализации истории — «это дух системы и пафос системы, а система есть ни что иное, как сведение многого и всего к одному и, обратно, выведение всего или многого из одного»². Христианская телеология сводится тем самым к рациональной системе саморазвертывания разума. Булгаков подчеркивает, что такая попытка является не неосновательной, напротив, это «сознательная ересь», христианство со знаком минус, а в конечном итоге — попираание Истины. Философия, которая «не хочет оставаться на острие антиномии»³, неизбежно становится мыслью еретической, т.е. мыслью, оторванной от реальности, отвлеченной, односторонней. Таков итог экзистенциальной неподлинности автономного разума, его уклонения от реальности.

Зандер называет «Трагедию философии» «своего рода «феноменологией духа», но только не человекобожески монистической, а религиозно-троичной»⁴. Критика «монистических» систем, претендующих на абсолютную целостность, не является для Булгакова основанием для отрицания обозначенной уже Вл. Соловьевым философской ориентации на «цельное знание». Хотя именно «отрицательная» установка современной философии, направленная на разрушение новоевропейского проекта философского знания, предопределила движение постмодернистской мысли на Западе в XX вв.. Так, Ж. Лиотар в статье «Ответ на вопрос: что такое

¹ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 317.

² Там же. С. 312.

³ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 354.

⁴ Зандер Л.А. Бог и Мир (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). В 2 т. Т. 1. Париж, 1948. С. 52.

постмодерн?» определяет последний как «модернизм в состоянии зарождения, и состояние это постоянное»¹. Это значит, что «постмодернистский художник или писатель находятся в ситуации философа: текст, который он пишет, творение, которое он создает, в принципе не управляются никакими предустановленными правилами»². Здесь проблема, связанная с преодолением «духа системы», решается путем радикального отрицания философской формы, присущей новоевропейскому рационалистическому типу мышления. Любой канон, любая претензия философа на целостное мышление отныне объявляется «иллюзией», которая «оплачивается ценой террора. XIX и XX века досыта накормили нас террором». Лиотар провозглашает «войну целому, будем свидетельствовать о не представимом, активизировать распри, спасти честь имени»³. По мнению И.И. Евлампиева, в «стремлении «освободить» человека от «тоталитарного» гнета и обосновать бескрайний плюрализм постмодернизм доходит до абсурда и вместе с водой выплескивает и ребенка»⁴. Напротив, согласно Флоренскому, «ориентировка христианской философии сочетает в себе завершенную полноту системы с завершенной полнотой творческой мощи, <...> христианская философия ориентируется на Господе Иисусе Христе — Предвечном Логосе, воплотившемся — и от нее, от ориентировки этой отправляется»⁵.

В определении характера отношений между философией и религией существенную роль в Новое время играет категория свободы. Условием всякой философии становится принцип свободы суждения, в свою очередь, он противопоставляется стремлению религии «втиснуть» это суждение в какие-либо границы. История взаимоотношений между философией и религией трактуется как история борьбы «свободного разума» с «догматическими ограничениями религии».

Принципиально иначе ставит вопрос Булгаков. Прежде всего, он исходит из того, что главным условием и целью существования философии является Истина. Речь идет не о том, что свобода рас-

¹ Лиотар Ж. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem'93. М., 1994. С. 319.

² Там же. С. 332.

³ Там же. С. 322-323.

⁴ Евлампиев И.И. Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье // Вопросы Философии. 2003. № 5. С. 169.

⁵ Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские Труды. № 17. М., 1977. С. 131.

суждать об истине — условие истинного познания, а о том, что познание Истины — условие свободы («Познайте Истину, и она сделает вас свободными»¹). В основу философии здесь положен не формальный принцип свободы мнения, но содержательный принцип Истины — как истинного бытия или бытия в Истине. С этой точки зрения Истина, будучи предметом философского познания, в то же самое время дана в религии, и к тому же раскрывается не в рациональном познании, но в полноте жизни.

Кроме того, та коллизия между философией и религией, которая действительно оказалась повсеместной в западноевропейской культуре Нового времени, связывается Булгаковым не с религией вообще, а с христианством. Уже в «Свете Невечернем» Булгаков утверждает, что «религии вообще» не существует, есть только определенные, конкретные религии². На то же указывает и Флоренский: «если могут быть счеты, то между видами культа, между типами разных исповеданий и разных религий, но никак не между культом вообще и философией вообще»³.

В своих предельно абстрактных формулировках проблема соотношения философии и религии теряет свою остроту, не удерживая подлинного напряжения между ними. Вне христианства говорить о трагедии философии нельзя. И это связано с тем, что, как уже говорилось выше, христианство являет Истину в ее конкретном и личном воплощении; после христианского откровения философия оказывается перед фактом Истины. Именно поэтому при столкновении с эллинской мудростью она опознается как безумие, ибо она предельно конкретна — это живая Истина, Истина воплощенная. И если изнутри философии возникает искушение снятия этого «безумного» перед лицом разума характера Истины веры, то христианство, напротив, ставит себе целью преображение разума — истина языческого разума должна быть преображена в свете Божественного Логоса.

Именно поэтому новоевропейский рационализм в первую очередь ставит вопрос о характере взаимоотношения разума с Истиной, ставит проблему ее рационализации, сведения к разуму — задача, которая характеризуется Булгаковым как еретическая. По словам Булгакова, «философская характеристика ереси в исто-

¹Ин.8:32.

²Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 56.

³Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские Труды. № 17. М., 1977. С. 134.

рии христианского богословия состоит именно в том, что сложное, многомотивное, антиномическое для разума учение упрощается, приспособляется к постижению разума, рационализируется и тем самым извращается. Все основные ереси, — заключает он, — представляют собой подобный рационализм в применении к догматам»¹.

В том, что философский разум в свете христианской веры получает трагическое значение — «философ не может не лететь, он должен подняться в эфир, но его крылья неизбежно растаивают от солнечной жары, и он падает и разбивается»² — философский рационализм Нового времени обнаруживает порабощение разума. При этом нивелируется и характер проблемы, теряется антиномия между философским и религиозным опознанием Истины, которая связана с наличием жизненного, а не только теоретического, между ними противоречия. Неизбежно при этом происходит и нивелирование категории свободы. Свобода в Истине подменяется свободой от всякой конкретности и определенности. Если свобода философского знания заключается в его праве на автономность, независимость от предельного характера Истины, в признании радикального сомнения источником положительного знания, то, как это происходит у Канта, мы имеем «не разум от Истины, но истину от разума, — не я в Истине, но истина во мне»³. Отсюда — дальнейшее движение к различным формам сциентистского догматизма, скептицизма и позитивизма. Свобода здесь ограничивается многообразием частных истин — истинно все, что не претендует на какую-либо исключительность в отношении к Истине.

Булгаков показывает, что в философском познании «разум закономерно упирается в антиномии, определяющие его собственное строение и задачи»⁴. Однако это не означает его бессилия перед полнотой жизни; другое дело, что «разум отправляется не от пустого места и не начинает свою нить из самого себя, как паук, но исходит из мистических фактов и метафизических данностей. Иначе говоря, всякая философия есть философия откровения — откровение Божества о мире. Аксиомы философии не дедуцируются, но лишь формулируются, и автономная, чистая философия или

¹ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 317.

² Там же. С. 314.

³ Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские Труды. № 17. М., 1977. С. 128.

⁴ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 327.

невозможна, или же роковым, неустранимым образом обречена на апорию, приводит к трагедии безысходности»¹.

Булгаков находит «исход» и «спасение» для разума в церковном догмате. Через расшифровку догмата троичности, раскрытие его философского смысла он определяет место и значение разума в природе философского познания.

Булгаков указывает на тринитарную структуру познания, которой соответствуют три «основных самоопределения мысли, образующие для нее исход и определяющие ее ориентацию, по этим трем рубежам разделяются все философские системы с их основными началами: 1) ипостась или личность; 2) идея ее или идеальный образ, логос, смысл; 3) субстанциальное бытие как единство всех моментов или положений бытия, как реализующееся все. Я есмь Нечто (потенциально все) — эта формула, выражающая суждение, содержит в себе в сокращенном виде не только схему сущего, но потому и схему истории философии»². Трехчленную формулу, выражающую тринитарное единство сущего, «расчленяет» философствующий разум, который, произвольно выбирая для себя лишь одно из начал, впадает в односторонность, и потому оборачивается мыслью еретической. «Обобщая это в терминах логически-грамматических: подлежащее, сказуемое и связка, — можно сказать, что в основе самосознания лежит предложение»³. Введенная здесь Булгаковым грамматическая структура самосознания имеет не «аллегорический», но онтологический смысл; обоснованию онтологического значения суждения посвящена его «Философия имени», разработка которой велась параллельно с «Трагедией философии».

Субстанциальное триединство бытия Булгаков изображает в виде фигуры равностороннего треугольника, «углы которого могут быть пройдены в любом порядке, но каждый из трех необходимо предполагает и оба другие»⁴. Триединство бытия Булгаков отличает от диалектической триады Гегеля, «в которой ее моменты представляют собой или простое расчленение мысли, излагаемой синтетически, или же моменты одной простой мысли, из которых каждый предыдущий поглощается или снимается последующим, и в конце концов тезис и антитезис утрачивают свой самостоятель-

¹ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Л. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 327.

² Там же. С. 317.

³ Там же. С. 317-318.

* Там же. С. 326.

ный смысл и бытие, живут в синтезе. Несмотря на намеренно и преувеличенно заостряемую диалектику, ее противоречия вполне снимаются и разъясняются в своей относительности, оказываются или моментами развития понятия, или недоразумениями¹. Три момента тринитарной структуры бытия выражают онтологические отношения, а не логические противоречия диалектического разума. Отсюда «разрешить субстанциальное триединство в диалектическое означало бы его логически преодолеть и тем дать победу логическому монизму, т.е. абсолютной философии, имеющей единый центр в системе. Но это невозможно. Невозможно обломать или притупить углы субстанциального триединства, которое лежит в основе всякой мысли, составляет ее исход»².

Итак, единство трех моментов составляет для разума не диалектически преодолимое противоречие, но антиномии, которые, в свою очередь, определяют его собственное строение. «Он не лишается возможности через это созерцать сущее и философствовать о смысле и значении этих созерцаний, но он привязан к этим созерцаниям, мысль имеет эмпирические корни»³. Из этого Булгаков приходит к заключению, что «всякая философия есть философия откровения — откровения Божества в мире. <...> «Критический антиномизм» в метафизике и гносеологии становится таким образом на место догматического рационализма»⁴.

Образ антиномического постижения бытия, соответствующий его тринитарной структуре, Булгаков уподобляет геометрической фигуре равностороннего треугольника, в противоположность линейной структуре диалектического познания, которая присуща новоевропейскому типу мышления. Новоевропейская рациональность представляет историю в виде линейной протяженности, не имеющей ни своего начала, ни конца, и сводит в конечном итоге пространственно-временное измерение к трансцендентальному условию познания. Уподобление процесса познания пространственно-геометрическим образам характеризует не только само познание, но и в целом мировоззрение той или иной эпохи. Отсюда возможность их типологизации по этому признаку.

Античность выдвигает известный образ замкнутого круга (космологическая идея вечного круговращения), который отражает

¹ Булгаков СМ. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 326.

² Там же. С. 326-327.

³ Там же. С. 327.

⁴ Там же. С. 327-328.

мировоззренческий принцип, определяющий как метафизические космологические представления античной эпохи, так и конкретную гносеологическую позицию, а в своем предельном значении — и образ истины. Платон об этом говорит следующим образом: «Бог то направляет движение Вселенной, сообщая ей круговращение сам, то предоставляет ей свободу — когда кругообороты Вселенной достигают подобающей соразмерности во времени; потом это движение самопроизвольно обращается вспять, так как Вселенная — это живое существо, обладающее разумом, данным ей тем, кто изначально ее построил»¹. Вот как комментирует эту мысль А.Ф. Лосев в «Очерках античного символизма и мифологии»: «здесь производится не что иное, как диалектическое выведение космического круговращения. Ум довлеет себе. Когда он воплощается в соответствующем универсальном теле, он продолжает довлесть себе, т.е. само это тело должно как-то довлесть себе. Оно должно быть и неподвижным, как неподвижен и сам ум; оно должно и двигаться, ибо оно есть тело, телесное воплощение ума, а не сам ум. Синтез этой неподвижности и этого движения в теле и есть круговращение. Двигаться в круге — это и значит одновременно двигаться и покоиться. <...> Это есть, — заключает Лосев, — диалектика космического круговращения; и тем самым мы получаем более конкретную характеристику перехода от Ума, или Идеи, к Космосу»². По словам А.В. Семушкина, «неуклонная тенденция возникающего теоретического мышления греков замкнуть сущее во вращающийся шар (покоящийся шар — вселенная у Парменида есть лишь особый случай все той же тенденции преодолеть линейное время и трансформировать его в циклическое), по своим мифо-генезисным предпосылкам автохтонна»³.

Необходимо указать также и на известный древнейший символ мудрости, в греческой мифологии один из атрибутов богини Афины, — змия. Змий как символ познания, вращающийся вокруг своей оси, обращен головой к хвосту, замыкая таким образом круг.

Особое значение змий имеет как библейский символ. Христианскую рецепцию этого символа мы встречаем в русской философии. «Русский Сократ» • — Григорий Сковорода помещает символ змия в центр своего учения о миро- и богопознании. О происхождении библейского символа змия Сковорода говорит следующее: «Мои-

¹ Платон. Политик // Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1994. 269 d.

² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии М., 1993. С. 574.

³ Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. М., 1996. С. 181.

сей между прочими фигурами занял у египетских священников и икону змия, образующего божию премудрость»¹. Что означает этот символ? «Предревные вечности испытатели создали змия фигурою ее. Змий же был и хитрой о боге науки иконою. Он пишется и ползущим, и в коло свитым, свой же хвост в устах держащим. А почему он такой фигурою сделан? Потому, что хитер и вьется в кольца так, что не видно, куда думает, если не приметить голову его. Так и вечность везде есть, и нигде ее нет, тем что невидна, закрывая свою ипостась»².

Очевидно, что змий — символ познания в своем дохристианском значении есть разум мирской: «лжив и истинен. Юрод, но и премудр. Зол, но он же и благ. «Сколь благ бог Израилев к правым и мудрым девам»³. Разум языческой мудрости говорит о себе: «мы ползаем по земле, как младенцы, а за нами ползет змий. И кто вас восстановит»⁴. Восстановление разума в свете Истины связывается с его преображением: «евангельский змий сказывает: «Если я вознесен буду от земли, тогда все привлеку к себе»⁵. Преображение разума — дело не самого познания, но веры: «Подними прежде не змиино, но твое самого сердце, куда? К вечному, а змий во след твоей самовольно вознесется в гору и повиснет на дереве, а тебе на шее <...> Тогда явится спасительная сила его»⁶. Уже у Сковороды мы находим точную философскую импликацию православного решения антиномии разума и веры, радикально отличающее его как от католического, так и от протестантского.

Как и Булгаков, Сковорода показывает тринитарную структуру познания и так же обращается к пространственно-геометрическому символу треугольника. Он ссылается на Пифагора, который «раскусив эмблему треугольника и узрев в нем истину, с веселеем вопиет: «Нашел! Нашел!»⁷. «Кто с Пифагором раскусил фигурный треугол, образующий истину, тот видит, что в нем 3, 2 и 1 есть то

¹ Сковорода Г.С. Книжечка называемая *silenus alcibiadis*, сиречь икона алкивиадская (израильский змий) // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1973. С. 31.

² Сковорода Г.С. Диалог. Имя ему — потоп змиин // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1973. С. 159-160.

³ Там же. С. 166.

⁴ Там же. С. 167.

⁵ Сковорода Г.С. Книжечка называемая *silenus alcibiadis*, сиречь икона алкивиадская (израильский змий) // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1973. С. 31.

⁶ Сковорода Г.С. Диалог. Имя ему — потоп змиин // Соч.: В 2 т., М., 1973. Т. 2. С. 167.

⁷ Сковорода Г.С. Книжечка называемая *silenus alcibiadis*, сиречь икона алкивиадская (израильский змий) // Соч.: В 2 т. Т. 2. Ы, 1973. С. 8.

же»¹. Далее: «едино начало, а начальная единость всю тварь предваряет: се угол! Создавшая плоть, и вселившаяся в ней: се угол! Исчезнувшей плоти пребывающая же: се угол! Вот тебе, горлица моя, египетский треугол! Вот для чего влюбился в него мудрец самосский (Пифагор)! Не знающие себя и Бога сим соблазняются и ругаются. Светлые же озаряют смыслы, веселясь, яко с нами Бог. Треугол, квадрат, коло, солнце, просфорный хлеб с вырезанным среди него и вынутым через иерея квадратом или треуголом преломлен, просто сказать, растолкован Луке и Клеопе, все сие единость образует»².

Фигура треугольника как образ тринитарного единства познания символизирует конкретность христианского разума. Аналогично античному кругу, здесь зафиксирован принцип его абсолютной завершенности или беспредельности познания, в противоположность новоевропейской линейной дурной бесконечности. Однако в отличие от круга, треугольник имеет определенность, это разум не вообще, но разум в Истине, познание не абстрактной истины, но Истины конкретной. Это отличает христианский характер познания от античного — не неизбежное вечное круговращение, но торжество разума в Истине. Отсюда вытекает оптимизм православного мирозерцания. Это связано с православной идеей преображения разума, которое достигается через самопожертвование — его добровольного самоотречения в пользу Истины. Означает ли это, что философия как тип познания религиозным сознанием отвергается?

Булгаков выдвигает следующую дилемму: «Или философия невозможна и остается ее уделом только новое повторение старых и исхоженных уже путей, бег белки в колесе, — и всегда *da capo* (с начала. — Н.Г.), — или же она возможна как антиномически обоснованная и религиозно, т.е. догматически, обусловленная философия»³. Однако это не формальная дилемма с единственно верным ответом. То, что философия стоит перед подобным выбором, означающим для нее предельно конкретное решение в пользу Истины, — уже само по себе означает трагедию. «Трагедия разума исполнена, он раздран, заклан на острие антиномии. Но здесь начинается уже катарсис... Формула церковного догмата, звучавшая для разума доселе чужой и мертвой, парадоксальной и нелепой, пред-

¹ *Сковорода Г.С.* Имя ему — потоп змиин // Соч.: В 2 т. Т. 2. М. С. 165.

² Так же. С. 166.

³ *Булгаков С.Н.* Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 388.

стает перед ним как единственный ответ на его недоразумение, как правда об его собственной природе, и, как молния прорезает тьму, так догмат все исполняет смыслом»¹.

Формально-логическая природа познания предельно абстрактна, и для разума увидеть Истину в ее конкретности составляет непреодолимую трудность. Это и есть та самая трагическая антиномия разума: разум, который стремится к логическому единству, для которого единство в троице — парадокс и нелепость, оказывается вынужден «к какому-то одновременному принятию всех трех возможностей мысли, а вместе с тем, очевидно, и к отрицанию каждой из них в обособленности. Катарсис мысли, который получается как итог этой трагедии философии, приводит ее к обновлению через углубление самопознания как в ее силах и границах, так и в ее природе»². Признание невозможности непротиворечивого знания, невозможности только силами разума разрешить антиномии мысли, отнюдь «не выражает отчаяние мысли, напротив, скорее говорит об ее зрелости»³. «И это не принижение, но высшее предназначение философии — быть богословием, ancilla, только не theologiae, но самой religio, стать откровенным и сознательным (в этом смысле критическим) религиозным эмпиризмом»⁴. «Философия откровения: это и должен быть наиболее радикальный клич наших дней»⁵.

По Зандеру, «антиномия является исходной точкой во всей гносеологии о. Сергия (так же как и о. Павла Флоренского); но она не может быть диалектически «разрешена», но только снята, растворена религиозным откровением — догматом и мифом, трансцендирующими разум и вмещающими противоречия в высшем жизненном единстве»⁶. «Догмат имеет философский смысл, и раскрытию этого смысла и посвящает свои усилия философская (спекулятивная) догматика, которая постольку является общей метафизикой»⁷. «Догмат есть существенный исход для разума,

¹ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 409.

² Там же. С. 387.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 388.

⁵ Там же. С. 387.

⁶ Зандер Л.А. Бог и Мир (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). В 2 т. Т. 1. Париж, 1948. С. 49.

⁷ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 425.

спасение от его антиномий и апорий. В то же время догмат не есть ответ самого разума, который являлся бы разуму имманентен как его собственное порождение, догмат дан разуму трансцендентно, т.е. откровением, хотя он может быть освоен или, по крайней мере, освоен разумом»¹. Очевидно, что субъект и объект философской мысли оказываются здесь не в отношении тождества, которого всегда искала философия, чтобы «снять их вековечное противоречие и разлад»², но в отношении особого рода «неслиянного и нераздельного» единства. Последнее — не что иное как философский эрос, в христианстве открывшийся как Божественный Логос, что, в свою очередь, не может не отразиться на понимании природы философского познания.

Философия — познание человеческое, но «человеческое во все не значит непременно субъективно-психологическое, что можно и следует отмыть гносеологическими щелочами, оно есть и субстанциальное»³. «Человек есть живое суждение или, точнее, в суждении, как первообразном элементарном познавательном акте, заключается схема субстанции, отображается строение ее, ибо всякое суждение есть жизненный акт внутри субстанции — человека»⁴. Поэтому человеческий характер философского познания не означает его субъективного характера. Конечно, «Божественное откровение есть объективный, независимый от человека процесс нисхождения Божества. Но самое постижение догматов откровения связано с имманентным человеческим самоопределением, с собственной природой человеческого духа»⁵. Тем самым философское познание неизбежно приобретает характер Богочеловеческого процесса.

В «Трагедии философии» Булгаков указывает на неразрешимость антиномии философии и религии, и, следовательно, на невозможность построения непротиворечивой системы религиозной метафизики. Вместе с тем, с удержанием этой антиномии, которая выявляет трагический характер философского познания, обнаруживается путь к ее «чудесному» разрешению. Таким образом, последним словом творческой эволюции Булгакова в решении во-

¹ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 426.

² Там же. С. 430.

³ Там же. С. 417.

⁴ Там же. С. 415.

⁵ Там же. С. 419.

проса о возможности православной философии не является однозначно отрицательный ответ на него и не означает «окончательный поворот» от философии к богословию. Это дает основание сделать вывод о специфическом, по отношению к западной философии, решении вопроса о трагическом характере философского познания в русле русской религиозной философии.

Литература

1. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М, 1994.
2. *Булгаков С.Н.* Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М, 1993.
3. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М, 1994.
4. *Евлампиев И.И.* Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье // Вопросы философии. 2003. № 5.
5. *Зандер Л. А.* Бог и Мир (Мирозозерцание отца Сергия Булгакова). В 2 т. Париж, 1948.
6. *Лиотар Ж.* Ответ на вопрос что такое постмодерн? // Ad Marginem'93. М, 1994.
7. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М, 1993.
8. *Лосский Н. О.* История русской философии. М, 1991.
9. *Платон.* Политик // Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М, 1994.
10. *Семушин А.В.* У истоков европейской рациональности. М, 1996.
11. *Сковорода Г.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М, 1973.
12. *Флоренский П.А.* Из богословского наследия // Богословские Труды. №17. М, 1977.
13. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. (Репр. изд. Вильнюс, 1991).
14. *Хоружий С.С.* Вехи философского творчества о. Сергия Булгакова // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М, 1993.
15. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.

*ЕВ. Морозов,
кафедра истории русской философии*

«Новый град» в Западной Европе: мысли о России

Об этом Исаак Сириин сам говорит в письме игумену Симеону, который, ссылаясь на отцов, высказывает мысль, что ради усердия и молитвы возможно и не усердствовать в помощи ближним. Исаак поучает его, что так смеют думать только умершие для мира аскеты, но отнюдь не христиане, жизнью связанные с ним.

Федор Степун

Исторический фон развития новоградской концепции — всепроникающий кризис Западной Европы 30-х гг. («Кризис экономический, кризис политический, кризис социальный, кризис национальный»¹), воспринятый в среде русской пореволюционной эмиграции как один из этапов общемирового кризиса. Пожалуй, это единственное основание, которым можно объединить блестящую плеяду русских философов, покинувших Россию после революции 1917 г. Все течения и отдельные представители русской пореволюционной философской традиции — независимо от мировоззрения, философской и политической позиции — соотносили свои идеи с революционным октябрьским переломом, событиями 20-х и 30-х гг.:

¹ От редакции // Новый Град, 1931. № 1. С. 3.

развитием большевизма в СССР, экономическим коллапсом Великой депрессии, установлением фашистских диктатур, ослаблением европейских парламентских демократий.

Всех перечисленных вопросов касаются в своих работах новгородцы — представители течения, которое сформировалось в начале 30-х гг. вокруг журнала «Новый град». Центром этого пестрого философского галлиполийства стал Париж, где проживала большая часть новгородцев: Георгий Федотов, Исидор Бунаков, мать Мария. Еще один видный представитель течения — Федор Степун — жил в Мюнхене. Сравнить их с участниками «галлиполийского сиденья» мы вправе потому, что в редакции «Нового Града» — журнала, декларирующего религиозное осмысление современности и христианский социализм, — собрались люди с очень разными воззрениями. Их судьбы делали крутые виражи вместе с ходом истории, и это отложило свой отпечаток на идейное развитие новгородцев. К христианскому социализму (идейной традиции, к которой относится новгородство) и личной религиозности многие новгородцы пришли из социализма революционного — Бунаков, Федотов, мать Мария. Степун — из «Логоса» и неокантианства. В одной из статей последний неожиданно говорит о близости к галлиполийцам историческим: пережив в их окружении глубокий духовный опыт во время Пасхи¹. Фактически противостоящее общество противоположных людей и мыслителей просуществовало в Париже почти десять лет и без какой-то особой установленной причины исчезло перед самым началом Второй мировой войны. Никакой декларации о завершении работы редакции не было. Можно предположить, что время начала боевых действий пришлось на подготовку очередного номера: такие промежутки составляли иногда полгода и более. По-разному сложились судьбы новгородцев после этого: Степун остался жить в Германии, Бунаков и Скобцова погибли в концентрационных лагерях, а Федотов оказался в США.

Несмотря на часто полярные взгляды и географическую разобщенность, в среде русской философской эмиграции 20 — 30-х гг. существовал очень активный идейно-политический и, конечно же, философский диалог. Возможно, этому способствовала отчужденность от родины: порой тот или иной автор публиковался в журнале, с-идеями редакции которого полемизировал. О включенности в этот процесс «Нового Града» говорит то,

¹ *Степун Ф.А.* Еще о «человеке Нового Града» // Новый Град, 1932. № 4.

что там публиковали статьи Н. Бердяев, С. Булгаков, Н. Лосский, П. Савицкий, М. Цветаева и др. Сами новгородцы, в первую очередь, Федотов и Степун — де-факто основные «голоса» течения — отметились в таких журналах, как «Версты», «Вестник РСХД», «Современные записки», «Путь», «Новая Россия», «Новое русское слово», «Опыты», «Мосты», «Грани» и др. Статьи в этих журналах (изданные в 20-х и 30-х гг. — в списке есть и журналы, выходившие после Второй мировой войны) можно с полным правом считать основополагающими для концепции — наряду с теми, которые публиковались в самом «Новом Граде». Роль двух других новгородцев — Бунакова и м. Марии была не столь публичной. И они, и Федотов со Степуном были членами своеобразного духовного кружка, по частоте и продолжительности общения немного отделившимся от остальных русских мыслителей-эмигрантов. В их беседах и словесной полемике рождалось содержание новгородства, но из четырех, вероятно, равных участников, формализовать идеи в статьи чаще доводилось Федотову и Степуну, хотя в «Новом Граде» все-таки вышло несколько статей, авторство которых принадлежало Бунакову и м. Марии. Вклад Бунакова — это еще и вклад организатора, на плечах которого лежала повседневная деятельность редакции.

Первое основание для развития мысли новгородцев — это революция 1917 г. Как уже было сказано, основание, общее для всей пореволюционной философской мысли. Другие отправные точки концепции заложены в дореволюционном творчестве новгородцев (далее в статье речь пойдет, прежде всего, о Федотове и Степуне). Подойдя к революции со значительным идейным и исследовательским багажом, через ее горнило они пронесли только то, что действительно оказало влияние на концепцию. Так, остались на том берегу левацкие идеи Федотова и неокантианство Степуна. Первое — и главное, что проявлялось в дореволюционном творчестве новгородцев и стало одним из краеугольных камней течения, — это его обращенность к человеку, личности, рассмотрение исторических и философских проблем через призму своеобразного антропологического подхода. Взгляд на проблему через человека некоторым образом присутствует в ранней статье Степуна «Трагедия мистического сознания» и в уже пореволюционной, но еще доновоградской «Природе актерской души». Явными контурами антропологичности очерчен замысел в.Федотовских исследованиях — «Абеляр» и «Св. Филипп, митрополит Московский» (хронологически работы написаны после 1917 г., но в них больше дорево-

люционного федотовского стиля, вероятно, еще до конца лично не испытывавшего трагедию революции).

Другая важная черта, передавшаяся от Федотова-медиевиста и агиографа новоградству, — историко-исследовательский подход к решению проблемы, использованный новоградцами при выявлении причин революционной трагедии. Они конструируют историю России, подобно дорожным инспекторам, воссоздающим все условия свершившейся катастрофы. Методологию своих исследований новоградцы заимствуют у таких мыслителей, как М. Вебер, Э. Гуссерль и О. Шпенглер. Причем Степун во вступлении к статье «Религиозный смысл революции»¹ напрямую отсылает читателей к работам указанных авторов: по-видимому, для того, чтобы сэкономить место в ограниченной некоторыми рамками журнальной публикации. Новоградцы стремятся создавать идеало-типические конструкции исследуемых исторических явлений. Это модель некоторого количества явлений, объединенных по тем или иным признакам — типическим чертам, сгущающимся в модели до наиболее характерных пределов, которые могут и не встречаться в действительности. Несмотря на декларацию новоградцами того, что они вооружаются методами западноевропейской мысли (делает это Степун, но в работах Федотова встречаются схожие конструкции), надо заметить, что истоки новоградской методологии ограничиваются не только и не столько этим. Идеало-типический конструктивизм воплощается в образности мыслительного творчества новоградцев. Причину этого можно увидеть и в русском языке, который вследствие перевода библии на славянский язык приобрел народную образную глубину, но потерял латинскую категориальность, а с ней и глубину философской мысли в том виде, в котором она существовала в Западной Европе (эта теория, разделяемая и Федотовым, и Степуном, не только стала одним из кирпичиков их историософских изысканий, но и, безусловно, повлияла на стиль произведений авторов). Еще одним важным истоком такой методологии новоградцев могут являться и работы Степуна по теории искусства, эстетике, театральной и литературной критике, и исследования Федотовым древнерусской святости и русского религиозного сознания, в которых он не раз обращался к темам иконописи (недаром одним из немногих положительных достижений советской власти новоградцы счита-

¹ *Степун ФЛ. Религиозный смысл революции // Современные записки, 1936. №40.*

ли открытие и исследование советской наукой древнерусской иконы).

Если говорить о прямых, философских истоках, то линию развития новоградства задает творчество В. Соловьева. И если новоградцы иной раз прямо называют себя наследниками соловьевской мысли (звучит термин «сверхсоловьевцы»), то у читателей их статей может возникнуть несколько иное мнение. Новоградство, развиваясь в общей традиции русской философской мысли, видело в Соловьеве ориентир, с которым оно постоянно сравнивало свое содержание. В то же время в некоторых своих работах новоградцы не избегали критических стрел в адрес тех или иных идей Соловьева. Наконец, главная линия, соединяющая Соловьева и новоградство — идеи первого о христианской политике и христианском обществе, творчески переработанные Федотовым и Степуном. По тому, что новоградцы строили свои размышления от Соловьева, они схожи с большинством русских философов того времени. Ближе всего им позиция Булгакова в том смысле, что новоградцам нужна не универсальная «вселенская» церковь, а именно русская православная церковь с иконописью, песнопениями и обрядом. Нужна во многом потому, что в такой церкви сокрыт один из образов отделившейся от них России. Дальше других от новоградцев в многообразной компании философских наследников Соловьева стоят, наверное, наиболее радикальные его последователи — Эрн и Свенцицкий¹. Однако содержательный анализ проекта «Нового Града» — государственного и общественного устройства России после свержения большевиков — позволит показать, как мысль новоградцев делает поворот и от Соловьева, и от многих христианских идей в целом. Находясь же пока в стадии уточнения тех предпосылок, из которых будет развиваться новоградская мысль, мы можем зафиксировать четкую связь с религиозной христианской проблематикой и антропологически-христианским подходом (повторимся, что ниже попытаемся показать, как концепция в своем развитии уходит от изначально заданного пути). Искания новоградцев включаются в идейную традицию под общим названием «христианский социализм», но во многом благодаря широте этого понятия, которое «размывается» по истории мысли, захватывая разных европейских и

¹ Примечательно, что Стенун полемизировал с Эрном, еще будучи членом редакции «Логоса», а вот в собственно новоградский период ни оставшийся в России Свенцицкий, ни безвременно умерший Эрн не смогли сойтись с Федотовым и Степуном на философском ристалище.

русских мыслителей или отдельные участки их творчества. Сами новгородцы — опять же декларативно — в большей степени ориентируются на западноевропейский христианский социализм (взять хотя бы книжные рецензии, которые печатались в «Новом Граде»). Но это скорее декларация некоторой позиции, чем действительная связь. Новгородцы в своем исследовании прошлого России постоянно говорят об умирании свободы, которое началось с закатом Киевской республики. И в таком выстраиваемом ими противоположении тоталитарной ориентальной России и европейской демократической свободы они логично склоняются к «западному» христианскому социализму. Тем не менее нельзя не отметить той благодатной почвы, на которой развивался христианский социализм в России, и показать тем самым, что новгородство, прежде всего — и исторически, и содержательно — часть русской религиозной философии, воспринявшая западноевропейский идеал христианской свободы (и тут можно заметить, что концепция уйдет от заданных отправных точек отнюдь не по прямой линии).

Содержательно новгородская концепция представляет собой несколько взаимосвязанных идейных пластов. Причем, как уже отмечалось, сюда можно отнести не только статьи, выходявшие в «Новом Граде». В эту группу попадают и более ранние статьи 2-й половины 20-х и начала 30-х гг., и статьи, выходявшие уже во время существования журнала в других изданиях: во всех прослеживается идейное единство. Заметим, что нельзя поставить такой же знак равенства между новгородскими и поздними, послевоенными статьями Федотова и Степуна, в которых сквозит тема разочарования тем, как разворачиваются события после Мировой войны и, соответственно, критическое переосмысление своих ранних идей. Мысль новгородцев времен «расцвета» течения развивалась по четырем основным направлениям.

1. Историко-философские и культурологические статьи, в которых рассматривается «отрицательная» и «положительная» история России. «Отрицательная» история — это история Российского государства, основной характеристикой которого во все времена его существования было угасание свободы. Свободы абсолютной, т.е. религиозной, и относительной, т.е. свободы человека в государстве. Такая свобода, связываемая новгородцами с Западной Европой, угасает вследствие целого комплекса факторов и постепенно уступает тоталитарной Азии. Дар «первоучителей словенских» — письменность и перевод священных книг; огромное простран-

ство, на котором разворачивается российская история; подавляющая масса крестьянства и апокалиптическая полярность русского национального сознания; иосифлянство как надгробный камень свободе на среднерусской возвышенности; национальные культурно-исторические типы — все это складывается в одну четкую систему, из которой, при желании, можно было с равным успехом развить не только философскую, но и историческую концепцию. «Положительная» история — это история русской культуры, причем ее составляющие часто те же, что и в отрицательной, но они рассматриваются с другой стороны (уже упоминаемый отрыв от латинского языка и европейской науки принес свой собственный глубокий и многообразный русский язык). Если «отрицательная» история, по мнению новгородцев, уже пришла к своему финалу в русской революции и демоническом государстве СССР, то положительная еще только должна свершиться через построение «Нового Града».

2. Философское содержание концепции, которое никогда не выделялось в отдельный корпус работ, а собиралось в единую более-менее цельную систему из философских пассажей публицистики новгородцев. Тут разрабатывались идеи, перечисленные нами в основаниях концепции. Христианская религиозность и антропологичность, западноевропейская методология и соловьевские общественно-политические идеи — из указанного новгородцами. Образная глубокая идейность, личное, переживание теории (что характерно для русской мысли) как попытка сойти с пути традиционного русского философствования (чьи вопросы, по замечанию Степуна, всегда выше, чем ответы) • — из того, что они как мыслители, но и субъекты истории, не могли в своих построениях увидеть, а если и видели, то предпочитали не замечать или не добавлять такую саморефлексию лишним параграфом к всегда ограниченному бумагой и стилем журналу. Таким образом, часто удивленный читатель на ровном полотне их статей, посвященных относительно локальным политическим и экономическим событиям времени, которое прошло с выхода предыдущего номера, обнаруживает вдруг в странице, одном-двух абзацах, а иногда и в одной фразе неожиданно появляющуюся глубину мысли, на дне которой, невидимая, таится какая-то недосказанность или вопрос.

Главное дело новгородства, отразившееся на философском содержании концепции, — выдать *рецепт*, с помощью которого Россия, Европа, мир пережили бы тяжелый кризис того времени.

Изготовленный, в первую очередь для России, в своем универсальном варианте такой рецепт стал основным философским посылом концепции. Кризис мира 20 — 30-х гг. — это, по мнению новгородцев, кризис идей западноевропейской культуры. С конца XIX в. конфликт идей абсолютной истины (христианство), политической свободы (просвещенческий гуманизм) и социально-экономической справедливости (социализм) требовал разрешения, отсутствие которого привело ко многим бедам и, если довести мысль новгородцев до логического завершения, венчался Второй мировой войной. Они отмечали: «Раз выход — в сращении тех идей, взаимная вражда которых является главной причиной всех мук и преступлений нашей эпохи, то ясно, что объединение людей возможно только на задаче объединения этих идей. Т.е. на защите духоверческого свободолюбивого социализма»¹. Особо следует отметить, что, несмотря на подробную картину экономической, политической, социальной жизни Европы и большевистской России, новгородцы, прежде всего, обращаются к сознанию своих современников и потомков, и, вследствие этой антропологичности, проблема человека ставится новгородцами в центр философских построений.

3. Новгородская публицистика. Это, прежде всего, базис концепции, но не идейный, а «телесный» — именно в свод публицистических работ были вплетены идеи Федотова и Степуна. Статьи «Нового Града» содержат если не целостное, то достаточное подробное историческое описание периода существования журнала — т.е. 1931-1939 гг. Основная тема — набат по духовному упадку Европы, по обреченной слабости либеральных европейских демократий перед фашистскими диктатурами и нарастающей агрессией фашизма. Такие статьи обрамляют идею *духоверческого свободолюбивого социализма* — пути преодоления кризиса и борьбы с тоталитарными врагами — фашизмом и большевизмом. Универсальность такого подхода, такой мирозерцательной установки стала бы, по убеждению новгородцев, истинной панацеей от всех бед. Вдохновенное провозглашение такого проекта часто оттеняется, а иногда и перекрывается тревожным наблюдением за развитием его поразительно похожего оппонента — фашистского универсализма. Универсальное фашистское единство: государство — партия — нация тщательно рассматривается новгородцами и признается победителем в споре с загнивающей демократией. При-

¹ Степун ФЛ. Путь творческой революции // "Новый Град", 1931. № 1.

чем победителем не только сильным военной мощью, но также идеями и методами: недаром новоградцы готовятся к жесткой борьбе, призывая к фашизации демократии, к демократии авторитарной — такой вот призыв бить врага его же оружием.

В тоже время в критике фашизма проводится четкий раздел между ним и новоградским авторитаризмом. Восстановленная в фашизме связь между свободой и истиной оказывается обманчивой, потому что «истина» фашизма — это всего-навсего произвольная идеология, частная миросозерцательная конструкция, в то время как новоградский тоталитарный строй осознанно ограничивает человека в экономических свободах ради существования демократии и — более универсально — ради свободы творчества. Гарантом и предохранителем от чрезмерности такого ограничения служат духовность и положительно-христианское сознание человека Нового Града. Нельзя не признать, что реалии XX в. показали, что опора на такое нефизически-зыбкое основание могла стать (и наверняка стала бы) опасным инструментом в руках заинтересованных политических групп для реализации этой человекоспасительной утопии в следующий тоталитарный режим.

Новоградцы наверняка понимали опасность своего проекта, но старались вести свою просветительскую работу так, чтобы в возможном будущем история развернула бы его в единственно верном направлении. В публицистике они обращались главным образом к соотечественникам-эмигрантам. Указывая на уникальность положения эмиграции и возможность наиболее трезвого видения дел в чужой для них Европе и отчуждаемой России, мыслители говорили о миссионизме эмиграции: «Русская эмиграция судьбой и страданием своим поставлена на головокружительную высоту»¹. Они вели жестокую бумажную борьбу с «эмигрантщиной», «сменовеховцами», «младороссами», «советскими патриотами», «возвращенцами» и «примиренцами» (перечислен спектр эмигрантских настроений под углом отношения к СССР), борьбу, в первую очередь, за эмигрантскую молодежь. В противоположении «мессианизм-миссионизм» новоградцы четко выбирают второе. Эмиграция не избрана, но у нее есть важная роль — сохранение, воссоздание культурной среды, в которой будет развиваться новый человек, гражданин нового государства, возникшего после СССР. Несмотря на развитие идей социально-политического обустройства новой России, новоградцы осознают и признают политическое бессилие русской эми-

грации, отчасти из которого вытекает необходимость обращения к культуре — безусловно, богатого и сильного наследия, которое досталось им от покинутой России.

4. Проект «Нового Града» — многоярусная конструкция, описывающая политическое, экономическое, общественное, культурное устройство будущего российского государства, идеологию и мировоззренческие ориентиры его граждан, философский фундамент всего этого в целом. Из всего перечисленного новгородцев, в первую очередь, волнует человек. Этот проект, по их словам, прежде всего замысел о человеке. Создание нового российского государства обернулось бы кровавой борьбой с врагами — фашистами и коммунистами. Исходя из пораженческого опыта демократий Германии, Италии, Испании и других европейских стран, авторы «Нового Града» вооружают новое государство авторитарным порядком и готовностью к решительным действиям, в том числе к войне и насилию. В таком случае именно в сознании новгородского человека заложен противовес и ограничитель — лично воспринятые христианские идеи, идеи свободы и равенства. Христианское государство, т.е. государство, живущее по законам христианства, невозможно. Но возможно государство христиан, сознания которых складываются в сознание общества, которое будет четко ощущать и переживать тяжелый грех неизбежного государственного насилия.

Таков краткий набросок новгородской концепции, которая создавалась и развивалась в русле русской философской традиции. Несмотря на то, что новгородцы используют методологию европейских философов, ссылаются на положительный опыт развития свободы в Европе и определяют одним из своих истоков христианский социализм западного образца, по своим, сущностным характеристикам новгородство принадлежит русской мысли. Язык, стиль, личное мирозерцание и личные переживания допускаются к философским рассуждениям, что в русской философии мы встречаем повсеместно. Этим конструируются проблемы и задачи, для многих из которых нет прямого решения, контуры ответа на которые могут лишь задаваться косвенным образом (сказывается сочетание «ненаучности» и образной глубины). Свойственны новгородству критический подход и переживание действительных и духовных событий как кризиса, что было присуще всему «русскому религиозному ренессансу» конца XIX в. — начала XX в. И, аналогично — обращение к религии как панацеи от всех или большинства бед.

Переяв многие черты общей традиции, новоградство с полным правом является ее характеристикой. Через такое отношение части — целого можно рассмотреть некоторые существенные как для всей традиции, так и для отдельной концепции вопросы. В первую очередь, это касается христианских элементов новоградства. Религиозное осмысление и осмысление религиозности можно считать чуть ли не синонимами русской философии. И все четыре основных раздела концепции имеют в своем содержании христианские идеи или отсылки к таковым. При детальном рассмотрении религиозное содержание всегда оказывается отделенным, находящимся вне основного содержания концепции. Уже показывалось, например, что христианское самосознание стоит «над» концепцией новоградского государства. Такая модель — соединение методологии, новоградских идей и конкретно-исторических фактов и стоящие «особняком» (несмотря на структурную вплетенность в тексты мыслителей) религиозные идеи — присутствует во всех статьях новоградских Федотова и Степуна. Через некоторые нюансы, которые проскакивают в их статьях, мы видим большую амплитуду в отношении и характеристике христианства «сегодняшнего дня». В обращении редакторов к читателям первого номера мы читаем: «Действительно, новая Европа во многом морально здоровее старой. Из скептического и эстетического декаданса довоенных десятилетий вырастает мощное религиозное движение»¹. Это 1931 год. А вот год 1939-й: «Поэтому последний ключ к решению мирового кризиса, к преодолению войны — в духовно-социальном возрождении некогда христианского человечества»². И в той, и в другой статье присутствует третий элемент — указание на реальную социальную работу или необходимость таковой. Этот смысловой пласт в работах новоградцев лучше всего характеризуют такие термины Степуна, как «конкретность», «действительность». Критикуют новоградцы христианский аскетизм, который переходит в отчуждение жизни. Интересно, что, критикуя, они — в разное время и по разным поводам — ссылаются на один и тот же отрывок христиан-

¹ От редакции // Новый Град, 1931. № 1. С. 5.

² От редакции // Новый Град, 1939. № 14. С. 3. Для исторической точности заметим, что на тот момент в составе редакции уже не было Степуна, который много позднее в статье «Г.П. Федотов» отмечал у Федотова же противоречивое сосуществование идей христианства и революционного социализма. Однако сам Степун в те годы — канун Второй мировой войны! — отмечал солидарность с «Новым Градом», а выход из редакции объяснял необходимостью оставаться на территории фашистской Германии.

ской святоотеческой литературы. Причем эта критика возникает не в полемике с одним из русских религиозных мыслителей, т.е. она выходит за рамки русского религиозного спора, к общему спору идей внутри христианства. По мнению редакции «Нового Града», их поколение «поставлено перед социальным вопросом — не для теоретического анализа, а для практического его решения»¹. Написано ли это «левой» рукой Федотова или «протестантской» мыслью Степуна — под этой фразой и под другими призывами к предметному действию стоит виза всего новоградства. Они не могли сидеть, сложа руки, пока вся Европа (равно как и СССР) меняла границы, строила заводы и танки, бастовала, боролась с фашизмом и разрушала демократии. Новоградцы не могли оставаться в стороне, но они оставались и патриотами своей родины, притом, что она находилась во власти врагов: они не могли, как многие тысячи эмигрантов — врачей, инженеров, ученых, — нивелировать свою национальную принадлежность и влиться в организм принявшей их европейской страны. И тут христианство не претендует на роль духовного основания выбора этой части эмигрантов. Христианство не может дать проекту «Нового Града» четкого мировоззрения: ведь, по замечанию Степуна, в Евангелии нет раз и навсегда данного мировоззрения. Таким образом, необходимо ориентироваться и на конкретно-исторические реалии, и на культуру, включающую в себя не только религиозные элементы. Здесь следует сделать важную оговорку. Ни в коем случае нельзя сказать, что новоградцы допускали критику религии с атеистических позиций. Наоборот, и Федотов, и Степун до конца жизни оставались глубоко верующими людьми — и в повседневной жизни, и в творчестве. Новоградство нельзя поставить вне христианства и нельзя вырезать христианские элементы из концепции (равно как и из русской философии), не исказив ее действительного содержания. Однако роль и место религиозных элементов в размышлениях новоградцев достаточно характерно иллюстрируют отношения религии и русской мысли в целом.

Зачем же христианство «Новому Граду» и зачем оно русской философии? Ответ на первый вопрос может подсказать неочевидный ответ на второй. Перед новоградцами всегда стояла проблема обоснования или, лучше сказать, «оправдания» своих идей. Причины такого обоснования носили не метафизический, а вполне

¹ От редакции // Новый Град, 1931. № 1. С. 5.

исторический характер. Можно предположить, что таким образом восполнялся перекокс культурного богатства и политической беспомощности оторванных от родины людей. Культурное возрождение, идущее после кариативной социальной работы, — цель и смысл концепции — нуждалось в оправданности тех методов, которыми бы оно достигалось. Новоградцы не хотели говорить о невозможном, и христианство давало им уверенность, возможность воплощения их идей. Во многом поэтому осталась за бортом новоградства соловьевская идея вселенской церкви. Хотя кому как не православным христианским социалистам, почитающим многое из духовного наследия Западной Европы, стремящимся к универсализму и готовящим методу спасения мира через спасение России, кому как не новоградцам пришлось бы ко двору идея Соловьева об универсальной христианской церкви. Но им нужна именно русская, именно православная церковь — не только содержание, но и форма: песнопения, образа и т.д. Недаром Степун говорил, что эмигрант в церковь ходит, как в Россию: там даже взгляд видит все то, что видел на родине. Отсутствие политических, экономических и военных сил у оставшихся без отечества людей восполнило христианство. Вот и получается, что новоградство без христианства невозможно ни по каким статьям, невозможен без религиозной составляющей тип мышления новоградцев. А новоградец, мыслящий вне христианства, возможен, равно как и возможен человек нового сильного российского, европейского государства, «Нового Града», «City Nouvelle», без христианского мировоззрения. Возможен с не меньшей вероятностью, чем возможно христианское общество, вернувшееся из небытия через победы к великим свершениям. Опора нужна скорее в небытии, в хаосе, чем в устойчивом миропорядке. И новоградство, несущее все потенции безрелигиозной философии (не атеистической, а именно безрелигиозной), принадлежало христианскому социализму и религиозной мысли.

Чем отношение «новоградство — религия» похоже на отношение «русская мысль — религия»? Личная душевная и духовная глубина русских мыслителей (не будем ходить дальше Соловьева), генетическое сопереживание и боление за окружающее сквозь неясную грань мнения личности и философского мышления проникают в русскую философию. Личное переживание и забота о ближнем создают антропологическую доминанту. Повсеместное искреннее беспокойство придает понятию кризиса онтологический статус и в то же время статус метапонятия для мировоззрения большинства философов. От благополучных 80-х гг. XIX в. до

апокалиптических 40-х XX в. на всем стояла для русских печать кризиса. И обращение к религии — в том числе повальное среди легальных марксистов — не было ошибкой, но было честностью в поиске правильного пути. Так русская мысль пришла к библейскому тексту, который, впрочем, всегда был рядом, немного непонятный, старославянский, но в то же время с родными корнями (не латынь!) он появлялся в сознании с младенчества, и поэтому таким очевидным было обращение к нему в зрелые годы. Так личное переживание, личная трагедия толкает человека к пониманию идеи Бога, и так личное понимание трагедии окружающего мира приводит к библии, сквозь которую можно видеть только онтологизирующийся кризис и далекое метафизическое спасение. Конечно, мы говорим не о всех, а только о той, большей части, которую допустимо сравнивать с новоградцами, но не о марксистах, например. Связка «личность — философская позиция» толкает русских философов к переживанию кризиса, а это переживание ведет к религии, которая, завершая круг, и влияет на личность мыслителя, и усугубляет эсхатологией картину окружающего «погрязшего в кризисе» мира. Сюда же вполне органично вплетается литературность произведений русских философов. Заметим, что «органичность» вообще присуща русской мысли и предположим, что это результат стремления к идеалу — соборной личности, — который из результата философского становится личным достижением, которое опять же влияет на творчество: рождается эта самая «органичность» как понятие философское. А как иначе описать борьбу своего духа, как не прозой, стихами, образом, символом (кстати, русский философский символизм сильно повлиял на новоградство, подарив нам еще одну параллель для усугубления сущностной связи концепции новоградства и русской философии в целом).

Такое «причинно-следственное» описание характерных черт русской философии отнюдь не носит критического характера. Это сущностные черты, некая данность, которая придает русскому философствованию его своеобразный и неповторимый стиль. Такая схема до начала XX в. подпитывалась тревожными взглядами в сторону благополучной и забывающей Бога Европы, а с началом века — нарастающей чередой войн и революций. Иначе говоря, не будь революции 1917 г., русская мысль не была бы столь религиозной, и если мы будем умозрительно уменьшать количество исторических катаклизмов в первой половине XX в., пропорционально этому будет уменьшаться религиозное содержание русской

философии. Русский философ с развязанными историей руками обратил бы свой пытливый взгляд и глубокий ум на саму религию. Конечно, он и так делал это, но делал для чего-то еще. Т.е. религиозное, познание религиозного было лишь способом, но не конечным предметом исследования. Зажатая и одновременно освобожденная литературным языком русская философия всегда перешагивает через саму себя в стремлении к истине. Обращение к действительно запредельным проблемам и невозможность разобрать их и разложить по-немецки приводило к постановке еще более сложных вопросов, поиски ответов на которые давали бы косвенный ответ на вопросы, заданные первоначально. Не вмешайся война, революция, мы бы стали свидетелями того, как русская мысль, обратившись к христианству, исчерпала бы религиозную проблематику, выйдя на новый уровень вопросов и ответов. Дальше проследить возможный путь русской философии сложно, т.к. вариативность путей развития очень велика — материализм, экзистенциализм, структурализм, безбожный идеализм и платонизм или какая-то новая, неизвестная истории философии форма мышления.

Литература

1. Новый Град. № 1 - 14. Париж: YMCA-Press, 1931 - 1939.
2. *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся / Послесл. Р. Иергеля. Изд. 2-е, испр. СПб.: Алетейя, 2000.
3. *Степун Ф.А.* Встречи. М.: Аграф, 1998.
4. *Степун Ф.А.* Портреты / Сост. и послесл. АА. Ермичева. СПб.: РХГИ, 1999.
5. *Степун Ф.А.* Сочинения / Сост., вступ. статья, примеч. и библиогр. В.К. Кантора М.: РОССПЕН, 2000. •
6. *Степун Ф.А.* Чаемая Россия / Сост. и послесл. АА Ермичева. СПб.: РХГИ, 1999.
7. *Федотов Г.П.* Собрание сочинений: В 12 т. Т. 1.: «Абеляр» и статьи 1911 - 1925 гг. / Сост., вступ. статья, примеч. и библиогр. С.С. Бычков, примеч. М.Г. Галахтин. М.: Мартис, 1996.
8. *Федотов Г.П.* Собрание сочинений: В 12 т. Т. 2.: Статьи 1920-30-х гг. из журналов «Путь», «Православная мысль» и «Вестник РХДС» / Сост., примеч. С.С. Бычков. М.: Мартис, 1998.
9. *Федотов Г.П.* Собрание сочинений: В 12 т. Т. 3.: Святой Филипп, митрополит Московский. Приложение: Житие и подвиги Филиппа митрополита Московского и всея Руси / Сост., примеч., перевод. С.С. Бычков. М.: Мартис, 2000.
10. *Федотов Г.П.* Собрание сочинений: В 12 т. Т. 8.: Святые Древней Руси / Сост., примеч. С.С. Бычков. М.: Мартис, 2000.

11. *Федотов Г.П.* Стихи духовные // Русская народная вера по духовным стихам / Вступ. ст. Н.И. Толстого; Послесл. СЕ. Никитиной; Подготовка текста и коммент. АЛ. Топоркова М.: Прогресс, Гнозис, 1991.

12. *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России // Избран, статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. / Составление, вступ. ст., примеч. В.Ф. Бойкова Т. 1. СПб.: София, 1991.

13. *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России // Избран, статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. / Составление, примеч., библиогр. В.Ф.Бойкова Т. 2. СПб.: София, 1991.

А.В. Энговатова,
кафедра истории зарубежной философии

«Возрождение» Алекса де Токвилля во французской политической философии 1980-х гг.

*Tocqueville observait V Am&rique,
mais c'est a la France qu'il pensait¹.*
Cushing Strout

Философия политики — одно из основных направлений общественной мысли во Франции второй половины XX в. В течение уже весьма долгого времени вопросы, поставленные в рамках этой философской дисциплины, широко освещаются и обсуждаются в ходе различного рода дискуссий. Традиционно «маркой» французской философии XX в. считаются экзистенциализм, структурализм и постмодернистские тенденции с акцентом на современные лингвистические исследования и психоанализ. Но французская политическая философия после Второй мировой войны практически не освещается в России. Существует множество исторических работ, посвященных образованию и эволюции Французской Республики, подробно освещаются западные дискуссии по проблеме прав человека, немало написано и о месте религии в современных

¹ Пер.: Токвилль изучал Америку с мыслью о Франции.

демократических государствах. А ведь анализ опыта развития французской демократии может оказаться весьма полезным для России, как в свое время «американский опыт» был востребован французами, хотя, конечно же, речь не идет о необходимости исторической преемственности.

В развитии французской политической философии после Второй мировой войны можно выделить несколько этапов, один из которых — 1960-е гг. — является переломным, поскольку именно события того времени связывают с формированием «новой» общественно-политической мысли. 1968 г. — особый момент в истории современной Франции, когда «левые» оказались у власти, а демократическая проблематика стала широко обсуждаться в обществе¹. Май 1968-го дал пищу многочисленным социологическим и философским исследованиям проблем автономии человека, его самоопределения, прав и свобод, отношения между детьми и взрослыми, учениками и учителями и т.д., — изменениям в сфере властных отношений в демократическом государстве. Хотя большая часть этих тем вовсе не является новой, Май 1968 г. даже сами французы, пережившие его, рассматривают нередко как радикальный «переворот» по отношению к «старому миру». Конечно, не стоит слишком преувеличивать значимость этого события, однако очевидно, что в течение нескольких последних десятилетий лет во Франции начали формироваться новые ментальные структуры и способы изучения реальности, иное видение человеческих отношений.

Таким образом, 1960-е гг. дали толчок к развитию общественно-политической мысли во Франции. Говорят о своеобразии поколения 1960-х и о специфике поколения 1980-х гг. Сегодня ведущие специалисты и наблюдатели во Франции утверждают, что в середине 1980-х гг. начало формироваться новое поколение, пришедшее на смену «шестидесятникам» и «восьмидесятникам», однако пока не сумевшее утвердить свои позиции, но готовое продолжать традиции предшествующих поколений. Нам бы хотелось посвятить эту статью двум аспектам современной французской политической философии: 1. Некоторым наиболее интересным, на наш взгляд, идеям поколения 1980-х (Луи Дюмон, Франсуа Фюре и др.); 2. Влиянию на формирование общественно-политической

¹ Культовые работы этого времени: «Мысль 68: Эссе об анти-индивидуализме» А. Рено и Л. Фери (1987, фр. изд), «Поколения» Е. Гамона и П. Ротмана (1987-1988, фр. изд.), «Эра пустоты» Ж. Липоветского.

мысли 1980-х гг. во Франции работ Алекса де Токвилля (1805-1859) и Раймона Арона (1905-1983).

С одной стороны, философско-политическая мысль 1980-х гг. развивала и дополняла большую часть идей, провозглашенных поколением 1960-х, в особенности касающихся критики модернизма и демократических ценностей. Однако если мысль 1960-х была отмечена началом «краха» марксистских теорий и одновременно ренессансом философии М. Хайдеггера, то поколение 1980-х пережило окончательное крушение марксизма и в то же время коммунистической идеологии. Причем это крушение было характерно не только для Франции, оно отразилось также в исторических событиях в Польше и в Афганистане в начале 1980-х гг. Это поколение пережило также конец гошизма, концепция которого не была с восторгом воспринята современниками, для которых индивидуальные блага были куда более привлекательны, нежели коллективистские проекты. В целом, общественно-политическое развитие в 1980-х гг. во Франции было непосредственно связано с реабилитацией демократических ценностей (прав и свобод человека и гражданина).

Изучение истории идей дает возможность размышлять над настоящим, сравнивая его с прошлым и делая проекты на будущее, однако очевидно, что его не достаточно для решения актуальных проблем общества. Тем не менее исследование теоретических источников может объяснить многое в формировании нового корпуса идей. Так, «Мысль 1968 года» во Франции сформировалась под влиянием идей Карла Маркса, Мартина Хайдеггера, Фридриха Ницше, тогда как философско-политическая мысль 1980-х гг. предстает как наследница идей «отца-основателя», как о нем нередко пишут сами французы, современного либерализма — Алекса де Токвилля и в то же время Раймона Арона, представившего собственное видение токвиллианской теории¹.

Раймон Арон перечел и попытался реабилитировать Токвилля в двойной полемической и интеллектуальной плоскости: с одной

¹ Издательская и редакторская картина также меняется в эту эпоху. Сначала в 1980 г. под руководством П. Нора и М. Гоше основывается философско-социологический журнал *Le Debat*, пользующийся завидной популярностью до сих пор. В этом журнале ведутся активные дебаты вокруг различных философских, социальных, политических и общекультурных проблем. В это же время претерпевает определенную трансформацию журнал *Esprit*, который возглавляет О. Монган. Наследники Р. Арона объединяются в 1978 г. вокруг философского журнала *Commentaire*, в котором сегодня, так же как и в двух выше упомянутых журналах, публикуются статьи о социально-политической реальности в Европе и в Америке.

стороны, в оппозиции к французской социологической традиции (которая претендует, по Арону, на развитие гуманитарных наук по той же модели, что и наук о природе); с другой стороны, против марксистской интерпретации демократии. Прежде всего, Арон разделил науки о природе и науки о духе, затем развил теорию «понимающей социологии» и идею М. Вебера об «идеальных типах». Закономерный вопрос, который вновь был поставлен перед ним, — это вопрос об объективности гуманитарных наук. Французская традиция (Конт, Дюркгейм), по мнению Арона, мыслит объективность гуманитарных наук (в данном случае социологии) по той же схеме, что и в естественных науках. Недостаток этого подхода состоит в попытке объяснить через каузальность связь различных явлений, но не понять их. То есть предлагается «трактовать социальные факты как вещи». Эту идею можно, по мнению Арона, найти в позитивизме (социологическом, юридическом, историческом), то есть рассматривать эти факты такими, какими они были в реальности. Напротив, германская социологическая традиция (Шлейермахер, Дитлей, Вебер) пошла по иному пути: предпочтение в ней отдается не объяснению посредством выявления каузальных связей, а пониманию. Человеческий мир (или мир духовный) не сводим к каузальности, поскольку в нем реализуется человеческая свобода. Более того, значение и суть феноменов (исторических, социальных, юридических) не могут и не должны быть растворены в каузальности. Отсюда возникновение новой герменевтической альтернативы, истоки которой, по мнению Арона, следует искать в религиозной протестантской традиции. Причем одним из инструментов такой социологии является «идеальный тип», разработанный М. Вебером. Такую же методiku Арон нашел у французских мыслителей прошлого — Монтескье (у которого различные типы управления предстают как примеры «идеальных типов») и Токвиля (у которого демократия предстает как «идеальный тип»). В теории Токвиля Арон увидел реальную альтернативу марксизму, но не в плане хвалебной речи в пользу модернизма или капитализма. Пример: Маркс рассматривает рабочий класс как находящийся на службе у буржуазии; Токвиль, напротив, интерпретирует его возникновение как проявление индивидуализма и свободы индивидуума от коллективной зависимости. Одновременно это различие анализов двух мыслителей не исключает их согласия в оценке эффективности рабочего класса и т.д.

Обращение Раймона Арона к трудам Алекса де Токвиля, на наш взгляд, является первым этапом ренессанса его творчества,

который можно назвать «Токвилль в политической социологии»¹. Второй этап может быть назван «Токвилль как историк и антрополог». Хронологически он относится к 1980-м гг. и представлен работами Луи Дюмона и Франсуа Фюре².

В 1980-х гг. демократическая тематика стала особенно широко обсуждаться во Франции. Вчерашние коммунисты и гошисты начали говорить на ее языке и рассуждать о правах человека, социальных течениях и республиканских ценностях. Фундаментальные свободы — такие, как свобода передвижения, собраний, объединений, вероисповедания, свобода мнений, право на личную безопасность, представленные как основополагающие принципы в Декларации прав человека и гражданина, социально и исторически обусловленные, являются, по сути, трансцендентальными гарантам позитивной динамики демократического государства. Провозглашенные в Соединенных Штатах и во Франции Декларации прав человека и гражданина основываются на принципе, высказанном еще в эпоху Просвещения: по своей природе все люди равны и свободны. Миссия и задача государства состоит в придании политического смысла двум основополагающим для демократии понятиям — равенству и свободе. Именно они становятся предметом изучения Алекса де Токвилля. Принимая во внимание естественное стремление людей к освобождению и к установлению принципов демократии, он задается вопросом: правомерно ли постулировать свободу и всеобщее равенство как ее незыблемую основу?

Между двумя историческими датами, признаваемыми большинством ученых-историков как в наибольшей степени повлиявшие на развитие современной демократии во Франции, прошло больше века, — 1848 et 1968. Они представляют аксиальное ядро истории Французского государства, когда проблемы демократии стали, прежде всего, социальными. Одна из наиболее известных работ о демократии была написана А. де Токвиллем — «О Демократии в Америке»³. Сначала он изучал различные аспекты демо-

¹ Здесь необходимо упомянуть о двух работах самого Арона, посвященных этому возвращению к токвиллианскому наследию: «Alexis de Toqueville et Karl Marx» в *Essai sur les libertes*, Paris, Hachette (Pluriel), 1998 (1965); «Les etapes de la pensee sociologique», Paris, Gallimard (Tel), 1967.

² L. Dumon: «Homo Aequalis» I et II (1977 и 1991), «Essai sur l'antiindividualisme» (1983), F. Furet, « Penser la Revolution francaise» (1978).

³ Первый том «О Демократии в Америке» был опубликован в 1835 г., второй — в 1840-м. Успех этой книги объясняется не только общественным интересом к

кратии как таковой, пытаюсь, по возможности, абстрагироваться от наследства, доставшегося от аристократического режима и эпохи революций. Токвиль не рассматривал демократию как государственный режим, но, прежде всего, как «равенство условий»¹. Именно поэтому французский мыслитель избрал пример Америки, где равенство условий, по его мнению, предшествовало самой Революции и не создавало предмет долговременных революционных притязаний. Америка, пишет Токвиль, не «детство» для европейцев, а, напротив, их будущее. Именно поэтому он советует воспринять и проанализировать ее опыт.

Франсуа Фюре — яркий представитель поколения 1980-х, написавший «Размышление о Французской Революции», переформулировал токвиллианский вопрос: является ли Французская революция «переломным» моментом в национальной истории Франции? Отвечая на него на манер Токвиля, Фюре пишет, что эта Революция в действительности была расцветом французской истории². Таким образом, Французская революция должна быть мыслима не столько как кардинальный разрыв в истории, сколько ее момент, один из исторических этапов. Иначе говоря, Токвиль, как и впоследствии Фюре, описывал Французскую революцию в терминах становления, а не события, как процесс, а не как разрыв или перелом.

Идеи Токвиля остаются актуальными во Франции до сих пор, поскольку им была предложена новая либеральная критика демократии³, которую он рассматривал, повторимся, не как форму

молодой американской Республике, но в большей степени попыткой отыскать подтверждение и прояснить политические суждения самих французов, касающиеся Французской Республики.

¹ Возникновение этого социального вопроса приводит к констатации, что «новое» общество определяется вовсе не равенством условий, а, напротив, новым неравенством условий. Таков антитоквиллианский смысл 1848-го. Напротив, 1968 г. предстает как реванш Токвиля. Это возвращение к его философии было осуществлено не столько через критику марксизма, сколько тоталитаризма. Фактически вопрос о соотношении Америки и Франции трансформировался в вопрос о полярности демократии и тоталитаризма. В связи с этим оказались весьма актуальными сегодня идеи Раймона Арона, касающиеся либерального наследия и тоталитаризма в работах: «*Essai sur les libertes*» (Paris, Galmann-Levy, 1965) и «*Democratie et totalitarisme*» (Paris, Gallimard, coll. «*Folio essai*», 1965).

² Furet, Francois. *Penser la Revolution francaise* (1978), Paris, Gallimard, coll. «*Folio/histoire*», 1999, p. 33.

³ В Aron, Raymond. *Introduction a la philosophie politique : Democratie et revolution*, Paris, Fallois, coll. «*References* », 1997, p. 56. Арон выделял две возможные критики реальной демократии. Первая может быть названа «марксистской». Она

государственного правления, но, скорее, как «состояние социума»⁴, в котором существует равенство условий, отсутствуют жесткие границы между сословиями, социальными статусами и общественными классами. Токвиль видит в демократии, прежде всего, одно из возможных *состояний* общества. Согласно его концепции, как пишет Раймон Арон, демократия в ее традиционном понимании, есть, по сути, отрицание аристократии, исчезновение привилегий, устранение государственных различий и тенденция к экономическому равенству и к жизненному единообразию. Токвиль: «D'après la notion moderne, la notion démocratique, et, j'ose le dire, la notion juste de la liberté, chaque homme étant présumé avoir reçu de la nature des lumières nécessaires pour se conduire, apporte en naissant un droit égal et imprescriptible à vivre indépendamment de ses semblables, en tout ce qui n'a rapport qu'à lui-même, et à régler comme il l'entend sa propre destinée»⁵.

В сущности, цель, которую ставит перед собой Токвиль, можно свести к адекватному пониманию феномена «равенства условий» в демократическом государстве. Он сформулировал центральную проблему современных европейских обществ: движение на пути к равенству людей, неизбежность ликвидации социальных различий. Но в этом случае, говорит Арон, «question qui se pose est de savoir si une société égalitaire sera libérale ou tyrannique?»⁶. «О Демократии в Америке» показывает, что демократия конституирует легитимное управление, но в то же время слишком много демократии упраздняет саму демократию.

утверждает различие между принципами демократии и социальной реальностью, например, в партийных играх, электоральных соревнованиях, которые не касаются, в сущности, того, что называется классовой борьбой. Эта критика основывается на утверждении, что политическая демократия есть фикция и иллюзия. Второй вид критики, согласно Арону, носит, скорее, макиавеллианский характер и исходит из положения, что любая демократия есть олигархия, поскольку всякий политический режим осуществляется под руководством меньшинства.

⁴ Tocqueville, Alex de. De la démocratie en Amérique, Oeuvres complètes, I, 1, Gallimard, 1961. P. 11.

⁵ Cit. par Tocqueville, Alex de. L'Etat social et politique de la France, t.1, 1, 1836, p.62 in Aron, Essai sur les libertés, 1965, p. 22. Пер.: согласно его современной трактовке, понятие «демократии», посмею сказать, — истинное понятие свободы. Каждый человек, будучи наделенным от природы способностью к самоопределению, рождаясь, обладает неотъемлемым правом, равным правам других людей, на все, что принадлежит только ему, и на независимое определение своей судьбы.

⁶ Aron, Raymond. Introduction à la philosophie politique: Démocratie et révolution, Paris, Fallois, coll. «Références», 1997, p.35. Пер.: поставленный вопрос состоит в том, общество равенства является либеральным или тираническим?

Характеризуя демократическое государство, Токвиль пишет: «Les hommes n'y étant plus rattachés les uns aux autres par aucun lien des castes, de classes, de corporation, de famille, n'y sont que trop enclins à ne se préoccuper que de leurs intérêts particuliers, toujours trop portés à s'envisager qu'eux-mêmes et à se retirer dans un individualisme étroit où toute vertu publique est étouffée»¹. Таким образом, демократическое государство, в основе которого лежит равенство условий, вовсе не обязательно предполагает материальное равенство, но равенство статусов. Более того, это равенство условий нивелирует какие-либо естественные иерархии, общество противостоит отдельным индивидам, разъединенным перед охраняющей их могущественной властью, которая обретает тем временем деспотическую форму нового рода. В деспотическом государстве реализуются на более высокой стадии зависть, раболепство, скрытность, коррупция и т.д. Прививка свободы современному обществу может быть сделана лишь посредством если не их полного уничтожения, то, во всяком случае, уменьшения и умением руководить этими социальными процессами².

Различные аспекты свободы, пишет Токвиль, — это «способность нации к самоопределению, гарантия прав, свобода мысли, слова и печати», иначе говоря, индивидуальные и интеллектуальные свободы, правовая защита от произвола и, наконец, участие граждан (непосредственное или через избранных представителей) в общественной жизни. Именно ансамбль такого рода свобод конституирует понятие истинной свободы, способной превратить современные общества в общества равенства, для которых основополагающая задача состоит в достижении всеобщего блага³.

При анализе теоретических источников французской философско-политической мысли 1980-х гг. становится очевидным, что, наряду с сочинениями Алекса де Токвиля, работы Раймона Арона также оказали немалое влияние на ее формирование. Сам Арон отрицал следование токвиллианской линии в своих работах, во всяком случае в тех из них, которые были написаны до Второй

¹ Tocqueville, Alex de. *L'ancien régime et révolution*, Paris, 1988, p. 93. Пер.: Люди в демократическом государстве не связаны между собой кастовыми, классовыми, корпоративными или семейными отношениями; они склонны придавать значение лишь частным интересам, лежащим в основе узкого индивидуализма, при котором любая общественная ценность оказывается незначимой.

² Spitz J.-F. *La liberté politique: essai de généalogie conceptuelle*, Paris, PUF, 1995, p. 477.

³ Aron R. *Essai sur les libertés*, 1965, p. 24.

мировой войны. Например, в «Этапах» он пишет: «Je ne dois rien a l'influence de Montesquieu ou de Tocqueville dont je n'ai jamais serieusement etudiu les oeuvres qu'au cours de dix dernieres annees»¹. Более того, мы не найдем ни одной ссылки на Токвилля и в «Опыте для интеллектуалов», хотя в этой книге есть глава «Старый порядок и Революция», название которой соответствует токвиллианской приоритетной тематике, а ход мысли Арона напоминает стиль Токвилля. На наш взгляд, Арон является все-таки мыслителем токвиллианского толка, хотя определяющее влияние на него оказали работы немецких мыслителей — К. Маркса и М. Вебера. Параллель Токвилль — Маркс довольно часто всплывает в более поздних сочинениях Арона и особенно явно проявляется в его критике основополагающих идей Токвилля.

Читатель О. Конта и К. Маркса, Р. Арон не исходит лишь из констатации равенства условий, но скорее, и в большей степени, — из понятия «примата экономики», характеризующего современное индустриальное общество, и считает себя приверженцем марксистской традиции также в трактовке проблемы «будущего» капитализма и борьбы общественных классов. С другой стороны, вслед Токвиллю, Арон утверждает, что факт демократизации современного общества говорит о примате экономических ценностей и стремлений, усилении позиций «среднего класса»². Для него равенство условий — уже осуществившийся факт. Идеальный тип современного общества, согласно его концепции, характеризуется эффективностью труда и ростом экономики, то есть увеличением продуктивности, которое в новом свете ставит проблему социального неравенства³. Анализ этого вопроса у Арона радикально отличается от анализа Токвилля. Арон отмечает несоответствие между демократической «тягой» к всеобщему равенству и пережитками аристократической системы, проявляющимися в различных видах неравенства. «Аристократию» Арон рассматривал как безопасную форму государственности, поскольку она ограничена, нестабильна, процесс индустриализации не занимает в аристократических обществах центрального места⁴. Именно в этом он увидел важность

¹ Aron R. Etapes de la pensee sociologique, P., Gallimard, 1967, p. 21. Пер.: Я ничем не обязан ни Монтескье, ни Токвиллю, работы которых я серьезно изучал лишь в течение последних десяти лет.

² Aron R. Dix-huit lecons sur la societe industrielle, 1962, p. 40.

³ Aron R. La lutte des classes, 1964, p. 230.

⁴ Aron R. Democratie en Amerique, II, 2^e partie, ch. XX.

нового фактического неравенства и борьбы классов, которая должна была бы прийти к своему логичному завершению.

Арон хорошо понимал, что общественные классы, одновременно враждебные и сплоченные, могут как поддерживать сами себя изнутри, так и испытывать внутренние противоречия, не говоря уже о борьбе между ними, и что деспотизм стал итогом именно этой борьбы. В конечном итоге, индустриальное общество остается для Арона обществом неравенств, поскольку оно характеризуется дифференциацией на основании социальной активности и иерархизацией по принципу различия способностей¹. С другой стороны, усиление неравенства обостряет притязания людей на равенство. Арон справедливо подчеркивает также какофонию различных дефиниций «равенства», отсутствие единого и легитимного критерия социальной справедливости².

Есть и другое различие между Токвиллем и Ароном. Оно состоит в интерпретации ими сущности современного деспотизма. Токвилль в «насильственном и идеопатическом» деспотизме видит итог якобинского опыта, когда демократия во Франции приняла революционную форму. Согласно его трактовке, опасность деспотизма увеличивается в зависимости от устойчивости взаимной классовой ненависти. Токвилль, напротив, ничего не говорит об опасности современного тоталитаризма, сущность которого, согласно Арону, безусловно близка к сущности якобинской диктатуры, то есть идеологии и террору, но которая характеризуется в то же время совокупностью определенных институциональных феноменов и различием возможных идеологий.

Следующее несогласие между трактовками Токвилля и Арона касается понятия свободы. Токвилль рассматривает свободу-власть и способность к действию лишь в одном аспекте: как право гражданина участвовать в политической жизни общества. Для Арона либеральный порядок невозможен без сознания гражданского долга, без активности граждан, видящих в избирательном праве средство самовыражения, без их участия в общей воле³. В то же время Арон не был удовлетворен этой комбинацией личных свобод и политических прав. Отсутствие формальных свобод, по его мнению, ведет к установлению рабства. При этом Арон принимает марксистскую критику формальных свобод, которые, по его мнению, не являются

¹ Aron R. *Disillusions du progres*, 1969, p. 31.

² Там же. С. 316.

³ Того же мнения придерживались создатели Третьей Республики.

выражением самой свободы в ее истинном смысле¹. Он выступает против всех политических концепций, сводивших сферу личной автономии к чему-то иному, например, к общей воле.

Что касается демократии, то она понимается Ароном, с одной стороны, как свобода восприятия и осознания каждым отдельным человеком своих индивидуальных прав и обязанностей, а, с другой стороны, как ниспровержение «старой» власти и авторитетов. Он верил в воспитание и образование и был благодарен Ecole Normale Supérieure за шанс, который она ему дала: «Карьера открытая талантам» — такова формула, которая представлялась ему выражением социальной справедливости. Образование высокого уровня должно быть дано бесплатно каждому желающему, лишь бы он был способен воспользоваться им, без расовых, классовых, религиозных и национальных различий. Арон отстаивал мысль, что Университет — это центральный общественный институт в демократическом государстве. Однако в конце 1960-х гг. он занял позицию против волны деконструкции, охватившей западные университеты. Университет — осязаемое присутствие разума, на котором должна основываться либеральная демократия. Если демократия не может выносить существование в ее недрах высших критериев знания, тогда сама демократия становится нестабильной. Свое отношение к так называемому «кризису университетов» Арон резюмировал следующим образом: «Я горячо люблю свободу мысли и симпатизирую тем политическим режимам, которые ей способствуют». Характерным признаком «заката» либерализма, по его мнению, было принятие большинством из тех, кто называл самих себя «либералами», разрушения классического университета.

Исследуя особенности демократии, Арон утверждал, что в либеральных режимах присутствует диалектика власти и свободы: власть рассматривается как «господство одного и подчинение другого», то есть объясняется через свободу, присущую тому, кто управляет и проявляет свою силу. Он заключает, что нет и не может быть точной формулы для определения свободы. Чтобы обосновать ее, необходимо, так или иначе, учитывать «deux critères traditionnels: la limitation du pouvoir et des gouvernants, la non-dependance, en certaines activités, d'un grand nombre d'individus»².

¹ Aron R. Essai sur les libertés, 1965, p. 125.

² Там же. С. 211. Пер.: два традиционных критерия: ограничение власти и воли властителей, независимость в определенных областях деятельности от мнения большинства.

Арон утверждал, что идеологический концепт свободы, основанный на принципе равенства, предполагает такую ее дефиницию, которая приемлема только при условии действительного диалога всех возможных дефиниций свободы¹. Этот концепт дает возможность сделать ряд выводов, касающихся самой концепции свободы, а именно: фактически существует противоречие между свободой-способностью, равенством, необходимостью различения свобод, сопровождающими фундаментальные права, и свободами, приобретенными в результате социальных трансформаций².

Арон пытался найти способ или форму примирения между властью и свободой, как, например, понятие «государства» в концепции Гегеля, «пролетариат» у Маркса, «анархия» у Ницше, или «Dasein» у Хайдеггера, которые, каждый на свой манер, искали возможность их определения. Оба понятия — «власть» и «свобода» — кажутся обреченными на противостояние. Однако специфика проекта, который Арон предлагает для того, чтобы примирить эти две, обычно воспринимаемые как противоречащие одна другой, но равно фундаментальные категории современной политической философии, состоит в том, что он не предлагает ни нового способа, ни оригинальной формы этого примирения, *concordia oppositorum*. Напротив, он пытается дедуцировать власть из свободы, но при этом у него нет ни одного способа определить власть через свободу. В конечном итоге, он только ставит вопрос о существовании власти, исходя из совокупности различных порядков — гражданского, политического и социального, прав и свобод, к которым мы апеллируем, пробуя осуществить их демократический синтез в некоей форме власти.

Именно этот принцип демократического синтеза лежит в основании современной полемики о назначении, функциях и пределах власти, а также о соотношении принципа власти и принципа свободы. Эти два фундаментальных принципа имеют характер антиномии, полюсами которой выступают права и формальные свободы классического либерализма, с одной стороны, и реальные права и свободы социалистических режимов, с другой. Демократический синтез, надеется Арон, позволит сосуществовать и тем и другим. Это то, что составляет суть проекта западных политических режимов. Именно в Государстве-покровителе (*Etat-Providence*) он

¹ Aron R. *Disillusions du progres*, 1969, p. 322.

² Aron R. *Essai sur les libertes*, 1965, p. 222.

видит компромисс с социалистическими теориями и орудие расширения механизмов защиты реальных свобод.

В целом, согласно теории Арона, демократия не определяется как простой и единственный принцип, конституирующий сам из себя поле собственных демократических ценностей. Напротив, она конституируется на основе разделения трех уровней свободы — гражданского, политического и социально-экономического. Позиция Арона психологически и логически предполагает примат свободы, который определяет его политическую философию. В «Опиуме для интеллектуалов» Арон пишет, что для него свобода является «сущностью западной культуры, основой ее успешного развития, секретом широкого распространения ее влияния». Как он это поясняет в «Защитительной речи в пользу декадентской Европы»: «Ни одна из исторических европейских наций не придает столь важного значения свободе, в отличие от Соединенных Штатов, ни одна другая не ставит законы над человеком, судей над правителями, права человека над гражданскими законами»¹.

Либерализм Арона, не делавшего из принципа индивидуальной свободы фундаментальное основание ни для политики, ни для власти, радикально отличается от «классического» либерализма, основанного на праве частной собственности как наиболее значимом из всех гражданских свобод. Перед лицом классического либерализма, ограничивавшего человека областью принадлежащей ему собственности и потому лишавшего его возможности тотальной коммуникации, либерализм Арона, напротив, имеет приобщение к

¹ Привязанность Арона к понятию «свободы» стоила ему дорого. Защита свободы привела его к разрыву с Ж.-П. Сартром, так как он думал, будто тот ни во что не ставил свободу, а его «социализм» был лишь в его собственных глазах «опиумом для интеллектуалов». Арон отдалился также и от генерала де Голля, потому что, по его мнению, например, французский соллипсизм ослабил Атлантический союз, то есть то, что Арон рассматривал как единственную современную организацию, которая действительно защищала свободу. Не будучи свободным от критик моральной неустойчивости в Америке, а также интеллектуальной и культурной, он, тем не менее, не переставал защищать Америку и американцев от болезненной надменности, характерной, по его мнению, для гошизма во Франции. Именно в этой симпатии Арона к Америке и проявляется его принадлежность к токвиллианской линии. Многие американцы до сих пор рассматривают Токвиля как ясновидящего, строгого и в то же время доброжелательного пророка, работы которого во многом способствовали конституированию так называемого «американского опыта». Оставаясь во всем патриотом Франции, Арон почерпнул в работах своего предшественника многочисленные сюжеты из истории, культуры, социальной жизни американцев, которые пытался развить и показать французам, уже наблюдавшим к тому времени в своей собственной стране сосуществование массовой культуры и гегемонии капитализма.

общим ценностям цивилизации своей первостепенной задачей, не придавая большого значения их природе и историческому развитию во имя универсального порядка.

Критика Ароном понятия «власть» фактически представляет собой попытку пересмотреть теологическую фигуру власти, мыслимую как Провидение (и Покровительство). Это Провидение традиционно толкуется как основной атрибут высшей фигуры власти, происходящей из первого действенного принципа, который должен объяснить самые разнообразные явления (от «разума» Гегеля до «Бога» у Боссюэ); или власть-Провидение трактуется как Судьба, то есть нечто, основанное на единой и универсальной ценности, в качестве которой выступает сам человек и через которую он может мыслить свое бытие-как-власть и усматривает в этой ценности основу собственной практики власти. Напротив, согласно Арому, демократическая власть и свобода не имеют своего подлинного основания ни в Провидении, ни в Судьбе, ни в каком-либо абстрактном или метафизическом принципе, ни также в техническом знании.

Таким образом, философские идеи Токвилля и Арона не только хронологически предшествовали рождению политической философии 1980-х гг. во Франции, но в определенном смысле повлияли на ее формирование. Оба мыслителя ставили понятие свободы выше двух других — «равенства» и «братства». Они пытались найти такую формулу, которая утверждала бы свободу как хорошо организованную, не «разнузданную», не «рассеченную», и одновременно существующую за пределами социальных и политических норм. Они горячо верили в возможность осуществления в будущем именно такой формы свободы.

В течение долгого времени работы Токвилля не признавались во Франции¹, впрочем, как и работы многих других представителей французской либеральной традиции, например, Б. Констана и Ф. Гизо. Однако по мере интегрирования демократического идеала в общественное сознание, приходило понимание того, что Токвилль был незаслуженно забыт, и что, несмотря на долгий период этого забвения, он оставался одним из наиболее влиятельных мыслителей, чьи работы способствовали глубокому проникновению в логику демократии, ставшей к тому времени своеобразным горизонтом современной политической мысли.

¹ Первое критическое издание вышло в Париже, в издательстве «Vrin» в 1994.

Луи Дюмон и Франсуа Фюре — представители поколения 1980-х гг. — по-новому отнеслись к наследию Токвилля, в соответствие с актуальными проблемами современности. Их работы стали своего рода ренессансом токвиллианских исторических и антропологических идей. Вопрос о соотношении между принципом индивидуализма и современной социальной ситуацией является одним из основных в политической философии Франции последних двух десятилетий. Хотя эта тема — краеугольный камень англо-американской политической философии, во Франции она была развита в совершенно ином ракурсе.

Особенность исторического подхода Луи Дюмона заключается в опоре на антропологические исследования. Французский философ предстает как художник, работающий согласно всем правилам и канонам своего предмета, в данном случае — в рамках социальной антропологии. Особую известность Луи Дюмону принесли его работы, посвященные индийскому обществу. Как и Фюре, Дюмон уделяет особое внимание вопросу о соотношении между индивидуализмом и современностью. Понятие «индивидуализм» стало для Дюмона концептуальным инструментом его сравнительной антропологии. Он может быть противопоставлен, например, «общему разуму», альтруизму, стремлению людей объединяться в партии и даже чрезмерным претензиям государства отождествлять общегосударственные задачи с индивидуальными целями граждан.

Среди нескольких возможных интерпретаций термина «индивидуализм» для нас особую важность представляют два его аспекта. В первом случае индивидуализм есть другое название эгоизма. Во втором он являет собой либеральный (скорее, даже анархистский) отказ от лишения каждого отдельного человека возможности проявлять свою частную волю в выражении «общей воли». В работе «Homo hierarchicus» слово «индивидуализм» введено с помощью цитаты из М. Вебера¹. Однако, согласно Дюмону, именно Алекс де Токвилль ввел социологическое определение индивидуализма, а не Вебер, когда предложил следующую его сравнительную дефиницию: «L'individualisme est une expression recente qu'une idee nouvelle a fait naitre. Nos peres ne connaissaient que l'egoisme. L'egoisme est un amour passionne et exagere de soi-meme qui porte l'homme a ne rien rapporter qu'a lui seul et a se preferer a tout. L'individualisme est un sentiment reflechi et paisible qui dispose chaque citoyen a s'isoler

¹ Dumont L. Homo hierarchicus, Paris, Gallimard, 2 ed., coll. «Tel», 1979, p. 22.

de la masse de ses semblables et se retirer a l'ecart avec sa famille et ses amis... L'individualisme est d'origine demoeeratique, et il menace de se developper a mesure que les conditions s'egalisent»¹,

Токвиль подчеркнул контраст между эгоизмом, который, по мнению многих современных мыслителей, обречен, и индивидуализмом как новым социальным феноменом, неотъемлемым признаком демократического государства. Гражданин демократического общества, согласно Дюмону, по определению является индивидуалистом, прежде всего, с моральной точки зрения, то есть эгоистом. Само слово «демократия» у Токвиля имеет два смысла: современные общества — это не только демократический режим, но и социально-демократическое образование, определяющееся «равенством условий». Таким образом, если эгоизм — это качество характера конкретного индивида, то индивидуализм — скорее, социальная категория. То есть индивидуалистичными могут быть, согласно Дюмону и Токвилю, только целые общества, а не непосредственно индивидуумы. Демократия, по Токвилю, и индивидуализм, по Дюмону, — социальные явления, для раскрытия сущности которых требуется не один десяток лет. Неправомерно рассматривать их лишь как эфемерные тенденции «общественного разума».

В своем «Эссе об индивидуализме»² Луи Дюмон, исходя из не-отоквиллианской перспективы, противопоставляет «холистскую» идеологию традиционных обществ «индивидуалистической» культуре современных обществ, в которых отдельный человек не подчинен никому, кроме самого себя. Этот тезис, безусловно, выглядит весьма спорным, однако именно он служит отправной точкой в его концепции. В широком смысле, социология, согласно Дюмону, носит холистический характер в случае, если она отказывается сводить социальные связи к ассоциации договорного порядка между независимыми индивидуумами, а, напротив, исходит из всего общества, чтобы понять частные социальные феномены. Можно поставить вопрос иначе: предполагал ли Дюмон возможность синтеза

¹ *Tocqueville, A. de. De la democratic en Amerique, II, Paris, Gallimard, 1951, p.105-106. Пер.: Индивидуализм • — это новое понятие. Наши отцы знали только, что такое эгоизм. Эгоизм — это страстная и преувеличенная любовь только к самому себе. Индивидуализм — это осознаваемое миролюбивое ощущение, свойственное каждому индивидууму, с помощью которого он способен отделять себя от массы себе подобных и от своей семьи, и от друзей... Индивидуализм происходит из демократии, и потому существует угроза его развития по мере утверждения ее основополагающего принципа — равенства условий.*

² *Dumont L. Essai sur l'individualisme. Paris, Le Seuil, 1983.*

между индивидуализмом и холизмом? Призывая развивать холистическую дисциплину в мире, переставшем представлять из себя всеобщую ценность, такая комбинация индивидуализма и холизма представляется ему вполне вероятной. Одновременно он подчеркивает несколько раз, что две различные идеологии не могут быть совместимы. Более того, именно комбинация холистской и индивидуалистической идеологий неизбежно приведет, согласно Дюмону, к тоталитаризму. Поэтому для него речь не идет о возвращении к холистическим принципам, но, скорее, к более четкому осознанию места этих принципов в современном западном обществе.

Задавшись вопросом об индивидуалистичности современных обществ, Дюмон неизбежно столкнулся с вопросом о трактовке понятия «индивид». Согласно его теории, «индивид» имеет два принципиально важных значения:

с одной стороны, индивид — это мыслящий, говорящий и желающий субъект. Он предстает как частный образец человеческого рода;

с другой стороны, индивид есть ценность, так как он — единственное моральное существо, автономное и независимое.

При этом сам Дюмон ставит под сомнение рассмотрение индивида как «ценности». Он утверждает различие между индивидуализмом и холизмом как «двумя отличающимися друг от друга совокупностями идей и общественных ценностей». Индивидуализм предполагает, что независимый индивид — это высшая ценность, и что все общества должны основываться на принципе равенства. Холизм, напротив, утверждает, что общественное довлеет над частным (валоризация социума и субординация человеческого индивида) и что всякое общество иерархично. Обе эти модели эксклюзивны в том смысле, что никакое их смешение невозможно. Если это так, то возможен ли переход между этими двумя антитетическими универсумами, между этими двумя несовместимыми идеологиями? Если прямой переход невозможен, то вероятно существование некоторого посредника, предполагает Дюмон. В работе «*Homo hierarchicus*», где он рассмотрел социальную и ментальную структуру индийского общества, Луи Дюмон ввел фигуру *renoncant*¹ (*sannyasi*) как традиционную форму, которая и смогла служить такого рода «посредником» при переходе к современности.

¹ *Renoncant* может быть истолкован в данном контексте как отказывающийся, отрекающийся, ведущий аскетический образ жизни субъект.

Введение принципа *отказа* (или *отречения*) как социального феномена — один из ключевых моментов в работах Дюмона об Индии. Он утверждает, что место *renoncant* — «вне мира» (в религиозном смысле слова «мир»). Этот феномен существует как переходный, следовательно, предполагающий некий прогресс, и его предназначение состоит в поисках последней истины, но для этого ему приходится следовать правилам и законам социальной жизни, то есть тому, что существует внутри социума. Тем не менее, *renoncant* остается индивидом вне-мира, тогда как человек существует в-мире. Он вне мира, над миром, носит даже сверх-мировой (*extramondain*) характер. С другой стороны, *renoncant* является и частью общества, не только потому, что в нем он материализуется, но в большей степени потому, что в обществе *renoncant* получает определенный социальный статус — внутримировой (*intramondain*): «De la reussite du renoncement, a la place que la societe lui assigne, le bouddhisme temoigne. Situe hors du monde mais relie a lui, le renoncant est impuissant contre lui; s'il s'aventure en ce sens, ses idees deviennent ephemerres. Au contraire, entre sa «discipline» et la religion du monde s» est instituee une dialectique positive. Mais tout le prestige, toute la fecondite meme du renoncement aboutissent a of frir a l'homme-dans-le-monde un choix de religions individuelles»¹.

Дюмон выдвигает гипотезу, согласно которой такого рода переход в холистическом обществе осуществляется через отречение, или отказ, от ценности конкретного индивидуума. Эта предположение приводит Дюмона к необходимости поставить два вопроса:

а) каковы особенности этой фигуры *renongant*, могущей служить источником такого отречения?

б) каким образом эта фигура, которая так и не была до конца развита в индийском обществе, смогла предоставить новую идеологическую матрицу в современном демократическом обществе?

Дюмон связывает развитие современной идеологии с христианством (где фигура владыки, по его мнению, является аналогом индийского *renoncant*), а также с протестантизмом и с эволюцией

¹ Dumont L. Homo hierarchicus, Paris, Gallimard, 2 ed., coll. «Tel», 1979, p. 349. Пер.: Буддизм свидетельствует о результате отказа (отречения) от места, которое общество ему предназначило. Располагающийся вне-мира, но связанный с ним, *renoncant* не властен над миром; если же он пытается этого достичь, его идеи становятся эфемерными. Напротив, между его «самодисциплиной» и мировой религией установлена позитивная диалектика. Суть феномена отречения состоит в том, чтобы дать человеку возможность индивидуального выбора религии.

философии прав человека. Описание динамики прогрессирующей индивидуализации современности — дань токвиллианской традиции. Одновременно Дюмон предстает наследником идей не только Алекса де Токвилля, но и Бенжамена Констана. Описание этой длительной эволюции (quasi-провиденциальной, как сказал бы Токвилль) и ее этапов можно найти в работе Токвилля «О Демократии в Америке» (кн. II, гл. 1). У Токвилля было то же ощущение опасности индивидуализма, что и у Дюмона (современный индивидуализм рискует сделать каждого человека «чужим по отношению к другим»).

В то же время Дюмон идет дальше Токвилля и пытается радикализировать токвиллианские критики, которые так или иначе остаются компонентами «имманентной» критики демократии. Собственную же критику он, напротив, назвал внешней по отношению к общественной иерархии. В конце концов, Дюмон сделал вывод, что сосуществование индивидуализма и холизма возможно лишь в том случае, если оно будет мыслимо иерархически¹.

Иерархия, разумеется, представляет собой некий ценностный порядок, а не только порядок вещей, классифицированных по принципу их ценности, как если бы существовал только один возможный способ оценки, одна единственная высшая ценность. Следовательно, можно говорить об иерархии ценностей высших и низших². Холизм признает онтологическое и логическое первенство социального целого перед конституирующими его частями. Индивидуализм в этом противостоит холизму, исходя из признания ценности каждой отдельной личности, независимой, автономной, и предполагает реконструировать социальное целое на основе этого

¹ Отсюда парадокс, отмечаемый некоторыми читателями Дюмона: в действительности такая позиция имеет целью защитить нас от всевозможных тоталитарных тенденций. Речь не идет у Дюмона о необходимости социальной иерархии между индивидуумами, но об иерархии в нашей собственной мысли между различными составляющими наших представлений о вещах. Фактически, идея Дюмона об иерархии вводит нас в заблуждение, поскольку мы не видим, как ввести иерархический порядок в форму нашей мысли, не сталкиваясь с противоречиями в реальности.

² Необходимо различать упорядочивание чувственного мира (того, что имеет определенную ценность для нас) и исключение из ценности (то есть незначительность необработанных данных, для которых нет места в порядке вещей). Можно сказать иначе, что с точки зрения оценочной логики, невозможно включить разнобразные элементы в ценностный порядок без их иерархизации, и невозможно также равноправие этих элементов без целостного исключения из ценностного порядка того, что является препятствием для их эгалитаризации.

принципа. Последнее имело две формы в истории современной политической мысли: «общественный договор» и «рынок». Внешний характер этих явлений очевиден, поскольку социальные связи осуществляются, по сути, вне частной воли и сознания конкретных людей. Луи Дюмон увидел в расщелине между индивидуальным и коллективным уровнями, заполняемой «невидимой рукой», деградацию социальной связи¹.

Другой современный мыслитель, активно участвующий в дискуссиях по различным вопросам демократии, которого можно отнести как к поколению 1960-х гг., так и к поколению 1980-х гг., — Марсель Гоше, предложил рациональную критику гипотезы Луи Дюмона. Возможно, наступление индивидуалистической эпохи, вопрошает Гоше, было нужно для того, чтобы люди осознали автономность социума по отношению к их собственному сознанию и воле?² Социальное, по его мнению, не является продуктом общей воли (как результат общественного договора), ни волей некоего верховного существа. Автономия социального целого проявляется как объективно существующее, которое не поддается усилиям людей подчинить его своей частной воле. По сути, человек не является хозяином даже в собственном пространстве, а сознание им собственных поступков ограничено и руководимо извне на бессознательном уровне. Можно найти ссылки на подобные рассуждения у Маркса, Фрейда, Ницше, в хайдеггерианской критике метафизики субъективности. Развивая мысль Луи Альтюссера о «processus sans sujet» (процесс без субъекта), можно сказать, что люди не являются субъектами истории.

Франсуа Фюре изучал идеи Токвилля в связи с наследием Французской революции, исторически рассматриваемой как «переломный» момент не только в судьбе Франции, но и в истории политической философии. Согласно теории Фюре, особенности французской демократии конца XX в. объясняются ее революционным происхождением и более чем вековой историей эволюции общественных взглядов на революционное наследие. Политика, пишет он, — это область, в которой разного рода трансформации извилисты и не однозначны. Следовало бы поразмышлять о соотношении «Старого Порядка и Революции». Обрекая на немощность

¹ *Dumont, Luis.* Homo aequalis, Paris, Gallimard, 1977.

² *Gauchet, Marcel.* «De l'avenement de l'individu a la decouverte de la societe» in *Annates*, 1979, n. 1979, pp. 451-463.

законодательную власть, тем временем пытаюсь реанимировать власть законодательную, V Республика оставалась еще верной национальной традиции¹. Революция, пишет Фюре, была «*ligne de partage du temps produit par la volonte des hommes, et ouvrant des lors un avenir extraordinairement complexe a maTtriser et a organiser. Ce qui donne a la France son patrimoine politique revolutionnaire, pour les deux siecles a venir, est constitue... dans la fin du printemps etl'ete1798*»².

Фюре изучает революционное начало в двух измерениях: историческом и символическом. В этой перспективе необходимо различить три уровня проведенного им анализа, каждый из которых соответствует определенной революционной идее:

1. Почему революция является переломным моментом в истории, если она не была социальной революцией? Согласно Токвиллю, «она не создала ни нового народа, ни новой Франции», она является «*l'aboutissement, le couronnement de tendances a l'oeuvre dans la societe d'Ancien regime*»³. Однако, среди ее достижений особую важность представляют равенство условий и административная централизация. Эти выводы дали Фюре возможность идентифицировать Французскую революцию как свершившийся факт, как событие.

2. Попытка институализировать демократическую культуру, рубежом возникновения которой стала Французская революция, и ввести ее в политическую систему Франции, потребовала титанических усилий. Например, контрреволюционные идеологи утверждали, что Революция представляет собой «кристаллизацию конфликтов» различного рода. С одной стороны, четыре альтернативы — реакционная, революционная, консервативная и реформистская — оказались вплетенными в этот процесс, при этом была реальная возможность разрешения в ходе Революции противоречий между ними. Фюре пишет: «*Ce n'est pas assez de dire que la Revolution «explique» notre histoire contemporaine. Elle est notre histoire con-*

¹ Смотреть: Francois Furet in *Le Debat*, 1988, n. 52, novembre-decembre., p. 14.

² *Furet, F. et Halivy, R. «L'annee 1789» in Annales ESC, janvier-fevrier, 1989, n.1, p.4.* Пер.: разделительная полоса во времени, ставшая продуктом человеческой воли и открывшая горизонты сложного для освоения и упорядочивания будущего. События 1798 года • — политическое и революционное достояние Франции.

³ *Furet, Francois. Penser la Revolution francaise (1978), Paris, Gallimard, coll. «Folio/histoire», 1999, p. 213.* Пер.: завершением, заключительным этапом существования общества при Старом режиме.

temporaire. Ce qui merite quelques pensees»¹. Ее субстанция может быть выявлена в ходе длительного противопоставления революционной идеи Республики. Этот вопрос был поставлен также в историографических дискуссиях, а именно: является ли Французская революция действительно революцией? Каковы ее причины и источники? Как долго она продолжалась, иначе говоря, с чего она началась и чем закончилась?

3. Революция стала своего рода объектом памяти, то есть ее события из «смысла борьбы» превратились в «смыслы интерпретаций». Эта память имеет, прежде всего, критический характер, поскольку в ходе анализа современной действительности, пытаясь понять источники и трудности настоящего, историки и философы нередко обращаются к истокам и одновременно урокам Французской революции. Именно в этой памяти отражается высшее эвристическое ее предназначение. Она продолжает порождать новые тенденции в современной политической философии.

Именно в этой перспективе Франсуа Фюре перечитывает Токвиля. Фюре делает акцент на хронологии исторических событий: «Le lien de Tocqueville avec l'histoire n'est pas fait du gobit du passe, mais sa sensibilite au present. Tocqueville n'est pas de la race des historiens tournes vers le depaysement dans le temps, la poesie du passe ou la diversion de l'erudition; il appartient tout entier a un autre type de curiosite historique dans lequel la reflexion sur l'actualite sert de point de depart a une recherche de filiation»².

В заключение напомним, что наша задача была показать степень влияния токвиллианских философско-политических идей на общественную мысль 1980-х гг., которая предстает как «возрождение» философии Алекса де Токвиля, адаптированной к современным проблемам французского общества. В середине XIX в. Токвилль говорил, что при всех преимуществах демократического устройства существует и определенная опасность при достижении

¹ Furet, Francois. *Penser la Revolution francaise* (1978), Paris, Gallimard, coll. «Folio/histoire», 1999, p. 16. Пер.: Было бы неверно утверждать, что Революция «объясняет» нашу современную историю. Она есть наша современная история. То, что объясняет возникновение многих идей.

² Там же. С. 221. Пер.: Связь Токвиля и истории происходит не из простого интереса к прошлому, но из связи этого прошлого с настоящим. Токвилль не принадлежит к тому числу историков, которые исследуют перемещения во времени, поэзию прошлого или отвлечение знанием; его отличает другой тип исторического любопытства, в котором размышление о современности служит с самых первых шагов исследованию связующих нитей.

основополагающих для демократии принципов, например, принципа свободы. Во многом именно providенциальные идеи Токвилля принесли ему уже в современную эпоху ошеломительную популярность.

Конечно, новая слава, которая окружает сегодня Токвилля, неотделима от глобального изменения всего интеллектуального поля во Франции. Демократия стала реальным горизонтом современной политической мысли. Изучение токвиллианского анализа «американского опыта», его философской интерпретации современной демократии, анализа французской политической действительности и реконструкция исторических истоков и событий Революции, оказываются весьма актуальными и сегодня.

Пьер Манен — представитель философского поколения 1960–1980 — утверждает, что влияние токвиллианских идей во Франции сегодня настолько велико, что даже «события 1968 года» можно трактовать в терминах Токвилля: «Evenements de 68 furent une explosion de douceur, une explosion de la douceur democratique, une effervescence du sentiment de la ressemblance — ce sentiment dans laquelle Tocqueville voyait le noyau actif de toutes les transformations entraTnees par la vie democratique»¹. По его мнению, 1968 год стал началом утверждения демократического унитаризма, точнее, коммуникативного унитаризма. Однако после событий 11 сентября 2001 года этот токвиллианский период, считает Манен, закончился, как и период тоталитаризма².

Таким образом, работы Алекса де Токвилля были незаслуженно оставлены без внимания и даже намеренно игнорировались не только во Франции, но и в России. Резюмируя в одной фразе логику этого исключения работ Токвилля из общих курсов по философии во французских вузах вплоть до 1990-х гг. можно сказать, что его теория была недостаточно спекулятивной, чтобы быть философской, недостаточно эмпирической, чтобы быть социологической, недостаточно социальной, чтобы интересовать «левых», и недостаточно «французской» (национальной), чтобы «правые» обратили на нее должное внимание. Его главная работа, «О Демократии в Аме-

¹ *Manent, Pierre.* « Les problemes actuels de la democratie » in *Commentaire*, V. 25, p. 98, 24 juin, 2002, p. 262. Пер.: события 1968 года были взрывом радости, демократической радости, возбуждением чувства единства с другими людьми и ощущения похожести друг на друга — именно в этом чувстве Токвилль видел активное ядро всех трансформаций в результате демократизации общества.

² Там же. С. 262.

рике», была посвящена в большей степени анализу «американского общества». И хотя цель Токвилля не состояла в исследовании лишь американской демократии в ущерб демократии во Франции, именно в этом его и обвиняли. Общий замысел этой книги — понимание демократического феномена равенства условий. По сути, анализ «американского опыта», осуществленный Токвиллем, можно представить в двух измерениях: в пространственном (попытка понять суть этого феномена в демократической Америке); во временном (проанализировать основания для его насильственной реализации во Франции). Таким образом, Алекс де Токвилль не был ни французским, ни американским мыслителем, он, прежде всего, — историк и философ, посвятивший свои работы основам демократии.

Литература

1. *Aron R.* Etapes de la pensee sociologique. P., Gallimard, 1967.
2. *Aron R.* Dix-huit lecons sur la societe industrielle. 1962.
3. *Aron R.* Essaisurles liberites. 1965.
4. *Aron R.* Introduction a la philosophie politique: Democratic et revolution. Paris, Fallois, coll. «References», 1997.
5. *Dumont L* Essai sur l'individualisme. Paris, Le Seuil, 1983.
6. *Dumont L* Homo hierarchicus. Paris, Gallimard, 2-me ed. coll. «Tel», 1979.
7. *Dumont L* Homo aequalis. Paris, Gallimard, 1977.
8. *Furet F. etHalevy, R.* «L'annee 1789» in Annales ESC, Janvier—fevrier, 1989, n. 1.
9. *Furet F.* Penser la Revolution francaise (1978). Paris, Gallimard, coll. «Folio/histoire», 1999.
10. *Cauchet M.* «De l'avenement de l'individu a la decouverte de la societe» in Annates, 1979.
11. Le Debar., 1988, n. 52, novembre—decembre.
12. *Manent P.* «Les problemes actuels de la democratie» in Commentaire.V. 25, n. 98, 24 juin,2002.
13. *Spitz, J.-F.* La liberte politique: essai de genealogie conceptuelle. Paris, PUF, 1995.
14. *Tocqueville A. de.* De la democratie en Amerique.- Oeuvres completes, 1,1, Gallimard, 1961.
15. *Tocqueville A. de.* L'ancien regime et revolution. Paris, 1988.

И. АСПЕКТЫ
ФЕНОМЕНОЛОГИИ
И ФИЛОСОФИИ
СОЗНАНИЯ

*П.А. Сафронов,
кафедра онтологии и теории познания*

Предмет как категория и как проблема феноменологической онтологии

(на материале трудов Э. Гуссерля)

1

Понятие о предмете — создание философии Нового времени. Выдача Декартом неограниченного кредита доверия сознанию одновременно указывала на сомнительность всего того, что сознанием не являлось. Обеспечить претензии сознания на безусловную достоверность, при этом никак не ограничив области его действия, можно было лишь показав, что о чем бы сознание ни мыслило, оно мыслит о себе. Инстанцией, преобразующей все сущее в пригодную для деятельности сознания форму, стал предмет.

Отождествление бытия с «предметной противопоставленностью» [9, с. 216] позволило замкнуть онтологию на субъект, втиснув бытие в тесные рамки сознательного представления. Рассмотрение всей целостности «сущего как объекта для некоторого субъекта» дало основание Хайдеггеру обозначить всю классическую новоевропейскую метафизику как «метафизику предмета» [9, с. 217]. Понятие о предмете надежно упряло все отличные от сознания формы бытия, чтобы естественный свет разума мог свободно распространяться в математическом пространстве абсолютной достоверности.

Бытие отныне принадлежало себе только в той степени, в которой оно как *предмет* — аффектов, страстей души, когитальных эффектов, фантазий — принадлежало сознанию.

На протяжении всей истории классической новоевропейской онтологии продолжалось сохраняться существенное напряжение, связанное с обоснованием отождествления бытия с предметом сознания. Многообразное бытие противилось заключению в темницу предмета. Само по себе опредмечивание бытия еще не гарантировало, что неприемлемая в рамках единого и непрерывного сознания разнородность сущего не сохранится в виде разнобоя несогласованных между собой явлений различных предметов. Необходимо было показать, что деятельность сознания протекает не хаотически, а строго организовано, причем эта организация не зависит от внешних воздействий, а предшествует им и их определяет. Коррелятивно этому требовалось также показать, что сами эти воздействия организованы в единую систему. Достаточно длительный период новоевропейская метафизика пребывала в уверенности, что решение первой задачи автоматически влечет за собой и решение второй. Единство познания неоспоримо свидетельствовало в пользу единства его предметов. Вопрос об онтологическом статусе предмета при этом отходил на второй план. Настоящая работа посвящена развитию тех ходов мысли, которые используются феноменологией для разработки понятия о предмете. При этом наша реконструкция не ограничивается тем, что действительно было сделано трансцендентальной феноменологией для построения теории предмета, но и показывает то, что сделано не было.

Обращаясь к анализу онтологического измерения феноменологической теории предмета, мы предпринимаем попытку объяснить трудности, возникающие при построении онтологии предмета под таким углом зрения, сведением последней к своеобразной формальной онтологии сознания. Установление феноменологических импликаций исследования предмета позволит выявить единство проблематического и категориального в разработке соответствующего раздела онтологии.

2

Необходимость выработки общего понятия о предмете как универсальной трансцендентальной структуре, обеспечивающей синтез многообразия явлений в познании, их сведение воедино, отчетливо осознавалась уже Кантом, который уделил немало места

этой теме в первом издании «Критики чистого разума» [8, с. 139]. В кантовской трактовке предмета можно выделить два основных значения: во-первых, наглядное представление как предмет любого возможного опыта [8, с. 134] и, во-вторых, предмет, который представляется нам в наглядных представлениях [8, с. 137]. Проведенное различие указывает нам одно из наиболее трудных мест трансцендентальной аналитики. Действительно, если ограничиться только первым из приведенных значений, то остается совершенно непроявленным, что придает нашему опыту единство и согласованность. Более того, мы утрачиваем критерий, который позволил бы нам различать истинные и ложные знания. Зная, что явления есть «лишь игра наших представлений» [8, с. 136], можно смело утверждать, что кентавр и бытийно, и познавательно совершенно равноправен с чернильницей на моем столе. Как соединить то, что наше познание ограничено явлениями с требованием его объективной реальности, соответствие которой обеспечивает истинность наших знаний? Тут-то и вступает в дело понятие о предмете вообще.

Ход кантовских рассуждений таков. Необходимой предпосылкой познания является единство и самотождественность познания в каждый следующий момент времени. Единство познания должно распространяться не только на то, как оно познает, но и на то, что оно познает. Содержательное единство знания не может быть объяснено из него самого, поскольку в таком случае получалось бы, что предметом наглядных представлений являются они сами, что противоречит исходному различию явления и вещи в себе. Что отличается от познания и в то же время дано только в нем? Это как раз и есть предмет как «нечто вообще = X» [8, с. 137]. Так как он сам по себе не может быть наглядно представляем, то Кант характеризует его как «трансцендентальный предмет» [8, с. 139]. Понятие о трансцендентальном предмете обозначает, с одной стороны, формальный предел свободной игры наших представлений и, с другой стороны, априорное условие их содержательной наполненности и согласованности. Вещающая в себя предметы всех представлений по отдельности как правила сочетания явлений в последних, «предмет вообще» может быть понят как априорный гарант «объективной реальности» нашего познания. Благодаря трансцендентальному предмету сознание тождества нашего Я дополняется «необходимым единством синтеза всех явлений» [8, с. 139].

Развитие Гуссерлем проекта трансцендентальной феноменологии сопровождалось усилением его интереса к кантовской философии. Исследования раздела трансцендентальной аналитики, по-

священного трансцендентальной дедукции, где разбирается в том числе и понятие о предмете вообще, оценивались Гуссерлем как проведенные по существу «уже на почве феноменологии» [3, с. 135]. Отличие гуссерлевого анализа предмета определяется воздействием представления об интенциональности сознания. Именно направленность сознания на предмет, его «претензия... сопрягаться с чем-либо предметным» обнаруживает для нас «великие проблемы разума» [3, с. 278]. Если для Канта предмет был представлен в сознании только опосредованно, через единство и согласованность явлений, то, по Гуссерлю, предмет есть то, с чем мы непосредственно имеем дело в качестве составной части переживания сознания и чем, следовательно, должна заниматься трансцендентальная феноменология.

3

Завоеванием современной онтологии стал подрыв монополии сознания на бытие через обнаружение в предмете сил, действие которых осуществляется помимо трансцендентальных структур. Предмет в классической онтологии был в абстрактной форме смысла инстанцией, поставляющей данности сознанию, мимо которой ничто не может «проскочить» в сознание. Старательное исключение того, что не имеет формы предмета, приводит к подмене опыта его реконструкцией. Выявление догматизма классической онтологии, включая сюда и трансцендентальную феноменологию, будет возможно только в случае разделения предмета и того, что предметом не является. Необходимость заметить мир прежде, чем его помыслить, вынуждает нас внимательнее продумать порядок «онтологического генезиса» с «точки зрения «внутренности» [7, с. 35]. Целью данного раздела является как раз постановка под вопрос самопонятности предмета в его бытийных определениях и показ ошибочности тотализации одной онтологической категории в ущерб другим.

Необходимо заметить, что различие предмета и предметности по отношению к гуссерлевой феноменологии носит периферийный характер. В его текстах достаточно трудно обнаружить четкое определение того, что такое предмет и предметность, взятые отдельно друг от друга. Предварительно следует заметить, что этим понятиям у Гуссерля даются предельно широкие и зачастую перекрывающиеся толкования. Так, под рубрику «предмет» помещаются реальные и идеальные предметы, а также имманент-

ные переживания как особый класс субъективных предметов [6, с. 386—387]. Предметность «включает положения дел, признаки, несамостоятельные реальные и категориальные формы» [6, с. 48]. В трудах Гуссерля имеется ряд мест, где предмет и предметность, «предметная сопряженность» трактуются как взаимозаменяемые понятия [3, с. 278].

Разработка темы предмета и предметности представляет собой сплетение теоретико-познавательных и онтологических аспектов рассмотрения. Для того чтобы приступить непосредственно к проблеме онтологического статуса предмета, мы должны выделить и отстранить теоретико-познавательные коннотации.

Путь к прояснению теоретико-познавательного различия между предметом и предметностью лежит через вдумывание в понятие интенциональности. Интенциональность реализуется как направленность в актуальном *cogito* взгляда на предмет, при которой осуществляется в разнообразных модификациях «сознание такого-то» [3, с. 184]. Таким образом, интенциональность может быть определена как предметность взгляда актуального *cogito*. Указанное значение интенциональности очерчивает для нас теоретико-познавательный горизонт использования понятия предметности. Если предметность — это теоретико-познавательная характеристика способа сознания данностей, то предмет может быть определен как та форма, в которую преобразуются данности для «развитого *ego*» [4, с. 421]. Иначе говоря, предмет — это всеобщая форма феноменов сознания.

Кратко обрисовав наше видение теоретико-познавательного значения предмета и предметности, перейдем теперь к анализу онтологического статуса предмета и предметности. Мы уже установили, что согласно трансцендентальной феноменологии все бытие без остатка должно укладываться в форму предмета. Трансцендентальная феноменология не оставляет в бытии ничего, кроме предметов [3, с. 26]. Тем самым она обрекает себя на статичность своих построений [4, с. 417]. Предмет представляет собой статическую модификацию бытия, являясь «замкнутым в себе, всесторонне ограниченным единством» [10, с. 83].

Трактовка предмета как статической бытийной модификации намечает для нас вектор распределения онтологического значения предмета и предметности. Воспринимая трансцендентально-феноменологическую трактовку предмета как статической бытийной модификации, мы бы определили предметность как динамическую бытийную модификацию, то есть модификацию, снабженную тем-

поральным индексом. Предметность есть как бы метастабильный элемент предмета, то, что обуславливает возможность смены предметом качеств и состояний. При этом мы ненадолго отставим в сторону вопрос о том, как соотносится такое толкование предметности с феноменологической установкой.

Если предмет есть устойчивость, то предметность есть переход. Было бы излишним упрощением предполагать, что оппозиция предмета и предметности носит жесткий характер. Мы бы предпочли именовать ее диалектической. Это означает, что предметность и предмет даны не порознь, а в единстве. Предметность дерева — это текстура его древесины, высота ствола, расположение веток на нем, дерево как предмет есть его бытийная определенность в качестве сосны, в качестве этой сосны, растущей на каменистом утесе и так далее. Можно сказать, что предметность является реальной компонентой бытия дерева, тогда как предмет составляет его идеальную компоненту. Предмет и предметность, перетекая друг в друга, взаимно определяют место каждого отдельного сущего в бытии. Предметность дерева определяет его фактичность, его историю, наконец, его состав. Предмет «дерево» сущий как таковой определен относительно своих функций. То, что данное дерево суть особый предмет, детерминирует отсутствие у него, например, двигательной функции. Предметность как бы внедряет элемент случайности в бытие сущего. Если предметность данной сосны изменится, допустим, она высохнет от недостатка поступающей влаги, то налетевший ураган может сломать дерево, внося существенные изменения в его предметность, однако само дерево как предмет не перестанет быть вот этой сосной.

Соотношение предмета и предметности в бытийной определенности сущего может изменяться. Крайними случаями, пределами возможных модификаций являются, соответственно, чистый, свободный от всякой предметной нагруженности предмет и чистая, свободная от определений в качестве предмета предметность. Существенный недостаток трансцендентально-феноменологической теории предмета — это ограничение рабочего поля только чистыми предметами. Здесь мы сталкиваемся с систематическим освобождением предмета от всякой случайности, то есть по существу с формализацией предмета действительного опыта, вплотную подводящей нас к формальной онтологии [10, с. 48], в пределах которой по существу остается вся феноменологическая теория предмета, замкнутая в пределах имманентной сферы сознания.

Узость исследовательского горизонта формальной онтологии, отчасти осознававшаяся уже Гуссерлем [3, с. 50], ставит перед нами вопрос: возможно ли сохранить диалектический предмет — предметный характер бытия сущего, находясь при этом в рамках трансцендентально-феноменологической теории предмета? Ответ на этот вопрос требует различия двух основных типов сущего с точки зрения соотношения предмета и предметности: сущего, в котором превалирует идеальная бытийная компонента (предмет), и сущего, в котором превалирует реальная бытийная компонента (предметность). Проведенное различие в общем соответствует различию бытийно-гетерономных и бытийно-автономных предметов у Ингардена [12, с. 3]. Бытийная гетерономность означает в данном случае, что данное сущее определяется в своем бытии извне, через полагание субъекта, тогда как бытийная автономность, напротив, подразумевает бытийную самостоятельность сущего, его независимость от полаганий субъекта. Бытийно-автономное сущее мы в дальнейшем будем именовать вещью, а бытийно-гетерономное — объектом. Далее речь пойдет о совместимости бытия двух этих типов сущего с бытием предмета в феноменологической перспективе.

Сопоставление предмета и вещи прежде всего требует уточнения феноменологического понимания реального. Для Гуссерля характерно различие двух значений: реального как относящегося к действительности, к реальному миру (real) и реального как подлинной, эффективной части чего-либо (reel). Понятно, что вещь как материально-физическое постоянство является реальной именно в первом смысле, тогда как феноменологически понятый предмет реален во втором смысле. Зная, что феноменологическая редукция «полностью закрывает от меня любое суждение о пространственно-временном существовании здесь» [3, с. 73], мы поймем как трудно сохранить вещь в исследовательском поле феноменолога. Чистому имманентизму Гуссерля трудно представить себе нечто, что выпадает из сферы собственного и заставляет смысл «погрязнуть» в реальном воздействии [1, с. 55].

Когда мы сталкиваемся с ситуацией, где «мое» подвергается воздействию «чужого», четкое разделение эмпирического и трансцендентального порядков ставится под вопрос. Материальную вещь нельзя сохранить на трансцендентальной почве, ограничиваясь теми рамками, которые ставит перед нами редукция. Это

выявляет для нас ограниченность интенционального анализа, ограниченного чистым сознанием. В ситуации претерпевания воздействия материальной вещи апелляция к «чистоте» сознания делается совершенно невозможной [2, с. 57]. «Чужое» как то, что «лежит за пределами сферы собственного» [1, с. 125], не может быть тематизировано только с помощью интенционального анализа. Вариант разрешения указанных трудностей предложен в проекте «респонзивной феноменологии» Бернхарда Вальденфельса [2, с. 123-140], однако рассмотрение его предложений вывело бы нас за пределы трансцендентальной феноменологии Гуссерля, что не вполне согласуется с основной задачей нашего исследования. Для нас важно подчеркнуть, что стремление представить предмет как формальное единство, лишенное предметной сопряженности с миром, во многом предопределяет односторонность феноменологического понимания предмета у Гуссерля.

Гуссерлева трактовка вещи во многом остается в плену кантовского трансцендентализма. Почти по-кантовски звучит утверждение, что *«региональная идея вещи... предписывает правила многообразиям явлений»* [3, с. 324; выделено автором]. Обращает на себя внимание неожиданный переход от вещи к идее вещи. Для того чтобы сделать вещь близкой сознанию, она освобождается от своих реальных конституэнт. Материальная субстанция заключается в «неподвижный сосуд» предмета. Этот переход от вещи к ее идее соответствует переходу от одного значения реальности (real) к другому (reel) (см. выше). Этот последний смысл реальности указывает нам на определенную связь понятий, которая очень важна для трансцендентальной феноменологии. Только вещь как идея может стать близкой трансцендентальному сознанию, то есть сделаться его действительной, собственной частью. Соответственно, вещь в своей материально-телесной определенности не принадлежит составу чистого эго, поскольку далека от него. Оппозиция собственного и чужого проецируется на пространственное различие далекого и близкого. Только близкое присутствует в сфере собственного, где я могу распоряжаться по своему усмотрению. С тем, что от меня далеко, я не могу достичь непосредственного сообщения, не могу считать его своим. Далекое по определению опосредовано той дистанцией, на которую оно удалено от меня. Говоря упрощенно, вещь для меня всегда «там», в естественном мире, а предмет всегда «здесь», в собственной сфере трансцендентально редуцированного сознания.

В этом пункте мы сталкиваемся с определенной амбивалентностью феноменологического проекта: с одной стороны, налицо стремление перейти к «активному конституированию смысла», с другой стороны — приверженность метафизике присутствия в форме теории предмета [7, с. 39-40]. Вещь не может быть сохранена в феноменологической установке, так как ничто не гарантирует постоянства ее бытийной определенности, она может сломаться, трансформироваться, уничтожиться, и основанная на ней эйдетическая типика станет недействительной, что противоречит абсолютной значимости последней. То, что не присутствует в сознании, нельзя проконтролировать. Фактичность вещи, то есть независимость ее бытийных вариаций от полаганий субъекта, принципиально отличает ее от предмета, целиком определяемого как эйдетическое единство. Перевод вещи из модуса телесно-живого сущего в модус региональной идеи обеспечивает прозрачность и устойчивость трансцендентальной конструкции. Допущение конституирования мной самой вещи вело бы к противоречию, поскольку тогда я был бы в состоянии управлять ее изменениями, поэтому вещь переводится в идеальный модус, становясь предметом феноменологической сферы. Тождество трансцендентально-феноменологической онтологии и теории предмета [3, с. 41] объясняется стремлением исключить из феноменологии все «непонятное». Совершенно очевидно, что «внутри феноменологической сферы конститутивная онтология принципиально не допускает ничего «непонятого»» [26, с. 88-89]. А непонятым, как мы уже выяснили, является все, что не может быть получено в собственной сфере сознания. Преобразуя вещь в региональную идею, мы превращаем ее в особого вида предмет, уподобляясь действиям геометра в «свободе и чистоте его геометрического созерцания» [3, с. 323]. Это означает, что от реальной практики мы перешли к «идеальной практике» [5, с. 571], переместившись в имманентную сферу сознания. Таким образом, мы оказались в сфере того, что производится в сфере творческой деятельности субъекта и зависит от его полаганий, то есть в сфере объектов как бытийно-гетерономного сущего.

Прежде чем пойти дальше в своих исследованиях, мы хотели бы разъяснить свое понимание идеального. Следует уяснить себе, что феноменологически понятое идеальное не противостоит реальному, а частично перекрывается с ним. В понятие реального как действительной части сознания (reel) укладывается и идеальное в той мере, в какой оно может стать предметом операций сознания.

Что касается дальнейших определений идеального, то прежде всего следует указать на его независимость от наличия или отсутствия материального субстрата. Следующее предложение, которое я напишу, наличествует в моем сознании еще до того, как оно получит знаковое выражение. Оно присутствует как объект моей мысли. Указанное свойство можно назвать объектным характером идеального. Объектность идеального обеспечивает возможность его бесконечного воспроизведения: я в принципе могу бесконечное число раз обдумывать и прописывать одно и то же предложение. Исходя из этих соображений, объект можно определить как точку приложения силы субъективного полагания, которое размечает контур онтологического представления идеального. При этом обозначения «объект» и «идеальный объект» мы используем как синонимичные.

Мы намеренно вводим в определение объекта понятие «силы». Сила указывает на компоненту интенсивности в определении объекта. Она просвечивает для нас в языке, когда мы говорим, что такой-то мыслительный ход «сильнее», чем другой. Возможность использовать степени (сильнее — слабее) при работе с объектом существенно отличает его от предмета. Последний тяготеет к экстенсивным определениям. Под экстенсивным определением мы имеем в виду прежде всего определение с точки зрения объема. Предмет акта сознания мы оцениваем с точки зрения полноты объема его представленности. Разработка конститутивной феноменологии необходима именно для того, чтобы добиться полноты предмета, «исчерпать» его в сознании, исключить возможность его трансцендентного сознанию бытия. Бытие предмета полностью определяется способом его данности [6, с. 92], закладывая фундамент онтологии сознания. Отсюда, кстати, такое безусловное доверие Гуссерля к внутреннему опыту: здесь предмет сразу дан во всем своем объеме, полностью, абсолютно. В трансцендентном восприятии предмет постоянно нюансируется, он сущностно включен в распределение интенсивностей освещения, пространственного положения и так далее.

Идеальный объект естественно свободен от интенсивностей трансцендентного полагания субъекта самого по себе, однако он не свободен от интенсивностей интерсубъективных полаганий. Условие геометрической задачи, разумеется, не может быть более или менее освещенным, зато оно может быть сформулировано более или менее понятно. Это указывает нам на то, что идеальные объ-

екты различно представлены в сознании каждого человека. Математику, формулирующему задачу, смысл ее условия дан гораздо яснее, чем школьнику, пытающемуся ее решить. Не следует также сбрасывать со счетов материальное воплощение идеальных объектов, ошибки в котором влекут за собой и изменения в структуре идеального объекта.

Вовлеченность объектов в игру intersубъективных полаганий препятствует фиксации их идентичности. Конституирование идеальных объектов осуществляется трансцендентальным эго совместно с другими «Я» уже постольку, поскольку оно прибегает к помощи языка для выражения своих мыслей. Напротив, работая с предметом, я выключаю не только других субъектов, но и самого себя как эмпирического, телесно-живого человека [3, с. 139]. Различие в онтологическом статусе предмета и объекта определяется различием способов их данности. Если объект полагается в своем бытии intersубъективно, то предмет полагается в пределах сферы моего собственного сознания, являясь составной частью «бытия как переживания» [3, с. 91]. Предмет обнаруживает влечение феноменологии к «подлинно безмолвному «пред-выразительному» слою опыта» [7, с. 26]. Но нет ничего коварнее этой молчаливой пассивности предмета.

5

Проделанная работа, представляется, пзвояет обнаружить решающее значение предмета как средства обеспечения радикального субъективизма феноменологии теории Гуссерля. При этом мы установили те точки, где предмет не справляется с указанной функцией, обнаруживая проблематический характер взаимодействия теории предмета и трансцендентальной феноменологии. В предмете обнаружилось существенное свойство уклоняться от полного исчерпывания сознанием, которое можно назвать метастабильностью. Предмет в полноте своего содержательного генезиса оказался выведенным из-под юрисдикции сознания.

Это открытие является закономерным итогом высвобождения понятия о предмете от связанных с ним эквивокаций. Удалось установить причины метастабильности предмета. Выяснилось, что трансцендентально-феноменологическая теория предмета возможна только при условии сведения всего содержательного многообразия предмета к его идеальной стороне, не учитывающей

глубины различия между предметом и предметностью, предметом и вещью, предметом и объектом. Выявленная односторонность теории объясняется, с одной стороны, элиминацией материально-физических предикатов предмета (забвением различия предмета и вещи) и, с другой стороны, исключением интерсубъективных бытийных определений предмета (забвением различия предмета и объекта). Такая идеализация предмета дает основания видеть в гуссерлевой феноменологии тенденцию к превращению в своеобразную формальную онтологию сознания.

Дальнейшее развитие феноменологической онтологии возможно только при условии решительного отказа от тематизации предмета средствами последовательно имманентистской философии. Господство сознания в пределах узко ограниченной сферы собственного перевешивается «анархией» предмета, принципиально неисчерпываемого сознанием. Предмет как «центр сборки» феноменов воедино оказывается во власти неуправляемых сознанием сил. Преодоление бытием диктатуры предмета, обнаруженное в процессе построения трансцендентально-феноменологической теории предмета, намечает путь к онтологии и теории познания нового типа.

Литература

1. *Вапденфельс Б.* Интенциональность и каузальность // Вапденфельс Б. Мотив чужого. Минск, 1999.
2. *Вапденфельс Б.* Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии // Вапденфельс Б. Мотив чужого. Минск, 1999.
3. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999.
4. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. Минск - М., 2000.
5. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Там же.
6. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II (1) // Собр. соч. Т. 3 (1). М., 2001.
7. *Деррида Ж.* Голос и феномен: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля // Деррида Ж. Голос и феномен, и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999.
8. *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1999.

9. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // *Философия Мартина Хайдеггера и современность.* М., 1991.

10. *Fink E.* Nahe und Distanz. Frankfurt a/M, 1976.

11. *Husserl E.* Formale und transzendente Logik// *Gesammelte Schriften.* Bd. 7. Hamburg, 1992.

12. *Ingarden R.* Vom formalen Aufbau des individuellen Gegenstandes. Lwow, 1935.

А.В. Фролов,
кафедра онтологии и теории познания

Трансцендентальная философия и временность различия

Задача трансцендентальной философии традиционно характеризуется возвратом к источнику и основанию опыта с целью анализа необходимых предпосылок опыта, категориально-онтологических «полей» и «структур», определяющих его генезис и формы. Для трансцендентально фундированного опыта характерно нечто вроде «двойного присутствия», экзистенциально проявленной, а потому подлежащей осмысленному постулированию и анализу двойственности, которая фигурирует в различных трансценденталистских концепциях как трансцендентальный и эмпирический субъекты, онтическое и онтологическое, виртуальное и актуальное.

В частности, Кант, исходя из теоретико-познавательной точки зрения, ограничивается трансцендентальной аналитикой категорий как видом познания предметов: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможно а priori. Система таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией*» [4; 121]. В силу того, что перед Кантом стояла исключительно задача трансцендентального обоснования познания, трансцендентальная двойственность, уже в полной мере присутствующая в его учении, как таковая не стала для него темой. Гуссерль эксплицитно дополняет восприня-

тую от Канта трансцендентальную точку зрения отличным от классического понятием *трансцендентного*, нацеливаясь в то же время на обогащение трансцендентальных анализов последовательной проработкой многообразных пластов жизненного мира и на решение «задачи *по раскрытию бесконечного поля трансцендентного опыта*» [3; 93]. Конкретизированное таким образом трансцендентальное коррелируется с трансцендентным: «К собственному смыслу всего, что относится к миру, принадлежит его трансцендентность, хотя это может получить и получает весь определяющий смысл, равно как и бытийную значимость, только из моего опыта, из тех или иных моих представлений, мыслей, оценок, действий... Если к собственному смыслу мира принадлежит эта *трансцендентность*... то само Я, которое несет в себе мир как значимый смысл и, в свою очередь, с необходимостью этим смыслом предполагается, называется в феноменологии *трансцендентальным*...» [3; 85-86]¹.

Итак, на стороне объекта это «двойственное присутствие» оборачивается трансценденцией как коррелятом трансцендентального². Разум может вернуться к себе, только поскольку он уже «перешагивает к сущему»³, тем самым погружая его в себя, и обратно, перешагивает к сущему он от *себя самого*. В качестве «трансцендентного» мы всегда уже имеем горизонт, на который как бы «опрокинуты» элементы трансцендентальной конституции, с трансцендентально-генетической точки зрения его же и производящие. Это «всегда уже» и есть а priori как обнаружение себя в

¹ Кант трактует трансцендентное еще в метафизическом духе как выходящее за пределы возможного опыта и являющееся объектом идей чистого разума. Для Гуссерля достаточным критерием трансцендентности является интенциональная данность объективной значимости, отсылающая как раз к внутренним границам мира: «Возникает тяжкое заблуждение, если вообще проводится реальное различие между «только имманентными» или «интенциональными» предметами, с одной стороны, и соответствующими им «действительными» и «трансцендентными» предметами, с другой... каждый должен признать: *интенциональный предмет представления есть тот же самый, что его действительный и в данном случае внешний предмет, и будет против осмысленным проводить между обоими различие*. Трансцендентный предмет не был бы совсем предметом этого представления, если бы он не был его интенциональным предметом» [9; 424-425].

² В силу этого «двойственное присутствие» как бы «перекрывает» трансценденцию, в него оказывается погруженным мир как целое. «Двойное присутствие» выдает себя как «двойственный образ» — чем нечто является само от себя и чем оно является, отбрасывая и концентрируя в себе очертания своей же мысленной тени.

³ Это выражение Хайдеггера [6; 9]. В «Основных проблемах феноменологии» Хайдеггер определяет Dasein как «сущее, которое в своем бытии есть *по ту сторону от самого себя*».

мире уже конституированного смысла. Мы имеем дело с трансцендентальным горизонтом, или разрезом, который конституируется своим «откуда» и своим «куда». Трансцендентально мироотношение всегда направлено «откуда куда-то», подобно тому у плоскости начало и конец неразделимы¹.

Напротив, в докантовской философской традиции соотношение сознания и действительности определялось как *реальное*, т.е. по аналогии с отношением между наличными вещами (*rei*), из которой выносилось противопоставление *res extensa* и *res cogitans*. Под последними понималось соответственно «внутреннее реальное» и «внешнее реальное» [8; 167]. Осмысление отношения субъективности к миру как трансценденции в рамках онтологии реального было невозможно. Если мир осмысляется из способа бытия наличной вещи, причем как «вещи протяженной», это преграждает путь к осмыслению фундаментальной инакости, запредельности этой вещи, с трансцендентальной точки зрения неотъемлемой от способа ее наличия, от феноменальности наличия как такового².

* * *

Вместе с тем, в классических версиях трансцендентализма, а именно в учениях Канта и Гуссерля, воплощены некоторые инварианты, определяющие структуру трансцендентальной субъективности и отношение к трансцендентному. Важнейшей из таких предпосылок является постулирование «чистого Я» («Я мыслю» по Канту) в качестве отправителя интенциональных актов, фокуса единства в рамках трансцендентальной субъективности³.

¹ В «Основных проблемах феноменологии» Хайдеггер называет такое отношение «горизонтной схемой».

² Известно, насколько различны результаты, достигаемые Декартом и Гуссерлем посредством «радикального сомнения». Эти результаты зависят от первоначальной установки в отношении сущего: от понимания его в качестве «реального» или «трансцендентного». Действительно, мир всегда уже трансцендентен, и с ним ничего не происходит при мнимом сведении его к *cogito sum*. Трансценденция как полагание мира никогда не прекращается, не прекращается даже в феноменологической редукции и именно в ней, иначе редуцировать будет как раз-таки нечего. Здравый рассудок может только приостановить, «подвесить» трансценденцию мира. Трансценденция сильнее *cogito*, и никакое сомнение не способно отвергнуть трансценденцию к миру и действительно поставить его существование под вопрос.

³ Вполне правомерный и, возможно, существенный вопрос о концептуальном отличии трансцендентального «Я мыслю» по Канту от «субъектного полюса» интенциональных актов по Гуссерлю здесь отложен.

«Я мыслю» (и это можно считать еще одной предпосылкой, если не следствием) скоррелировано с темпоральным режимом *актуальности*. Если постулируется некоторое «чистое Я», то именно оно есть источник *актов* сознания, в которых осуществляются трансцендирующие в мир смыслополагания. Для самой возможности бытия акта и тождественности того, что в этом акте дано, необходима собранность акта в настоящем. Несмотря на многослойные переплетения и отголоски ретенций и протенций (ту загадочную «продуктивную силу воображения», которую имел в виду Кант) предполагается, что акт всегда удерживает в настоящем свой «телос». Структура акта завязана на настоящем как преобладающем темпоральном сегменте, посредством которого акту, как и конституированной в нем предметности, сообщается специфическая тождественность и неразложимость. В силу этого об акте вообще имеет смысл говорить как о чем-то доступном цели отправления и осуществления, как о чем-то по своей природе «активном».

Однако даже в соответствии с феноменологическими критериями «чистое Я» не является предметом аподиктической очевидности и не удовлетворяет критериям имманентного существования. Сознание совершенно неоправданно отягощает само себя непрозрачной точкой единства, гипостазированным «субъектным полюсом» интенциональной жизни. Постулированное «чистое Я» трансцендентно сознанию, поскольку не принадлежит его конкретной длительности. И как такое «внутреннее трансцендентное», оно должно пасть под ударом феноменологической редукции¹.

Вместе с «чистым Я» под деструкцию подпадает и характерный для трансцендентальной субъективности способ самоотношения, а именно *рефлексия*. Поскольку рефлексия относится к актам, и рефлексивное схватывание имманентных сознанию «содержаний» происходит именно в *актах* сознания, то с элиминацией «чистого Я» и последующим за этим преобразованием темпорального режима возможность рефлексии тоже оказывается сомнительной. Функцию рефлексивных актов замещает *интервал*, являющийся не «самоотношением», а скорее некоторым темпоральным опосредованием, которое, в противоположность рефлексии, не замыкается само на себя, обеспечивая возврат, совпадение и данность своего предмета в фокусе настоящего, но образует, по-видимому, некото-

¹ «Если бы оно существовало, оно бы отрывало сознание от него самого, разделяло его, оно бы проскальзывало в каждое сознание как непрозрачная грань. Трансцендентальное Я — это смерть сознания» [11; 23].

рое отступление и границу, в результате чего самость оказывающейся одновременно как бы по обе стороны настоящего, нарушая тем самым единство и самоидентичность «сознания»¹.

Таким образом, дело идет о распаде структуры субъективности, завязанной на «чистом Я» как точке трансцендентального единства, притом что экзистенциально мы все еще стоим на трансцендентальной точке зрения, в трансцендентальном «разрезе», можно даже сказать «в трансцендентальном мироощущении»².

С распадом трансцендентальной структуры изменяется темпоральная модификация присутствия. В силу этого тематизация темпорального режима в качестве актуальности становится невозможной. Элиминация субъектного полюса актов имплицитно подразумевает рассеивание настоящего, поскольку «быть Я» в принципе равнозначно «быть в настоящем». Настоящее рассеивается в различии, которое становится доминирующей чертой темпорализации. Если в феноменологически актуальной временности объект был дан как самоидентичный, и эта его самоидентичность не зависела от игры протенций и ретенций, то временность различия обуславливает перманентно возникающую инаковость временного объекта. Если с трансцендентально-феноменологической точки зрения собранное в субъектном полюсе настоящее было почти что нумерически одним и тем же, то отныне оно всегда *другое*, эта разнородность имеет источником высвобожденную спонтанность самого времени и захватывает временные объекты, отсылающие к горизонту мира в целом.

Именно целое мира, разомкнутое в горизонтных схемах трансценденции, становится отныне проблематичным. Постоянство и

¹ Об экзистенциальном интервале можно прочесть у Жана Валя: «Всякое существование есть разделение, так как существовать — значит держать себя вне, состоять, утверждаться вне; существование — это всегда разделение и интервал [separation et intervalle]; существование и дистанция становятся почти синонимами; существование — это дистанция» [12; 51]. Ср. также Ж.-Л. Нанси: «Себя [le soi], которое есть себе [a-soi] в некоторой инаковости и при ее посредстве, не обладает этим «иным» ни как коррелятом, ни как термином отношения, которое стремилось бы в точности «отнестись» к себе. Строго говоря, дело не идет ни о «другом», ни об «отношении». Дело идет о некоей диерезе или рассечении «себя», которое предшествует всякому отношению к другому, так же как и всякой самоидентичности. В этой диерезе другое уже есть то же самое, но «быть» здесь не означает смешения или слияния: оно означает быть-другим себя, так что ни «себя», ни «другое», ни какое-либо отношение этих двух членов не могут быть даны этому бытию в качестве источника» [10; 17].

² Статус которого, конечно, еще нуждается в интерпретации и прояснении.

законченность уступают место трансгрессии (которой, как было показано, одновременно оказывается затронут и способ самоотношения, приобретающий характер интервала). Во временности различия мир открывается как «граница и перепад»¹. Трансцендентные значимости оказывается невозможным удержать в фиксированной форме тождества, вложить в целое мира.

Мы утверждали, что совершившаяся трансформация не отменяет того, что мы остаемся на «трансцендентальной точке зрения», в трансцендентально разомкнутом горизонте мира. Но остается ли «трансцендентальным» размыкание, не обеспечивающее целостности горизонтной схемы? Можем ли мы назвать трансцендентальное «трансцендентальным», если само соотношение трансцендентального и трансцендентного, присутствия и мира, теряет устойчивый смысл?

И напротив, если собственная *местность* трансцендентного рассеивается в стихии различий, можно ли вообще говорить о «трансцендентном» как таковом? Этим местом было место *мира*, но что теперь произошло с миром? Если трансцендентальная субъективность обеспечивала условие возможности для коррелятивного размыкания внутримирной трансценденции, которое в этом условии удерживалось, то оказалось, что в результате произведенной деструкции «по эту сторону» того, что было трансцендентным, уже ничего не стоит; нет больше той другой «местности», того «региона», *откуда* оно трансцендентно, как если бы «трансцендентальное» истончилось до отсутствия². Является ли одно сквозное трансцендентное еще «трансцендентным», или место его свершения не имеет более определения? Что происходит с отношением присутствия к миру и возможностями его концептуализации, если граница мира становится «перепадом», скорее даже «пунктирной линией» или «штрих-кодом»? И если трансцендентальная философия характеризуется возвратом к конститутивным источникам и основаниям опыта, насколько она сама еще возможна в своем классическом смысле, или ей остается только — ставить под вопрос основания целостного опыта вообще и тем самым самое себя?

Литература:

1. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998.

¹ Слова В.В. Библихина.

² Или стоит объявить трансцендентальным самое ничто, ничтожение, что и делает Сартр?

2. *Б. Деррида Ж.* Différance// Тексты деконструкции. Томск, 1999.
3. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. СПб., 1998.
4. *Кант. И.* Критика чистого разума. М., 1964.
5. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М., 2003.
6. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М., 1997.
7. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001.
8. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998.
9. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. II, 1; Bd. II, 2. 6. Aufl., unverand. Nachdr. d. 2. Aufl. 1913. Tübingen, 1980.
10. *Nancy J.-L* La pansee finie. P., 1990.
11. *Sartre J.-P.* La transcendance de l'ego.

*Д.А. Алексеева,
кафедра онтологии и теории познания*

Понимание и Другой: стратегии концептуализации в феноменолого- герменевтической традиции

Проблема понимания принадлежит к числу вопросов, привлекающих значительное внимание многих философов. Однако разнообразие способов ее постановки и решения заставляет усомниться в том, что различные подходы даже в рамках общей традиции имеют дело с *одной и той же* проблемой понимания. В данной работе осуществляется анализ этой ситуации.

Как известно, дисциплиной, разрабатывающей технику понимания, является герменевтика, с развитием которой проблема понимания эволюционировала и в XX в. приобрела статус собственно философской проблемы. Влиятельным направлением философской мысли XX-XXI вв., уделяющим значительное внимание проблематике понимания, является феноменолого-герменевтическая традиция. Попытаемся очертить присущие ей основные маршруты движения мысли о понимании.

Феноменолого-герменевтическая традиция является наследницей классической герменевтики, но если в последней просто создавались техники понимания, то здесь подвергается философской проблематизации само понимание, его возможность. Это направление наследует традиционную проблематику и методы классической герменевтики, с одной стороны, и использует по-

тенциал феноменологии, с другой. Синтез этих направлений стал возможным на основании данной Августином дефиниции понимания как перехода от знака к его смыслу в процессе интерпретации. Объект понимания — смысл — является преимущественной темой феноменологии, занимающейся его анализом и способами формирования, а методы, конкретные приемы интерпретации составляют основу герменевтики, в которой они разрабатывались на протяжении веков. Эти традиции при пересечении оказали друг на друга взаимное влияние, и возникшее вследствие этого новое философское направление не является их простым слиянием. Так, постулат классической феноменологии об объективности и неизменности смыслов, взятый в качестве исходного пункта «синтеза» традиций, обусловил заимствование из герменевтики семиотических техник и способов исторического понимания, но исключил возможность обращения к психологической интерпретации. Вследствие влияния идей герменевтики понимание было узаконено как синтетическая функция сознания (Г.Г. Шпет, М. Хайдеггер), дополняющая усмотрение смысла с очевидностью, считающейся основным актом сознания в феноменологии. Эти изменения сделали возможной онтологизацию герменевтики, рассмотрение понимания как свойства человеческого бытия (Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер). С другой стороны, феноменологическая тема жизненного мира как первичного пласта опыта, предшествующего субъект-объектному отношению (поздний Гуссерль, М. Мерло-Понти, Шпет), положенная в основу герменевтической проблематики интерпретации исторически отдаленного текста, порождает представления об историчности человеческого бытия, его погруженности в традицию (Гадамер, Ю. Хабермас, К.-О. Апель). Как следствие, • диалогичность понимания представляется не как «общение» «конгениальных» читателя и автора (Августин, Шлейермахер), а как диалог читателя с текстом (Гадамер, П. Рикер, В. Изер), развивающийся по принципу герменевтического круга, который перестает быть «мнимым» и становится основой любого понимания (ранний Хайдеггер, Гадамер). Феноменологический постулат о незыблемости смысла ограничивается теперь рамками общего жизненного мира, который в некоторых случаях связывается с традицией (Гадамер), в других — с социальными структурами (Хабермас). Тем не менее неявно сохраняется предпосылка, согласно которой понимание выступает как общечеловеческий способ бытия (Гадамер, Хабермас, Апель), что приводит к определенным противоречиям в программах данных представителей феноменолого-герменевтической традиции философствования.

Концепции философов, традиционно причисляемых к феноменолого-герменевтическому направлению, занимающему ведущее место в разработке проблематики понимания в XX в., порой столь сильно отличаются друг от друга, что возникает ощущение наличия теоретического многообразия выработанных подходов к этому вопросу. Постараемся, однако, продемонстрировать, что за всем многообразием этих подходов стоит ограниченное число стратегий решения проблемы понимания, тесно связанных между собой. Мы можем выделить две основные стратегии решения этой проблемы, относящиеся друг к другу как противоположные полюса магнита, и третью, представляющую колебание между первыми двумя.

1. ПОНИМАНИЕ КАК ЭФФЕКТ «БЕЗГРАНИЧНОГО ТОЖДЕСТВА»

«Базисная» для рассматриваемой традиции стратегия решения проблемы понимания представляет последнее как естественное отношение Я к Другому (другому сознанию, тексту), гарантированное каким-либо основанием. При этом понимание предстает как непроблематичное, устанавливающееся само собой отношение в рамках сообщества всех существ, наделенных разумом. В качестве «гаранта» понимания знаков (текста) в этой стратегии выступает самотождественность и неизменность смыслов, а понимание другого сознания обеспечивается всеобщностью его (сознания) структур.

Рассмотрим сначала вариант, когда основанием возможности понимания являются «чистые смыслы». Термин «понимание» в такой ситуации употребляется для обозначения непроблематичного перехода от знака к его смыслу. Вопрос о том, что считать знаком и каковы особенности смысла, решается при этом разными мыслителями по-разному. Понимание текста (речи, произведения) совершается само собой, лишь иногда требуя технических навыков (знания языка и проч.). Понять неверно или не понять можно, лишь искусственно затруднив процесс перехода к смыслу (попытками анализировать биографию автора, исторические условия создания произведения, обращением к психологической интерпретации, заполняя «смысловые лакуны» собственными «домыслами»).

Такая стратегия решения проблемы понимания предполагает, что составной частью любого конкретного языка является идеаль-

ная объективность, «язык вообще», гарантирующий укорененным в нем идеальным объектам (смыслам) выразимость в речи и переводимость с одного фактического языка на другой. Идеальная объективность и идентичность слова не смешиваются с его грамматическими, фонетическими и любыми другими материализациями. Слово, употребленное в различных высказываниях, всегда самотождественно. В основании подобного решения проблемы понимания языка лежит свойственное классической феноменологии представление о смысле. В 1-м томе «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Эдмунд Гуссерль связывает интенциональное содержание с понятием ядерного слоя нозмы, ее специфически смыслового момента. Достижение полной объективности оказывается возможным при переходе от слова к его смысловому единству, интенциональному содержанию, так как ядерное единство нозматического смысла, не являющееся действительностью самого объекта, может быть постигнуто в различных интенциональных модусах (восприятие, память, воображение). Аналогично этому идеальное тождество значения схватывается в различных языках, сохраняется при переводе. В работе «Начало геометрии» Эдмунд Гуссерль приводит следующий пример: «слово *Lowe* встречается в немецком языке только один раз, оно образует то, в чем идентичны бесчисленные его высказывания какими угодно лицами»¹. Действительно, если допустить, что мы мыслим посредством имен, простых необразных представлений (смыслов), то окажется, что для понимания имени «лев» мы не нуждаемся ни в созерцании, ни даже в образе этого животного. Для феноменолога природное сущее — лишь продукт деятельности трансцендентального «мы», в то время как идеальный смысл укоренен в ядре нозмы.

Указанной модели понимания языка, отрицающей историчность смысла и тем самым делающей понимание языка беспроблемным, соответствует подход к проблеме понимания в литературной герменевтике. Он предполагает, что произведение литературы является автономным интенциональным предметом. Следовательно, оно не должно рассматриваться «под углом зрения того, что оно дает информацию о жизни автора и его взглядах и тем более об окружающем его мире»². Произведение не есть комплекс истин о чем-либо, так как в нем не осуществляется референция к

¹ Гуссерль Э. Начало Геометрии. М., 1996. С. 217.

² Ингарден Р. Очерки по философии литературы. Благовещенск, 1999. С. 163.

положению дел в мире, равно как и не описывается внутренний мир автора. Один из представителей такого подхода, Р. Ингарден, развивавший идеи Гуссерля, относящиеся к философии языка, охарактеризовал предложения, содержащиеся в произведении как «квазисуждения». Произведение литературы представляется Ингарденом как «чисто интенциональный предмет»¹, не являющийся, однако, бытийно-автономной сферой: в его основе лежат 1) интенции автора, 2) языковые средства, с помощью которых они были воплощены, 3) идеальные понятия и идеи. Таким образом, произведение может быть понято только из самого себя. Однако здесь появляется проблема, связанная с ролью читателя-интерпретатора произведения, так как любому литературному произведению присуща схематичность, ярче всего выступающая применительно к слою изображаемых в нем предметов, которые могут быть очерчены лишь несколькими штрихами. Именно читатель должен завершить конституирование изображаемого предмета, тем самым он выходит за рамки данного в самом тексте произведения. Однако самостоятельное творческое восполнение недостающих в произведении черт предмета не имеет никакого отношения к его пониманию. В произведении сказано только то, что сказано: «предмет, представленный в литературном произведении и являющийся его компонентом, точно такой же По своей емкости, каким обозначает его значение именованья»². В местах неполной определенности в тексте «предмет лишь какой-то или его совсем нет». Произведение, чтобы быть понято, не нуждается в творческом читательском осмыслении: все его смыслы уже содержатся в нем самом. «Поэтому, — пишет Ингарден, — верный произведению способ его прочтения... предусматривает сохранение выступающих в произведении смысловых пробелов и удержание напрашивающихся сущностей в состоянии загнанной «внутрь», как бы «свернутой», рождающейся мысли»³.

Итак, для понимания литературного произведения (и любого другого текста), согласно представителям рассматриваемого подхода, не имеет ценности ни реконструкция интенций автора, ни интерпретация данного произведения читателем. К примеру, Густав Шпет, считавший невозможным понимание литературного произведения с помощью обращения к историческим обстоятельствам,

¹ *Ингарден Р.* Очерки по философии литературы. Благовещенск, 1999. С. 159.

² Там же. С. 54.

³ Там же. С. 70.

фактам из жизни автора и вообще любым внешним по отношению к произведению факторам, иронически замечал: «До сих пористики и теоретики «литературы» шарят под диванами и кроватями поэтов, как будто с помощью там находимых иногда утензилий они могут восполнить недостающее понимание сказанного и черным по белому написанного поэтом»¹. При этом в произведении не осуществляется референция к положению дел в мире. Оно не связано и с другими текстами (исключение представляют лишь несамостоятельные литературные образования, например, стих в цикле). Тем самым произведение отрывается от условий своего создания и прочтения, от реальности и историчности мира. Единственная инстанция, могущая в такой ситуации гарантировать идентичность произведения и возможность его понимания — это сфера чистых, самоотжественных смыслов, не зависящих от исторически сложившихся языков. Понимание произведения при таких условиях совершается «само собой». Так, «специфика душевного состояния», являющаяся, по мнению Ингардена, предметом, изображенным в стихотворении Рильке «Последний фрагмент», «непосредственно передается читателю, ощущающему ее, взволнованному ею»².

Сущность (смысл) слова обнаруживается как непосредственная данность сознанию, самоотжественная во всех его актах и отличная от «субъективного налета». Сообразно этому содержанием произведения считается чистый смысл, лежащий в его основе, который, по выражению Густава Шпета, «как атмосферой земля, окутывается субъективно-персональным, биографическим, авторским дыханием»³.

Рассматриваемая стратегия решения проблемы понимания допускает различные трактовки смысла. Он может отождествляться с содержанием интенциональных актов (как это и происходит в феноменологии Гуссерля и литературной герменевтике Ингардена) или с содержанием «герменевтических» актов сознания. Именно такая интерпретация смысла отличает позицию Шпета от позиции вышеупомянутых представителей рассматриваемой модели понимания. Русский философ различает поверхностный слой смысла — слой «что», поддающийся эйдетическому усмотрению, и еще более глубокий внутренний слой, связанный с «как» предмета, его целесообразностью, телеологичностью (этот слой он называет «энтеле-

¹ Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989. С. 464.

² Ингарден Р. Очерки по философии литературы. Благовещенск, 1999. С. 37.

³ Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989. С. 464.

хийей»). Таким смыслом обладают только предметы культуры: «Секира, как явление мира социального и песчинка, как явление мира «естественного», с одной стороны предмет с внутренним смыслом, энтелехией и предмет чистого содержания с другой»¹. Очевидно, что для усмотрения подобной разницы мало феноменологической установки, необходим другой тип актов сознания. Особенность этих актов заключается в том, что они не ограничиваются усмотрением содержания нозмы, к которому сводятся все феноменологические акты, а улавливают в этом содержании «знак для внутреннего, для энтелехии»². Такие акты именуются герменевтическими, дающими не только видение сущностей, но и их понимание. Они относятся к сущности самого сознания наравне с актами усмотрения. Такой интерпретации понятия «смысл» соответствует и определенная интерпретация понятия «знак», его расширенное понимание. В качестве знака может рассматриваться вся социальная действительность, а явления этой действительности — как реализованные идеи: «Понимание и разумение — не просто постижение идей, ...а постижение реализованных идей...»³. Таким образом, понимание предстает как заложенное в самом разуме отношение к социальной действительности. Все указанные различия в трактовках знака и смысла все же не настолько велики, чтобы поставить под вопрос единство общей стратегии, в рамках которой они находятся.

Итак, в рамках данного подхода идеальная идентичность смысла оказывается освобожденной от всякой языковой субъективности, однако сам реальный объект, к которому относится слово, не совпадает с его смыслом. Существует разница между тем, о чем речь, и тем, что говорится. Если «то, о чем речь» — эмпирический объект, принадлежащий миру вещей и потому являющийся случайным, это отразится на идеальности смысла (в «Начале геометрии» такого рода идеальности Гуссерль характеризует как «сцепленные», влекущие за собой реальность и противопоставляет их «свободным» идеальностям — логическим и математическим объектам). Следовательно, идеальная объективность языка должна быть очищена от сцепленности с эмпирией. Это необходимо для утверждения независимости смысла от фактичности языка и культуры. Однако если мы признаем, что смысл конституируется субъектом и не зависит при этом от культурно-языковых харак-

¹ Шнем Г. Г. Явление и смысл. Томск, 1996. С. 162-163.

² Там же. С. 173.

³ Шнем Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст, 1992. С. 279.

теристик последнего, нам грозит опасность психологизма. Во избежание таковой оказывается необходимым вернуть истине/смыслу язык как то, посредством чего она/он достигает объективности и как то, в чем она/он «хранится». Фактически, признание за языком функции конституирования идеальной объективности есть утверждение трансцендентальной intersубъективности как условия объективности. Универсальный язык возможен благодаря существованию разумного сообщества, состоящего из «сознательных монад», субъектов, обладающих чистыми сознаниями. В рамках такого подхода проблемы понимания языка и понимания Другого оказываются взаимосвязанными, хотя решаются по-разному, и даже сам термин «понимание» приобретает различные значения в одном и в другом случае.

Выше говорилось о понимании языка на основе самоидентичности смыслов. Иной вариант реализации модели, в которой понимание гарантируется тождеством, — понимание Другого на основании тождественности структур сознания. В качестве таких могут выступать интенциональные структуры трансцендентального эго. Именно через обращение к ним решает проблему понимания другого сознания Э. Гуссерль. Понятия «Другой» и «intersубъективность» вводятся в «Картезианских медитациях» через обращение к трансцендентальной редукции. Гуссерль ставит вопрос о том, в каких интенциональных актах, синтезах и мотивациях в Я оформляется смысл другого эго. При этом стремление избежать солипсизма заставляет принять за исходный пункт, что другие эго «...не просто представлены мной, не являются лишь находящимся во мне представлением, синтетическими единствами, находящими во мне свое возможное подтверждение, но суть, по своему смыслу, именно «другие»¹. Смысл «другое эго» формируется в опыте моего познания. Другие Я обнаруживаются в рамках эксплицитной или имплицитной интенциональности, как и любые предметы. Отличие от последних заключается в том, что другое Я обнаруживает психофизическое властвование в своем теле. Более того, оно сходно со мной как познающим и рефлексирующим. Другое Я, в отличие от вещей, наделяется бытием, подобным бытию моего Я. Однако такой подход порождает проблему, заключающуюся в том, что другие Я не могут быть постигнуты посредством «оригинальной самоданности», вчувствование в данном случае не приво-

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 183.

дит к опыту, подобному тому, каким мы обладаем в отношении нас самих. Попытка решить эту проблему через указание на механизм аппрезентации, лежащий в основе моего восприятия Другого, не является успешной. Воспринимая тело, я аппрезентирую ему характер плоти. Но аппрезентация содержательно мотивирована ассоциацией, а заключение на основании ассоциации не может обеспечить нам очевидности того, что другие Я — не «вещи среди вещей», а именно Другие. Гуссерль, пытавшийся таким способом решить проблему понимания Другого в «Картезианских медитациях», так и не дал вразумительного ответа на вопрос о том, как происходит переход от данности Другого в опыте к очевидному смыслу Другого как другого Я.

В результате вопрос об очевидной данности Другого как другого Я, вопрос о том, как мы можем увериться, что некто обладает такими же, как у нас, структурами сознания, отодвигается. Так, у позднего Гуссерля возникновение смысла «Другой» происходит в сфере Я, которая не поддается анализу. Наличие этого смысла просто постулируется, не получая никакого объяснения. Примордиальная сфера эго является той исходной точкой, в которой возникает отношение к Другому. Она образована плотским (кинестетическим) сознанием, которое играет конститутивную роль в осуществлении «опыта Другого». В своей поздней работе «Ночная беседа»¹ Гуссерль определяет примордиальную сферу как систему порывов. Порыв заключает в себе особенное отношение к другому как к Другому и отношение к коррелятивному порыву Другого. В примордиальном мире Другой оказывается первым не-я, в столкновении с которым определяется Я как субъект интенциональных актов. Вследствие *имманентной закономерности* общение между монадами протекает таким образом, что в результате конституируется объективная природа и человеческая культура. В этом мире все Я возникают вновь, но теперь как наделенные в объективирующей апперцепции смыслом «люди». Объективный мир предстает как идеальный коррелят интересубъективного мира, представляющего собой «гармонию монад»². Эта гармония монад и есть «мир сущий сам по себе».

¹ Подробнее см.: Чичнева Е.А. Феноменология как монадология в контексте проблемы интересубъективности // Историко-философский ежегодник 97. М., 1999. С. 311.

² Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 212.

Для представителя стратегии решения проблемы понимания на основе тождества структур трансцендентального эго невозможна ситуация, когда несколько монадных сообществ были бы принципиально недоступны друг для друга. Это единое универсальное сообщество конституируется моим Я с необходимостью, так как моя монада несет в себе структуры, конституирующие другие монады, обладающие такими же структурами. Круг замыкается. Тождество интенциональных структур сознания оказывается далее не редуцируемым основанием трансцендентальной интересубъективности. Благодаря ему доступное познанию моего Я должно быть принципиально доступно познанию всякого Я. «Хотя фактически не каждое «я» обретается или может находиться в отношении «вчувствования», взаимопонимания со всяким другим «я», ...имеются сущностные возможности установления взаимопонимания, а, стало быть, возможности того, чтобы миры опыта, фактически обособленные, благодаря взаимосвязи актуального опыта складывались, образуя один-единственный интересубъективный мир, коррелируют единого мира умов»¹. Таким образом, универсальность и тождество интенциональных структур «чистых сознаний» обеспечивают принципиальную достижимость и постижимость опыта другого Я. В основе различения «Я — Другой» уже лежит тождество.

Реализация модели понимания Другого на основе тождественности с ним возможна в несколько ином ключе. Основой тождества субъектов может выступать не трансцендентальное эго, а независимость единства сознания от конкретных «я». Сознание в таком случае предстает как сверхиндивидуальные структуры культуры, социальности, языка, в которых и развиваются все конкретные «имяреки», обретая тем самым тождество. Такой подход к проблеме интересубъективности эксплицирован в работе Г. Шпета «Сознание и его собственник». В основе этого подхода лежит анализ и пересмотр значения термина «я». Принятый за исходный пункт философии, этот термин, по мнению представителей данного направления мысли, может только исказить анализ самого сознания². Так, согласно Шпету, отталкиваясь от фактов (в смысле внутренних очевидностей, а не внешних событий), мы обнаружим, что ин-

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999. С. 106.

² Шпет Г. Г. Сознание и его собственник // Шпет Г. Г. Философские этюды. М., 1994. С. 77.

туция «я» возможна лишь в социокультурном контексте. Вывод следующий: «Никакое единство сознания никому не принадлежит, ибо не есть вообще принадлежность или свойство или собственность, оно есть только единство сознания, т.е. само сознание. Чье же сознание? — Свое собственное, свободное! А это и значит, другими словами, что — ничье!»¹.

Если первый вариант рассматриваемой стратегии представляет сознание как врожденное, то согласно второму обретение сознания конкретным индивидом происходит в результате со-общения. Мы можем понять Другого, поскольку изначально находимся в социуме, состоящем из Других, вместе с которыми мы обретаем наши общие структуры сознания: «...именно конкретное, как таковое, имеет свою особую общность, которая достигается не путем «обобщения», а путем «общения». Сознание... может рассматриваться не только как общее, но и как *общное*, имеющее свою конкретную форму *общины...*»². При этом каждый конкретный «имярек» имеет свои неповторимые индивидуальные особенности, но они выступают лишь как оболочка, скрывающая единые для всех структуры сознания. «Маленькие различия» не носят сущностного характера и не мешают пониманию (вопрос о понимании самих этих различий не ставится). Этот ход лишь отчасти избавляет от необходимости обоснования интересубъективности и возможности понимания Другого, поскольку он открывает путь для культурной релятивизации структур сознания, так как не ясно, каким образом можно обосновать тождество этих структур в различных обществах.

2. ПОНИМАНИЕ КАК ПРИЗНАНИЕ РАЗЛИЧИЯ

Выше мы рассмотрели варианты стратегии, в которой основой понимания выступало неограниченное тождество (тождественный смысл в одном случае и тождественные структуры сознания в другом). Необходимо указать и радикальную альтернативу такому решению проблемы понимания. Ее решение альтернативной стратегией также основывается на тождестве, но ограниченном. При таком подходе «непроблематичность» понимания возможна лишь в рамках общего жизненного мира, гарантирующего тождество

¹ Шпет Г. Г. Сознание и его собственник // Шпет Г. Г. Философские этюды. М., 1994. С. 107.

² Там же. С. 108.

смыслов, типов мышления, внутренних переживаний субъектов. Эта стратегия обязана своим возникновением проблемам, с которыми столкнулась предыдущая. В первую очередь, это осознание невозможности окончательной редукции, присутствующее уже в работах позднего Гуссерля, где появляются темы примордиальности и жизненного мира. Во-вторых, парадоксальность опыта Чужого и необходимость его объяснения. Напомним, что вывод позднего Гуссерля таков: «В себе я воспринимаю и познаю «другого», и он конституируется во мне в аппрезентативном отражении, а не в изначальном виде»¹, то есть остается зазор между Другим в оригинале и его аппрезентативным отражением.

Исток такого подхода к проблеме понимания можно обнаружить в творчестве раннего М. Хайдеггера, осуществившего онтологический синтез феноменологии и герменевтики. В «Прологеменах к истории понятия времени» Хайдеггер называет отправным пунктом своего философствования кризисный момент феноменологии — невозможность обосновать трансцендентальную субъективность. Это приводит к признанию изначальной укорененности субъекта и смыслов в мире. Анализ сущего как средства выступает как радикализация интенционального анализа (первичным смыслом знака/вещи признается возможность, открывающаяся в его/ее использовании, а не идея, принадлежащая сфере чистого Я). Феноменологическому понятию интенционального акта можно поставить в соответствие понятие наброска. Таким образом, интенциональность деинтеллектуализируется, представляется как действие, и не обязательно действие сознания. Основой познания становится непознавательная деятельность.

Понимание в рассматриваемой стратегии является первичным модусом отношения к миру, для которого «созерцание» и «мышление» суть оба уже отдаленные дериваты... Феноменологическое «узрение сущности» тоже основано на экзистенциальном понимании². Само Присутствие уже является пониманием, толкованием Бытия. Однако первичное понимание мира является «несобственным», носящим характер произвольного предпонимания, смутного восприятия мира как целого. Потребность в понимании появляется, когда нарушается слаженность мира. Для заполнения «разломов» в предпонимании мира возникают понятия (и язык во-

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 279–280.

² Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 147.

обще), которые оцениваются не как истинные или ложные, а как соответствующие или несоответствующие (понятие является соответствующим, если с его помощью удастся «наладить» целостность мира). Истолкование — это форма, в которой осуществляется понимание. В нем изначально неразделенная сфера смысла обретает членораздельность благодаря понятийности. Любое истолкование имеет структуру круга, по схеме которого разворачивается интерпретация мира как текста. Как мы видим, в данной стратегии эти понятия (круга и текста) наполняются онтологическим смыслом.

Круг в понимании принадлежит к структуре смысла, и «...видеть в нем «порочные факторы» и выискивать пути их исправления, да даже просто «ощущать» «круг» как неизбежное несовершенство, значит в принципе не понимать понимание»¹. Соответственно, функция истолкования — не достижение объективности (оно и невозможно), а творческое наполнение смыслом. Он предстает как один из способов присутствия, а не как свойство или сущность вещи, которая скрывается в них или за ними, или «где-то парит как «междущарствие»². В отношении к Dasein смысл выступает как изменение, становление, поскольку Dasein в наброске конституирует возможности для себя быть каким-то: «Понимание есть как набросок, бытийный способ присутствия, в котором оно *есть* свои возможности как возможности»³. «Что-то понято» означает открытость положения дел, а именно такую, при которой Dasein становится самим этим положением дел. Завершенное понимание — это не что иное, как бытие в качестве соответствующего положения дел»⁴.

Таким образом, когда смысл перестает быть независимым от своей реализации в знаках, но становится неотделимым от них, а знаки перестают быть реализациями каких-то идей, превращаясь в знаки наших возможностей, круг в понимании неизбежен. Dasein есть свои реализованные возможности. Отношение к новым знакам всегда будет основано на уже состоявшемся понимании предыдущих знаков (т. е. на уже реализованных возможностях). Поэтому мы не можем «беспредпосылочно» отнестись к еще не понятому тексту, и наше понимание всегда будет ограничено нашим предпониманием, которое, в свою очередь, меняется благодаря достигнутому пониманию. В такой ситуации фактически отпадает вопрос о критериях

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 153.

² Там же. С. 151.

³ Там же. С. 145.

⁴ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 272-273.

правильности понимания, у Хайдеггера речь идет лишь о его симптоме: когда мы достигаем понимания, «все встает на свои места», то есть наше мироотношение обретает непротиворечивость, гармонию.

Итак, мы видим, каким способом решается в данной стратегии проблема понимания текста. Концепция понимания Другого, реализованная в ней, по сути является радикальной альтернативой концепции, представленной в стратегии «безграничного тождества». Подлинным пониманием Другого выступает в рамках рассматриваемого подхода признание невозможности его понимания. Понять Другого значит понять, что он Другой — не такой, как Я. Интросубъективность, на которую ссылаются в решении проблемы понимания философы, чьи позиции были рассмотрены нами в предыдущем параграфе, низводится в данной стратегии до повседневного существования. Dasein предстает как естественный способ бытия в повседневности, всегда предполагающий совместность: «... *вот-бытие, как бытие-в-мире, есть в то же время и бытие-друг-с-другом, точнее, «со-бытие»*¹. Такое бытие Dasein не сталкивается с проблемой понимания Другого, «поскольку же само бытие-в-мире есть *понимание*, представляющее собой не вид знания, но первичный способ, каким существует само бытие-в-мире, и поскольку мы постигли бытие-друг-с-другом как изначальную конституцию *вот-бытия*, постольку последнее eo ipso оказывается *взаимопониманием*. Взаимопонимание осуществляется во взаимной освоенности... и понятности»².

В повседневности Другой соотносится с Я только прагматически: посредством общей работы, взаимозависимости. «Это «друг-другом» заключается в том, что мы совместно озабочены чем-то в мире..., *мы зависим друг от друга*»³. Однако бытие-с-другими осуществляется только в модусе Man, предполагающем самоотчужденность; бытие Dasein в повседневности конституировано способами несобственного бытия-с-другими: «*Прежде всего Dasein живет не в собственном. Прежде всего, в повседневности, именно собственный мир и собственное Dasein есть самое далекое; первым дан именно мир, в котором некто существует с другими, и лишь исходя из него можно более или менее подлинно вращаться в собственный мир*»⁴. В таком существовании Я еще не обладает самостью, по-

¹ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 250.

² Там же. С. 255.

³ Там же. С. 253.

⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 259-260.

этому в повседневности просто нет различия между собственным и другим Я. Это Я осуществляет несобственные, то есть воспринятые от Других, бытийные возможности, не принимая в расчет их чужеродности, инаковости того экзистенциального контекста, в котором они были «наброшены». «Такое бытие-друг-с-другом полностью растворяет отдельное вот-бытие в бытии Других»¹.

Таким образом, Я в повседневности = не-Я, «причем «не-Я» никак не означает тогда чего-то вроде сущего, которое сущностно лишено свойств «Я», но имеет в виду определенный способ бытия самого «Я», например, потерю себя»². Поскольку в повседневном существовании нет ни Я, ни Другого как того, что отлично Я («Кто» повседневности — это «некто»³), то нет и проблемы понимания Другого. Однако такое несобственное бытие-с-другим является почвой, на которой только и может возникнуть собственное отношение к Другому, собственное понимание Другого: «Непонятность и чуждость впервые становятся возможными в рамках этой понятности мира...»⁴. В собственном бытии Другой впервые обретает свою инаковость и одновременно с этим Я обретает индивидуальность своего существования. Осознание собственной самости для Dasein — это осознание бесосновности осуществляемой им связи отсылки, своего авторства (представление мира, которым обладает Dasein, является его собственной конструкцией) и своей бесконечной ответственности, что приводит его к экзистенциальному состоянию ужаса. Dasein понимает в мире только то, что есть оно само, изменение для Dasein означает смерть, поскольку оно перестает быть собой. Как следствие, собственное понимание Другого есть понимание его инаковости, то есть понимание чужеродности способа его существования. В данном случае речь может идти не только о другом индивиде, но и о чужом языке, иной культуре. Таким образом, подлинное понимание Другого — это признание невозможности его понять, так как понять Другого — значит осуществить его возможности, а не свои, и тем самым перестать быть собой. В такой ситуации уже непонятно, кто кого понимает, — исчезает субъект интенции понимания.

Хайдеггер не отождествляет проблемы понимания текста и понимания Другого, каждая из них имеет для него самостоятель-

¹ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 258.

² Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 116.

³ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 257.

⁴ Там же. С. 251.

ное значение. Однако при таком подходе к проблеме понимания существует принципиальная возможность вести речь о Другом не только как о другом индивиде, но и как о чужом языке, иной культуре. В частности, такая возможность реализуется в творчестве Бернхарда Вальденфельса. Такие объекты, как текст, другой человек, другое сознание, другая культура или просто некоторое катастрофическое (не вписывающееся в существующий порядок) событие, подпадают у этого философа под одну категорию — «Чужое». Мы, по мнению Вальденфельса, не можем говорить о понимании и непонимании Чужого, но можем говорить лишь об ответе ему. Чужому не может быть присвоен какой-либо смысл, а ответ ему не может быть заранее смоделирован — он может быть только произвольным. Такое развитие стратегии предполагает отказ от рассуждения о Другом в терминах «понимание»/«непонимание» и утверждение его радикальной «друговости». Взаимоотношения двух субъектов (традиций) могут в таком случае рассматриваться в терминах «ответ», «реакция». Одновременно для дальнейшего продвижения в этом направлении необходимо отказаться и от идеи самотождественного субъекта (в нашем случае — от идеи равной самой себе традиции).

В своей книге «В сетях жизненного мира» философ противопоставляет попытке фундировать все конкретные жизненные миры в одном жизненном мире свою концепцию множественности жизненных миров, связанных не тождественностью своей основы, но местными пересечениями. Это положение явно перекликается с идеей Витгенштейна о связанности различных форм жизни семейными сходствами. Свой вариант феноменологии Вальденфельс называет респонзивным, так как цель его разработок — «...дать вступить в разговор чужому именно как чужому, не определяя его места в существующем порядке, не лишая его чужеродности»¹. Естественно, что в случае принятия подобной предпосылки, подходы, в которых непонимание представляется только как недостаток, дефицит понимания, а непонимаемое как то, что пока еще не понято, но в принципе подлежит пониманию, оказываются неудовлетворительными. Мы можем утверждать, трансформируя известную метафору Рикера², что для осуществления этого проекта феноменология нуждается в прививке от герменевтики, то есть не-

¹ Вальденфельс Б. Мотив чужого. Минск, 1999. С. 16.

² Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 3.

обходимо отказаться от претензий на понимание как способа освоения чужого. Сам Вальденфельс выражает эту идею в следующих словах: «Чужое определено располагается по ту сторону смысла и понимания. Момент анти-феноменологии и анти-герменевтики в таком случае обязателен для того, чтобы сохранить за Чужим его чужость»¹. При этом, хотя речь и идет о чужом, необходимо подчеркнуть, что назвать какие-то конститутивные черты феномена чужого невозможно, так как чужое определяется окказионально (применительно к отдельному случаю). «Чужое вообще» аналогично «левой стороне вообще»², единственное свойство чужого — не вписываться в существующий порядок, а-топия.

Развитие рассматриваемой стратегии приводит к отказу от разговора о понимании. На наш взгляд, этот отказ открывает возможность концептуализации общения традиций, чуждых друг другу. Здесь следует отметить, что Вальденфельс не только пишет о стратегии респонзивности в противовес стратегии понимания. В том, как он об этом пишет, и реализуется сама эта стратегия. Поясним: этот мыслитель нигде не призывает нас понять аналитическую философию, он даже не предлагает ответить ей. При этом можно утверждать, что он хорошо знаком с указанной традицией. Само его философствование является ответом аналитикам, в котором слышны отголоски их идей и их способов решения проблемы понимания. Можно сказать, допуская намеренную двусмысленность, что его теория «отвечает» аналитическим стратегиям решения проблемы понимания.

* * *

Кроме рассмотренных выше радикальных способов решения проблемы понимания, возможны попытки осмыслить эту проблему, сочетая элементы обеих радикальных стратегий. Концепции, являющиеся результатами подобных попыток, обречены на противоречия.

Одним из них является философская *герменевтика Г.-Г. Гадамера*, в которой сохраняется апелляция к внутренней общно-

¹ Вальденфельс Б. Границы понимания и слушания (способности слышать) Чужого // Понимание и существование. Минск, 2000. С. 8.

² Вальденфельс Б. Ответ Чужому: основные черты респонзивной феноменологии // От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии. Минск, 1998. С. 11.

сти субъектов, гарантируемой не только наличием традиции, но и всеобщностью разума. В качестве трансцендентального базиса выступает язык, который, в конечном счете, отождествляется с разумом.

Одной из влиятельных современных концепций является *трансцендентальная прагматика* К.-О. Апеля. Она выходит за рамки феноменолого-герменевтической традиции в попытке учесть результаты, достигнутые в аналитической философии. Однако для решения проблемы понимания в ней предлагается понятие «трансцендентальной языковой игры», следствием которой является всеобщая коммуникативная компетентность, что вновь возвращает нас к трансценденталистской стратегии решения. Трансцендентальная языковая игра — основание возможности взаимопонимания в рамках сообщества всех разумных существ.

Теория коммуникативного действия Юргена Хабермаса, выросшая из герменевтической традиции, провозглашает отказ от трансцендентализма. Однако, решая проблему понимания, Хабермас обращается к некоему единому основанию, обеспечивающему общность субъектов: понимание достигается в диалоге, возможность которого обеспечивается общностью коммуникативных структур и стандартов рациональности участников (определяемых у Хабермаса традиционно европейским пониманием разума), их коммуникативной компетентностью. В данной теории положение об универсальности основных притязаний на значимость, их регулятивной функции, противоречит отрицанию возможности предельного обоснования дискурса.

* * *

Анализ подходов к проблеме понимания, существующих в феноменолого-герменевтическом направлении философии, позволил нам выделить две основные стратегии решения проблемы понимания в рамках этой традиции.

Базисная для феноменолого-герменевтического направления стратегия решения проблемы понимания основана на предпосылке «безграничного тождества» применительно к пониманию знаков (языка) и пониманию другого сознания. В первом случае *понимание* представляется как *обретение скрытых за знаками чистых смыслов*. Гарантом правильности понимания выступает их (смыслов) идеальность, самотождественность. Чистые смыслы могут отождествляться с содержанием интенциональных и/или

герменевтических актов сознания. Понимание же другого сознания гарантируется всеобщностью его структур. Такое *понимание* есть *переживание некоего опыта, идентичного опыту понимаемого* сознания, и обретение смыслов, идентичных скрывающимся в этом сознании. Основание возможности подобных процедур — существование структур трансцендентального эго или «ничейного сознания». Понимание языка (как и понимание другого сознания) в такой стратегии предстает как беспроблемная техническая операция. Понимание представляется как своеобразная неизбежность, а «непонятый» («непонятный») просто лишается статуса Другого с большой буквы, поскольку Другой, по определению, и есть тот, кого мы понимаем (мы способны понимать Другого, потому что он имеет те же структуры сознания, но он может рассматриваться в качестве Другого именно потому, что имеет эти структуры). Этой стратегией конструируется ситуация, в которой *проблема* понимания просто не может появиться. *Вопроса о понимании другой традиции, диалоге с ней не возникает* в описываемой стратегии (смыслы не зависят от традиций). Ее представитель не может столкнуться с чем-то, не подлежащим автоматическому пониманию (все оказывается заранее присвоенным), и его собственное понимание всегда (и а priori) единственно истинное. *Введение трансцендентальных гарантий правильности собственного понимания и есть решение проблемы понимания.*

Оппозицию такой стратегии в рамках феноменолого-герменевтической традиции представляет подход, основывающийся на представлении об изначальной укорененности субъекта в мире, лишаящей его причастности *всеобщим* структурам сознания. Отождествление смысла с возможностями, открывающимися конкретному субъекту, приводит к неизбежности круга в понимании текста/мира. *Понимание* текста в таком случае — это не «попадание» в тот же самый смысл, а *осуществление на основе знаков* этого текста *собственных мыслительных ходов*. Общие смыслы существуют только там, где нет еще ни Я, ни Другого. Следовательно, в рамках такой стратегии беспроблемное понимание Другого (осуществление смысловых набросков, тождественных его наброскам) возможно только в том случае, если он не является другим в полном смысле этого слова. Потому такое понимание оказывается «неподлинным» (понимающая и понимаемая инстанции совпадают). *Подлинное понимание Другого* — это *признание его инаковости*. При таком подходе к проблеме понимания существует принципиальная возможность вести речь о Другом не только как о другом индивидуе,

но и как о чужом языке, иной культуре. Развитие этой стратегии предполагает отказ от рассуждения о чужой традиции в терминах «понимание»/«непонимание» и утверждение ее радикальной «друговости». Взаимоотношения (*диалог*) двух субъектов (*традиций*) могут в таком случае рассматриваться в терминах «переосмысление», «ответ», «реакция». *Решение проблемы понимания* состоит в следующем: *если понимание есть — нет проблемы понимания, непонятное оке нуждается лишь в признании собственной непонятности, не требующей преодоления.* Стремиться к пониманию, когда его нет, — значит устанавливать тождество там, где было различие: радикальная инаковость Другого всегда остается не схваченной.

Стратегия решения проблемы понимания, пытающаяся одновременно сохранить основы подхода, опирающегося на предпосылку «ограниченного тождества», и избежать результатов его последовательного проведения, оказывается с необходимостью противоречивой. Поиски основы понимания возвращают ее представителей на позиции стратегии «безграничного тождества». Понимание при этом может рассматриваться как консенсус, достигнутый в «чистой коммуникации» и предшествующий любым совместным действиям, или как видение «сути дела» (например, знание того, каковы на самом деле правила чужой языковой игры), достигающееся без участия в этом «деле». В любом случае *понимание* оказывается *постижением подлинного смысла.* Историчность субъекта и контекстуальность смыслов преодолеваются квази-трансценденталистским *решением проблемы понимания.* Оно заключается в ответе на вопрос «*Как возможно истинное понимание?*». Вновь провозглашается «сущностная» возможность взаимопонимания в рамках сообщества всех разумных (лингвистически компетентных, обладающих стандартами рациональности) существ. Непонимание предстает как устранимая случайность. Отказ от попыток редуцировать подлежащее пониманию к понятному, собственному, сохраняется лишь на уровне деклараций и лозунгов. Описание чужой языковой игры отождествляется с диалогом, в котором достигается понимание (понять чужую языковую игру — постичь ее трансцендентальные правила, установить с ней общие критерии рациональности). С таких позиций можно говорить о *собственном понимании другой традиции как более правильном по сравнению с самопониманием этой традиции.* Понимание Другого в таком случае будет выглядеть, скорее всего, как попытка найти в нем собственное, чужая концепция будет понята только в том случае, если обнаружится ее соответствие собственным идеям.

А.И. Радомский
кафедра социальной философии

На пути к другому: проблема интерсубъективности в ракурсе современной рефлексии истории

Гуссерль полагает все данные об интерсубъективном мире аподиктическими, однако это всецело зависит от того, какой характер носит аппрезентация (аналогизирующая апперцепция), дает ли она аподиктическое знание или нет. Для Сартра главным доказательством существования других является их очевидность не только и не столько на умозрительном уровне, но на эмоциональном. О том, что другие существуют аподиктически, свидетельствуют такие чувства, как стыд или смущение, которые могут возникать у меня только тогда, когда я чувствую на себе взгляд другого человека¹. Следует подробно, шаг за шагом повторить рассуждения Гуссерля, чтобы обнаружить соль его рассуждений о интерсубъективности. Устремившись «к самим вещам» и пытаясь прояснить феномены собственного сознания, Гуссерль как «размышляющее Я» редуцирует себя посредством феноменологического эпохе к своему абсолютному трансцендентному эго и обнаруживает, что его эмпирическое Я становится неким «solus ipse» и перед ним стоит вопрос, стоит ли «объявлять феноменологию... трансцендентальным со-

¹ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М., 2001. С. 311-319.

липсизмом?»¹. Действительно, Я в ходе такой трансцендентальной редукции оказывается связано с протекающими в сознании чистыми переживаниями настолько, что кажется, что они «неотделимы от моего эго и принадлежат конкретно ему». Каким же образом представлены в моем сознании другие эго, задается вопросом Гуссерль, ведь они, по сути, «по своему смыслу именно «другие».

Он полагает, что с точки зрения трансцендентальной феноменологии необходимо, хоть это и не так легко, найти путь от имманентности эго к трансцендентности другого. Им движет стремление обнаружить за «имманентно конституированными в эго природой и миром» мир, «сущий сам по себе, в существовании которого он не сомневается, но к «существованию которого как раз и нужно найти дорогу». Как же познать этих других, их «другость», не выходя за пределы поля моего «трансцендентного опыта» (выхождение за пределы которого впрочем и невозможно)?

«В опыте я познаю других как действительно сущих», — утверждает Гуссерль, они предстают перед эго не только как природные физические объекты, но и как, с одной стороны, «управляющие посредством психики подчиненными им природными телами», а с другой, как они представляются мне «как соотносенные с миром субъекты, как субъекты, познающие в опыте этот мир... и познающие при этом также и меня»². Следовательно, мир познается эго вместе с сущими в нем другими не как результат синтетического конституирования, но как чужой, интересубъективный мир, существующий для всех субъектов. Гуссерль осуществляет подмену тезиса и получает вместо субъектов и вещей физического мира, существующих в моем представлении, действительный «интерсубъективный» мир, получается, что «познанный в акте мир существует сам по себе, в противоположность всем субъектам с их феноменами мира»³. Что самое интересное, одновременно Гуссерль оговаривается, что «всякий смысл, которым обладает и может обладать для меня какое-либо сущее как в отношении своей «чтойности», так и в отношении своего «существования или несуществования в действительности» есть некий смысл внутри моей интенциональной жизни и происходит из нее, из ее конститутивных синтезов...»⁴. Проблема существования других, как и «транс-

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 182.

² Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 185.

³ Там же. С. 187.

⁴ Там же. С. 189.

ценденальная теория объективного мира», ставится прежде всего в специально контексте: «как проблема существования других для меня». Гуссерль подчеркивает: «то, что специфически свойственно мне как эго, мое конкретное монадическое бытие чисто во мне самом и для меня самого в замкнутой сфере своеобразия, охватывает всякую интенциональность, в том числе и направленную на нечто «другое»». Однако же, полагает Гуссерль, в этой специфической интенциональности создается новый бытийный смысл, выходящий за пределы моего монадического эго в его «самостном своеобразии», при этом конституируется некое эго не как «Я сам», а как эго, отражающееся в моей монаде, в моем «собственном Я». Можно подвести первые итоги того эпохе, которое проделывает Гуссерль с целью обнаружения «других»: результаты такого эпохе скорее наивно, нежели «трансцендентально» обнаруживают этих «других», вопрос об их существовании за пределами моего сознания остается до конца не тематизированным. Как же не «наивно», но «трансцендентально» обнаружить этого другого? На первый взгляд, ответ, даваемый Гуссерлем, весьма прост: следует провести абстрагирующее эпохе — в результате которого выявится сфера эго и сфера других, но, на самом деле, все обстоит гораздо сложнее, поскольку ищем мы другого не в нас самих, но за пределами нашего сознания. Последуем все же вслед за рассуждениями Гуссерля и посмотрим, что он обнаружит в качестве собственной сферы Я. Производится очищение сознания ото всех феноменов, которые отсылают нас к другим как к субъектам, «таковы, например, все «культурные предикаты» «так же, как и объективный мир природы («объективный» означает здесь intersubjectively конституированный — «доступный для каждого в опыте»). «В моей собственной сфере» Гуссерль обнаруживает «просто природу... утратившую значение «для каждого»... мое живое тело» (единственный объект, в котором я преобладаю и господствую безусловно), а также «свою душу» или себя как психофизическое единство и в нем — свое личное Я. Можно предположить, что решающим феноменом в конституировании Я является наличие собственного тела в качестве «уникального способа соотнесенности с Я и с его жизнью». «В моей собственной сфере», полагает Гуссерль, также возможно провести «очищение от внешнего мира, живого тела и психофизического целого» — в результате останется лишь Я как полюс многообразных чистых переживаний¹. И, собственно говоря, не останется ничего свое-

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 196.

го, а только чистое эго, трансцендентальное Я. При отеснении «другого» на задний план не затронутой оказывается внутренняя психическая жизнь моего Я, это психофизическое единство, т. е. не затрагивается «действительный или возможный опыт другого» (важно отметить, что и мое собственное тело содержит отсылы к «другому» посредством своего пола). Если же мы остановимся на трансцендентальном Я и на универсуме всего, «что конституировано в нем, то можем констатировать, что непосредственно уже ему присуще разделение поля его совокупного трансцендентального опыта ... на его собственную сферу и на сферу другого». Однако же сфера «другого» не отделима от трансцендентного эго и принадлежит ему как составляющее его конкретного эмпирического существования.

Можно предположить, что опыт другого не принадлежит к абстрактному «чистому» бытию трансцендентального Я, в обратном случае это могло было бы приводить к опровержениям, исходящим из сферы конкретного опыта, допустим, некоторое конкретное Я не разделяло бы в себе сферы «своего» и «другого», просто не отрефлексирав их действительное разделение, что не привело бы ни в коем случае к их действительному упразднению, потому что сфера «другого» всегда дает знать о своей «друговости». Конкретное Я переживает сферу собственного в смысле господства и подчинения, и в этом смысле, сфера его собственного может быть расширена и сужена в зависимости от ситуации, но всегда другое как не поддающиеся господству и подчинению может быть обнаружено и в его собственном сознании. И скорее возникает вопрос: как эго может переживать что-то в качестве своего? Что придает опыту эго конкретность и самосогласованность, и тем самым ощущение собственности, уникальности еще предстоит выяснить, и получить удовлетворительный ответ на данный вопрос ничем не легче, чем разрешить проблему, как эго «может трансцендировать собственное бытие», обнаруживать в системе самосогласованного опыта другие подобные ему, но отличные системы. Гуссерлю приходится возвращаться к наивной установке для того, чтобы доказать наличие «объективного мира и других эго внутри него (не-Я в форме другого Я)»¹. Вряд ли можно предположить, что вообще возможно достаточно строго обосновать присутствие внутри сознания имманентной трансцендентности, связывающей воедино опыт вну-

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 208.

три меня и систему моего опыта с системой опытов «другого» и протекающей из имманентно-трансцендентного присутствования объективного мира внутри моего сознания так же, как и сознания «других», скорее можно говорить в данном случае об общих структурах трансцендентальной субъектности, впрочем, придающих больше уникальности «моему» опыту, нежели соединяя его с конкретным содержанием опыта «другого». Обнаружение другого как «действительно сущего, обладающего собственной эксплицируемой сущностью, каковая не есть моя собственная сущность и не *подчинена* (курсив мой) последней в качестве ее составной части...»¹, в то же время можно распространить на любой результат интенционального акта, и даже в воображении мы находим не больше произвольности, чем где-либо еще. Готовы ли мы признавать «действительно сущим» вслед за Гуссерлем лишь то, что не подчинено нашему *господству*, и, главное, в каком направлении следует нам тематизировать понятие господства, интуитивно, казалось бы, понятное? Согласовываются ли субъекты благодаря наличию интересубъективного мира или, скорее, интересубъективный мир существует благодаря согласованности системы моего опыта и системы опыта «других», насколько такая согласованность проистекает из феномена «жизненных миров» и наличия «объективного мира»?

Непрерывная согласованность систем опыта различных субъектов осуществляется в интересубъективности, которая сама «конституирована в идеальной бесконечной открытости и отдельные субъекты которой наделены взаимно соответствующими и согласующимися конститутивными системами»². Уже само предположение об аналогичности конститутивных систем представляется актом насилия по отношению к другим субъектам, такое приведение-в-со-присутствие (*Mit-gegenwaertig-machen*) будет ничем иным, как принуждением или даже само-принуждением, если уж оставаться в границах феноменологии. Принуждая себя считаться с наличием других, мы принуждаем других принимать во внимание наше существование и получаем дополнительные, если не самые убедительные подтверждения нашего собственного «действительного существования».

Человеческое сообщество уже присутствует в моем сознании, объективируя мое сознание, придавая моему существованию су-

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 210.

² Там же. С. 212.

ществование других, Я обретаю смысл бытия друг для друга, полагает Гуссерль, так что «я подобно всякому другому существу как человек среди других людей»¹.

Кроме аппрезентативного опыта другого Я, существуют также особого рода личные акты Я, характеризующиеся как «социальные акты», благодаря которым устанавливается многообразная личностная коммуникация между людьми. Конституируются в качестве «своеобразных духовных объективностей» различные типы социальных сообществ со своей возможной иерархией, и в том числе особо отличные типы, которые характеризуются как «личности более высокого порядка»². Также каждый человек и каждое человеческое сообщество конституирует специфический окружающий мир, а именно мир культуры. Встречается зачастую, по Гуссерлю, и такое положение дел, когда живущие в одном мире люди имеют весьма слабые культурные связи, а нередко принадлежат разным культурам, и вследствие этого их «жизненные миры» могут едва соприкасаться друг с другом.

Для каждого человека прозрачным является только его конкретный окружающий мир с его центром и нераскрытым горизонтом, т.е. его собственная культура, — как для человека, «принадлежащего тому сообществу, которое исторически формирует эту культуру»³. Остается не достаточно проясненным то, чем определяется принадлежность к той или иной культуре.

Понимание, открывающее горизонт прошлого, из которого только и возможно понимание настоящего, возможно в своей полноте только для члена данной общности, конкретная культура во всей своей глубине закрыта перед вступающим в отношение с данным сообществом, знакомство с ней может быть только поверхностным. Человеческие сообщества, как и каждый человек, существуют погруженными в конкретный окружающий мир, в котором «трансцендентальный смысл мира» раскрывается в его полной конкретности, благодаря которой последний представляет собой постоянно существующий для всех нас жизненный мир, в котором трансцендентальное эго раскрывается как конкретная личность. «Мое эго, аподиктически данное мне самому априори, может быть эго, воспринимающим мир в опыте, только находясь в

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 248.

² Весьма вероятно, что своеобразный элитаризм хайдеггеровского учения о творческих личностях был почерпнут им у своего учителя.

³ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 254.

сообществе с подобными ему другими эго...», — полагает Гуссерль, исходя из структуры конкретного опыта¹. Но лишь феноменологическое исследование в форме радикального самоосмысления и самоистолкования, «раскрывшегося посредством этой редукции трансцендентального эго», позволяет нам прояснить смысл и генезис таких понятий, как «мир, природа, пространство, время, одушевленные существа, человек, душа, живое тело, социальная общность, культура». Развита во всех своих содержательных аспектах феноменология «была бы истинной и подлинной универсальной онтологией...». Какой же онтологией была бы такая трансцендентальная феноменология или «эгология»²? Это была бы вселенная монад, первое бытие, онтологически предшествующее всякой объективности мира, — «трансцендентальная интересубъективность» сообщества монад, удостоверяющих свое существование в непротиворечивости своего видения объективного мира³. В этой-то «фактической сфере монад» появляются и все действительные проблемы «случайных фактов, смерти, судьбы, возможности «подлинной» человеческой жизни как исполненной некоего особого смысла, а также проблема «смысла» истории».

Наиболее полное отражение проблема существования другого, т.е. его особого онтологического, а значит — и социального статуса⁴, нашла во французской философии и наиболее замечательное, а главное, созвучное феноменологической по духу постановке самой проблемы другого, — в философских медитациях Ж. Деррида. Прочтение Деррида через возвращение к истокам современной философии, к картезианству, позволяет нам схватить проблему в более широкой и ясной перспективе.

«Метафизическая трансценденция всегда есть достижение другого — • инобытия, которое никак не достигается», — справедливо полагает Деррида⁵. Хайдеггеровское философия никоим об-

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 264.

² Там же. С. 289.

³ Там же. С. 264, 291.

⁴ Уравнивание онтологического и социального статусов — это тот небольшой, но необходимый шаг, который должна проделать философия, когда она делает своим предметом общество, рискуя, однако, при этом на поверку оказаться идеологией.

⁵ Довольно-таки сложно отделить ход мысли Левинаса от движения дискурса Деррида, но, скорее всего, всего такое различие не имеет смысла проводить вообще; подобно диалогом Платона, где собеседники являются лишь проекцией его творческого я, так и в работах Деррида цитаты из произведений являются лишь частью его текста.

разом не выходит за пределы этой схемы, можно даже предположить, что оно остается «эгологией». «Не исключено, что в «Бытии и времени» поддерживается единственно тот тезис, что бытие неотделимо от понимания бытия (развертываемого как время), т.е. бытие — это уже призыв к субъективности»¹. Деррида обосновывает свое утверждение, ссылаясь на связь хайдеггеровской мысли с греческой философией, т. е. на то, что не скрывалось особенно самим Хайдеггером или даже было лейтмотивом почти всех его работ. Для Деррида основным как в греческой философии, так и для мысли Хайдеггера представляется «господство того же, тождественного». Особенно показательно родство и укорененность мысли Гуссерля и Хайдеггера в греческой традиции выставляет себя в недоверии к Фрейдю и недооценке психоанализа вообще, что еще раз показывает, что они «по всей вероятности ...усматривают в этом мире прежде всего мир воспринимаемых объектов». Солипсизм европейских мыслителей является, по мнению Деррида, «не временным искажением и не софизмом, а самой структурой разума»². Лишенные мышления о другом европейские мыслители лишены времени и не имеют истории. «Будучи не способны уважать другого в его бытии и его смысле, феноменология и онтология являются философией», — весьма пронизательно замечает Деррида, не замечая, что и такое его утверждение является тоже насилием децентрированного дискурса.

Все же в мысли Хайдеггера есть и нечто отличное от наивной греческой философии тождественного: по мысли Деррида — это «историчность и темпоральность человека, которые являются не просто какими-то его предикатами, но «самой субстанциональностью субстанции»³. Таким образом, Хайдеггеру удается открыть что-то, что одновременно существует и вне, и внутри человека⁴. Почему же все-таки необходимым образом связаны мышление другого и понимание истории? Деррида дает самым ясным образом понять, что другой — это не коллективность и не социальность: «встреча лицом к лицу с другим во взгляде и слове, поддерживающих дистанцию и разрывающих любую целостность, такое бы-

¹ Деррида Ж. Насилие и метафизика. Очерк мысли Э. Левинаса // Деррида Ж. Письмо и различие. М, 2000. С. 150-151.

² Там же. С. 142.

³ Там же. С. 142.

⁴ Что предполагает возвращение субъект-объектного различения, трансформировавшегося в форму отношения между внешним и внутренним.

тие-вместе предшествует и выходит за пределы любого общества, коллективности или общности...». И если даже речь не идет о генетическом, временном или онтологическом бытийном предшествовании, все же оказывается, что главным в мысли Деррида о другом является его (т.е. другого) предшествование этой мысли, на первый взгляд, не неочевидное, но все же необходимое. «Декарт третьего размышления о когито, утверждает, что бесконечное не только не может быть конституировано в качестве объекта..., но оно уже обеспечило возможность когито». Не для кого не секрет, что говоря о бесконечности, Деррида говорит о Боге, но в то же время наивно было бы предположить, что Деррида желает лишь смотреть глазами бесконечности, а не другого на самого себя; поскольку первое будет лишь повторением архетипической европейской мысли, он же претендует здесь на большее. Деррида намеревается показать абсолютную чуждость другого как осознание *бесконечного несоответствия бесконечному в другом*¹. «Чужой является бесконечно другим, поскольку никакое обогащение внешнего созерцания не может показать мне субъективную сторону его переживаний — как они испытываются на его стороне, как они переживаются им²». Вполне логично было бы предположить, что «другой» Левинаса и Деррида — это представитель другой историко-культурной общности; «другой» — это феномен сознания современного жителя крупных мегаполисов. Деррида полагает, и вполне справедливо, что гуссерлевская аппрезентация, с помощью которой тот чаял доказать совершенно аподиктически существование других эмпирических субъектов на основании их внешнего сходства со мной и прежде всего с моим физическим телом, возможно лишь при действительном внешнем сходстве, поскольку Гуссерль «всерьез принимает реальность внешнего мира» (правильнее должно было бы сказать, что у него эта возможность еще есть). Важно отметить, что перейти от реальности другого к реальности истории не так уж просто, несмотря на то, что история содержит в себе или должна содержать другие эпохи и цивилизации, подобно тому, как наше сознание удерживает реальность другого. Как же может существовать история для нашего сознания и как наше сознание может существовать в ней? «История невозможна, не имеет ника-

¹ Можно с полнейшей на это уверенностью утверждать, что Деррида заменяет монотеизм Декарта на политеизм и таким образом бесконечное в людях не соединяет их вокруг себя, но разводит в разные стороны.

² Деррида Ж. *Насилие и метафизика. Очерк мысли Э. Левинаса*. с.189

кого смысла в конечной тотальности, так же, как она невозможна и бессмысленна в позитивной бесконечности, удерживаясь только в различии между тотальностью и бесконечностью», она есть то, что она есть. Что же все-таки есть история как связанность конечного и бесконечного? Обеспечивает ли самоподдержание феномена бесконечности невозможность того, что историография (*Historie*) стремится, но не может стать историей (*Geschichte*). Надо отметить, что история конституируется тем фактом, что существует невозможность для интенционального сознания стать самосознанием, «вернуться к себе в некоем пришествии абсолютного знания». Вместе с тем подчеркнем, что не случайным является тот факт, что в немецком языке слово *Geschichte* имеет два значения (*historia regum gestarum und res gesta*)¹.

Самоограничение феноменологии сферой аподиктических истин так же бесперспективно, как трансцендирование бесконечного в метафизике, на каком же пути можем мы повстречать историю «лицом к лицу»? «...Бог есть и является, именуется, в различии между Всем и Ничем, жизнью и смертью. В различии и как само это различие. Это различие — то, что называется историей»². Идея о том, что идеальное существует в реальном, свойственная еще античным грекам, приводит к уничтожению понятия бесконечности и являет собой тот самый поворот, который проделывает современная философия, — поворот к грекам. Можно предположить, что вместе с преодолением метафизики — этим мышлением тождественного завершается история как «псевдоисторическая» наука и наступает время подлинной историчности. Остается только тематизировать понятие историчности, не упуская, однако, из виду того, что «история — это не тотальность, трансцендируемая эсхатологией, метафизикой или словом», но которая есть и является самой жизнью.

Литература

1. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.
2. Деррида Ж. Насилие и метафизика Очерк мысли Э. Левинаса. // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000.
4. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2001. С. 311 -319.

¹ Деррида Ж. Насилие и метафизика. Очерк мысли Э. Левинаса. С. 174

² Там же. С. 179.

Д.В. Иванов,
кафедра онтологии и теории познания

Три аргумента современной аналитической философии сознания¹

Что значит «современная аналитическая философия сознания»? Слово «современная» указывает на этап в развитии аналитической философии, начавшийся в 90-х годах XX в. и продолжающийся до сегодняшнего дня. Далее, говоря о современной аналитической философии, необходимо иметь в виду, что центральное место в этой философской традиции занимает, прежде всего, философия сознания (mind), а не философия языка, как это было до последней четверти двадцатого века. Подобную ситуацию характеризует фраза Дж. Сёрла: «Философия языка является ветвью философии сознания»². Такое положение дел, когда философия сознания выходит на первый план, формируется с начала 80-х годов. 90-е годы можно охарактеризовать как десятилетие философии сознания. Сознание (Consciousness) становится основной темой обсуждений. А.Ф. Грязнов так охарактеризовал различие терминов «Mind» и «Consciousness»: «Слово «mind» ближе к обозначению всей психической (ментальной) сферы, в том числе и бессознатель-

¹ Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 03-03-00223а «Методология философии сознания».

² Сёрль Дж. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 20.

ной... «Consciousness» ... осознание человеческой личностью самой себя, осведомленность о своих внутренних психических процессах, то, что конституирует неповторимую человеческую субъективность»¹. Некоторые исследователи, описывая наблюдаемый бум в области исследования сознания (consciousness), даже говорят о наличии «consciousness wave», новой волны исследований сознания. В подтверждение сказанного можно указать на крупнейшие монографии, вышедшие в 90-х годах. Каждая монография является программным сочинением, знакомство с которым необходимо для составления полной картины современного состояния аналитической философии сознания. Итак, Daniel Dennett. *Consciousness Explained* (1991), Colin McGinn. *The Problem of Consciousness* (1991), Owen Flanagan. *Consciousness Reconsidered* (1992), John Searle. *The Rediscovery of the Mind* (1992), Paul Churchland. *The Engine of Reason, The Seat of the Soul* (1995), Fred Dretske. *Naturalizing the Mind* (1995), Michael Tye. *Ten Problems of Consciousness* (1995), David Chalmers. *The Conscious Mind* (1996), William G. Lycan. *Consciousness and Experience* (1996). Данная статья затронет темы, связанные с обсуждением природы сознания (consciousness) в аналитической философии.

Три аргумента, о которых пойдет речь, — это *аргумент «объяснительная пропасть»* (explanatory gap), *аргумент познания* (knowledge argument) и *аргумент «зомби»* (zombie argument). Эти аргументы роднит то, что все они созданы для опровержения физикализма, или физикалистского объяснения природы феноменального сознания.

Прежде чем перейти к обсуждению аргументов, необходимо рассказать о предыстории современных дебатов. Центральной темой философии сознания со времен Декарта была проблема каузального взаимодействия ментального и физического. В философии предлагалось несколько решений этой проблемы. Однако к настоящему моменту некоторые из них не обсуждаются аналитиками всерьез. Не рассматриваются различные идеалистские программы, конечно, выпадает из поля зрения феноменологическая стратегия, стали предметом истории философии нейтральный монизм Рассела и, к сожалению, логический бихевиоризм Райла и Витгенштейна. Активно критикуется функционализм. Ведущими концепциями сознания в настоящее время оказываются различ-

¹ Грязное А.Ф. От переводчика // Прист С. Теории сознания. М., 2000. С. 13-14.

ные версии физикализма и интересная версия дуализма, а именно, дуализм свойств.

Что такое физикализм? Кажется, что позиция физикализма подобна позиции материализма. Однако это не так. Физикализм не является разновидностью монизма. Монизм возможен трех видов: идеализм, материализм и нейтральный монизм Рассела. В данном случае физикализм не «равен» материализму. В физикализме акцент делается не на существовании одной реальности, материи, а на той особой роли, которую играет физика. Согласно физикализму, каждый физический эффект должен быть результатом исключительно физической причины и соответствовать физическим законам. *Физикализм* — это доктрина о причинности. Она базируется на принципе «полноты физики» (The completeness of physics) (David Papineau. Why supervenience?, *Analysis*, 50 (1990): *Согласно законам физики каждое физическое событие имеет физическую причину, которой достаточно для того, чтобы вызвать данное событие.* Принцип «полноты физики» не означает, что физика может объяснить все.

Какие проблемы позволяет решить физикализм? Прежде всего решается проблема ментальной каузации. С этой проблемой столкнулся классический дуализм субстанций и не смог ее решить. Важно отметить, что возникновение в дуализме проблемы ментальной каузации, или проблемы соотношения сознания и тела, связано не с ментальным, а с принципом «полноты физики». Дуализм должен отказаться от этого принципа.

Какие формы принимает физикализм? Наиболее распространенная форма физикализма, популярная в настоящий момент, — это *теория тождества типов* (type-type identity). Теория тождества решает проблему ментальной каузации, отождествляя ментальное и физическое. Это отождествление происходит в результате редукции. Ментальные явления сводятся к физическим, как теплота редуцируется к движению молекул, а свет — к электромагнитным колебаниям.

Существуют и другие формы физикализма, например, *элиминативизм*, отрицающий существование ментальных феноменов. Так, Патрисия Черчленд полагает, что термин «сознание» подобен термину «флогистон», и от него благодаря развитию нейрофизиологии скоро откажутся. На мой взгляд, такая форма физикализма вообще закрывает дискуссии о сознании. Именно поэтому я не рассматриваю данную форму физикализма.

Далее. Существует *нередуктивный физикализм*, представители которого утверждают, что ментальное не сводится к физическому, а с необходимостью детерминируется им, или ментальное зависит от физического. Данную зависимость обозначают термином «supervenience» (Kim, J. Supervenience and mind, 1993), который А.Ф. Грязнов перевел как «производность». *Производность* определяется таким образом: *А производно от В, когда нет изменений в А без изменений в В.*

Нередуктивный физикализм встречается со следующей трудностью. Пытаясь решить проблему ментальной каузации без обращения к теории тождества, нередуктивный физикализм говорит о необходимости *производности*, о метафизически необходимой детерминации. Т.е. для этой формы физикализма, как и для теории тождества, важно сохранить необходимость связи ментального и физического. Однако если понятно, что такое необходимость в теории тождества, то не совсем ясно, чем является метафизическая необходимость, которая базируется не на тождестве объектов, а на их зависимости друг от друга. Метафизическая необходимость начинает казаться чем-то мистическим.

И редуктивный, и нередуктивный физикализм сталкиваются, однако, с одним и тем же контраргументом. Аргумент «зомби», как будет показано ниже, демонстрирует ложность любой формы физикализма, в которой фигурирует понятие необходимости. Прежде чем перейти к аргументам против физикализма, необходимо осуществить еще один концептуальный ход — ввести понятие qualia. Сделаем это через обращение к еще одной теории сознания, а именно, к функционализму.

Функционализм — еще одна антиредукционистская программа. Хилари Патнэм является основным представителем данного течения аналитической философии сознания. *Аргумент* Патнэма о *множественной реализации* демонстрирует ложность теории тождества. Тезис можно представить таким образом: ментальные события не идентичны физическим, скорее, они реализуются благодаря физическим событиям. Одно и то же ментальное событие может быть реализовано различным образом разными материальными системами. Операцию сложения может осуществить и человек, и компьютер. Иначе говоря, ментальное событие • — это не физическое, а функциональное состояние системы. Одно и то же функциональное состояние может быть реализовано в разных материальных системах. Функционализм столкнулся с проблемой qualia.

Qualia — это неинтенциональные ментальные свойства сознания. Можно сказать, что *qualia* — феноменальное свойство сознания. Какое-либо состояние является феноменальным, когда имеется то, что можно назвать пребыванием в этом состоянии. В аналитической философии существует разделение феноменального сознания и интенциональности. Примером феноменальных, неинтенциональных свойств сознания могут быть «сырые» чувства: боль и т.д.

Какую проблему для функционализма составляет *qualia*? Аргумент против функционализма выглядит следующим образом. Два существа могут находиться в одинаковом функциональном состоянии, иметь одинаковые диспозиции, действовать определенным образом, иметь одинаковые убеждения, и при этом иметь разные *qualia*. Данный аргумент иллюстрируется *мысленными экспериментами* «*Инвертированный спектр*» и «*Инвертированная Земля*». Рассмотрим первый из них. В нем нас просят представить какого-нибудь человека, назовем его Инверт, чей цветовой спектр изменен относительно спектра нормальных людей. Когда нормальный человек, например Норма, видит что-нибудь красное, Инверт видит это зеленым, то же с остальными цветами. Но при этом Инверт по-прежнему называет траву зеленой, а огонь красным и т.д. Разница между цветовым восприятием Нормы и Инверта неопределима (Shoemaker, S. «The Inverted Spectrum». *Journal of Philosophy*, 74:7 (1981).

Сталкивается ли с проблемой *qualia* теория тождества, раскритикованная функционализмом? Способна ли теория тождества объяснить наличие феноменального сознания? Проблема феноменального сознания предстает для физикализма в том же виде, что и проблема соотношения сознания и тела, как дилемма: если сознание не есть нечто физическое, то как оно может иметь физические эффекты? Но если сознание — нечто физическое, то как мы можем понять сознание? Конечно, физикализм должен постулировать необходимую связь между феноменальным сознанием и физическим состоянием. К каким последствиям приводит физикалистская интерпретация феноменального сознания? Обратимся к разбору аргументов, претендующих на демонстрацию ложности физикализма.

Проблему «объяснительной пропасти» сформулировал Джозеф Левин (Levine, J. (1983). «Materialism and Qualia: The Explanatory Gap». *Pacific Philosophical Quarterly* 64:354—361; Levine, J. (1993). «On Leaving Out What It's Like» in *Consciousness: Psychological*

and Philosophical Essays, M. Davies and G. Humphreys (eds.) Oxford: Blackwell). Далее этот аргумент развивал Колин МакГинн (McGinn, С. (1989). «Can We Solve the Mind-Body Problem?» *Mind*, 98:891, 349—366). Вдохновлены же эти размышления были статьей Томаса Нейгеля «Что значит быть летучей мышью?» (Nagel, Т. (1974). «What Is It Like to Be a Bat?» *Philosophical Review*, 83:4, 435—450), в которой Нейгель демонстрирует неспособность физикализма объяснить природу феноменального сознания, сознательного опыта. Он вводит критерий сознательного опыта. Наличие сознательного опыта у организма — наличие *чего-то, что значит быть этим организмом (Whatitisliketobe)*. Физикализм не способен ухватить этот субъективный опыт. Знание того, что летучая мышь воспринимает мир посредством эхолокации, не объясняет, что значит быть летучей мышью. Уместно сделать небольшое отступление и комментарий. Аргумент Нейгеля, на мой взгляд, бьет по трансцендентально-феноменологической традиции. Как писал Гуссерль, «существуют сущностные возможности установления взаимопонимания» между различными «Я», а, следовательно, возможности возникновения единого intersубъективного мира, коррелята единого мира умов¹. Итак, Нейгель указывает на закрытость сознательного опыта для перспективы третьего лица.

Более подробно демонстрирует, в чем физикализм неадекватен, статья Левина (1993). Физикализм должен не просто снабжать нас физическим описанием ментальных состояний и свойств, он должен давать объяснение этих свойств. Могут возникнуть проблемы с пониманием того, что значит в данном случае «объяснить». Как можно объяснить, например, факт, что Цицерон тождествен Туллию? Можно объяснить лишь, что один и тот же объект носит два имени. Левин же указывает, что в данном случае объяснение должно вовлекать дедуктивное отношение между экспланансом и экспланандумом. Некто может объяснить Р, если он способен дедуцировать Р из утверждений об экспланансе. Пример такого объяснения — это объяснение феномена кипения воды, где появление пузырьков может быть объяснено ссылкой на межмолекулярное взаимодействие элементов воды. Если два высказывания дедуктивно связаны друг с другом, то между ними имеется необходимая связь. Однако такой необходимой связи нет между высказывани-

¹ Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999. С. 106.

ями о мозге и феноменальном сознании. Откуда это становится известно? Истина физических высказываний о каком-либо существе совместима с отсутствием у этого существа феноменального сознания. Откуда мы это знаем? Здесь вовлекается декартовская аргументация: мы можем это себе четко и ясно представить. Как мы увидим позднее, в этой части аргумент «объяснительной пропасти» напоминает «зомби-аргумент».

Резюмирую позицию представителей первого разобранного аргумента. Кстати, сторонников этого аргумента часто еще называют дуалистами свойств. Данная позиция сама по себе не противоречит физикализму. Она не утверждает, что существует некая особая ментальная субстанция. Ее представители лишь утверждают, что физикализм не способен объяснить наличие особых ментальных свойств, производных от физических. Например, Колин МакГинн указывает на то, что физикализм прав, только мы в силу нашей когнитивной закрытости не способны это понять. Далее, объяснение ментальной каузации должно быть дедуктивным и выявлять необходимые отношения. И, наконец, представимо, что такое необходимое отношение отсутствует.

Перейдем к следующему аргументу — аргументу познания. Он был сформулирован Фрэнком Джексоном (Jackson, F. (1982). «Epiphenomenal Qualia». *Philosophical Quarterly* 32:127–136), и может быть представлен в виде двух посылок и заключения. Но прежде вообразим следующую картину. Женщина-нейрофизиолог, некая Мэри, всю жизнь прожила в черно-белой комнате. В комнате есть черно-белые телевизоры, с помощью которых Мэри узнает, что творится во внешнем мире. Дистанционным методом Мэри получила хорошее образование. Как профессиональный нейрофизиолог она знает все, что касается восприятия человеком внешней среды. Например, она знает, как человек воспринимает красный цвет. Однако сама Мэри никогда красного цвета не наблюдала. В один из дней Мэри выпускают из комнаты. Что происходит в этой ситуации? Мэри узнает нечто новое. Джексон строит следующее рассуждение, которое, по его мнению, должно выявить ложность физикализма.

1. Живя в черно-белой комнате, Мэри знала все физические факты, касающиеся видения красного, при этом она сама никогда не видела красного.

2. Мэри узнает что-то новое, когда впервые видит красное.

3. Следовательно: не все факты являются физическими фактами.

Вокруг этого аргумента развернулась бурная полемика, которую можно представить следующим образом. Первый вопрос, с которым сталкиваются философы: действительно ли Мэри узнала нечто новое? Если мы отвечаем как Черчленд, что никакого нового знания здесь нет, то физикализм остается не опровергнутым. Если мы считаем, что здесь есть факт приобретения нового знания, то возникает вопрос: какого типа это знание? Действительно ли это пропозициональное знание о факте или же это «знание-как»? Лоуренс Немиров и Дэвид Льюис полагают, что Мэри лишь приобрела новую способность узнавать уже известный ей феномен. С этой точки зрения физикализм опять оказывается не затронут. Если мы отвечаем, что Мэри приобрела новое знание о факте, то возникает следующий вопрос: владеет ли Мэри новым высказыванием, или же вся система пропозиций осталась прежней, появилась лишь новая информация, связываемая со старыми пропозициями? Можно ответить как Черчленд и Майкл Тай, что Мэри пришла только к новой информации о фактах, которые уже знала. Физикализм уцелел. Дискуссии продолжаются до сих пор.

К каким выводам приводит нас этот мысленный эксперимент? Можно вспомнить историю с открытием того факта, что Фосфорус и есть Гесперус. Когда астрономы поняли это, пришли ли они к новому знанию? Пришли. Открыли ли они новый факт? Можно сказать, да. Аргумент познания демонстрирует, что физикализм не способен объяснить некоторые познавательные факты и обращает наше внимание на то, что не все знание является знанием физических фактов.

Оценим два представленных аргумента. Действительно ли они опровергают физикализм? Мне кажется, что нет. Во-первых, физикализм не говорит, что все знание является физическим знанием. Физикализм вообще не является тезисом о знании. Физикализм — это теория того, что есть, или если быть более точным, это теория характера причинных отношений в мире. Физикализм говорит о каузальной полноте физики, а не об объяснительной полноте. Он не призван говорить о том, *что* физика должна утверждать по поводу каждого факта. Подобная интерпретация вызвана образом Книги Мира, в которой изложены все истины относительного этого мира.

Итак, недостатки первых двух аргументов: оба аргумента определяют физикализм в терминах эпистемологии. Аргумент объяснительной пропасти предполагает, что физикализм должен быть способен дать объяснение всего средствами физики. Аргумент познания предполагает, что физикализм утверждает

физический характер любого знания. Поскольку физикализм не придерживается тезиса, что все знание есть физическое знание, или что физика должна быть адекватной в объяснении всего мира, постольку первые два аргумента не представляют серьезной угрозы для физикализма.

Аргумент «зомби» отличен от первых двух. Здесь стоит вспомнить о роли понятия «необходимость» в физикализме и о мысленном эксперименте с инвертированными qualia. Физикализм определяется данным аргументом в метафизических терминах. Это значит, что физическое метафизически детерминирует ментальное — либо потому что ментальное и есть физическое, либо потому что ментальное с необходимостью производно от физического. Это — метафизическая концепция физикализма, которая в настоящий момент наиболее распространена.

Структура «зомби-аргумента» выглядит следующим образом: 1) зомби представимы, 2) если зомби представимы, то они метафизически возможны, 3) если зомби метафизически возможны, то физикализм ложен, 4) следовательно: физикализм ложен.

Рассмотрим посылки рассуждения. Первая посылка побуждает нас представить, например, нашего двойника, репликанта, который в точности походил бы на нас, но у которого отсутствовало бы феноменальное сознание, или qualia. Это возможно сделать.

Далее, третья посылка тоже не вызывает особых сомнений. Действительно, если возможно такое существо, которое в точности подобно нам, но у которого отсутствует сознание, то физикализм ложен.

Проблемы возникают в связи со второй посылкой. Действительно ли все представимое возможно? Вопрос о возможности — вопрос о возможном мире, который мы выбираем. Могут быть ситуации, которые представимы, но не возможны. Например, кто-нибудь может сказать, что представляет ситуацию, когда вода не H_2O , однако то, что этот некто представил, невозможно, поскольку вода с необходимостью является H_2O . Можно попытаться таким же образом ответить тому, кто говорит, что способен представить зомби. Например, сторонник теории тождества, мог бы сказать, что представимость зомби не делает их возможными, так как ментальное с необходимостью является физическим. Можно ли принять возражение физикалиста? Крипке показывает, что нельзя (Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity* Cambridge. Harvard University Press).

Рассмотрим аргумент Крипке против теории тождества. Представитель теории тождества полагает, что следующие два тожде-

ства подобны: Вода = H_2O ; Боль = колебание С-волокон. Крипке демонстрирует асимметрию между этими высказываниями. Поскольку каждое высказывание не является априорным, то оба высказывания могут быть ложными. Однако если эти высказывания истинны, то они с необходимостью истинны. Возникает вопрос: как примирить апостериорную необходимость высказываний с фактом кажущейся случайности этих высказываний? Это легко сделать в первом случае. Когда кто-нибудь представляет воду не как H_2O , в действительности он представляет нечто, лишь похожее на воду, но не воду. Однако такое объяснение не работает относительно второго высказывания. Когда кто-то представляет боль, нельзя сказать, что он представляет лишь что-то, что похоже на боль. Представить ситуацию, в которой имеется что-то похожее на боль, и значит представить боль. Сознательные ментальные феномены отличаются от внешних объектов тем, что для них не действует стандартная дистинкция между тем, какими они кажутся, и тем, каковы они на самом деле. Таким образом, основная идея Крипке — продемонстрировать отсутствие необходимой связи между ментальным и физическим. А необходимость такой связи — один из главных тезисов физикализма.

Рассуждения Крипке применимы и к случаю с зомби. Когда кто-нибудь представляет зомби, он не может представить кого-то, кто только кажется лишенным чувства боли, которая в действительности присутствует, поскольку если кто-либо находится в болевом состоянии, то невозможно сказать, что он лишен чувства боли. Находиться в болевом состоянии и значит чувствовать боль. Но мы можем себе представить, что зомби не находится в болевом состоянии; и это не будет представлено так, как будто это только кажется, что у него отсутствует боль. Но зомби физически идентичен мне. Итак, из факта представимости зомби следует ложность физикализма.

Такой способ рассуждения часто критикуют за картезианский характер. Левин упрекает Крипке в том, что последний положился на идею, что ясные и четкие представления обеспечивают доступ к вещам в метафизическом смысле. Однако если мы принимаем аргументацию Крипке, то возможность зомби открывает дорогу к современному эпифеноменализму.

Эпифеноменализм сознания — взгляд, согласно которому сознание, или феноменальное сознание, не имеет никакой каузальной силы и не осуществляет воздействия на мир, хотя само может быть результатом воздействия мира. Эта доктрина и возможность

зомби тесно связаны. Если сознание — только реципиент воздействий мира и не включено в систему каузальных связей, в смысле, само не воздействует на эффекты, то существует возможность таких организмов, которые могут владеть сознанием, действовать определенным образом, осуществлять определенные ментальные действия, но при этом быть лишенными феноменального сознания. Уберите сознание и вы получите существо с теми же убеждениями, желаниями, поведением и т.д. Но при этом вы получите зомби. Зомби не чувствует, даже если он думает, что чувствует и ведет себя так, как будто чувствует боль. Если бы феноменальное сознание обладало каузальной силой, то удаление его сделало бы зомби отличным от меня. Зомби был бы немислим. Таким образом, отрицание эпифеноменализма — отрицание возможности зомби.

Можно сказать, что зомби под разными названиями уже появлялся в философии. У Декарта в качестве зомби выступали животные, Гексли была разработана автоматная теория сознания, где сознание не играло никакой роли в каузальной цепи. Итак, проблема зомби — это современный вариант автоматной теории сознания.

Последнее. Рассматривая проблемы отсутствия *qualia*, мы сталкиваемся с серьезным парадоксом. Возникает проблема отличия зомби от не-зомби. Мы видели, что затруднительно определить, инвертированы ли *qualia* у человека или нет. Из перспективы третьего лица это сделать невозможно. Но проблема в том, что и из перспективы первого лица это также невозможно выполнить. Сам человек не сможет определить, инвертированы ли у него *qualia*. Хуже того, мы не сможем определить с позиции стороннего наблюдателя, отсутствует ли у кого-то *qualia*, является ли человек зомби. И сам человек не сможет установить, не зомби ли он. Проблема зомби поднимает не только проблему других сознаний, не только скептицизм третьего лица, но и скептицизм первого лица. Чэлмерс назвал эту проблему парадоксом феноменального суждения.

Итак, три аргумента против физикализма роднит следующее: они подчеркивают тот факт, что нет концептуальной, аналитической связи между понятием сознания и физическими, нементальными понятиями, в терминах которых пытаются представить сознание.

III. Прикладные
аспекты
символической
ЛОГИКИ

*А.А. Ильин,
кафедра логики*

Силлогистика Б. Больцано¹

В работе предлагается аксиоматизация негативной силлогистики Б. Больцано (НБС), и на основе доказательства погружаемости предложенной системы в систему негативной фундаментальной силлогистики [1] (НФС), для которой погружаемость в исчисление предикатов доказана, показывается погружаемость построенной системы в исчисление предикатов.

Согласно интерпретации категорических высказываний, предложенной Б. Больцано, истинные категорические высказывания всех типов (не только частные, но и общие) должны содержать непустой субъект. Кроме того, для каждого типа высказываний выполняются соответствующие требования лейбницевской трактовки.

Такое понимание смыслов категорических высказываний выражается в языке логики предикатов следующим образом:

SaP	->	$\forall x(Sx \Rightarrow Px) \ \& \ \exists xSx$
SiP	->	$\exists x(Sx \ \& \ Px)$
SeP	->	$\forall x(Sx \Rightarrow \neg Px) \ \& \ \exists xSx$
SoP	-*	$\exists x(Sx \ \& \ \neg Px)$.

Силлогистическая теория, законами которой являются формулы, больцановские переводы которых доказуемы в исчислении предикатов, аксиоматизируется посредством системы НБС.

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 03-03-00193а.

В язык НФС входят нелогические термины единственного типа — параметры для простых неотрицательных терминов. Для обозначения терминов такого рода используем символы S, P, Q, M, \dots Кроме того, в язык негативной силлогистики входят силлогистические константы a, i, e, o , пропозициональные связки $\&, \vee, \neg, \supset, \equiv$, знак терминного отрицания $'$ и скобки.

Любые параметры для неотрицательных общих терминов — S, P, Q, M, \dots — есть термы, а также если S :— терм, то S' — тоже терм. Формулами являются выражения вида SaP, SiP, SeP, SoP , где S и P — произвольные термы. (Таким образом, мы различаем обозначения для неотрицательных общих терминов — S, P, Q, M, \dots , и для общих терминов с произвольным количеством отрицаний — S, P, Q, M, \dots) Сложные формулы образуются из простых с помощью пропозициональных связок.

Схемами аксиом НБС являются:

Б0. Схемы аксиом классического исчисления высказываний.

Б1. $(MaP \& SaM) \Rightarrow SaP$

Б6. $SoP = (\neg SaP \& SiS)$

Б2. $SiP \Rightarrow PiS$

Б7. $SiP = SiF'$

Б3. $SiP \Rightarrow SaS$

Б8. $SaP = SeF$

Б4. $SaP \Rightarrow SiP$

Б9. $SiS \vee S' iS'$

Б5. $SeP = (\neg SiP \& SiS)$

Р1. *modus ponens*

Необходимо отметить, что схемы аксиом Б0–Б6 при добавлении к ним схемы модуса *Celarent I* фигуры $((MeP \& SaM) \supset SeP)$, являющейся в предлагаемой системе следствием Б1 и Б8, аксиоматизируют чистый позитивный фрагмент силлогистики Больцано [3]. Тем самым силлогистика Больцано получается добавлением к ее позитивному фрагменту схемы аксиом внесения двойного терминного отрицания (Б7), превращения для общеутвердительных высказываний (Б8) и утверждения о непустоте предметной области.

При доказательстве погружаемости системы негативной силлогистики Б. Больцано (НБС) в систему негативной фундаментальной силлогистики (НФС) будем использовать критерий, предложенный В. А. Смирновым [4]:

Исчисление S_1 погружается в исчисление S_2 посредством функции \forall_j (из множества формул S_j в множество формул S_2), если и только если:

(1) для каждой формулы A языка S_j имеет место $S_j - A \Rightarrow S_2 | -$

существует функция \forall_2 из множества формул S_2 в множество формул S_j , такая что

(2) для каждой формулы A языка S_2 имеет место $S_j - A \Rightarrow S_j - \mathbf{H}_2(A)$,

(3) для каждой формулы A языка S_j имеет место $S_j - (A = y_2(>1(A)))$.

Воспользуемся данным критерием применительно к случаю, когда S , есть система НБС, а S_2 — система НФС.

Постулатами исчисления НФС являются:

Ф0. Схемы аксиом классического исчисления высказываний.

Ф1. $(MaP \& BaM) \Rightarrow 8aP$

Ф6. $3oP \wedge -SaP$

Ф2. $SiP \supset PiS$

Ф7. $SaP = SeF$

Ф3. SaS

Ф8. $SiP = SiP''$

Ф4. $SiP \supset SiS$

Ф9. $SiS \vee SiS'$

Ф5. $SeP = --SiP$

R1. *modus ponens*

Определим перевод Π_1 из НБС в НФС:

$\forall/, (SaP) = SaP \& SiS$

$\wedge (SiP) = SiP$

$\forall j/\wedge SeP) = SeP \& SiS$

$\forall/j (SoP) = SoP$

$\mathcal{C}/\mathcal{D}-A) = -\wedge (A)$

$\mathcal{C}/\wedge A \cdot B) = \wedge (A) \cdot \forall/1 (B)$, где \cdot — любая бинарная связка

Индукцией по длине доказательства формулы A в системе НБС покажем, что часть (1) критерия Смирнова выполняется: $УА(НБС|-A \Rightarrow НФС|-i/1(A))$.

Переводы аксиом БО также являются аксиомами исчисления высказываний, поэтому они доказуемы в НФС.

\wedge -переводы аксиом Б2, Б8, Б9 системы НБС — суть аксиомы Ф2, Ф8, Ф9 системы НФС.

Б1. $(MaP \& SaM) \supset SaP$

$y\mathcal{D}MaP \& SaM) \supset SaP) = (MaP \& MiM \& SaM \& SiS) \supset (SaP \& SiS)$

1. $(MaP \& SaM) \supset SaP$

Ф1

2. $(MaP \& SaM \& SiS) \supset (SaP \& SiS)$

1, ЛВ

3. $(MaP \& MiM \& SaM \& SiS) \supset (SaP \& SiS)$

2, ЛВ

Б3. $SiP \supset SaS$

$\forall j/\wedge SiP \supset SaS) = SiP \supset (SaS \& SiS)$

1. $SiP \supset SiS$

Ф4

2. SaS

Ф3

3. $SiP \supset (SaS \& SiS)$

1.2.ЛВ

Б4. SaP => SiP

$\forall/, (SaP \supset SiP) = (SaP \ \& \ SiS) \supset SiP$

1. (PaS' & SaP) \supset SaS' Ф1
2. (SaP & -SaS') \supset -PaS' 1, ЛБ
3. PaS' = PeS" Ф7
4. PeS" = -PiS" Ф5
5. PiS = PiS" Ф8
6. PiS \supset SiP Ф2
7. (SaP & -SaS') \supset SiP 2-6, ЛБ
8. SaS' = SeS" Ф7
9. SeS" = -SiS" Ф5
10. SiS = SiS" Ф8
11. (SaP & SiS) \supset SiP 7-10, ЛБ

Б5. SeP = (-SiP & SiS)

$\wedge (SeP \ s \ (-SiP \ \& \ SiS)) = (SeP \ \& \ SiS) = (-SiP \ \& \ SiS)$

1. SeP = -SiP Ф5
2. (SeP & SiS) \supset (-SiP & SiS) 2, ЛБ

Б6. SoP = (-SaP & SiS)

$\wedge (SoP = (-SaP \ \& \ SiS)) = SoP = (-(SaP \ \& \ SiS) \ \& \ SiS)$

1. SiP' \supset SiS Ф4
2. SeP' = -SiF Ф5
3. SaP = SeF Ф7
4. SoP = -SaP Ф6
5. SoP \supset SiS 1-4, ЛБ
6. SoP = (-SaP & SiS) 4, 5, ЛБ
7. SoP = ((-SaP & SiS) \vee (-SiS & SiS)) 6, ЛБ
8. SoP = (-(SaP & SiS) & SiS) 7, ЛБ

Б7. SaP = SeF

$\wedge (SaP = SeF) = (SaP \ \& \ SiS) = (SeF \ \& \ SiS)$

1. SaP = SeP' Ф7
2. (SaP & SiS) = (SeF & SiS) 1, ЛБ

Легко показать также справедливость следующего утверждения:

$\text{НФС}|\text{—}\forall/, (A \supset B) \text{ и } \text{НФС}|\text{—}\forall/, (A) \Rightarrow \text{НФС}|\text{—}\forall/, (B).$

Действительно, $\text{удА} \supset B = \forall j/f(A) \supset \forall j/\wedge B$, а правило *modus ponens* имеется в НФС. Таким образом, часть (1) критерия Смирнова выполняется.

Для доказательства частей (2) и (3) указанного критерия необходимо сформулировать обратный перевод из системы НФС в систему НБС. Определим функцию $\forall J_2$ из НФС в НБС следующим образом:

$$\begin{aligned} y_2(\text{SaP}) &= \text{SaP} \vee \text{-SiS} \\ \forall_2(\text{SiP}) &= \text{SiP} \\ \forall_2(\text{SeP}) &= \text{SeP} \vee \text{-SiS} \\ \forall_2(\text{SoP}) &= \text{SoP} \\ y_2(\text{-A}) &= \text{-}\forall_2(\text{A}) \\ \forall_2(\text{A} \cdot \text{B}) &= y_2(\text{A}) \cdot y_2(\text{B}) \end{aligned}$$

Покажем выполнение части (2) критерия Смирнова:

$\forall \text{A}(\text{НФС}) \text{—} \text{A} \Rightarrow \text{НБС} \text{—} \forall_2(\text{A})$). При этом используем тот же метод доказательства, что и в части (1). Главное, показать, что \wedge -переводы всех силлогистических аксиом системы НФС являются теоремами НБС.

Переводы аксиом НО также являются аксиомами исчисления высказываний, поэтому они доказуемы в НБС.

\wedge -переводы аксиом $\Phi 2, \Phi 8, \Phi 9$ системы НФС — суть аксиомы Б2, Б8, Б9 системы НБС.

$\Phi 1. (\text{MaP} \ \& \ \text{SaM}) \ \exists \ \text{SaP}$

$\text{H}_2((\text{MaP} \ \& \ \text{SaM}) \ \exists \ \text{SaP}) = ((\text{MaP} \ \vee \ \text{-MiM}) \ \& \ (\text{SaM} \ \vee \ \text{-SiS})) \ \exists \ (\text{SaP} \ \vee \ \text{-SiS})$

1. $(\text{MaP} \ \& \ \text{SaM}) \ \exists \ \text{SaP}$

Б1

2. $\text{SaM} \ \exists \ \text{SiM}$

Б4

3. $\text{SiM} \ \exists \ \text{MiS}$

Б2

4. $\text{MiS} \ \exists \ \text{MaM}$

Б3

5. $\text{MaM} \ \exists \ \text{MiM}$

Б4

6. $\text{SaM} \ \exists \ \text{MiM}$

2-5, ЛВ

7. $((\text{MaP} \ \vee \ \text{-MiM}) \ \& \ \text{SaM}) \ \exists \ \text{SaP}$

1, 6, ЛВ

8. $((\text{MaP} \ \vee \ \text{-MiM}) \ \& \ (\text{SaM} \ \vee \ \text{-SiS}) \ \& \ \text{SiS}) \ \exists \ \text{SaP}$

7, ЛВ

9. $((\text{MaP} \ \vee \ \text{-MiM}) \ \& \ (\text{SaM} \ \vee \ \text{-SiS})) \ \exists \ (\text{SaP} \ \vee \ \text{-SiS})$

8, ЛВ

$\Phi 3. \ \text{SaS}$

$\forall_2(\text{SaS}) = \text{SaS} \ \vee \ \text{-SiS}$

1. $\text{SiS} \ \exists \ \text{SaS}$

Б3

2. $\text{SaS} \ \vee \ \text{-SiS}$

1.ЛВ

$\Phi 4. \ 81\text{P} \ \exists \ 818$

$\forall_2(\text{SiP} \ \exists \ \text{SiS}) = \text{SiP} \ \exists \ \text{SiS}$

1. $\text{SiP} \ \exists \ \text{SaS}$

Б3

2. $SaS \Rightarrow SiS$ Б4
 3. $SiP \exists SiS$ 1, 2, ЛВ

Ф5. $SeP = -SiP$

$$i|_{/2}(SeP = -SiP) = (SeP \vee -SiS) = -SiP$$

1. $SeP = (-SiP \& SiS)$ Б5
 2. $-SiP \supset (SeP \vee -SiS)$ 1, ЛВ
 3. $SeP \exists -SiP$ 1, ЛВ
 4. $SiP \exists SaS$ Б3
 5. $SaS \exists SiS$ Б4
 6. $-SiS \exists -SiP$ 4, 5, ЛВ
 7. $(SeP \vee -SiS) \exists -SiP$ 3, 6, ЛВ
 8. $(SeP \vee -SiS) = -SiP$ 2, 7, ЛВ

Ф6. $SoP = -SaP$

$$i|_{/2}(SoP = -SaP) = SoP == -(SaP \vee -SiS)$$

1. $SoP = (-SaP \& SiS)$ Б6
 2. $SoP = -(SaP \vee -SiS)$ 1, ЛВ

Ф7. $SaP \supset SeF$

$$II|_{/2}(SaF \supset SeP') = (SaP \vee -SiS) \supset (SeP \vee -SiS)$$

1. $SaP \wedge SeF$ Б8
 2. $(SaP \vee -SiS) = (SeP' \vee -SiS)$ 1, ЛВ

Ф8. $SeP = SeF'$

$$y_2(SeP = SeP'') = (SeP \vee -SiS) = (SeP'' \vee -SiS)$$

1. $SeP \supset (-SiP \& SiS)$ Б5
 2. $SeF' = (-SiF' \& SiS)$ Б5
 3. $SiP = SiP''$ Б8
 4. $SeP = SeP''$ 1, 2, 3, ЛВ
 5. $(SeP \vee -SiS) = (SeP'' \vee -SiS)$ 4, ЛВ

Доказательство части (2) критерия Смирнова завершено.

Часть (3) указанного критерия — $УА(НБС|-(A = i|_{/2}(\vee l(A))))$

— доказывается индукцией по числу логических связей в формуле А. Базис индукции включает четыре случая.

1. А есть SaP .

Тогда $\wedge(\wedge(SaP)) = \vee i|_{/2}(SaP \& SiS) = (SaP \vee -SiS) \& SiS$.

Необходимо показать, что $SaP = ((SaP \vee -SiS) \& SiS)$:

1. $SaP \exists SiP$ Б4
 2. $SiP \exists SaS$ Б3

3. $SaS \text{ з } SiS$ Б4
 4. $SaP \text{ з } SiS$ 1,2, 3, ЛВ
 5. $SaP = SaP$ закон ЛВ
 6. $SaP = (SaP \ \& \ SiS)$ 4, 5, ЛВ
 7. $SaP = ((SaP \ \& \ SiS) \vee (-SiS \ \& \ SiS))$ 6, ЛВ
 8. $SaP = ((SaP \ \vee \ -SiS) \ \& \ SiS)$ 7, ЛВ
 Следовательно, $SaP = \wedge(\wedge(SaP))$.

2. А есть SiP.

Тогда $x|_{/2}(v_1(SiP)) = SiP$.

1. $SiP = SiP$ закон ЛВ

Имеем, $SiP = \wedge(\wedge(SiP))$.

3. А есть SeP.

Тогда $\wedge(\wedge(SeP)) = y_2(SeP \ \& \ SiS) = (SeP \ \vee \ -SiS) \ \& \ SiS$.

Необходимо показать, что $SeP = ((SeP \ \vee \ -SiS) \ \& \ SiS)$:

1. $SeP = (-SiP \ \& \ SiS)$ Б5

2. $SeP \text{ з } SiS$ 1, ЛВ

3. $SeP = SeP$ закон ЛВ

4. $SeP = (SeP \ \& \ SiS)$ 2, 3, ЛВ

5. $SeP = ((SeP \ \& \ SiS) \ \vee \ (-SiS \ \& \ SiS))$ 4, ЛВ

6. $SeP = ((SeP \ \vee \ -SiS) \ \& \ SiS)$ 5, ЛВ

Следовательно, $SeP = \forall(i|/ (SeP))$.

4. А есть SoP.

Тогда $\wedge(\wedge(SoP)) = SoP$.

1. $SoP = SoP$ закон ЛВ

Имеем, $SoP = \wedge(\wedge(SoP))$.

Пусть А — сложная формула. Согласно индуктивному допущению, утверждение части (3) справедливо для всех собственных подформул А.

Пусть А есть -В.

1. $B = \psi/\wedge yДВ)$ Теорема НБС (по индуктивному допущению)

2. $-B = -1|_{/2}(v_1(B))$ 1,ЛВ

3. $-\wedge(\wedge(B))$ есть $v|_{/2}(\forall_1(-B))$ по определению 1^\wedge и \forall_2

4. $-B \in v_1(v_1(\wedge B))$ 2,3

Остальные шаги индуктивного перехода доказываются в том же духе.

Таким образом, все три части критерия Смирнова выполняются. Следовательно, НБС погружается в НФС посредством $\forall v$ В ра-

боте [1] показана погружаемость системы НФС в систему обобщенной позитивной силлогистики (ОФС) посредством функции $\mathcal{C}I_y$. В свою очередь, доказана погружаемость системы ОФС в исчисление предикатов посредством перевода * [2]. Из данных утверждений получаем, что НБС погружается в исчисление предикатов посредством композиции функций $\forall, \exists, \neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow$. Остается показать, что данная композиция равносильна «больцановскому» переводу силлогистических формул.

Напомним, что язык ОФС содержит новые силлогистические константы: и — аналог отношения исчерпываемости и q — аналог отношения неисчерпываемости. В результате появляются два новых типа формул: SuP — «Всякий объект есть S или P » и SqP — «Некий объект не есть ни S , ни P ».

Перевод * силлогистических формул ОФС в язык исчисления предикатов задан следующим образом:

$$\begin{aligned}
 (SaP)^* &= \forall x (\text{и} XDPx) & \{SiP\}^* &= \exists x \{SxSzPx\} \\
 (SeP)^* &= \exists x (\text{и} \text{э} - Px) & \{SoP\}^* &= \exists x (5-x\&-Px) \\
 \{SuP\}^* &= \forall x (5x\vee Px) & \{SqP\}^* &= \forall x \text{и} Sx \&- Px \\
 (-A)^* &= \neg(A)^* & (A \cdot B)^* &= (A)^* \cdot (B)^*,
 \end{aligned}$$

где \cdot — любая бинарная связка

Для определения перевода y из НФС в ОФС на термах языка негативной фундаментальной силлогистики задается функция $/$:

$$\begin{aligned}
 /(\text{S})=0 & \text{ е.т.е. число терминных отрицаний в терме S четно или S не содержит терминных отрицаний;} \\
 /(\text{S})=1 & \text{ е.т.е. число терминных отрицаний в терме S нечетно.}
 \end{aligned}$$

Полагается, что SuP — это неотрицательные общие термины, входящие в состав S и P , соответственно.

В связи с тем, что в НФС мы имеем дело со схемами формул и каждый параметр для терма в них представляет собой простой неотрицательный термин с произвольным количеством отрицаний, то для каждой из формул мы будем иметь количество переводов в язык ОФС, равное 2^p , где p — число термов.

$$\begin{aligned}
 SaP, \text{ если } /(\text{S})=0 \text{ и } ДР=0 & & SiP, \text{ если } /(\text{S})=0 \text{ и } /(\text{P})=0 \\
 \forall j(SaP) = SeP, \text{ если } /(\text{S})=0 \text{ и } /(\text{P})=1 & \wedge (SiP) = \text{и} oP, \text{ если } /(\text{S})=0 \text{ и } /(\text{P})=1 \\
 SuP, \text{ если } /(\text{S})=1 \text{ и } ДР=0 & & PoS, \text{ если } /(\text{S})=1 \text{ и } ДР=0 \\
 PaS, \text{ если } /(\text{S})=1 \text{ и } /(\text{P})=1 & & SqP, \text{ если } /(\text{S})=1 \text{ и } /(\text{P})=1
 \end{aligned}$$

$$\begin{aligned}
 SeP, \text{ если } /(\text{S})=0 \text{ и } ДР=0 & & SoP, \text{ если } /(\text{S})=0 \text{ и } ДР=0 \\
 \forall l(SeP) = SaP, \text{ если } /(\text{S})=0 \text{ и } ДР=1 & \wedge (SoP) = SiP, \text{ если } /(\text{S})=0 \text{ и } /(\text{P})=1 \\
 PaS, \text{ если } /(\text{S})=1 \text{ и } ДР=0 & & SqP, \text{ если } /(\text{S})=1 \text{ и } ДР=0 \\
 SuP, \text{ если } /(\text{S})=1 \text{ и } ДР=1 & & PoS, \text{ если } /(\text{S})=1 \text{ и } ДР=1
 \end{aligned}$$

$$y_i(-A) = \quad - v_i(A) \quad v_i(A \cdot B) = v_i(A) \cdot v_i(B),$$

где \cdot — любая бинарная связка

Покажем, что композиция функций Ψ , \mathbb{M} , $*$ равносильна «больцановскому» переводу силлогистических формул:

Если $/(\delta)=0, /(\rho)=0$, то
 $(\wedge(\wedge(SaP)))^* = (\wedge(SaP \& SiS))^* = (SaP \& SiS)^* = \forall x(Sx \Rightarrow Px) \& \exists x \wedge x \& Sx) =$
 $S \vee X O S X Z J P X J \& B X S X$

Если $/(\delta)=0, /(\rho)=1$, то
 $(\wedge(\wedge(SaP)))^* = (\wedge(SaP \& SiS))^* = (SeP \& SiS)^* = \forall x(Sx = 3 Px) \& \exists x(Sx \& Sx) =$
 $= \forall x(S'x = > -Px) \& \exists x Sx$

Если $/(\delta)=1, /(\rho)=0$, то
 $(\wedge(/_i \wedge(/_i(SaP)))^* = (i/_i(SaP \& SiS))^* = (S'uP \& S'q6)^* = \forall x(\wedge x \vee Px) \& \exists x(-6'x \& -5'x \wedge$
 $= \forall x C - Sx \Rightarrow Px) \& \exists x - Яx$

Если $/(\delta)=1, /(\rho)=1$, то
 $(i)_i(/_i \wedge(/_i(SaP)))^* = (i/_i(SaP \& SiS))^* = (Pa5' \& S'q5)^* = \forall x(Px \& S'x) \& \exists x(\wedge x \& -5'x \wedge$
 $= \forall x(-5x \text{ г} \& -Px) \& \exists x - Sx$

Если $/(\delta)=0, /(\rho)=0$, то
 $(\wedge(\wedge(SiP)))^* = (v_j \wedge SiP)^* = (SiP)^* = \exists x(\text{Лс} \& Px)$

ЕСЛИН $/(\delta)=0, /(\rho)=1$, ТО
 $(\wedge(\wedge(SiP)))^* = (\wedge(SiP))^* = (SoP)^* = \exists x(\text{£}x \& -Px)$

Если $/(\delta)=1, /(\rho)=0$, то
 $(\wedge(\wedge(SiP)))^* = (\wedge(SiP))^* = (PoS)^* = \exists x(Px \& -Sx) \text{ S } \exists x(-Sx \& Px)$

Если $/(\delta)=1, /(\rho)=1$, то
 $(\wedge(\wedge(SiP)))^* = (\wedge(SiP))^* = (SqP)^* = \exists x(-5x \& -Px)$

Если $/(\delta)=0, /(\rho)=0$, то
 $(\wedge(\wedge(SeP)))^* = (\wedge_j(SeP \& SiS))^* = (SeP \& SiS)^* = \forall x(Sx \Rightarrow -Px) \& \exists x(\text{£}x \& \delta z Sx) =$
 $= \forall x(Sx \text{ з} -Px) \& BxSx$

Если $/(\delta)=0, /(\rho)=1$, то
 $(\wedge(/_i \wedge(/_i(SeP)))^* = (v_i/_i(SeP \& SiS))^* = (S'aP \& S'i5)^* = \forall x(S'x =)Px) \& \exists x(6x \& 6x) =$
 $= \forall x(Sx \text{ r} > -Px) \& \exists x Sx$

Если $/(\delta)=1, /(\rho)=0$, то
 $(v)_i(/_i \wedge(/_i(SeP)))^* = (v)_i/_i(SeP \& SiS))^* = (Pa5 \& 6qS)^* = \forall x(Px \Rightarrow S'x) \& \exists x(-Sx \& -Sx) =$
 $= \forall x(-Sx \text{ з} -Px) \& \exists x - Sx$

Если $(8)=1,/(P)=1$, то
 $(\setminus/(\setminus/j_1(SeP)))^* = (\setminus/(\setminus/i(SeP \& SiS)))^* = (5uP \& 5q5)^* = \forall x(5xvPx) \& 3x(-5x \& \wedge x^{\wedge} = \Upsilon x(-\text{fx} = \text{э} - \cdot Px) \& \text{Э}x - \text{Лс}$

Если $(8)=0,/(P)=0$, то
 $(\wedge(\wedge(\text{SoP})))^* = (\wedge(\text{SoP}))^* = (\text{SoP})^* = 3x(Sx \& -Px)$

Если $(8)=0,/(P)=1$, то
 $(\wedge(\wedge(\text{SoP})))^* = (\setminus/j(\text{SoP}))^* = (\text{SiP})^* = 3x(Sx \& Px) = 3x(Sx \& - Px)$

Если $(3)=1,/(P)=0$, то
 $(\wedge(\wedge(\text{SoP})))^* = (\wedge(\text{SoP}))^* = (\text{SqP})^* = 3x(-Sx \& -Px)$

Если $(8)=1,/(P)=1$, то
 $(\wedge(\wedge(\text{SoP})))^* = (\setminus/(\setminus/i(\text{SoP})))^* = (\text{PoS})^* = 3x(Px \& -Sx) = 3x(-Sx \& - Px)$

Литература

1. *Ильин А.А.* Негативная фундаментальная силлогистика // Труды научно-исследовательского семинара логического центра Института философии РАН. Вып. 15, М., 2000.
2. *Маркин В.И.* Обобщенная позитивная силлогистика // Логические исследования. Вып. 6, М., РОССПЭН, 1999.
3. *Маркин В.И.* Силлогистические теории в современной логике. МГУ, 1991.
4. *Смирнов В.А.* Логические методы анализа научного знания. М., 1987.
5. *Федоров Б.И.* Логика Бернарда Больцано. ЛГУ, 1980.

*В.О. Шангин,
лаборатория информационных систем
в гуманитарном образовании*

Автоматический поиск вывода в натуральном исчислении для интуиционистской логики и проблема дубликации

ВВЕДЕНИЕ

В данной статье мы предлагаем исчисление натурального вывода ВМ. типа Фитча для интуиционистской логики высказываний и алгоритм поиска вывода в данном исчислении. Доказано, что алгоритм конечен, семантически непротиворечив и семантически полон.

С другой стороны, показано, что с помощью алгоритма решается проблема дубликации формул [Duckhoff], [Miglioli et al.]. Однако в отличие от процедур, предложенных в [Duckhoff], [Miglioli et al.], наш алгоритм строго детерминистичен: в каждом случае мы либо строим вывод либо извлекаем контрпример.

Обращаем внимание, что ВМ. является системой натурального вывода типа Фитча [Фитч]. Подробное исследование по-

нения вывода в таких системах можно найти в [Смирнов]. Особенностью вывода в фитчевских системах является линейная последовательность формул вывода в отличие от генценовского представления вывода в виде дерева [Генцен]. Линейное представление натурального вывода обладает рядом преимуществ по сравнению с древесным представлением натурального вывода.

Таким образом, мы представляем не только очередную разрешающую процедуру для интуиционистской пропозициональной логики, но и показываем, что натуральный вывод типа Фитча удобен и эффективен как для автоматического поиска вывода, так и для решения проблемы дубликации формул в интуиционистской логике.

По соображениям экономии места доказательства опущены.

АЛГОРИТМ ПОИСКА ВЫВОДА В НАТУРАЛЬНОМ ИСЧИСЛЕНИИ

Следуя [Fitting], мы используем понятия *формулы* и *отмеченной формулы (о.ф.)* вида TA, FA , где A — произвольная формула интуиционистской логики высказываний. $\neg A = Az \supset f$.

Прописными буквами p, q, r, \dots мы будем обозначать атомарную формулу (f тоже атомарная формула), а заглавными буквами A, B, C, \dots — сложные формулы. Всякий раз, когда нам не существенно, TA или FA , мы будем писать NA .

Стандартно понимаются значения о.ф. TA, FA в семантике Крипке $K = \langle G, <, \models, a \rangle$, где G — множество миров, упорядоченных отношением $<, \models$ и a , соответственно, отношение следования и функция приписывания значений, удовлетворяющая условиям.

Пусть $S = TA_1, \dots, TA_n, FB_1, \dots, FB_m$, является множеством о.ф., тогда S выполнимо в $\Gamma \in G$ из K е.т.е.

1. Для любого $h, 1 < h < n, \Gamma \models A_h$
2. Для любого $i, 1 < i < m, \Gamma \not\models B_i$.

Правила вывода системы BM приводятся в Таблице 1 (« \dashv » означает intuitionistic).

Таблица 1

Аналитическите правила		Синтетическите правила	
τ	$\frac{\text{ТГА\&В}}{\text{ТА, ТВ}}$	$\&$	$\frac{\text{ТА, ТВ}}{\text{Т(А \& В)}}$
F\&	$\frac{\text{Ff A \& B, ТА}}{\text{ТВ}}$		$\frac{\text{ТА (ТВ)}}{\text{Т(АvВ)}}$
	$\frac{\text{ТfAvВl. FА}}{\text{ТВ}}$		$\frac{\text{J}}{\text{ТC}}$
Fv.	$\frac{\text{F(A v B)}}{\text{FА. FВ}}$		$\frac{\text{ТВ}}{\text{Т(СзВ)}}$

См. Таблицу 1.1

Таблица 1.1

		$z>$ -правила	
$\Rightarrow.\&$	$\frac{\text{Т((А \& В) з С)}}{\text{Т((АD(ВDC))}}$		$\frac{\text{Т(АзВ). ТА}}{\text{ТВ}}$ А атомарна или имплицативна
з.у	$\frac{\text{Т(А _ У В Ъ С)}}{\text{Т(ADC), Т(BDC)}}$	$\text{з } \text{z}$	$\text{Т(В} \Rightarrow \text{С)}$

В Таблице 1 *главная формула* каждого ВМ.-правила выделена жирным шрифтом.

В правиле $z >$ о.ф. ТС является последней неисключенной посылкой.

В правиле T_n о.ф. FC является последней неисключенной и не вычеркнутой посылкой.

При описании правила T_n мы по соображениям краткости используем символ \neg , традиционно понимаемый как наличие противоречия в выводе. Т.о. правило T_n допускает две возможности:

посылка FC влечет ТС и FC или посылка FC влечет Tf.

Везде, где данное различие противоречий несущественно, мы используем \pm .

Определение 1 (Вывода в исчислении). *ВМ-выводом* (выводом в системе ВМ) называется непустая конечная последовательность о.ф., удовлетворяющая условиям:

Каждая о.ф. есть либо посылка, либо получена из предыдущих о.ф. по одному из ВМ.-правил;

Если в вывод вводится посылка вида TD, то *все о.ф. вида FA вычеркиваются*¹;

Если в выводе применяется z , то

— все о.ф., начиная с последней посылки ТС и вплоть до результата применения данного правила, *исключаются* из дальнейших шагов вывода;

— все о.ф. вида FA, вычеркнутые согласно пункту 2 данного Определения, становятся невычеркнутыми.

Если в выводе применяется T, то все о.ф., начиная с последней посылки FC и вплоть до результата применения данного правила, исключаются из дальнейших шагов вывода.

Определение 2 (Теоремы исчисления). Выводом формулы В из посылок A_1, A_2, \dots, A_n является ВМ.-вывод TA из посылок TA_1, TA_2, \dots, TA_n . Доказательством формулы В является ВМj-вывод ТВ из пустого множества посылок. Последняя формула доказательства называется теоремой.

Нововведением, представляющим в ином свете системы с отмеченными формулами для интуиционистской логики, является определение вывода и доказательства в ВМ..

¹Идея вычеркивать о.ф. вида FA при вводе посылки вида TA может быть извлечена из [Макаров]. Однако Макаров не использует отмеченные формулы.

Традиционно [SmullyanJ, [Fitting], [Miglioli et al.] под выводом формулы B из посылок A, A_2, \dots, A_n понимается построение замкнутой таблицы для $TA_j, TA_2, \dots, TA_n, FB$, а под доказательством формулы B — построение замкнутой таблицы для FB .

В системе BM . под выводом формулы B из посылок A, A_2, \dots, A_n понимается построение вывода отмеченной формулы TB из посылок TA_p, TA_2, \dots, TA_n , а под доказательством формулы B — построение вывода отмеченной формулы TB . По нашему мнению, это связано с тем, что аналитические таблицы, секвенциальные исчисления и т.п. нацелены на поиск опровержения и контрпримера. В то же время системы натурального вывода создавались для моделирования естественных рассуждений [Генцен]. Таким образом, BM . позволяет строить доказательства формулы напрямую, а не через ее опровержение. В дальнейшем мы подробно расскажем о процедуре поиска вывода, позволяющей не только искать доказательства в системе, но и строить контрпример.

Требование исключения формул из вывода при применении правила $Z>_B$ типично для систем натурального вывода типа Фитча [Фитч], [Quine], [Бочаров—Маркин]. С другой стороны, для сохранения непротиворечивости аналитических таблиц для интуиционистской логики необходимо ограничивать множество формул вывода при применении некоторых правил [Fitting], [Miglioli et al.]. В соответствии с семантикой Крипке для интуиционистской логики при переходе в достижимые миры вычеркиваются о.ф. вида FA .

Исчисление BM . сочетает данные подходы. Таким образом, *исключенные отмеченные формулы* — это отмеченные формулы, удаленные из вывода при применении правил ZD, T (соответственно, *неисключенные формулы*), а *вычеркнутые отмеченные формулы* — это отмеченные формулы, удаленные из вывода при введении посылок вида TA (соответственно, *невычеркнутые формулы*). Правила вывода применяются только к неисключенным и невычеркнутым отмеченным формулам. В выводе исключенные о.ф. обозначаются вертикальной чертой, а вычеркнутые — звездочкой «*».

Разница в двух способах удаления формул вывода следующая:

- Вычеркиваются только о.ф. вида FC ;
- Вычеркнутая формула может в процессе построения вывода снова стать невычеркнутой (т.е. к ней опять могут применяться правила вывода), в то же время исключенная формула удаляется из вывода навсегда.

BM . несложно преобразуется в систему натурального вывода для классической логики высказываний.

Используя семантику Крипке для интуиционистской логики высказываний, можно установить следующие метатеоретические свойства исчисления

Теорема 1. Исчисление ВМ. непротиворечиво, т.е. $\Gamma \vdash A \Rightarrow \Gamma \Vdash A$.

Теорема 2. Исчисление ВМ. полно, т.е. $\Gamma \Vdash A \Rightarrow \Gamma \vdash A$.

Предлагая исчисление для пропозициональной интуиционистской логики, мы не ограничиваемся констатацией полноты и непротиворечивости системы. Мы понимаем, что новая система должна обладать некоторыми свойствами, которыми не обладают другие исчисления, или лучше решать некоторые задачи, которые ставит интуиционистская логика перед развитием автоматического поиска вывода.

Основными требованиями, которые мы предъявляем к процедуре поиска вывода, являются:

- *использование отмеченных формул;*
- *избавление от максимального количества дубликаций формул;*
- *извлечение контрпримера в случае неуспешной попытки доказательства.*

Таким образом, на основе данных требований мы предлагаем конечную, непротиворечивую и полную процедуру поиска вывода для натурального интуиционистского исчисления высказываний.

ОПИСАНИЕ АЛГОРИТМА

Предлагаемая процедура поиска вывода ориентирована на использование целей. Основная идея заключается в том, что образуются две последовательности формул: *отмеченных формул вывода и отмеченных формул цели.*

Первая последовательность представляет собою о.ф., образующие вывод. Вторая последовательность является списком целей. В этой последовательности любая цель является либо о.ф. ТА, либо \perp (определение \pm приводится в формулировке правил).

Алго-выводом называются две последовательности формул (*о.ф. вывода и о.ф. цели*), построенные в соответствии с нижеприведенным алгоритмом. На каждом шаге построения алго-вывода имеется некоторая цель, которая должна быть достигнута на текущий момент. Таким образом, подходящим названием для такой цели может служить термин «текущая цель» [Болотов и др.].

Определение 3 (Достижимость текущей цели). Текущая цель G из множества формул целей достижима:

Если $G \Phi \pm$, тогда G достижима, если множество о.ф. вывода содержит неисключенную о.ф. TA и $G = TA$, иначе

Если G есть \pm , тогда G достижима:

если множество о.ф. вывода содержит две невычеркнутые и неисключенные о.ф. TA и FA , где A — произвольная формула; или если множество о.ф. вывода содержит неисключенную о.ф. Tf .

Вообще, построение вывода предполагает проверку, достигнута ли текущая цель. Если она достигнута, мы применяем соответствующее синтетическое правило (правило введения логической константы); более того, синтетические правила применяются только при достижении текущей цели. В дальнейшем мы увидим, что применение синтетического правила полностью обусловлено видом предыдущей цели и формулировкой синтетических правил. Если текущая цель не достигнута, мы продолжаем процедуру поиска вывода, изменяя при этом последовательности о.ф. вывода и о.ф. цели.

Заметим, что построение данных последовательностей обусловлено видом текущей цели или видом сложных формул, входящих в множество о.ф. вывода. Более того, мы представляем механизм маркировки формул, входящих в множество о.ф. вывода и в множество о.ф. цели, для того чтобы отмечать формулы, уже использованные в качестве источников для порождения новых целей.

Теперь мы опишем процедуры, согласно которым происходит построение вывода.

ПРОЦЕДУРЫ ПОИСКА ВЫВОДА

Процедура 1. Данная процедура анализирует последовательность о.ф. вывода с целью применения аналитического правила (правило исключения логической константы). Если множество о.ф. вывода содержит одну или две формулы, которые могут служить посылками аналитического правила, данное правило применяется и заключение данного аналитического правила добавляется в множество о.ф. вывода.

Процедура 2. Данная процедура порождает новую цель. Процедура применяется в том случае, когда процедура 1 неприменима, т.е. когда никакое аналитическое правило неприменимо и текущая цель G не достигнута. Вид G обуславливает дальнейший анализ по-

следовательностей о.ф. вывода и о.ф. цели. Фактически мы имеем здесь две подпроцедуры. Первая подпроцедура применяется, если $G \Phi - L$ В этом случае вид текущей цели G подсказывает нам, какую формулу необходимо добавить в последовательность о.ф. вывода и какую цель — в последовательность о.ф. цели. Если G есть \pm , то применяется вторая подпроцедура, которая анализирует сложные формулы в последовательности о.ф. вывода, которые могут служить источниками для порождения новых целей. В этом случае вид найденной формулы будет определять новую цель.

Процедура 3. Данная процедура проверяет достижение текущей цели в последовательности о.ф. цели. Если, согласно Определению 3, текущая цель G_n достижима, тогда из последовательности о.ф. цели удаляется G_n и текущей целью становится G_n .

Процедура 4. Процедура 4 сигнализирует о необходимости применения синтетического правила. В дальнейшем мы покажем, что любое применение синтетических правил строго обусловлено.

Процедура 5. Процедура 5 сигнализирует о необходимости удаления из последовательности о.ф. вывода и о.ф. цели всех о.ф. формул, полученных после введения некоторой формулы в последовательность о.ф. цели.

ПОИСК ВЫВОДА

Схематично покажем основные шаги работы алгоритма. Данные шаги соответствуют процедурам поиска вывода, описанным выше.

Если необходимо показать, что $\Gamma \mid - G$ (Γ может быть пустым), то мы уже имеем первую цель $G_0 = G$, которая одновременно является главной целью и текущей целью. На этом шаге мы применяем Процедуру 3, проверяя, достигнута ли G_0 (данный шаг и ему подобные описаны в пункте 2 нижеприведенного алгоритма). Предположим, что G_0 не достигнута. Тогда, применяя Процедуру 1, анализируем все заключения всех применений аналитических правил и проверяем, можно ли достичь G_0 таким образом. Если нет, то применяем Процедуру 2 и в зависимости от структуры целей G_0 , затем G и т.д. добавляем в последовательность о.ф. вывода новые посылки, а в последовательность о.ф. цели — новые цели. Данный шаг описан в пункте 5 нижеприведенного алгоритма. Заметим, что каждый раз, когда мы добавляем новые формулы в последовательность о.ф. вывода, мы проверяем, достигнута ли текущая цель

после применений аналитических правил. Если текущая цель достигнута (см. пункт 3 нижеприведенного алгоритма, определяющий, какое синтетическое правило необходимо применить). Предположим, однако, что удача нам все еще не улыбнулась. Данная ситуация возможна только в случае, когда текущей целью является $\underline{1}$, и она не достигнута. В таком случае см. пункт 6 нижеприведенного алгоритма, соответствующий Процедуре 2. Однако теперь мы анализируем последовательность о.ф. вывода в поисках сложных формул, которые могут служить источниками для порождения новых целей.

Поиск продолжается либо до момента достижения главной цели G_0 (в этом случае мы выходим из алгоритма: выводимость обоснована), либо до тех пор, пока мы не сможем никаким образом добавлять новые формулы в последовательности о.ф. вывода и о.ф. цели. В данном случае мы выходим из алгоритма: выводимость не может быть обоснована и множество не исключенных о.ф. вывода содержит контрпример.

Ниже мы детально приводим алгоритм поиска вывода. Некоторые шаги алгоритма требуют отметки формул, входящих в последовательности о.ф. вывода и (или) о.ф. цели. При этом отмечаются формулы, которые служат источниками для порождения новых целей и новых формул в последовательности о.ф. вывода.

Мы используем три типа меток. Первый тип меток используется при применении аналитических правил, второй — при применении синтетических правил; третий тип меток используется при применении любых правил алгоритма и служит для обозначения зависимых формул в последовательности о.ф. вывода.

Введение меток:

Метка M_0 и M_1 используются при применении аналитического правила. В этом случае мы ставим метку M_0 на посылки данного правила, а метку M_1 — на заключение.

Метка M_2 используется, когда сложная формула HA из множества о.ф. вывода служит источником для порождения новой цели G_k . В этом случае мы ставим метку M_2 на HA и на G_k .

Конечное множество меток $\{M_3^{\wedge}, M_3^{\circ}, \dots, M_3^{\setminus}, \dots, M_3^{\cup}\}$ используется для обозначения некоторых о.ф. из последовательности о.ф. цели.

Снятие меток:

Если на формуле A из множества о.ф. вывода стоит метка M_1 (M_1 говорит о том, что A является заключением некоторого аналитического правила) и A исключается из множества о.ф. вывода,

тогда мы снимаем метку MO с посылок данного аналитического правила.

Если цель G из последовательности о.ф. цели получена из формулы B , согласно шагу 6 нижеследующего алгоритма (поэтому на B стоит метка $M2$), и G_n достигнута, тогда мы снимаем метку $M2$ с формулы B .

Если алгоритм остановился, выводимость не обоснована и последняя цель отмечена меткой $M3'$, согласно Процедуре 5, мы удаляем из последовательностей о.ф. вывода и о.ф. цели первую формулу, отмеченную меткой $M3'$, а также все формулы, полученные после введения данной формулы.

ФОРМУЛИРОВКА АЛГОРИТМА

1. Пусть необходимо показать, что $A_1, \dots, A_r \vdash G$, тогда TG считается *главной целью* вывода и TG помещается в последовательность о.ф. цели. Если $r \neq 0$, то о.ф. TA_1, \dots, TA_r помещаются в последовательность о.ф. вывода. Текущей целью является TG . Переход к 2.

2. Анализ достижимости текущей цели G_n (см. Процедура 3). Если G достигнута, переход к 3, иначе переход к 4.

3. Если достигнутая G_n является главной целью, выходим из алгоритма: выводимость обоснована, иначе (достигнутая G не является главной целью)

если $G_n \neq \pm$ и TG_n не является о.ф. вида $T(G_i \& G)$, $T(G \vee G_i)$ или $T(G \supset G_i)$, тогда удаляем TG_n из последовательности о.ф. цели; текущей целью становится G_{n-1} , переход к 2;

иначе удаляем TG_n из последовательности о.ф. цели; текущей целью становится G_{n-1} .

3.1. $G_{n-1} = T(G \& G_i)$. Применяем правило $\&$ к TG и TG_i и добавляем в последовательность о.ф. вывода о.ф. $T(G \& G_i)$. Переход к 2.

3.2. $G_{n-1} = T(G \vee G_i)$, при этом $G_n = TG$ или $G_n = TG_i$. Применяем \vee к TG_n , входящей в последовательность о.ф. вывода, и добавляем в последовательность о.ф. вывода о.ф. $T(G \vee G_i)$. Переход к 2.

3.3. $G_{n-1} = T(G \supset G_i)$. Применяем правило \supset к TG_n , добавляем в последовательность о.ф. вывода о.ф. $T(G \supset G_i)$ и в последовательности о.ф. вывода исключаем все о.ф., начиная с TG и заканчивая TG_n . Все о.ф., вычеркнутые при введении в вывод посылки TG_n , становятся не вычеркнутыми. Переход к 2.

4. (Если текущая цель G_n не достигнута). Применяем Процедуру 1 и ставим на о.ф. соответствующие метки. Если текущая цель достигнута, переход к 3; иначе переход к 5.

5. Анализ вида текущей цели G_n (G_n не достигнута):

6. $G_n = Tr$, где r — атомарная формула¹. Вводим в последовательность о.ф. вывода новую посылку FG_n и в последовательность о.ф. цели новую цель \pm . Текущей целью становится $-L$. Переход к 2.

6.1. $G = T(G. \& G.)$. Вводим в последовательность о.ф. цели новые цели $TG.$ и $TG..$ Текущей целью становится $TG..$. Переход к 2.

6.2. $G = T(G. \vee G.)$. Вводим в последовательность о.ф. цели новую цель $TG..$. Текущей целью становится $TG..$.

6.2.1. Если $TG.$ достигнута, переход к 3; иначе 5.3.2.

6.2.2. Удаляем $TG.$ из последовательности о.ф. цели и добавляем новую цель $TG..$. Текущей целью становится $TG..$. Если $TG.$ не достигнута, переход к 5.3.3.

6.2.3. Удаляем $TG.$ из последовательности о.ф. цели. Вводим в последовательность о.ф. вывода новую посылку $F(G. \vee G.)$ и в последовательность о.ф. цели новую цель 1. Текущей целью становится \pm . Переход к 2.

6.3. $G_n = T(G. \exists G)$. Вводим в последовательность о.ф. вывода новую посылку $TG.$ и в последовательность о.ф. цели новую цель $TG..$. Текущей целью становится $TG..$. Переход к 2.

6.4. $G = 1.$

Если в последовательность о.ф. вывода входят о.ф. вида $T(p \exists C)$, $T(B \vee C)$, $F(C \& B)$ и $F(C \exists B)$, не отмеченные метками MO или $M2$, или о.ф. вида $T((K \exists M) \wedge C)$, отмеченные меткой MO , то переход к 6.

Иначе

6.5.1. Если G_n не отмечена меткой $III.$, то выход из алгоритма: выводимость не может быть обоснована и множество не исключенных о.ф. вывода содержит контрпример.

6.5.2. Если G_n отмечена меткой $M'.$

Если $j < k$, то применяем Процедуру 5. $j = j + 1$. Переход к 6.5.1.

¹Заметим, что f тоже является атомарной формулой.

Если $j = k$, то:

6.5.2.1. Если $i > 0$, то применяем Процедуру 5. $i = i - 1$.
Переход к 6.5.1.

6.5.2.2. Если $i = 0$, то выход из алгоритма: выводимость не может быть обоснована и множество не исключенных о.ф. вывода содержит контрпример.

7. Анализ сложных формул из последовательности, которые служат источниками для порождения новых формул и целей. К формуле применяются следующие процедуры (при этом о.ф. вида $F(C \ r > \ B)$ анализируются в самую последнюю очередь):

7.1. $HA = T(p \ ZD \ C)$. Добавляем о.ф. Tr в последовательность о.ф. целей. Текущей целью становится Tr . На $T(p \ r \ z \ C)$ и Tr ставим метку $M2$. Переход к 2.

7.2. $HA = T(B \ v \ C)$. Добавляем посылку FB в последовательность о.ф. вывода. Текущей целью остается X . На $T(B \ v \ C)$ ставим метку $M2$. Переход к 2.

7.3. $HA = F(C \ \& \ B)$. Добавляем FC в последовательность о.ф. вывода. Текущей целью остается X . На $F(C \ \& \ B)$ ставим метку $M2$. Переход к 2.

7.4. $HA = T((K \ z > \ M) \ r > \ C)$. Добавляем $F(K \ z \ M)$ в последовательность о.ф. вывода. Текущей целью остается \pm . На $T((K \ D \ M) \ D \ C)$ ставим метку $M2$. Переход к 2.

7.5. Пересчитываем данное множество о.ф. вида $F(C \ z \ B)$. При этом $j \in \{1, k\}$ и $i \in \{0, p\}$ означают, соответственно, порядковый номер формулы в этом списке и глубину данного списка. В списке начальной глубины ($i = 0$) анализируем первую сверху вниз ($j = 1$) о.ф. $HA = F(C \ Z5 \ B)$.

7.5.1. $HA = F(C \ r \ z \ B)$ является следующей в списке формулой. Добавляем $T(C \ z > \ B)$ в последовательность о.ф. целей. Текущей целью становится $T(C \ \varepsilon \ B)$. На $F(C \ z \ B)$ ставим метку $M2$; на $T(C \ z \ B)$ ставим метку $M3^!$. Переход к 2.

Конец описания алгоритма

Грубо говоря, работа алгоритма состоит из трех основных этапов. Пусть дана произвольная выводимость формулы A из множества посылок Γ . На первом этапе мы пытаемся вывести A из Γ , используя только аналитические правила (forward reasoning). Если выводимость не найдена, на втором этапе мы с помощью правил

порождения цели ищем такие формулы, доказательство которых с необходимостью приведет к доказательству формулы А. Третий этап следует за вторым этапом и заключается в том, что, анализируя имеющиеся в последовательности вывода формулы, мы вводим в последовательности вывода и цели новые посылки и новые цели для доказательства формулы А.

Особенностью третьего этапа является наличие двух уровней. Первый уровень составляет анализ Т-формул; второй уровень — анализ F-формул.

Конечный список меток $\{M3^{\wedge}, M3^{\circ}, \dots, M3^1, \dots, M3^n\}$ отмечает т.н. «ситуации перебора» в процессе поиска вывода, позволяя при неудачном выборе вернуться на прежнее место и произвести выбор заново.

МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА АЛГОРИТМА ПОИСКА ВЫВОДА

Определение 4 (wt-степени формулы). Wt-степенью, $wtHA$, о.ф. HA называется положительное число, рекурсивно определенное следующим образом:

- $wtH_p = wtH_f = 1$;
- $wtT(A \vee B) = wtT(A \Rightarrow B) = wtT(A) + wtT(B) + 1$;
- $wtT(A \& B) = wtT(A) + wtT(B) + 2$.

Таким образом, у нас задано отношение порядка $>$ на множестве о.ф.: $HA > HB$, е.т.е. $wtHA > wtHB$. При этом заметим, что в дальнейшем большую роль будет играть тот факт, что

$$wtT((K \& M) \supset B) > wtT(K \text{ гз } (M \supset B)).$$

Заметим, что нам не потребуется понятие подформулы. Дело в том, что традиционно [Генцен], [Правиц], [Stalmarck], [Sieg-Byrnes] именно наличие свойства подформульности делало процедуру поиска вывода эффективной, гарантируя вхождение в вывод только (отрицаний) подформул доказываемой формулы. Таким образом достигалась конечность перебора вариантов построения вывода, а значит, конечность самой процедуры поиска вывода. В то же время отсутствие свойства подформульности приводило к необходимости нормализации вывода и удаления кругов из дерева вывода. Однако работы [Duckhoff], [Miglioli et al] показали, что конечность процедуры поиска вывода можно достичь без помощи свойства подформульности.

Теорема 3. Алго-вывод непротиворечив: $A_1, \dots, A_n \vdash A_k \Rightarrow A_1, \dots, A_n \models A_k$.

Алго-вывод строится с участием следующих типов правил:

- правил построения формул вывода, которые применяются только к формулам вывода. Это аналитические правила (Таблица 1 и пункт 3 Описания алгоритма);
- правил построения формул вывода, которые применяются при достижении некоторой цели. Это синтетические правила (Таблица 1 и пункт 4 Описания алгоритма);
- правил построения новой цели по формуле цели (пункт 5 Описания алгоритма);
- правил взятия формулы по формуле вывода (пункт 6 Описания алгоритма).

Таблица 2.1

Аналитические правила:

T&	F&	Tv	Fv
$\frac{T(A \& B)^{M0}}{TAM1, TBM1}$	$\frac{F(A \& B)^{M0}, \text{Чрдш}}{\Gamma \wedge}$	$\frac{T(A \vee B)^{M0}, FA^{M0}}{TB^{M1}}$	$\frac{F(A \vee B)^{M0}}{FA^{M1}, FB^{M1}}$
Z> & и	з ZD и	H> V и	ZD и
$\frac{T((A \& B)z > C)^{M0}}{T((AD(BDC))^{M1}}$	$\frac{T((A \vee B)z \vee C)^{M0}}{T(BDC)^{M1}}$	$\frac{T(A \vee B \vee C \vee D)^{M0}}{T(A \vee B \vee C \vee D)^{M1}}$	$\frac{T(ADB)^{M0}, TA^{M0}}{TB^{M1}}$

В соответствие с Описанием алгоритма в Таблице 2.1 представлены аналитические ВМ.-правила, на главные формулы которых ставится метка М0. Эта метка говорит (кроме з з), что о.ф. не могут: 1) еще раз использоваться для осуществления этих же выводов, 2) быть *формулой-источником для взятия формулы (фвф)*. Снятие М0 позволяет вновь использовать о.ф. в обоих качествах.

Формулой-источником для взятия формулы могут быть сложные о.ф. вида:

$T(p \vee B)$, $T(A \vee B)$ и $T((A \vee B) \vee C)$;

$F(A \vee B)$ и $F(A \& B)$.

Еще раз обратим внимание, что в аналитических ВМ.-правилах wt-степень главной формулы больше, чем wt-степень формул(ы) заключения.

На основании предыдущего пункта очевидно следующее *свойство аналитических ВМ.-правил*: в конечном множестве количество неповторяющихся применений аналитических ВМ.-правил конечно. (Напомним, что введение меток МО и МІ делает применения аналитических ВМ.-правил неповторяющимися.)

Таблица 2.2

Синтетические правила:

о.ф. вывода ТА (ТВ)	v v о.ф. цели Т(A v B) ТА или ТВ достигнута	о.ф. вывода ТА — посл. пос. ТВ	3 v о.ф. цели Т(A ε B) ТВ достигнута
Т(A v B) — v_v		Т(A ε B) — 3_v	
о.ф. вывода FA — посл. пос.	о.ф. цели ТА \pm достигнута	о.ф. вывода ТА ТВ	$\&$ v о.ф. цели Т(A $\&$ B) ТА и ТВ достигнуты
\perp ТА-		Т(A $\&$ B) — $\&_v$	

Таблица 2.3

Правила порождения цели по формуле цели (пц-правила):

о.ф. вывода	о.ф. цели Т(A v B)	о.ф. вывода	о.ф. цели Т(A ε B)
	ТА 1 ТВ	ТА — пос.	ТВ
о.ф. вывода	Γ m о.ф. цели Гр Т(A v B)	о.ф. вывода	$\&$ m о.ф. цели Т(A $\&$ B)
Гр — пос. F(A v B) — пос.	1		ТА и ТВ

Во всех пц-правилах, кроме Т, wt-степень посылки больше, чем wt-степень формул(ы) заключения. (Заметим, что ± не является о.ф.)

На основании предыдущего пункта очевидно следующие свойства пи-правил: (1) любая о.ф. формула из множества о.ф. цели разложима до i. за конечное количество применений пц-правил; (2) wt-степень подцели всегда меньше wt-степени цели, породившей ее.

Таблица 2.4

Правила взятия формулы по формуле вывода (вф-правила):

TV _{вф}		Tз _{вф}	
о.ф. вывода	о.ф. цели	о.ф. вывода	о.ф. цели
$T(A \vee B)^{M2}$	1	$T(p ZD B)^{M}$	1
FA- • пос.			$\tau, M2$
F& _{вф}		Tб _{ф1}	
о.ф. вывода	о.ф. цели	о.ф. вывода	о.ф. цели
$F(A \& B)^{M2}$		$T((K D M) D B)^{\llcorner}$	±
FA — пос.		F(K D M) • ПОС	
ББ			
о.ф. вывода	о.ф. цели		
$F(A D B)$	1		
	$T(A \Rightarrow B)^{M3J}$		

(свойство вф-правил) Во всех вф-правилах, кроме $F \Rightarrow$, wt-степень посылки больше, чем wt-степень формул(ы) заключения.

В процессе построения алго-вывода обращаем внимание на каждое применение вф-правила. Мы представляем процесс построения алго-вывода как последовательные этапы от одного применения вф-правила к другому. Таким образом, множества формул алго-вывода, полученные в результате применения одного вф-правила вплоть до следующего применения вф-правила, мы будем называть *алго-блоками*. Так как понятие «алго-блока» фундаментально для нашего исследования, мы дадим строгое его определение.

Определение 5 (алго-блока). Алго-блоком α_i (i — номер алго-блока, $i \in \mathbb{N}$) является непустая последовательность о.ф. вывода $\{HA_j, HA_2, \dots\}$ и (возможно, пустая) последовательность о.ф. цели $\{B_1, B_2, \dots\}$:

— V_j есть *главная цель* алго-вывода (в этом случае $i=1$) или V_i получена по одному из вф-правил (в этом случае $i>1$);

— каждая цель, кроме V_i , получена по пц-правилу;

— каждая о.ф. вывода из $\{HA_1, HA_2, \dots\}$ либо получена по пц-правилу из $\{B_p, B_2, \dots\}$ (в этом случае о.ф. вывода является посылкой a_i), либо получена по вф-правилу, либо есть результат применения ВМ.-правил, зависящий от посылок из a_i ;

— последней целью a_i может служить либо J_i , либо о.ф., которая имеется в последовательности о.ф. вывода (тогда последняя цель считается достигнутой).

Для того чтобы данное определение стало эффективным, чтобы по любому множеству формул мы могли бы четко определять, является ли оно алго-блоком или нет, необходима

Лемма 1. В алго-выводе возможны только алго-блоки конечной длины.

Согласно Описанию алгоритма, достижение последней цели алго-блока автоматически влечет достижение первой цели этого алго-блока. Поэтому корректно следующее

Определение 6 (достигнутого алго-блока). Алго-блок a_i является *достигнутым* (д-блок), если

— a_i — последний алго-блок;

— последняя цель в a_i , появившаяся при построении данного алго-блока, достигнута;

— если a_i получен в результате применения $T_v \quad T_r >$ или $F \&_v$ (в таком алго-блоке множество целей, возможно, пусто), то a_i считается достигнутым, если исключается первая формула в a_i .

Заметим, что термин «недостигнутый алго-блок» не следует понимать в том смысле, что в дальнейшем при построении алго-вывода невозможна ситуация, когда не достигнутый в некоторый определенный момент алго-блок a_i станет д-блоком. Иначе обстоит дело, когда a_i является д-блоком: в дальнейшем при построении алго-вывода невозможна ситуация, когда д-блок станет недостигнутым алго-блоком. (Ср. вычеркнутая и невычеркнутая посылка.)

Определение 7 (следование между алго-блоками). Алго-блок a_i *непосредственно следует* за алго-блоком s_k ($k < i$), если при порождении s_i последним недостигнутым алго-блоком является алго-блок a_i .

Определение 8 (П-дерева). Алго-выводом (П-деревом) является частично упорядоченное множество $\{a_1, a_2, \dots\}$ алго-блоков, распределенных по непересекающимся «уровням» следующим образом:

- Нулевой уровень состоит из единственного алго-блока a_1 , называемого *начальным алго-блоком*;

- • Каждый алго-блок $i+1$ -го уровня соединен отрезком в точности с одним алго-блоком i -го уровня;

- Каждый алго-блок a i -го уровня либо не соединен ни с одним алго-блоком $i+1$ -го уровня, либо соединен отрезками с некоторым множеством алго-блоков $i+1$ -го уровня (эти алго-блоки $i+1$ -го уровня называются *непосредственно следующими за алго-блоком a*);

- Алго-блок i -го уровня, не соединенный ни с какими алго-блоками $i+1$ -го уровня, называется *заключительным алго-блоком*.

Структура алго-вывода представляет собою дерево, и в дальнейшем мы будем называть эту структуру *поисковым деревом* (П-деревом). Понятия «П-дерево» и «алго-вывод» равнозначны.

Определение 9 (нити П-дерева). Линейно упорядоченная последовательность алго-блоков $\{X, a_1, a_2, \dots\}$ называется *нитью* данного П-дерева, если

- a_j — начальный алго-блок;

- $\forall c_n (a_n \text{ непосредственно следует за } c_n)$.

Определение 10 (порождающего множества). Пусть при построении П-дерева a_n является последним не достигнутым алго-блоком и j — количество ранее построенных нитей алго-блоков, которые следовали из a_n и содержали только д-блоки. Тогда $E^j = \{G_1, G_2, \dots, G_j\}$ назовем *порождающим множеством о.ф. в алго-блоке* a_n ветви $j+1$, если G_1, G_2, \dots, G_j — о.ф., которые, согласно Описанию алгоритма, могут служить источниками для взятия формулы в a_n , т.е. они являются фвф.

Конечность множества E_n^j очевидна, если учесть, что все алго-блоки П-дерева конечны (Лемма 1). В свою очередь, конечность множества E^j позволяет эффективно определять формулу (формулы, если их несколько) наибольшей wt-степени из W . Тогда wt-степень множества E_n^j , $wt E_n^j$, есть wt-степень формулы наибольшей wt-степени из E_n^j .

Теперь, после того как формально задано понятие алго-вывода (Определение 8), мы опишем сам процесс поблочного поиска доказательства для произвольной о.ф. ТА по П-дереву:

1. Строимоец:

- Если α не является д-блоком, то 2;

Если Θ_j является д-блоком, то А доказана (по лемме 2, мы всегда определим, является ли а_j д-блоком или нет).

Рассматриваем множество $E^\circ = \{G_1, G_2, \dots, G_f\}$:

Если $E^\circ_1 = 0$, то о.ф. ТА недоказуема.

Если $E^\circ_j \neq 0$, то переход к 3.

3. По формуле G_j из множества E°_1 строится новый алго-блок a_2 :

Если a_2 не является д-блоком, то 5.

Если a_2 является д-блоком, то переход к 6.

5. Рассматривается множество $E^\circ_2 = \{S_1, S_2, \dots, S_j\}$:

Если $E^\circ_2 = 0$, то формула ТА недоказуема.

Если $E^\circ_2 \neq 0$, то переход к 6.

6. Рассматриваем множество $E^1 = \{T_1, T_2, \dots, T_f\}$:

7. И т.д.

Грубо говоря, мы начинаем работать с самой левой нити в П-дереве. Если алго-блок становится д-блоком, то нить обрывается и в нити мы переходим на один «уровень» выше (backtracking). Таким образом, по очереди работая со всеми ветками П-дерева, мы либо посредством бэктрекинга вернемся на начальный алго-блок П-дерева (тогда о.ф. ТА является доказанной), либо остановимся (тогда о.ф. ТА недоказуема). Собственно, доказательство этого утверждения и составляет предмет нашей работы.

Лемма 2. Пусть a_n непосредственно следует за o_k и E_n, E_k суть, соответственно, порождающие множества о.ф. из c_n и o_k . Тогда $wtE_n < wtE_k$, т.е. при увеличении числа алго-блоков в нити *степень новых порождающих множеств формул не увеличивается*.

ТЕОРЕМА КОНЕЧНОСТИ

Теорема конечности играет важную роль при доказательстве полноты алгоритма поиска вывода в интуиционистской пропозициональной логике. Для доказательства конечности произвольного П-дерева мы используем лемму Кенига, которую приводим в формулировке [Thistlewaite et al, p. 37]: «П-дерево конечно, если и только если каждая нить П-дерева содержит только конечное число алго-блоков и за каждым алго-блоком непосредственно следует только конечное число алго-блоков».

Лемма 3. Произвольное П-дерево содержит нити только конечной длины, т.е. число алго-блоков в каждой нити конечно.

Лемма 4. В произвольном П-дереве за каждым алго-блоком непосредственно следует только конечное число алго-блоков, т.е. в П-дереве отсутствуют циклы.

Теорема 4. Произвольное П-дерево конечно.

ТЕОРЕМА ПОЛНОТЫ

Теорема полноты предполагает, что всякая интуиционистски общезначимая формула доказуема с помощью алгоритма. Мы докажем контрапозицию этого утверждения, что ни одна не общезначимая формула не доказуема с помощью алгоритма. Доказательство теоремы полноты стандартно [Fitting], [Miglioli et al.]. Мы в два этапа строим модели Крипке для непротиворечивых множеств отмеченных формул. На первом этапе мы насыщаем множество формул алго-вывода, применяя алгоритмические правила ко всем формулам, кроме $F(B \text{ з } C)$. Полученное множество мы называем насыщенным (Определение 12 ниже). На втором этапе мы исчерпываем множество формул алго-вывода, применяя по очереди алгоритмические правила всем формулам вида $F(B \Rightarrow C)$. Полученное множество мы называем исчерпанным (Определение 14 ниже).

Определение 11 (насыщенного алго-блока). Будем называть алго-блок насыщенным, если на всех отмеченных формулах данного алго-блока, кроме $F(B \text{ з } C)$, стоят метки М0 или М2.

Напомним, что метка М0 ставится на главную формулу аналитических правил; меткой М2 отмечаются формулы, являющиеся источником для взятия формул (вф-правила).

Определение 12 (насыщенного алго-вывода). Будем называть алго-вывод насыщенным, если все алго-блоки данного алго-вывода насыщены.

Лемма 5. В насыщенном алго-выводе $\Gamma \vdash A$ множество E отмеченных формул удовлетворяет следующим условиям (B и C суть произвольные формулы):

- $\text{Tig } \xi$;
- или $\text{TCe } E$ или $\text{FCe } S$;
- $\text{T}(B \& C) \text{e } E \Rightarrow \text{TBe } E$ и $\text{TCe } E$;
- $\text{F}(B \& C) \text{e } E \Rightarrow \text{FBe } E$ и $\text{гаFCe } E$;
- $\text{T}(B \vee C) \text{e } \xi \Rightarrow \text{TBe } E$ и $\text{илиTCe } E$;
- $\text{F}(B \vee C) \text{e } \xi \Rightarrow \text{FBe } S$ и $\text{FCe } E$;
- $\text{T}(B \text{ з } C) \text{e } i \Rightarrow \text{FBe } E$ и $\text{илиTCe } E$.

Определение 13 (исчерпанного алго-блока). Будем называть насыщенный алго-блок исчерпанным, если ко всем отмеченным формулам вида $F(B \Rightarrow C)$, входящим в данный алго-блок, применена Процедура 5 Описания алгоритма.

Напомним, что алгоритм *по очереди* работает со всеми отмеченными формулами вида $F(B \text{ гэ } C)$ из данного алго-блока. Более того, Определение 14 опирается на Определение 12. Таким образом, множество алго-блока сначала насыщается, а потом исчерпывается.

Лемма 6. В исчерпанном алго-выводе $\Gamma \vdash A$ множество B отмеченных формул удовлетворяет следующему условию (B и C суть произвольные формулы):

$F(B \Rightarrow C) \in B \Rightarrow TB \in B'$ и $FC \in 2'$, где $2'$ получается из 2 вычеркиванием всех отмеченных формул вида FX .

Определение 14 (исчерпанного алго-вывода). Будем называть насыщенный алго-вывод *исчерпанным*, если все алго-блоки данного алго-вывода исчерпаны.

Таким образом, в исчерпанном алго-выводе невозможно построение новых алго-блоков, поскольку на всех сложных формулах стоит метка $M2$. Более того, в силу Теоремы 4 о конечности произвольного алго-вывода мы можем эффективно распознавать, является ли алго-вывод исчерпанным или нет.

Лемма 7. Исчерпанный алго-вывод $\Gamma \vdash A$ представляет собою коллекцию множеств Хинтикки.

Для извлечения контрпримера из исчерпанного алго-вывода нам понадобится стандартное

Определение 15 (литерала). Под литералами для формулы A мы будем понимать множество пропозициональных переменных или их отрицаний, которые являются подформулами формулы A .

Теорема 5. Алгоритм семантически полон: $\Gamma \models A \Rightarrow \Gamma \vdash A$.

Теорема 6. Корректность алгоритма, т.е. всякий раз когда стоит задача вывести формулу A из множества посылок Γ алгоритм или строит вывод формулы A из Γ , или остановится, при этом множество литералов является контрпримером.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В статье мы представили непротиворечивую и полную систему натурального вывода BM . типа Фитча для отмеченных формул. Данная система обладает рядом особенностей. Например, в ней

используется правило \vee , которое представляет собою интуиционистски приемлемый вариант *modus tollendo ponens*. В то же время традиционно в системах натурального вывода для интуиционистской логики используется правило разбора по случаям. Также доказательством формулы A в данном исчислении является вывод отмеченной формулы TA . Напомним, что обычно доказательством A в исчислениях с отмеченными формулами является вывод отмеченной формулы FA .

Создание исчисления натурального вывода типа Фитча мотивировано задачей построения алгоритма поиска натурального вывода в духе [Болотов и др.]. Напомним, что в последней работе был предложен алгоритм поиска натурального вывода типа Фитча в классической логике. Таким образом, данная работа является перенесением идей [Болотов и др.] на интуиционистскую логику. Мы показываем, что алгоритм конечен, непротиворечив и полон. Более того, с помощью предложенного алгоритма положительно решается проблема дубликации формул [Duckhoff].

Литература

- [Болотов и др.] *Болотов А.Е., Бочаров В.А., Горчаков А.Е.* Алгоритм поиска вывода в классической пропозициональной логике // Труды научно-исследовательского семинара логического центра института философии РАН 1996. М., 1997.
- [Бочаров-Маркин] *Бочаров В.А., Маркин В.И.* Основы логики. М., 1994.
- [Генцен] *Генцен Г.* Исследования логических выводов // Математическая теория логического вывода М., 1967.
- [Макаров] *Макаров В.В.* Алгоритм поиска натурального вывода для интуиционистской логики высказываний: Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. М.: Соцветие красок, 2002.
- [Правиц] *Правиц Д.* Натуральный вывод. М., 1997.
- [Смирнов] *Смирнов В.А.* Теория логического вывода. М., 1999.
- [Смирнов1] *Смирнов В.А.* Поиск доказательства в натуральном интуиционистском исчислении предикатов с 8-символом и предикатом существования // Логические исследования: Вып. 3. М., 1995.
- [Смирнов-мл] *Смирнов А.В.* Язык описания логических систем для автоматического поиска доказательств: Дисс. в виде науч. доклада на соиск. учен. степ. канд. филос. наук, М. 1998.
- [Шангин] *Шангин В.О.* Теорема корректности для алгоритма поиска вывода в классической пропозициональной логике // Труды международной конференции «Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке», СПб., 2000. Полная версия см.: Шангин В.О. Теорема корректности для алгоритма поиска вы-

вода в классической пропозициональной логике // Электронный журнал «Логические исследования». Вып. 4. <http://www.logic.ru/Russian/LogStud>.

[Dyckhoff] *Dyckhoff, R.* Contraction-free sequent calculi for intuitionistic logic, *J. Symbolic Logic*, Vol. 57, p. 795-807.

[Fitting] *Fitting, M.* First-Order Logic and Automated Theorem Proving. Springer-Verlag; New York; Berlin, 1990.

[Miglioli et al.] *Miglioli, P., Moscato, U. Ornaghi, M.,* Avoiding duplications in tableau systems for intuitionistic logic and Kuroda logic, *Logic*, of the IGPL, Vol. 5, № 1, 1997, p. 145-167.

[Quine] *Quine, W.V.* On natural deduction. *J. Symbolic Logic*, Vol. 15, № 2, 1950.

[Sieg-Byrnes] *Sieg, W., and Byrnes, J.* Normal Natural Deduction Proofs (in classical logic). *Studia Logica* (60), 1998, p. 67-106.

[Smullyan] *Smullyan, R.* Analytic natural deduction. *J. Symbolic Logic*, Vol. 30, № 2, 1965, p. 123-139.

[Stalmarck] *Stalmarck, C.* Normalization theorems for full first order classical deduction. *J. Symbolic Logic*, Vol. 56, p. 129-149.

*Т.А. Шиян,
кафедра логики*

Содержательные основания построения абстрактной глобальной экстенциональной модели социальной реальности

1. ОБЩИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

Математическое моделирование социальных процессов получило в России мощное развитие в последнее десятилетие. Созданы Совет по комплексной проблеме «Математическое моделирование» РАН и Исследовательский комитет РОС «Математическое моделирование и методы анализа данных в социологических исследованиях» в Институте математического моделирования РАН создана специальная группа математического моделирования социальных процессов, на социологическом факультете МГУ создана научно-исследовательская лаборатория математического моделирования социальных процессов. Ежегодно проводится междисциплинарный научный семинар «Математическое моделирование социальных процессов» (последний, VI семинар прошел осенью 2003 г. в рамках секции «Математическое моделирование социальных процессов» II Всероссийского социологического конгресса). В этом контексте возникает вопрос о возможности и целе-

сообразности применения наработок современной символической логики для создания логико-математических моделей социальной действительности.

Логическое моделирование — разработка моделей с использованием логико-математических средств — может быть двух типов. Более привычный для логика подход — построение прикладного логико-математического языка, пригодного для описания моделируемой действительности, и формулировка на нем исчислений, описывающих моделируемую реальность. Второй, собственно модельный, подход состоит в построении формальных конструкций, которые замещают для нас саму моделируемую действительность, что позволяет вместо исходной реальности изучать полученные формальные объекты. Этот подход требует использования различных формальных онтологий, например, той или иной теории множеств, и по используемому аппарату близок логической семантике. Один и тот же формализм может использоваться в рамках как одного, так и другого подходов. В одном случае он понимается и используется как язык для описания некоторой иной действительности, в другом — как самодостаточный объект, замещающий собой реальность и не нуждающийся в дополнительных отсылках к ней.

В данной статье развивается подход к построению логических моделей второго типа, представлявшийся мной на «Сорокинских чтениях» 2002 г. [1] и на II Всероссийском социологическом конгрессе [2].

2. КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ И ЕЕ ФОРМАЛИЗАЦИЯ

Для построения математической модели необходимо предварительное построение концептуальной модели описываемой реальности. При этом концептуальная модель должна быть достаточно абстрактной и формальной, чтобы была возможна ее дальнейшая математизация, и, во-вторых, детальность математической модели напрямую зависит от степени разработанности и подробности концептуальной модели. В качестве исходной концептуальной модели, подвергшейся дальнейшему уточнению и формализации, мной были взяты системные социологические представления Л.Н. Гумилева.

Построение глобальной экстенциональной модели в данной статье основывается на следующих содержательных предпосылках.

1. Общество рассматривается как система или как некоторая совокупность систем.

2. Общество рассматривается экстенционально, т.е. с точки зрения материальной, субстратной организованности: общество состоит из людей, люди объединяются в социальные системы различной общности. Совокупность всех людей называется антропосферой. Разумный ответ на вопрос, является ли антропосфера системой или же состоит из нескольких систем, зависит от моделируемой эпохи и от принятия ряда дополнительных предпосылок. Например, по Гумилеву, на протяжении большей части человеческой истории антропосфера носит мозаичный характер, т.е. является не системой, а конгломератом систем (этносов и суперэтносов).

3. С точки зрения материальной организации, важно, что социальные системы состоят не только из людей, а втягивают в себя большой объем как живого (но не разумного), так и неживого вещества. В минимальной модели, рассматриваемой в данной статье, данный факт игнорируется, т.е. социальные системы рассматриваются как состоящие только из людей.

4. Люди рассматриваются как носители некоторой энергетики (жизненная энергия организма, «пассионарность»), некоторого языка (индивидуального диалекта), некоторых навыков (индивидуального банка освоенных операций, действий), некоторой морали (норм поведения), картины мира, знаний и т.д. Любая социальная система (любого уровня) всегда имеет собственный коллективный язык (диалект), свою мораль, некоторую поддерживаемую деятельность, картину мира, групповую энергетику (пассионарность), которые по некоторым законам складываются из соответствующих параметров людей, составляющих эту систему.

Дальнейшая формализация концептуальной модели опирается на следующие принципы.

1. Модель строится в несколько слоев. Первый уровень модели описывает поведение социальных систем как физических тел. Исходные объекты (в данном случае люди) рассматриваются как атомы (точки социального пространства). На втором уровне модели вводятся интересующие нас свойства и структурные особенности исходных объектов (энергия, язык, мораль, освоенные деятельно-

сти и т.д.). Возможно, дальнейшая детализация потребует введения в модель новых слоев.

2. Социальная действительность представляется множеством людей и множеством социальных систем, предупорядоченных по времени. Кроме того, в модель вводится один выделенный объект — антропосфера.

3. Социальные системы представляются в модели множествами своих элементов (людей). Т.е. на рассматриваемом простейшем уровне внутрисистемные связи в явном виде не моделируются.

4. Динамика, временные изменения описываются из мета-позиции, т.е. рассматриваемые объекты берутся как данные актуально всеми своими временными состояниями. Таким образом, все моделируемые объекты (люди и социальные системы) представлены в модели в виде некоторых траекторий развития, личных историй, судеб. Исходные атомарные объекты понимаются, соответственно, как временные состояния людей.

5. Время в модели представляется опосредованно, не в виде множества временных точек, а через последовательности временных состояний объектов модели. Следовательно, если некоторому моменту времени в модели ничего не соответствует, то этого момента (в модели) просто не существует. В качестве исходного берется двухместное отношение понимаемое как переход, развитие человека из одного состояния в другое.

6. Модель строится внутренне полной, или связной, т.е. в модели существует только то, что в ней явно описано. Если некоторый объект существует в модели в два каких-то момента времени и в модели существует промежуточный между ними момент, то в модели должно быть и описание нашего объекта в этот промежуточный момент.

7. Модель строится как эмпирическая, т.е. является конечной (и, соответственно, дискретной).

В рамках данной статьи знак V будет пониматься как функтор, сопоставляющий множеству семейство всех его подмножеств, знак $\#$ — как функтор, сопоставляющий множеству его кардинальное число (мощность).

3. Люди в МОДЕЛИ

Множество людей моделируется парой $\langle D; \rightarrow \rangle$, где D — исходное множество объектов, понимаемых как временные состояния людей нашей модели; \rightarrow — бинарное отношение, заданное на D ,

понимаемое как отношение перехода, развития одного состояния в другое. В рамках модели, описываемой в данной статье, множество D (упорядоченное отношениями \rightarrow и одновременности) репрезентирует также антропосферу.

1. D — конечно: $3n(n \in \mathbb{N} \ \& \ \#D=n)$. Принятие данного условия основывается на следующих посылках.

Одновременно в антропосфере существует конечное множество людей, следовательно все группы одновременных состояний (на D) конечны.

Создавая некоторую эмпирическую модель, мы можем реально задать только конечное число описаний антропосферы (групп одновременных состояний).

2. D — не пусто: $D \neq \emptyset$. Моделирование пустой антропосферы (например, после вымирания Человечества) нас не интересует.

3. $\rightarrow \subset D^2$. При нашем понимании \rightarrow , оно не является универсальным отношением, т.е. верно ($\nrightarrow a D^2$).

4. \rightarrow — отношение строгого частичного порядка:

a) $\forall x_1 \forall x_2 \forall x_3 (x_1 \rightarrow x_2 \ \& \ x_2 \rightarrow x_3 \Rightarrow x_1 \rightarrow x_3)$ — транзитивность;

b) $\forall x_1 \forall x_2 (x_1 \rightarrow x_2 \Rightarrow \neg(x_2 \rightarrow x_1))$ — асимметричность;

c) $\forall x \neg(x \rightarrow x)$ — антирефлексивность.

Формально нам достаточно взять условие а) и одно из условий б) или c). Третье из них выводится.

5. Можно принять тезис о пустоте или непустоте \rightarrow :

a) $\rightarrow = \emptyset$. Это условие будет выполняться не только в случае пустоты D , но и если каждый человек в модели представлен только одним временным состоянием (например, из-за временного масштаба).

б) $\rightarrow \neq \emptyset$. Из этого условия и 4.с) вытекает, что $\#D > 2$.

6. Отношение \rightarrow линейно в прошлое и будущее:

a) $\forall x_1 \forall x_2 \forall x_3 (x_1 \wedge x_2 \ \& \ x_2 \rightarrow c_3 \Rightarrow x_1 \rightarrow x_2 \vee x_2 \wedge x_2 \vee x_1 = x_2)$ — линейность в прошлое;

b) $\forall x_1 \forall x_2 \forall x_3 (x_1 \rightarrow x_2 \ \& \ x_1 \rightarrow x_3 \Rightarrow x_2 \rightarrow c_3 \vee x_3 \wedge x_2 \vee x_2 = x_3)$ — линейность в будущее.

При развиваемой трактовке линейность \rightarrow понимается как невозможность существования человека одновременно в нескольких местах (телах). Миры с нелинейным \rightarrow описываются в некоторых религиозно-мистических и художественных текстах. Например, в мире дон Хуана из книг Карлоса Кастанеды допускается существование человека одновременно в двух местах. Другие примеры миров с нелинейным \rightarrow — романы Густава Майринка.

7. Отношение \rightarrow задает на D жизни (судьбы, истории) отдельных людей. Каждый человек представлен в модели множеством своих временных состояний. Каждое такое множество q отвечает следующим условиям.

a) $\forall x(x \in q \Rightarrow \forall y(x \rightarrow y \vee y \rightarrow x \Rightarrow y \in q))$;

b) $\forall x, y \in q. (x \wedge y \vee y \wedge x \vee x = y)$.

Множество всех подмножеств D , обладающих данными свойствами, обозначу через Q .

Свойство б) говорит о минимальности q при линейности \rightarrow . В случае нелинейности \rightarrow вместо б) нужно принять другое условие.

8. Следствия из определения Q .

a) Q является разбиением на D , т.е. $\forall x_1, x_2 \in Q (x_1 \wedge x_2 \Rightarrow x_1 \cap x_2 = \emptyset)$ и $(\cup Q = D)$.

b) Q — конечно: $\exists n (n \in \mathbb{N} \ \& \ \#Q = n)$. Формально следует из конечности D . Содержательно — число людей, живущих в некотором отрезке времени (для которого строится модель), конечно.

c) $\forall q_1 (q_1 \neq \emptyset)$;

d) $\forall q. \exists n (n \in \mathbb{N} \ \& \ \#q = n)$ — следствие конечности D .

В каждом q имеется начало и конец (выводимо из конечности q и антирефлексивности \rightarrow):

e) $\forall q. \exists x \in q \forall y \in q. (x \rightarrow y)$;

f) $\forall q. \exists x \in q \forall y \in q. (x \rightarrow y)$.

Поскольку \rightarrow линейно, то в каждом q существует только один начальный и один конечный элемент, обозначим их как $\text{big}(q)$ и $\text{end}(q)$. Если $\text{big}(q)$ не совпадает по времени с началом модели, то это аналог момента рождения и если $\text{end}(q)$ не совпадает по времени с концом модели, то это аналог момента смерти.

4. ОТНОШЕНИЕ ОДНОВРЕМЕННОСТИ

и ОТНОШЕНИЕ ВРЕМЕННОГО ПРЕДПОРЯДКА

В модели, описывавшейся в [1], отношение одновременности вводится как производное, опираясь на временные состояния антропосферы. Здесь же поступим наоборот, возьмем в качестве исходного отношение одновременности \sim . Рассмотрим тройку $\langle D; \rightarrow, \sim \rangle$, где \sim отвечает следующим условиям (1-3).

1. $(\sim \subset D^2)$.

2. — отношение эквивалентности.

a) $\forall x_1 \forall x_2 \forall x_3 (x_1 \sim x_2 \ \& \ x_2 \sim x_3 \Rightarrow x_1 \sim x_3)$ — транзитивность;

b) $\forall x_1 \forall x_2 (x_1 \sim x_2 \Rightarrow x_2 \sim x_1)$ — симметричность;

с) $\forall x (x \sim x)$ — рефлексивность.

Из 1, 2 (рефлексивность \sim) и $(D \neq \emptyset)$ получаем $(\sim \neq \emptyset)$.

3. $\forall x_1 \forall x_2 (x_1 \wedge x_2 \Rightarrow \neg i(x_1 \sim x_2))$ — свойство, устанавливающее связь между \rightarrow и \sim . Если состояние X_j переходит в состояние x_2 , то они не одновременны.

Обозначим классы эквивалентности на D относительно \sim через W_j , а все фактор-множество $[D]_{\sim}$ через W . Каждый класс эквивалентности на D (множество одновременных состояний людей) описывает состояние антропосферы в некоторый момент времени. Число классов эквивалентности соответствует числу моментов времени в нашей модели.

4. Следствия из определения W :

a) W не пусто: $W \neq \emptyset$ — следствие из непустоты D .

b) W конечно: $\exists n (n \in \mathbb{N} \ \& \ \#W = n)$ — по условию, что в нашей модели конечное число моментов времени. Формально — это следствие конечности D . Модель строится из расчета, что n достаточно велико.

с) W является разбиением на D , т.е. $\forall x_1, x_2 \in W \{ (x_1 \wedge x_2 \Rightarrow D) \vee (x_1 \wedge x_2 \Rightarrow \emptyset) \}$ и $(u \cap W = D)$.

d) Непустота w . $\forall w. (w \neq \emptyset)$ или $(\forall w. \exists x (x \in w))$. Содержательно: "в любой момент времени моделируемая антропосфера не пуста.

e) $\forall x \exists ! W_j (x \in W_j)$. Тот факт, что всякий x из D принадлежит некоторому w , содержательно соответствует утверждению, что всякий человек в любой момент своей жизни находится в антропосфере (по определению антропосферы). Причем всякий человек во всякий момент своей жизни находится только в одном моменте времени. Миры, допускающие «одновременное» присутствие человека в нескольких разных моментах времени, описаны в романах Густава Майринка и Роджера Желязны. Моделирование таких миров, требует серьезной перестройки нашей модели.

Поскольку Q и W разбиения, то

f) $\forall q. \exists w. (q \cap w \neq \emptyset)$ — для всякого человека существует состояние антропосферы, в котором он живет;

g) $\forall w. \exists q. (w \cap q \neq \emptyset)$ — для всякого состояния антропосферы существует человек, который в нем живет.

h) $\forall q_j \forall w. (q \cap w = \emptyset \vee \exists ! x (x \in q \cap w))$ — нет такого состояния антропосферы, чтобы какой-то человек существовал в нем

в нескольких разных местах (телах) — следствие линейности —» и принципа 3 предыдущего параграфа.

i) $Vw.3n(nsN \ \& \ \#w.=n)$ — формально, следствие конечности D. Содержательно, принцип говорит о том, что одновременно в антропосфере живет конечное число людей. Поэтому, его принятие необходимо даже при бесконечном D (в модели с бесконечным числом моментов времени). Мощность каждого w. (в зависимости от моделируемого периода) имеет порядок 10^6 - 10^9 . Согласно [3, с. 15-16, 19], численность людей 16-15 тыс. лет назад (конец палеолита) составляла 3 млн. человек, 5-4 тыс. лет назад — 25 млн. чел., 3 тыс. лет назад — 50 млн. чел., к началу н.э. — 150-250 млн. чел., в 1820 г. — 1 млрд. чел., в 1927 г. — 2 млрд., в 1959 г. — 3 млрд., в 1974 г. — 4 млрд.

Можно задать дополнительные отношения эквивалентности, которые будут разбивать людей (D) по половому, этническому, религиозному, территориальному, государственному и т.д. признаку. Соответственно, мощность пересечения соответствующего класса эквивалентности с некоторым w_i показывает нам число людей с данным признаком, живущих в данный момент времени.

Основываясь на отношениях —» и \sim можно ввести отношение $<_0$ на D, понимаемое как раньше/позже /одновременно.

Df.4.1. Имеет место $(x<_0y)$ если и только если верно одно из следующих условий:

1. а) $x\sim y$;
- б) $x->y$;
2. $3z(x<_0z \ \& \ z<_0y)$.

Из определения $<_0$ следуют его рефлексивность и транзитивность, т.е. $<_0$ — отношение предпорядка. Отношение естественной эквивалентности совпадает с \sim , т.е. $(x<_0y \ \& \ y\wedge_0x) \ \bullet \ \bullet \ (x\sim y)$.

На базе $<_0$ можно построить реляционную семантику крипковского типа, имеющую вид $\langle T, R, sp \rangle$, где T — некоторое множество объектов (понимаемых как моменты времени или как состояния некоторого мира в разные моменты времени), R — бинарное отношение «достижимости» между элементами T (понимаемое как отношение раньше/позже), ϕ — функция, приписывающая нашим высказываниям истинность относительно элементов T (в некоторый момент времени). Один из вариантов такой семантики получится, если в качестве T возьмем W, а в качестве R отношение $<'$ временного порядка между состояниями антропосферы, задаваемое следующим образом:

Df.4.2. $W_j < w. \Leftrightarrow \exists x, y \in D(x \in w. \& y \in w. \& x <_0 y).$

Функция ϕ приписывает некоторому утверждению A (о моделируемой нами реальности) истинность относительно w , если и только если модель ситуации, описываемой в A , имеет место в момент, моделируемый w_r .

Множество W , упорядоченное отношением $<'$, обладает следующими свойствами:

а) частичный линейный порядок, т.к. $<'$ рефлексивно, транзитивно, антисимметрично ($w_1 < w_2 \& w \wedge W_j \Rightarrow W_j = w_2$) и линейно;

б) в W есть минимальный и максимальный элемент;

с) W не плотно, т.е. есть ближайшие относительно $<'$ элементы.

Поскольку $<'$ — линейный порядок, то в W существует только один начальный и один конечный класс эквивалентности. Обозначим их как $\text{big}(W)$ и $\text{end}(W)$.

Используя отношение $<'$, можно задавать некоторые динамические свойства нашей модели. Например, тезис $\forall w. \forall w'. (w < w'. \Rightarrow \#w < \#w')$ утверждает, что число элементов антропосферы со временем возрастает. Утверждение «Население Земли всегда увеличивается» будет истинно относительно w_k нашей модели, если и только если в модели имеет место $\forall w. (w, < w'. \text{ o } \#w, < \#w.)$ и $\forall w. (w, < w'. \Leftrightarrow \#w, < \#w.)$.

Данное утверждение может оказаться общезначимым в некоторой конкретной модели, но вряд ли его стоит принимать в качестве закона, т.к. были периоды с постоянной численностью населения (200-400 г., 1200-1300 г., 1600-1650 г.), а в 1300-1400 население Земли сократилось [3, с. 17].

5. СОЦИАЛЬНЫЕ СИСТЕМЫ

Социальные системы в модели будут представляться подмножествами D . Пусть S — множество социальных систем нашей модели и s . — элементы S . Рассмотрим множество $< D; S; \rightarrow, \sim >$.

1. $S \subseteq B(D)$.

2. $\emptyset \in S$ — или $\forall s (s \neq \emptyset)$, или, поскольку q . не пусты, $\forall s \exists q (sq \neq \emptyset)$ — пустое множество не является социальной системой.

3. $S \neq \emptyset$ — отсюда, $\exists s \exists q (sq \neq \emptyset)$. Пустота S означает отсутствие в модели социальных систем, что при непустоте D может трактоваться как принятие концепции тотальной робинзоны.

4. $\forall w \exists s (w \in s \wedge \emptyset) \rightarrow$ внутри любой реально существующей антропосферы существуют социальные системы.

5. S конечно: $\exists n (n \in \mathbb{N} \wedge \#S = n)$. Формально — это следствие конечности D . Но есть смысл принимать этот тезис и при бесконечном D . Так как число живущих одновременно людей конечно, конечно время существования людей, то конечно и число образуемых людьми социальных систем.

6. $\forall s \exists n (n \in \mathbb{N} \wedge \#s = n)$ — все элементы S конечны; это следствие конечности D .

Отношение \sim каждый элемент S разбивает на классы эквивалентности, которые буду обозначать переменными v . Каждый такой класс эквивалентности описывает состояние данной системы в некоторый момент времени.

7. Следствия из определения v :

a) $\forall v (v \in \emptyset) \rightarrow$ следствие из определения v как класса эквивалентности.

b) $\forall s \exists v (v \in s)$ — следствие непустоты s .

c) $\forall v \exists q (v \cap q \neq \emptyset) \rightarrow$ следствие непустоты s и того, что Q — задает разбиение.

d) $\forall q \forall v (v \cap q \neq \emptyset \Rightarrow \exists ! x \in D (x \in v \cap q))$.

e) $\forall v \exists w (v \subset w)$ — следствие из определений s , w и v . Содержательно трактуется, что все реально существующие социальные системы существуют не сами по себе, а внутри антропосферы.

f) каждое v конечно: $\forall v \exists n (n \in \mathbb{N} \wedge \#v = n)$ — следствие конечности элементов W и предыдущего утверждения.

Отношение $<_0$ упорядочивает элементы s . аналогично элементам D .

Df.5.1. $v <_0 v'$ о.д. $\exists s \in \text{Sty.vps.} \wedge \exists x, y \in D (x \in v \wedge y \in v' \wedge x <_0 y)$.

Поскольку $<_0$ — линейный порядок, то в каждом s существует только один начальный и один конечный класс эквивалентности. Обозначим их как $\text{big}(s)$ и $\text{end}(s)$!

8. Возможные постулаты о системной организации общества: маугли и робинзоны. Принятие постулатов даже об элементарных соотношениях людей и систем сопряжено с рядом содержательных альтернатив. Вроде бы не вызывает разногласий утверждение, что каждый человек может одновременно входить в большое число различных социальных систем. Поэтому S не является разбиением, так как пересечение произвольных s и s' не обязательно пусто. Но другие постулаты далеко не так однозначны.

а) $\forall q \exists s (qns \wedge 0)$ — всякий человек хотя бы часть своей жизни находится в какой-нибудь социальной системе — принцип ограничивает возможность существования маугли. Согласно этому принципу, в множество людей нашей модели не должны входить человеческие особи, которые в момент рождения находились вне какой-либо социальной системы, сразу после рождения оказались среди животных и за всю свою жизнь не попали в общество людей. Это вполне логично, т.к. в модели, описываемой в данной статье, учитываются только люди, включенные в антропосферу.

Включить такие особи можно, постулировав, что в момент рождения человек всегда находится в некоторой социальной системе (например, в системе мать-ребенок):

б) $\forall q \exists s (\text{big}(q)ES)$.

Вопрос, имеет ли смысл говорить о существовании такой системы, если мать родила ребенка одна в лесу и умерла при родах? Даже если здесь существовала система, то в большинстве случаев такими эфемерными «системами» имеет смысл пренебрегать.

Можно абстрагироваться от всяких пограничных случаев и принять постулат:

с) $\forall x \in D \exists s (x \in s)$ (равносильно утверждению $uS=D$) — всякий человек в любой момент своей жизни находится в какой-нибудь социальной системе.

Может ли человек образовать социальную систему в одиночку? Например, Робинзон Крузо на своем острове до появления Пятницы. Можно принять тезис, что для создания социальной системы необходимо хотя бы два социализированных вменяемых человека (чтобы могло осуществиться социальное взаимодействие). Принятие тезиса с) может означать либо положительный ответ на поставленный вопрос (и пренебрежение различными дикими особями, типа Маугли Киплинга, Аэртона из «Таинственного острова» Жюль Верна), либо отрицательный ответ и абстрагирование от существования всех одиночек.

9. Является ли антропосфера системой?

а) $De S$ означает, что антропосфера рассматривается нами как социальная система. Л.Н. Гумилев понимал антропосферу как этносферу — как совокупность этносов и суперэтносов. При нашем подходе такая трактовка антропосферы передавалось бы моделью, где S — трактовалось бы как множе-

ство этнических систем. В этом случае утверждение, что антропосфера является системой, означало бы, что все люди входят в единый этнос или суперэтнос. Это к настоящему моменту не является верным, что и утверждалось Гумилевым, считавшим, что антропосфера на протяжении предшествующей истории не являлась системой и носила «мозаичный» характер. Но если мы трактуем антропосферу более широко и S — множество всех социальных систем, существующих на некотором отрезке истории, и мы строим модель общества последних 100 лет, то принятие $De S$ является уже разумным и даже необходимым.

b) Вместо $(De S)$ можно принять более мягкое условие, что $3s3vezs(ve W)$.

Используя отношение $<'$, можно формулировать утверждения промежуточные между $(De S)$ и $3s3vcs(ve W)$:

c) $3s3vcsVv > 'v(v.e W)$ — утверждение говорит о глобализации некоторой социальной системы, которая вобрала в себя всю антропосферу.

d) $3s3vcsVv < 'v(v.e W)$ — утверждение говорит о существовании в модели системы, которая до некоторого момента включала в себя всю антропосферу.

Принятие условия c), если v — начальный класс эквивалентности в s , или принятие условия d), если v — последний класс эквивалентности в s , или одновременное принятие условий c) и d), если в них идет речь об одних и тех же s и v , равносильно принятию условия a).

При трактовке антропосферы как этносферы (S — множество этносов и суперэтносов) условие d) говорит, что в начальный (в нашей модели) период люди образовывали единый этнос (суперэтнос). Этот тезис имеет смысл принять, если мы моделируем ранний период человеческой истории и придерживаемся концепции происхождения людей (вида *homo sapiens sapiens*) из одного центра, тем более, если принимаем концепцию (обосновываемую некоторыми генетическими наблюдениями) происхождения людей от одной женщины.

Введем обобщенное временное отношение $>'$ между объектами модели, которое зададим на множестве $DuB(D)$ следующим образом.

Df.5.2. $X_j < 'x_2 \quad O \wedge U \wedge U D U T \wedge \vee \quad (3 \wedge C * ! \wedge) \quad \& \quad Y \notin x_i) \quad \& \quad (Y_2 = x_2 \vee \vee (3w_2(x_2cw_2) \quad \& \quad y_2e x_2)) \quad \& \quad (y, <_0 y_2))$.

Соответственно, обобщенное отношение \sim' :

Df.5.3. $x_j \sim' x_2 \Leftrightarrow_d x_1 < x_2 \ \& \ x_2 < x_1$

6. ПОСТРОЕНИЕ ВТОРОГО УРОВНЯ МОДЕЛИ

На втором уровне модели элементам D приписываются некоторые характеризующие их свойства. Это задается некоторым множеством одноместных функций $\langle \phi_1, \phi_2, \phi_3, \dots \rangle$, которые каждому объекту из D сопоставляют некоторый объект, понимаемый как значение соответствующего атрибута. $\langle A_1, A_2, A_3, \dots \rangle$ — множество атрибутов, каждый из которых понимается как множество собственных значений. Формально: ϕ есть функция из D в A . (не обязательно инъекция).

В разных моделях мы можем использовать разные множества атрибутов. Согласно нашей концептуальной модели, каждый человек характеризуется следующими индивидуальными свойствами: энергия, язык, мораль, картина мира, навыки. Соответственно, в качестве значений атрибута будут выступать объекты, понимаемые как временные состояния индивидуальных языков, в качестве значений атрибута *мораль* — множества норм поведения, в качестве значений атрибута *картина мира* — множества знаний, и т.п.

Значениями атрибута *энергия* являются энергетические состояния людей или характеристики этих состояний. Пусть элементы E характеризуют энергетическое состояние человека с помощью функции e . Элементы E можно считать линейно упорядоченными и рассматривать E как некоторую шкалу, например, как множество не отрицательных действительных чисел): $E = [0; +\infty[$.

1. $\forall x \in D (e(x) > 0)$ — всякий живой человек имеет жизненную энергию выше нуля.

2. Интерпретируя концепцию Л.Н. Гумилева о пассионарности, можно разбить E на три зоны: зона субпассионарности от 0 до некоторого значения e_s , зона гармоничности от e_s до e и зона пассионарности от e и выше. Или же можно в качестве E рассмотреть более простую шкалу, состоящую только из 3 значений: «субпассионарность», «гармоничность» и «пассионарность».

Е

УПассионарии

е

р

^ Гармоничные

е

Б-

3. Начало и конец жизни, периоды болезни характеризуются понижением значения 8.

Рассматривая конкретных людей, можно принять постулат, что каждое состояние человека неповторимо, что нет двух совпадающих состояний (ни у одного, ни у разных людей). И даже более сильно: $\forall x, y \in \Pi \sqrt{\phi(x); \psi(y) \Rightarrow (p(x) \wedge r(y))}$. Это утверждение приемлемо (и, по-видимому, даже истинно) с философской точки зрения, но очень не удобно для целей моделирования. Строя модели сложных объектов, нам приходится прибегать к определенным упрощениям и приближениям. Может оказаться, что при принятой степени приближения разные состояния одного или разных людей являются идентичными. "

Для сравнения значений одного и того же атрибута можно задать некоторую двухместную функцию оценки V , принимающую значения на множестве действительных чисел от 0 до 1. v — отображение из $A_j^2 \cup A^2 \cup A_3 \setminus A \dots$ в $[0; 1]$. 0 означает, что два значения полностью не похожи, 1 означает, что оба значения совпадают: $(v(X_j, x_2) = 1 \Leftrightarrow X_j = x_2)$. Для этой функции разумно принять также свойство коммутативности $(v(x, x_2) = v(x_2, X_j))$.

Для разных x и y из D значения $v(\text{ср.}(x), \phi(y))$ варьируются. Причем, величина $\vee(\phi(x), \phi(y))$ при произвольном приписывании значений переменным x и y в среднем будет ниже, чем величина $\wedge(\phi(x), \phi(y))$ при условии, что x и y взяты из одной системы, одного человека, одного временного среза антропосферы. Здесь возникает широкое поле для эмпирических социологических исследований. Возникает необходимость выявления закономерностей значения v для пар состояний одного человека, для двух точек одной

системы, для двух произвольных точек, для двух точек из разных систем.

7. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Дальнейшее развитие модели может идти по нескольким направлениям. Основными мне представляются следующие.

1. Построение абстрактной модели с учетом 3-й содержательной предпосылки (из 2-го параграфа), что социальные системы состоят не только из людей, но и из других живых и неживых материальных тел. Это можно сделать, переинтерпретировав D как множество временных состояний живых существ (включая растений) (1) или как множество временных состояний материальных тел (2). Тогда D , упорядоченное отношениями \rightarrow и \sim , в случае (1) будет представлять в модели биосферу, а в случае (2) — материальный мир нашей модели. Свойства, принимаемые для $\langle D; \rightarrow, \sim \rangle$, не меняются (так как эта тройка фиксирует временные состояния материальных тел вообще). S переинтерпретируется при этом как множество биологических систем (1) или как множество материальных систем вообще (2).

2. Построение моделей для различных «фантастических» миров с двухслойным первым уровнем (для материальных и для духовных тел и отношений). В таких моделях могут быть смоделированы различные виды реинкарнации, временные петли и путешествия во времени, онтологии Декарта, Спинозы и др.

3. Построение прикладного формального языка (на базе логики предикатов с модальными операторами), ориентированного на описание социальной действительности, для которого наша модель задавала бы формальную семантику.

4. Наполнение модели конкретным социологическим содержанием. В том числе, более детальная проработка 2-го уровня модели и получение различных количественных коэффициентов.

5. Формулирование различных статистических закономерностей для нашей модели и построение на этой основе различных неполных моделей.

Литература

1. *Шиян Т.А.* Системный подход к обществу Л.Н. Гумилева, возможности его развития и математизации // Актуальные проблемы

социологической науки и социальной практики / Науч. конф. «Со-рокинские чтения — 2002»: Сб. науч. докл: В 3 т. Т. 3. Матем. модел. социал. процессов. Вып. 5. М.: МАКС Пресс, 2003. С. 117-124.

2. *Шиян Т.А.* Логическая модель социального мира// Тезисы докладов и выступлений на II социологическом конгрессе «Российское общество и социология в XXI веке: социальные вызовы и альтернативы»: В 3 т. Т. 1. М.: Альфа-М, 2003. С. 546.

3. *Брук СИ.* Население мира: Этнодемографический справочник. М.: Наука, 1986.

IV. АСПЕКТЫ ФИЛОСОФИИ ИСКУССТВА

А.Е. Матявина,
кафедра истории и теории мировой культуры

Формирование новой культурной нормы как способ самопознания и познания мира в художественном авангарде

Когда потрясены религия, наука и нравственность и внешние устои угрожают падением, человек обращает свой взор от внешнего внутрь самого себя.

В. Кандинский

1. СПЕЦИФИКА ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ СПОСОБНОСТИ ИСКУССТВА

Французский философ и эстетик XX в. Э. Сурио (1892-1979), анализируя проблему взаимоотношений искусства и философии, писал: «Некий свет зари трогает сперва вершины искусства, прежде чем высветить всю глубину философской долины... часто революция человеческого разума ясно и отчетливо разворачивается на художественном уровне, прежде чем волна, таким образом обозначившаяся, возникает в философской области *stricto sensu* (лат. — в строгом смысле)»¹. В своих воззрениях на эту проблему

¹ Сурио Э. Искусство и философия // Вопросы философии. 1994. № 7-8. С. 53.

он явился продолжателем традиции, заложенной еще романтиками.

В частности, Ф. Шлегель так описывает свои взгляды на искусство: «Вся история современной поэзии — это непрерывный комментарий к краткому тексту философии: всякое искусство должно стать наукой, а всякая наука — искусством, поэзия и философия должны соединиться»¹. Шлегель исходил из признания единства чувственной и рефлексивной деятельности, был убежден в общности конечных целей философской рефлексии и эстетического переживания. Приведенный фрагмент вполне сопоставим с цитатой из стоявшего у истоков русского авангардизма А. Белого (1880–1934): «Художник и философ, встретившись в поступательном пути своего развития, уже завтра не разойдутся вовсе»².

В этом можно увидеть нити преемственности творческих исканий, связавших неразрывно романтиков с авангардным периодом в европейской культуре. Поставленные еще Платоном проблемы соотношения искусства и философии, искусства и науки, познавательных возможностей искусства и отношения его к истине, в воззрениях романтиков, как впоследствии и в авангардный период, все более склоняются в сторону *приоритета искусства* в сравнении с другими формами знания. Постепенно в романтической философии искусства оформилось представление об особой *специфике познания мира художником* и об особой ценности этого познания. И среди знаменующих такую специфику черт выступает в первую очередь *универсальность* художественного познания, направленного безгранично и свободно на «внешнее» и «внутреннее», на весь комплекс их взаимосвязей. Таким образом, речь, прежде всего, может идти о *специфике «предмета»* художественного познания — безграничного и универсального, — и в этом отличающегося от материала, познаваемого наукой, либо же приобретения некоего знания о мире простым, обыденным воззрением.

Во-вторых, речь должна идти о *специфике способа* художественного познания. Универсальность мира, воплощенная в романтической традиции, а затем в авангардной, может быть схвачена и философски. Но, по мысли романтиков и авангардистов, подлинная универсальность не обнимается философской систематикой, ибо

¹ Шлегель Ф. Критические фрагменты // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. Т. 1. М., 1983. С. 287.

² Белый А. Эмблематика смысла // Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 74.

она (универсальность) есть поэтическое взаимодействие духа и мира. Шлегель уже в эпоху романтизма задал направление движения мысли, которое устанавливает взаимную связь философии и искусства. По словам другого романтика, Ф.В. Шеллинга, эта взаимосвязь проявляется в том, что «философия непосредственно объективируется через искусство и так же через искусство становятся объективными идеи философии»¹. В этой тенденции уже можно усмотреть притязания будущих апологетов авангарда уравнивать познавательные возможности искусства и философии, а в постмодернистском варианте — намерение признать искусство более универсальной формой познания действительности, чем философию. Итак, имеет место противопоставление художественного способа познания научному: наука лишь идет вслед за тем, что уже оказалось доступным искусству, при этом произведение искусства трактуется как абсолютно свободное творчество, *не ограниченное какими бы то ни было нормами*, которые мешают познанию действительности и которыми наделены другие виды познания, в том числе и научный, и философский.

Представитель интуитивизма А. Бергсон, философ, считающийся основоположником многих идей авангарда, говорил, что *интеллектуальное познание искажает истинную природу вещей*, не дает подлинного знания мира. Интеллект слишком утилитарен, слишком подчинен интересам практической деятельности, в то время как истинное познание состоит в незаинтересованном созерцании. Иррациональная интуиция — единственный вид истинного познания реальности, способ ее «схватывания» — интуитивное познание постигает свой объект изнутри путем *все более полного углубления в само себя*.

Искусство Бергсон понимает как *высший* относительно науки род познания, состоящий в непосредственном созерцании. Мы не видим сущности самих предметов, чаще всего мы ограничиваемся тем, что усматриваем лишь внешнюю форму: движемся среди обобщений и символов. Поэтому «...всякое искусство... имеет своей единственной целью устранять практически полезные символы, общепринятые, условные общие положения, словом, все, что скрывает от нас действительность»², то есть можно говорить о том, что какие-то бы ни было ограничения, в том числе и культурные, обще-

¹ Шеллинг Ф.В. Философия искусства. М., 1966. С. 83.

² Бергсон А. Творческая эволюция. Минск, 1999. С. 117.

принятые нормы мешают истинному познанию действительности. Наука рассекает реальность на отдельные вещи, искусство же посредством художественной интуиции созерцает мир целостно, в его непрерывном текучем становлении, уникальной единичности явлений. Сущность вещей состоит в том, что именно у них есть индивидуального и неповторимого. Источником искусства Бергсон называет «апокрифический хаос иррациональных психических процессов»¹, составляющих глубинную основу личности, — хаос, являющийся фундаментом, на котором выстраивается познавательная деятельность искусства. Авангардисты точно почувствовали хаотичность действительности и в своих произведениях пытались ее упорядочить, иногда преобразованная ими она становилась еще более странной, иррациональной и непознаваемой в принципе. Но это не умаляет значимости их усилий.

Специфика искусства, позволяющая отличить его от всех других видов человеческой деятельности, заключается в том, что искусство осваивает и выражает действительность в художественно-образной форме. Эта форма является результатом конкретной художественно-творческой деятельности и одновременно — реализацией культурного опыта человечества. Художественный образ выступает не просто как внешнее сходство с действительностью, а проявляется в виде творческого отношения к этой действительности, как способ *домыслить, дополнить* реальную жизнь. Сумма многочисленных художественных образов, созданных в определенную эпоху, сотворяет единство — образ культуры. Попытавшись собрать воедино художественные образы, созданные в различных течениях авангарда, мы можем попытаться воссоздать образ *культуры*, который сложился в первой трети XX в.

В авангардный период задачей искусства, понимаемого как верховная реальность, становится достижение утраченного современной культурой ощущения цельности бытия. Искусство выступает как высшая форма постижения мира, представляя единство сознательной, бессознательной, теоретической и практической деятельности.

В авангарде четко просматривается стремление изнутри постичь собственные основания (авангард с этой точки зрения есть не что иное, как форма самопознания искусства). В. Кандинский

¹ Бергсон А. Творческая эволюция. Минск, 1999. С. 389.

в своей книге «О духовном в искусстве» (1911) выразил убеждение, что в изобразительном искусстве «заложены стремления к нереалистическому, к абстрактному и к внутренней природе. Сознательно или бессознательно художники следуют словам Сократа: «Познай самого себя»¹. К тому же авангард достаточно упорно хотел изобразить *не форму мира, но его сущность*. Для авангарда характерна интровертная направленность, какими бы поверхностными ни казались его артефакты — идеи, лежащие в их основании, всегда были достаточно глубоки. Что касается методов познания действительности, то они сочетали в себе две противоречивые тенденции: *нарочитая «научность»* соединяется с разработкой чисто экзистенциальных вопросов.

Характерной чертой самопознания авангардного искусства явилось упорное отречение от общепринятых норм культурности и неизменно шокирующее современников поведение. Искусство в XX в. освобождается от прежде обязательных социальных функций (религиозных, идеологических, престижных и т.д.). Вера в правильность и истинность идеалов прогресса и гуманности сильно поколебалась, разочарование в достижениях цивилизации спровоцировало кризис «аномии» (термин З. Дюркгейма, 1858-1917), ситуацию, когда старые нормативы уже отвергнуты самой жизнью, а новые в процессе формирования. Такое состояние культуры порождало ощущение неадекватности действительности самой себе, ускользания сущности реального мира, мира, где видимость и подлинность расходятся. Появилось осознание исчерпанности образного языка искусства, ощущение невозможности дальнейшего продолжения. Поэтому авангардистов волновали именно новые способы выражения художественной мысли. Пабло Пикассо (1881-1973) прямо заявлял, что он «пишет объекты не такими, какими их видит, а такими, какими их мыслит. По его словам: «Видимый мир — это ничто»². Здесь заметно стремление сделать живопись размышляющей, вопреки устоявшимся стандартам.

Уже Артюр Рембо (1857-1891), так называемый зачинатель сюрреализма, доходит в своем творчестве до прямого протеста против всякой «культурности», провозглашая себя «зверем и негром». На конечном этапе эта мысль выражается Пикассо таким образом: «между обезьяной и Микеланджело, между обезьяной и

¹ Кандинский В. О духовном в искусстве. М., 1992. С. 37.

² Цит. по: Герман М. Парижская школа. М., 2003. С. 67.

мной, по сути дела, очень мало разницы»¹. Между двумя этими одинаковыми по сути высказываниями лежит целая эпоха, пронизанная желанием слома всяческих культурных норм и претензией на «универсальную переделку сознания людей». Человек и, прежде всего художник эпохи авангарда, остро ощущает необходимость обращения к «внечеловечности», запредельности, ненормативности в своих поисках «истины» и новых методов познания действительности. По способу выражения своих идей эпоха авангарда была, конечно, парадоксальной и не создала *окончательных* формул, но ее задачей можно считать провоцирование поиска, создание возможности для людей посредством соприкосновения с экстравагантным или шокирующим произведением искусства получить новый опыт, найти свое «я» в мире и особым способом попытаться познать мир.

Современнику авангарда и философу, много о нем писавшему, Х. Ортега-и-Гассету (1883-1955) принадлежит гипотеза о законе развития мирового искусства, которую он выдвинул на примере живописи. Рассматривая художественное творчество как неотъемлемую часть культуры, испанский мыслитель считал, что вслед за философией оно изменялось в зависимости от изменения точки зрения художников на окружающий мир — от вещественно-конкретного, объективного видения и художественного воспроизведения мира через его субъективное восприятие и изображение к господству чистых идей и абстракций как в восприятии, так и в творчестве. Можно сказать, это движение от реализма, понимаемого как предельная верность натуре, через импрессионизм как передачу лишь ощущений от нее, к современной, все более абстрактной живописи. Сам Ортега-и-Гассет писал об этом так: «Закон, предрешивший великие перевороты в живописи, на удивление прост. Сначала изображались предметы, потом — ощущения и, наконец, идеи. Иными словами, внимание художника, прежде всего, сосредоточивалось на внешней реальности, затем — на субъективном, а в итоге перешло на интрасубъективное. Три названных этапа — это три точки одной прямой. Но подобный путь прошла и западная философия, а такого рода совпадения заставляют все с большим вниманием относиться к обнаруженной закономерности»². Радикальные изменения в искусстве происходили параллельно с низвержением основных положений в классической на-

¹ R. Otero. *Forever Picasso. An Intimate Look at His Last Years.* New-York, 1973. P. 167.

² *Ортега-и-Гассет Х. Эстетика философии культуры.* М., 1991. С. 200.

уке. В конце XIX в. — начале XX в. были опровергнуты постулаты об атомах как твердых и неделимых частицах материи, о времени и пространстве как неделимых абсолютах, о строгой механической причинности всех явлений. Принцип относительности вытеснил ньютоновский детерминизм. Ученый начала XX в. видел мир не как огромную машину, а как необъятную мысль — нечто текуче-неопределенное. Наука оказалась на распутье, как и искусство, и философия. Кризис науки отразил кризис западноевропейского сознания. Выяснилось, что научные истины не являются строго объективными. Кризис науки начала XX в. к его середине получил теоретическое осмысление в трудах самих ученых, таких как Карл Поппер (1902-1994) и Томас Кун (1922-1996). Первая мировая война на практике показала негативные последствия бесконтрольного, но столь расхваливаемого научного прогресса. Трансформирующееся искусство пришло к мироощущению онтологического *нигилизма*. Оккультно-мистический опыт познания реальности оказался на-много ближе авангарду, чем научный.

2. ОККУЛЬТИЗМ КАК АСПЕКТ АВАНГАРДНОГО СПОСОБА ПОСТИЖЕНИЯ РЕАЛЬНОСТИ

Уже в XVIII в. восточные идеи — художественные, религиозные, эстетические, этические, философские — начали проникать в Европу, разрушая сложившийся европоцентризм, вливаясь в так называемое «интертекстуальное поле» западной культуры и тесня научное мировосприятие. В XIX в. многие романтики обратились к восточной культуре. Ф. Шлегель написал книгу «О языке и мудрости индусов» (1808) и сделал ряд переводов индийских текстов. Близость индийского и германского мироощущения того времени отмечают современные исследователи¹, так как можно усмотреть близость восточной и романтической поэзии в обоюдном предпочтении возвышенного и лирического, в манере мыслить и чувствовать. Этот процесс обозначился в эпоху романтизма и был ознаменован, прежде всего, переводами важнейших текстов восточной культуры. Одним из первых произведений, переведенных с санскрита на европейские языки, была драма Калидасы «Шакунтала» (в 1789 г. вышел английский перевод, в 1791 г. — немецкий).

¹ См.: Гачев Г.Д. Образы Индии. (Опыт экзистенциальной культурологии). М., 1993.

Затем последовали переводы из «Рамаяны», «Законов Ману», «Махабхараты», «Бхагавадгиты». Восточные тексты вошли в круг интересов немецких романтиков, о чем свидетельствуют оценки этих произведений, сделанные И.Г. Гердером (1744-1803), Ф. Шлегелем, Ф. Шеллингом. Уже в XX в. Карл Ясперс (1883-1969), отмечая специфику западного и восточного самосознаний, констатировал их противоречивость и самоценность, заметив, что «подлинное значение Азия получит для нас только тогда, когда мы спросим себя, что же при всем своем превосходстве потеряла Европа»¹. И в этом суждении Ясперс был не одинок, что подтвердилось отчетливо обозначившимся в культуре Запада еще на рубеже XVIII-XIX вв. тяготением к Востоку, проявившимся в различных сферах духовной жизни, и продолжилось оно уже в культуре XX в., отражаясь в оккультно-мистических устремлениях авангарда.

Можно сказать, что авангард возникает вследствие ослабления религиозности в системе общественного сознания. Появляются различные формы оккультизма (оккультизм — от лат. *occultus* — «тайный», «сокровенный» определяется как совокупность положений и методов, основывающихся на идее, рассматривающей все объекты как единое целое, полагающей, что между ними существуют необходимые целенаправленные отношения, не являющиеся ни временными, ни пространственными. Оккультизм предполагает определенный тип сознания, обладающий неким тайным набором древних *эзотерических* знаний, помогающих обрести новое видение мира и человека в мире). Основной формой оккультизма, которой были увлечены многие поэты, художники, писатели, была теософия — эзотерическая «наука», сформировавшаяся в Европе в конце XVII в. под влиянием учения Якоба Беме (1575-1624) и получившая распространение во всех странах. Теософия, долгое время оставшаяся наукой для посвященных и просвещенных, стала ко времени создания в Нью-Йорке Теософского общества в 1875 г. и опубликования Е.П. Блаватской (1831-1891) в Лондоне известного труда «Тайная доктрина» (1888) шире пропагандировать основы своих знаний, стремясь найти поддержку в разных слоях общества, и, прежде всего, среди философов, поэтов и художников.

Особенно популярен был тогда в Европе «учитель» Рудольф Штайнер (1861-1925), который в книгах (их переводили на все

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 90.

языки мира) и публичных лекциях проповедовал идеи о трансформации Вселенной, о том, что именно теперь намечен «скачок» в царство Духа и что «посвященные» в эту тайну избранные поведут человечество вперед. Ощущение избранности никогда не покидало большинство авангардистов и стало одной из причин их приверженности оккультным идеям.

В поисках полноты видения и объяснения мира, его познания авангардисты обращались к разнообразным эзотерическим учениям. Их привлекала *антидогматичность* этих нетрадиционных методов познания действительности, возможность *личностного* религиозно-мистического переживания и предлагаемая техника измененных состояний сознания. Авангард сближается с оккультизмом в ощущении и предчувствии тайны, чего-то ускользающего и непознаваемого. Общим для большинства течений авангарда и отдельных художников является стремление найти скрытую истину; так, сюрреалист Пауль Клее (1879-1940), в частности, говорит, что «истина таится в глубине, за внешней поверхностью». Поэтому оба эти явления (авангард и оккультизм) параллельно существуют в данную эпоху, проявляя друг к другу взаимный интерес. Их объединяет также обращение к неким архаичным, древним методам познания действительности и самопознания, стремление к построению такой модели мира, где объектом познания становится не просто мир и не просто человек, а *человек как система* и *мир как система*, образующие *общую суперсистему*. Эзотерическая, оккультная онтология основывается на отчетливо проводимой идее порядка, который гносеологически обосновывается и аксиологически выстраивается как условие существования мира в качестве единого целого. Такая направленность перекликается с неизменным желанием большинства течений авангарда выстроить свою тотальную вербальную и визуальную концепцию объяснения *мира как целого*.

Близость к различным оккультным доктринам обнаруживается во многих мировоззренческих установках авангарда. В начале XX в. теософия стремительно распространилась по многим странам и стала мощным течением, захватившим умы людей. К ней обращались художники и мыслители в поисках *принципиально иного описания мира и человека*. Представители этого искусства во многом вдохновлялись трудами П.Д. Успенского, Э. Карпентера, Р.М. Бака и других мыслителей, имевших оккультную ориентацию. Все работы вышеперечисленных авторов объединяет представление о том, что в человеке возникает новый уровень восприятия, в обществе вот-вот появятся «новые люди».

Русский философ и писатель П.Д. Успенский (1878-1947) уверял, что «новые люди» появятся именно в искусстве¹. К. Малевич под влиянием сочинения Успенского «Четвертое измерение» (1909) создает свои супрематические холсты, которые имели подзаголовки «красочные массы в четвертом измерении». Успенский трактовал «четвертое измерение» как истинную реальность, которая может быть постигнута лишь на более высокой ступени сознания, нежели существует у жителей Земли. Человечество, согласно Успенскому, обладает ущербным представлением о действительности, его восприятие времени и движения в трехмерном пространстве иллюзорно: «Просто логически предположение о существовании четвертого измерения может основываться на признании существования в окружающем нас мире вещей и явлений, которые не поддаются измерению в длину, ширину и высоту, ускользают от всякого измерения, — существуют, но не могут быть измерены. Таковы, например, явления жизни и мысли, если их сравнить с механическими физико-химическими явлениями; таковы все идеи, образы, представления и воспоминания; таковы сновидения, творческая фантазия и пр. Рассматривая их как реально, объективно существующие, мы можем предполагать, что они имеют какое-то другое измерение, кроме тех, которые нам доступны»², то есть четвертое измерение. В книгах Успенского сконцентрировано множество положений и идей, заимствованных из учений и верований всех времен и народов, от древнеиндийских религиозных представлений и мистических учений средневековья до теорий современных ученых и мыслителей (Э. Маха и Р. Авенариуса). Одним из основных источников для развития идей Успенского послужили книги английского ученого Ч.Г. Хинтона (1853-1907) — «Новая эра в мышлении» (1888) и «Четвертое измерение» (1904), который предпринимал попытки «определения четвертого измерения со стороны физики и со стороны психологии»; Хинтон предлагал ряд упражнений, чтобы «выучиться представлять себе вещи не такими, какими они кажутся, а такими, какие они есть, хотя бы просто, в геометрическом смысле»³. Для этого нужно было при помощи специальной умственной гимнастики, по диаграммам и чертежам (число которых приближалось к сотне) приобрести навык видеть в воображении объемное геометрическое тело — куб

¹ Успенский П.Д. Tertium Organum. СПб., 1992. С. 175.

² Успенский П.Д. Четвертое измерение. СПб., 1914. С. 2.

³ Там же. С. 8.

— со всех сторон. Именно *кубисты* в своих произведениях воплотили это стремление постигать предметы в их «четвертом измерении», то есть одновременно видеть объект со всех возможных сторон. И обошлись при этом без диаграмм и чертежей, применяя лишь силу своего воображения. Созвучны устремлениям художников были и философские рассуждения Успенского по поводу «высшей интуиции», которая, по его мнению, сделает возможным постижение «идей высшего пространства, имеющего большее число измерений, чем наше»¹. Дорогу «высшей интуиции» должно было, по Успенскому, проторить искусство. Именно эта мысль нашла отклик у авангардистов, особенно русских футуристов: «Впереди всех других человеческих способов проникновения в тайны природы идет искусство. <...> Искусство, оперируя с эмоциями, с настроениями, с инстинктами и с пробуждающимися интуициями, совершенно не стеснено пределами трехмерной сферы, совершенно не должно считаться с законами логики и сразу выводить человека в широкий круг многих измерений»². Поэтому художники с упоением поддержали идею разрушения «логического и трехмерного мира». Но теория «четвертого измерения» Успенского модифицировалась и преобразовывалась в понимании и изложении каждого из них. В итоге П.Д. Успенский остался неудовлетворен тем, каким образом футуристы и авангардисты в целом использовали его учение.

Создатель супрематизма Казимир Малевич (1878-1935), который разделял многие идеи Успенского, если судить по его многочисленным теоретическим трудам и сочинениям, обращался также к разнообразным философским учениям и трудам. Он хорошо знал древнеиндийскую религиозную философию, был знаком со средневековой мистикой, разбирался в Каббале, осваивал сочинения Ф. Ницше, А. Шопенгауэра. На его творчество оказали влияние труды основоположников эмпириокритицизма: Э. Маха (1838-1916) (принцип «экономии мышления») и Р. Авенариуса (1843-1896) (книга «Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры сил» (1913)). Малевич опирается на принцип «экономии мышления», когда создает в своих произведениях наиболее «экономический» пластический элемент — прямую. Основываясь на многих оккультных принципах, Малевич создает новое направление в авангарде — супрематизм.

¹ Успенский П.Д. Четвертое измерение. СПб., 1914. С. 93.

² Там же. С. 93.

Есть основания говорить об оккультных основах абстрактного искусства. Василий Кандинский (1866-1944) свидетельствует о своем интересе к «необычным феноменам» и оккультным теориям, объясняющим их, к «Теософскому обществу», идущему путем «внутреннего познания»¹. Если проследить этапы становления художника, то обнаруживается ключевой для него период, когда он изучал теософию, позволившую ему «совершить революционный скачок в абстракцию». Кандинский нуждался в теоретическом обосновании, чтобы вывести живопись за пределы зеркального отражения вещей, одним из обоснований становится теософия. Рассматривая творческий путь Кандинского, можно сказать, что сознание художника совмещало в себе и рациональные, и мистические компоненты, которые помогали создать такую концепцию абстрактного искусства, которая могла бы содержать в себе особый духовный смысл.

Хорошо известна программная работа Кандинского «О духовном в искусстве». Впервые она была опубликована в 1911 г. и оказалась настолько своевременной и вдохновляющей, что художники-авангардисты во всем мире проявили к ней большой интерес. В начале книги автор так говорит о создателях теософии, в частности о Блаватской: «И подобно искусству, которое ищет помощи у примитивов, эти люди обращаются к полузабытым временам с их полузабытыми методами, чтобы там найти помощь. Эти методы, однако, еще живы у народов, на которых мы, с высоты наших знаний, привыкли смотреть с жалостью и презрением... Е.П. Блаватская, пожалуй, первая, после долголетнего пребывания в Индии, установила крепкую связь между этими «дикарями» и нашей цивилизацией. Этим было положено начало одного из величайших духовных движений, которое объединяет сегодня большое число людей в «Теософском Обществе». Общество это состоит из лож, которые путем внутреннего познания пытаются подойти к проблемам духа...»². Развивая собственные теории и воплощая их на холстах, Кандинский часто обращался и к «Тайной Доктрине». Кандинского особенно увлекала мысль из «Тайной Доктрины» о том, что именно на доктрине иллюзорной природы материи и на бесконечной делимости атома основана вся «наука» оккультизма. Художник следил за достижениями науки, подтверждающими эту точку зрения; разумеется, не пропустил он и открытие электрона Дж. Дж. Томсоном

¹ Кандинский В. О духовном в искусстве. М., 1992. С. 27.

² Там же. С. 27.

(1856-1940)¹. Оно стало одним из решающих толчков, приведших художников-абстракционистов к отказу от воспроизведения форм материального мира. В воспоминаниях, которые вошли в книгу «Ступени. Текст художника», изданную в Москве в 1918 г., Кандинский так говорит об этом: «Одна из самых важных преград на моем пути сама рушилась, благодаря чисто научному событию. Это было разложение атома. Оно отозвалось во мне подобно внезапному разрушению всего мира. Внезапно рухнули толстые своды. Все стало неверным, шатким и мягким. Я бы не удивился, если бы камень поднялся на воздух и растворился в нем. Наука казалась мне уничтоженной: ее главнейшая основа была только заблуждением, ошибкой ученых, не строивших уверенной рукой камень за камнем при ясном свете божественное здание, а в потемках, наудачу и на ощупь искавших истину, в слепоте принимая один предмет за другой?». Кроме работ Блаватской, Кандинский интересовался также сочинениями А. Безант, Ч. Ледбитера и Р. Штайнера³.

Основатель «театра жестокости» («крюотического театра» — термин В.И. Максимова) А. Арто в своих поисках оправдания человеческого существования через театральное действие обращался к древним цивилизациям, к ритуалам магии, Каббале. Привлекают его и «доколумбовские» цивилизации Америки. В их шаманских ритуалах (в которых Арто удалось поучаствовать) он увидел прообраз своего театра, который должен вернуться ко всем старым, испытанным магическим способам, чтобы завладеть чувствами зрителей, чтобы человек мог влиять через ритуал (а игра на сцене должна быть подобной ему, по мысли Арто) на «божественные процессы». Арто считал, что «вялые» современники должны учиться у предков, у дикарей, всегда живущих в восторге и ужасе. Такую архаическую восприимчивость может вернуть только искусство.

Многие исследователи творчества художников-авангардистов говорят о близости мистико-окультурной традиции и идей, выраженных в произведениях этих художников. Интересно мнение Ж. Батая (1897-1962), согласно которому образцы древнего искусства, связанные с гностическими культами, обнаруживают родство с кругом образов авангарда, со стилистикой диссонансов, деформа-

¹ *Sihare L.* Oriental Influences on Wassily Kandinsky and Piet Mondrian 1909-1917. New York University, 1967 (докторская диссертация). С. 80.

² *Кандинский.* Ступени. Текст художника. М., 1918. С. 64.

³ *Ringborn S.* The Sounding Cosmos: A Study of the Spiritualism of Kandinsky and the Genesis of Abstract Painting. Abo, Finland: Abo Academi, 1970. С 61-105.

ций и алогизмов¹. С. Батракова видит в авангарде разновидность шаманства². Но в отличие от шаманства традиционного, где порядок действия заранее известен, шаманство авангарда непредсказуемо. Очень часто — это болезненные фантомы, наполняющие творчество П. Пикассо, С. Дали, русских футуристов, уделявших особое внимание «черной тематике». Тем не менее, было бы неверно рассматривать авангард просто как одну из разновидностей оккультизма, несмотря на то, что эти явления находятся в общем смысловом контексте. В частности, потому что одной из наиболее существенных характеристик авангарда является дух абсолютной анархической свободы, безоглядного прыжка в неведомое, тогда как оккультизм более регламентирован и методически последователен. Для безграничной же внутренней свободы творца «все Талмуды одинаково губительны»³. Авангард «не имеет... никакой другой задачи, как быть абсолютно и естественно мятежным»⁴.

3. ПОНЯТИЕ НОРМЫ И СПОСОБЫ ЕЕ ИЗМЕНЕНИЯ

В итоге авангард получает необычайную свободу действия. Он не ограничен ни признанием Божественной воли, ни законами науки, находящейся в это время тоже в поиске новых путей развития, ни моральными императивами, ни рамками оккультизма. Поэтому позицией человека в XX в. стала агрессивная установка на завоевание и пересоздание мира, на вторжение в глубины подсознания, в «космос» и «четвертое измерение», в мир дикарской, детской и ущербной психики.

Культура не стоит на месте. Человечество уходит от одних традиций и вырабатывает новые. Так же, как оно меняет одежду и привычки, ритуалы и формы общения, оно меняет формы коммуникации. Приращение культурных ценностей должно опираться на традиции для сохранения *культурного смысла* ценностей. Но в то же время приращение культурных ценностей всегда осуществля-

¹ Цит по: Бобринская Е.А. Живописная материя в авангардной метафизике искусства // Вопросы искусствознания. 1996. № 2. С. 453.

² Батракова С.П. Образ мира в живописи XX века (к постановке проблемы) // Мировое древо. 1992. № 1. С. 83.

³ Гурьянова Н.А. Эстетика анархии в теории раннего русского авангарда // Вопросы искусствознания. 1996. № 2. С. 392.

⁴ Мартисон Х. Модернизм // Называть вещи своими именами... М., 1986. С. 420.

ется через критику традиций и отбрасывание некоторых «старых» ценностей, их *ломку*.

Нормы — правила, регулирующие человеческое поведение или творчество, если речь идет о художнике, то есть социально санкционированные формы фиксации общезначимого опыта. Они указывают на то, где, как, когда и что именно мы должны делать. В этом смысле они оказываются чем-то, что можно сравнить с картой или схемой культурной жизни. Культурные нормы — предписания, требования, пожелания и ожидания соответствующего (общественно одобряемого) поведения. Нормы суть некие идеальные образцы (шаблоны), предписывающие то, что люди должны говорить, думать, чувствовать и делать в конкретных ситуациях. Норма лежит в основе культуры, ее стабильность — условие бытия культуры как таковой. Культурная норма фиксирует устойчивые исходные моменты, связанные с трансляцией социального опыта в процедурах примера, показа, языковой и художественной символикe. С нормой связана своя система понятий, отражающих реальное положение какой-либо культуры в данный момент времени. Одним из видов проявления нормы является традиция — центральное звено культуры, представляющая собой форму наследования комплекса обычаев и обрядов. Отказ от традиций есть, по сути, смена культурных ориентиров, смена культур.

Норма в культуре — понятие расплывчатое, ибо в разные века по-разному трактовали то или иное действие людей. Со временем один и тот же поступок мог пониматься и как добрый, и как злой; какие-то запреты по прошествии лет снимались, но появлялись новые, всегда жизнь людей была табуирована, но в разной степени и различным образом. В XX в. становятся сильны традиции «потусторонности», то есть век начинается и проходит под своеобразными лозунгами: «живопись по ту сторону живописи» (фраза, сказанная художником Максом Эрнстом) и «По ту сторону добра и зла» (название книги Фридриха Ницше). В эту эпоху происходит дискредитация и прежнего искусства, и прежней морали. Эстетические и моральные абсолюты разрушены и на смену им приходят новые, «потусторонние» нормы.

Искусство и философия поставили под сомнение разделение людей на «правильных» и «неправильных». Происходит попытка отказаться от расовых, национальных и половых предрассудков. Переосмыляется существовавшее представление о единой и общезначимой «психической норме», то есть происходит избавление от убеждения в единственно «правильной» психике, отклонения в

ту или иную сторону уже не свидетельствуют о болезни или неполноценности. Женщины, аборигены, сумасшедшие перестали быть в глазах науки, философии и искусства людьми второго сорта.

Представление о том, что *норм может быть много* (и они не обязательно похожи друг на друга), открывают новые пути в культуре, мышлении и познании.

Одним из пропагандистов этого сдвига был сюрреалист Сальвадор Дали (1904-1989). Он стал выразителем «крайней» позиции в этом вопросе. Здравомыслие, нормальность, разумность и моральность были главными мишенями Дали, чем бы он ни занимался, сюрреалистическая концепция жизни и искусства была тем ориентиром, которым он руководствовался в своих действиях. «Сюрреализм — это состояние духа, не скованное ни лозунгами, ни моралью. Сюрреализм — полная свобода человеческого существа и право его грезить. Я не сюрреалист, я — сюрреализм»¹. Провозглашение полной свободы ведет к одобрению предательства, непристойности, забвения истории, даже войны. Эти наклонности происходят из способности видеть в какой-либо вещи некую совершенно другую. «Мои параноидально-критические способности беспредельны. Я могу создавать множасьщийся образ — в иных моих полотнах каждый видит иное»². Обладая богатейшим воображением, он строит собственный параноидальный лик мира, формирует свои нормы и понятия и при этом считает, что «параноией, некая разновидность безумия, систематизирует реальность и выправляет ее, обнаруживая магистральную линию, сотворяя истину в последней инстанции»³. Параноик — человек, который в некотором очевидном смысле видит некоторый иной смысл. Раньше в этой особенности усматривали болезнь, отклонение от нормы, ошибку природы. Параноией — это единственное безумие, которое не сопровождается распадом личности и ослаблением интеллекта. Параноик — подобно библейскому Творцу или мифическому художнику-демиургу — самостоятельно перетолковывает всю систему реальности, находит «рациональное» толкование любому событию и явлению, располагая их в системе своего бреда. Он — строитель связных миров, а не разрушитель связей. Именно этот аспект параноии и привлекает Дали, который восхищается системотворчеством параноиков, ибо они и только они способны деструктури-

¹ Тайная жизнь Сальвадора Дали. О себе и обо всем прочем. М., 1999. С. 401.

² Там же. С. 401.

³ Там же. С. 401.

ровать сознание, культуру, рациональность, а именно — подорвать это здание изнутри. Сальвадор Дали пытался быть теоретиком безумия, приписывая ему истинное видение мира; перефразируя Декарта, Дали говорит: «Я брежу, следовательно, я существую. И более того: я существую, потому что брежу»¹.

Дали уверен, что в параноидальных видениях есть рациональное зерно, что это некий *иной способ интерпретации и познания реальности*, в нем тоже есть смысл. И даже, может быть, больший, чем в обычном видении мира. И, по мнению Дали, бред и галлюцинация ближе искусству, чем то, что представлено стандартной нормой. Именно отход от стандартной нормы и создает гения. Дали утверждает: «гений — это умение видеть в одном предмете другой». До сих пор все люди усматривали в этой способности отклонение от нормы. Но есть масса «фигур», которые можно нарисовать так, что даже так называемый нормальный глаз будет видеть их двояким образом. Общеизвестный пример: два профиля, обращенных друг к другу, и одновременно это ваза. Увидеть в обычном необычное, выйти за границы общепризнанного сближает гения и сумасшедшего. Дали говорит: «Разница между мною и сумасшедшим в том, что я не сумасшедший»². Следовательно, гений. Отношение к «норме» и к «сумасшедшим» было аналогично у французских сюрреалистов. В своем «Письме главным врачам лечебниц для душевнобольных» они выражают сомнение, насколько истинны критерии, по которым больных отделяют от здоровых людей. По их мнению, в любом случае нельзя «мешать естественному течению душевной болезни, законной, логической, как и любая последовательность идей или человеческих поступков»³. А. Арто, сам прошедший десять лет в психиатрической лечебнице, писал: «Кто же такой настоящий сумасшедший? Это человек, который предпочел сойти с ума в том смысле, в котором общество понимает этот термин, нежели изменить некоторой высшей идее человеческой чести. <...> Сумасшедший — это также и человек, которого общество не желает слушать и хочет лишить возможности высказывать невыносимые истины»⁴.

Авангардисты, выбрав *безумие* как один из способов познания действительности, отвергнув веру в разум и сознание, стремясь

¹ Тайная жизнь Сальвадора Дали. О себе и обо всем прочем. М., 1999. С. 403.

² Там же. С. 361.

³ Антология французского сюрреализма. М., 1994. С. 152.

⁴ Цит. по: Арто А. Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра. СПб., М., 2000. С. 307.

быть как можно ближе к тому импульсу, что стимулирует творчество, ориентируются на то, что непознаваемо стандартным образом. Интерес к «чудесному» *раздвигает границы пространства* реального мира и позволяет увидеть за ними что-то новое, что, может быть, даст возможность *познать этот мир с неожиданной стороны*. Действительность, в которой мы живем, не является и не может являться для человека истинной. Люди в ней не отличаются искренностью и откровенностью, *они опутаны множеством норм* — нравственных и правовых, множеством предрассудков и условностей, они вынуждены считаться с общественным мнением. Поэтому сок, который дает возможность преодолеть нормы, регламентирующие реальную жизнь, является еще одним способом познания и преобразования мира. Сны, в которых реальность предстает совсем в новом виде, дают возможность двигаться к истинной, всегда ускользающей реальности. Гипнотические сеансы, игры, состояние сна, бредовых галлюцинаций, алогических всплесков психики, включая всевозможные патологические проявления, когда художник свободен от контроля разума, затормаживающего врожденные способности к *самопознанию, самосозерцанию и внутреннему озарению*, идеальны для авангардного творчества. Нерациональные, импульсивные отношения с миром истолковываются со знаком плюс. С этой точки зрения язык сновидений ближе к жизни, жизнедеятельности тела, к его «Я» как отдельному миру, пространственно отделенному от всего остального. Сон как нечто, неподдающееся контролю мышления, был провозглашен источником художественной деятельности. Особенно плодотворно сон как источник творчества применялся в сюрреализме. Так, один из первых сюрреалистов Роже Витрак (1899-1952) пишет в «Открытой комнате» (1923): «... я останавливаюсь только для сна... одного слова, жеста мне порой достаточно, чтобы заполнить целый месяц жизни...»¹. Основатель сюрреализма Андре Бретон (1896-1966) пишет: «Следует учитывать многослойность сна. Обычно я запоминаю лишь то, что доносят до меня его поверхностные пласты. Но больше всего я люблю в нем все, что тонет при пробуждении, все, что не связано с впечатлениями предыдущего дня, — темную поросль, уродливые ветви»². Та-

¹ Цит. по: Арто А. Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра. СПб., М., 2000. С. 95

² Бретон А. Манифест сюрреализма // Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века. М., 1986. С. 46.

ким образом, *обращение ко сну, болезни, безумию как к некой особой реальности*, позволяющей по-новому интерпретировать мир, становится *новой нормой* существования творческой личности.

Еще одним методом самопознания и познания мира выступает своеобразная *игра*: «автоматическое письмо». Автоматизм понимался как прямой *поток ассоциаций*, долженствующий быть процессом или состоянием существования разума, при котором контроль или мотивация намеренно утеряны, логические связи разорваны, культурные нормы забыты. Автоматическое письмо провозглашалось принципом творческого процесса создания форм с помощью случайных и иррациональных ассоциаций. *Случай* приобретает в такой интерпретации действительную внешнюю силу, а сам принцип автоматизма демонстрирует любые *проявления бессознательного*, выступая областью, где можно услышать «шепот подсознания»¹. Принцип автоматизма становится методом проникновения в глубины сознания, *специфическим способом самопознания личности*. Первенство открытия «автоматического письма» принадлежит сюрреалистам. «Мэтр» сюрреализма А. Бретон пришел к мысли, что обрывки фраз полубодрующего сознания — превосходный «поэтический материал». Творчество определялось Бретоном как форма свободного человеческого духа при *отсутствии всяких нравственных и эстетических ограничений*: «сюрреализм — это чистый психический автоматизм, с помощью которого предполагается выразить в устной или письменной форме или иным любым путем подлинное движение мысли. Это диктовка мысли, свободной от всякого контроля разума и независимой от эстетических или моральных соображений»². Главный акцент в автоматической речи ставится на *независимость от контроля разума*.

Автоматическое письмо открывало дорогу «чистой выразительности», *исключая насилие традиции и нормы*, выдвигая требование невменяемости художника в акте творчества. «Волшебная диктовка» бессознательного означала перенос акцента на произвольность и безначальность потока сознания, опираясь на отказ от авторского самовыражения (воспоминаний, опыта, позиции).

Автоматизм программировался как путь не только к *значительной*, но и *общей для всех реальности*, апеллировал к суще-

¹ Бретон. А. Явление медиумов // Антология французского сюрреализма. М., 1994. С. 63.

² Бретон А. Второй манифест сюрреализма // Антология французского сюрреализма. М., 1994. С. 292.

ствованию некоего языка, находящегося по ту сторону оппозиции, произносимого и написанного. В некотором смысле автоматическое письмо становится проводником неких невербализуемых реальностей и состояний. Мир *по ту сторону* языка, к которому отсылает автоматическое письмо, — мир визуальный, *мир бесконечных образов*. По словам Бретона, «автоматическое письмо, практикуемое с неким рвением, напрямик ведет к визуальной галлюцинации, я убедился в этом на личном опыте...»¹. Собственно автоматическое письмо можно рассматривать как способность индивида, находящегося в состоянии гипноза, медиумического или медитативного транса, писать осмысленные тексты *вне сознательного контроля* за этим процессом. При этом индивид может быть занят совсем другой деятельностью и не отдавать себе отчета в том, что он вообще пишет. В автоматическом письме наиболее ярко проявилось желание авангардных художников уйти от какого-либо контроля со стороны разума, сознания, норм языка и норм общества, навязывающих строго регламентированные формы творчества.

Символом бунтующей личности художника-новатора можно считать Марселя Дюшана (1887-1968). В самом начале творческого пути Дюшан писал свои живописные работы в импрессионистской манере, затем в кубистической («Обнаженная, спускающаяся по лестнице»²), в итоге он забросил живопись, возможности которой показались ему недостаточными для воплощения его замыслов. Хотя уже в 1913 г. молодой Марсель Дюшан ставит перед собой парадоксальную задачу: «делать произведения, которые не были бы искусством». Под этим девизом и прошло все его творчество.

Беспрецедентная художественная карьера Дюшана началась с того момента, когда он в Нью-Йорке на выставке Society of Independent Artists («Общество независимых художников») в 1917 г. выставил работу под названием «Фонтан» (перевернутый писсуар)³. Это был первый ready-made («готовая вещь»), предложенный для выставки. На протяжении XX в. создавалось и выставлялось много ready-made, сформировалось понятие ready-made — объекта индустриального производства, предлагаемого художником *«как»* объект искусства. Это стало самым радикальным проявлением *антиискусства* или, говоря по-другому, характернейшей чертой

¹ Breton. A. Le surrealisme et la peinture. Цит. по: Сюрреализм и авангард. М., 1999. С. 130.

² 1911, Собрание Аренсберга, Музей искусств. Филадельфия, США.

³ Галерея Сиднея Джениса. Нью-Йорк, США.

современного искусства. В результате такой тенденции произведение искусства оказалось оторванным от созидательного акта художника-творца. Индустриальный объект, серийная продукция, сама машина, некий механизм неожиданно заняли место его тщательно и с любовью разработанных произведений.

По мировоззренческим установкам Дюшан более всего смыкался с жестким авангардом дадаистов. Он так же, как они, считал постулаты культуры и разума обанкротившимися и опустошенными. Его идея заключалась в том, чтобы распрощаться с культурой, с ее нормами и императивами, но не ради того, чтобы помечтать о простоте или дикой энергии первобытности, а ради того, чтобы создать *новый вариант иной культуры*. Поэтому дюшановские «произведения антиискусства» задумывались таким образом, чтобы не подчиняться «привычным» нормам. Они не должны были быть ни прекрасными, ни уродливыми, ни полными высокого смысла, ни бессмысленными, ни человеческими, ни бесчеловечными. К ним применимо непомерное количество *сугубо индивидуальных интерпретаций* и вкладываемых смыслов, но не один из них не может полностью выразить многомерность содержания *ready-made*.

«Готовые вещи» должны были быть такими, чтобы все *иор-мальные мерки*, призванные измерять ценность и интерпретировать смысл, стали бы бесполезными. По мысли Дюшана, необходимо бросить необоснованные современностью фантазии о искусстве и мастерстве, о смысле, стиле, шедевре, о возможности проникновении художника в суть мироздания. Человечество так много повидало, пережило и поняло за свою тысячелетнюю историю, что скорее требуется в результате многолетнего кропотливого труда создать не шедевр, а антишедевр, который никому не скажет ничего определенного и не научит никого быть умнее или добрее, но скорее продемонстрирует озадаченному человечеству, *что вечные истины вообще сомнительны*.

Чтобы продемонстрировать невозможность наличия каких-либо вечных истин, Дюшаном была изготовлена композиция «Большое стекло» (другое название: «Невеста, раздетая своими собственными холостяками»¹). Сам выбранный материал (хрупкое стекло) уже подразумевает недолговечность произведения. При этом Дюшан сознательно применил самую трудоемкую, изнурительную, неблагодарную технику. Он процарапывал выемки

¹1915-1923, Галерея Тейт.

в толстом стекле вручную с помощью бритвы. Затем заполнял полувывшиеся бороздки, снова вручную, тонкими пластинами листового свинца. Мастер работал над композицией примерно десять лет, но результат вовсе не выглядит шедевром. Этот «антишедевр» — двухметровой высоты массивная стеклянная плита, на которой процарапаны некие странные рисунки, ничего толком не изображающие и похожие отчасти на детали неизвестных механизмов, отчасти на предметы одежды, отчасти на случайные пятна и разводы сырости на стене. Во время перевозки стекло разбилось, но это даже придало новый интересный оттенок произведению (после того как Дюшан его склеил): абсурд старательной ненужности и глубокомысленной бессмысленности.

4. АВАНГАРД КАК РАЗНОВИДНОСТЬ НОВОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Неистовое стремление избежать любых норм, запретов, давления каких-либо авторитетов приводит почти все авангардные течения к отказу от признания самого сильного авторитета — Бога. Несмотря на это, авангард имеет некоторые религиозные основания. Авангардисты отрицают конфессиональность, то есть не принадлежат ни к какой из традиционных религий, за редким исключением. В предыдущие века каждый мыслитель и художник относил себя к той или иной церкви. Однако, по мнению А. Михайлова, уже «романтизм — это исчерпание религиозности, которая в романтизме является как единство и слитность двух полюсов: трансцендентальной религии и безбожия. Несомненно, романтизм есть начало современных форм атеизма...»¹. Авангардисты же, если использовать слова С. Франка, исходят из того, что *старые боги постигнуты и развенчаны*. Авангард настаивает на индивидуализме, исходит из вновь созданных «норм», стремится к повествованию от первого лица, поэтому он и не нуждается в принадлежности к той или иной религии и стремится создать свою собственную «религию». Тотальное стремление к обновлению не может не затронуть и область веры. Именно поэтому мы знаем множество критических замечаний и откровенных обвинений в сектантстве, фашизме и антихристианстве в адрес некоторых художников-авангардистов.

¹ Михайлов А.В. Обратный перевод М., 2000. С. 44.

Борьба с традицией, которая присутствует в той или иной степени во всех направлениях авангарда, ведется и на религиозном фронте. Многие авангардисты обращаются к проблеме религии, но склонны интерпретировать ее в контексте своей идеологии. Авангардисты критикуют в основном не саму религию, а церковь как религиозный институт, а именно: традиции, догматы и церковные символы веры.

Конечно, в данном случае возникает вопрос, насколько уместно трактовать идеологию или мировоззренческие пристрастия того или иного художника как формирование собственной «религии». Можно ли вообще говорить о религии, о возможности создания собственной «религии» после «смерти Бога», провозглашенной Ницше, после практики психоанализа, по сути, заменившей исповедь, после марксистского определения религии как «опиума народа»? Для ответа на этот вопрос определим прежде, что следует понимать под термином «религия». В данном случае, можно принять в качестве рабочего определения Владимира Соловьева (1853-1900), данное в его работе «Чтение о богочеловечестве» (1877-1881): религия есть воссоединение человека и мира с *безусловным и всецелым началом*. Это начало, как всецелое или всеобъемлющее, *ничего не исключает*, а потому истинное воссоединение с ним, истинная религия, не может исключать, или подавлять, или *насильственно подчинять* себе какой бы то ни было элемент, какую бы то ни было живую силу в человеке и его мире. Расширяя его определение, следует сказать, что религия является последовательной верой в существование *безусловного начала бытия* (Бога, законов природы, логоса, абсолюта и т.п.). В таком случае, религией может считаться не только социальный институт, устанавливающий систему верований, догматы и символы веры, то есть церковь. Иными словами, мы можем говорить о том, что существуют религии вне церкви, то есть неинституциональные религии, даже *индивидуальные*. Если принять тезис о том, что религия является связью человека с безусловным началом бытия, тогда мы можем говорить о существовании у авангардистов *веры в невидимые основания бытия*. Таким образом, «религия» авангардистов является неотъемлемой частью их онтологии. Любое умозрение имеет религиозное происхождение, ибо всякий художник-авангардист полагает, что имеет внутреннюю связь с неким абсолютом, которая и дает ему *подлинное знание о мире*.

Соответственно, есть все основания полагать, что своеобразный сплав «философии», идеологии, творческой практики

200

авангарда определенно претендует на роль религии. Во-первых, авангардисты настаивают на существовании *универсального начала бытия*, всеобщего принципа (*абсолюта*), по отношению к которому выстраивается все их мировоззрение. Во-вторых, авангард стремится найти *универсальный принцип*, который работал бы в любой ситуации и мог бы не только объяснять причины, но и решать любые проблемы взаимосвязи и взаимозависимости человека и мира. Очевидна попытка авангарда ответить на те актуальные вопросы современности, которые оказались невыполнимыми с точки зрения уже сложившегося «классического авангарда». С одной стороны, новаторство по отношению к прежней традиции, которой приписывается полная несостоятельность, а с другой стороны, пытаясь ответить на все вопросы и решить все проблемы, эти мыслители во многом принимают на себя роль пророков (отчасти опираясь на традицию), которые выступают против «фарисейства» прежней философии и изобразительного искусства и несут до некоторой степени истинное знание. Именно поэтому авангардисты, как никакие мыслители других эпох, вызывали и вызывают радикально противоположные оценки современников и последователей: от презрения до поклонения, — потому что так относятся только к пророкам.

В итоге можно сказать, что *авангард* скорее не совокупность художественных направлений XX в., а *определенное состояние сознания*: особый взгляд на мир, образ жизни, поведение и набор предпочтений. Придерживаясь некоторого ряда методик самопознания, желая объяснить и, главное, изменить мир, авангард неизменно производит ломку старых норм, ценностей, расширяет рамки искусства вплоть до его противоположности, то есть не-искусства, в крайнем своем проявлении антиискусства. Таким способом он формирует новый образ культуры.

Литература

1. Антология французского сюрреализма. М., 1994. С. 152.
2. *Арто А.* Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра. СПб., М., 2000. С. 307.
3. *Батракова С.П.* Образ мира в живописи XX века (к постановке проблемы) // Мировое древо. 1992., № 1.
4. *Белый А.* Эмблематика смысла // Белый А Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. М., 1994.
5. *Кандинский В.* О духовном в искусстве. М., 1992.
6. *Михайлов А.В.* Обратный перевод. М., 2000.

7. Михайлов А.В. Языки культуры. М., 1997.
8. Турчин В.С. Образ двадцатого. М., 2003.
9. Турчин В.С. По лабиринтам авангарда. М., 1993.
10. Турчин В.С. Проблемы искусства Франции. XX век. М., 1990.
11. Успенский П.Д. Четвертое измерение. СПб., 1914.
12. Успенский П.Д. Tertium Organum. СПб., 1992.
13. Шлегель Ф. Критические фрагменты // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. М., 1983.
14. Якимович А.К. Рождение авангарда Искусство и мысль. М., 1998.

В.Ю. Кузнецов,
кафедра онтологии и теории познания

Философия фантастики. К постановке проблемы

Фантазия — всего лишь часть, хотя и немаловажная часть, того, что принято именовать реальностью. В конечном счете, неизвестно, к какому из двух жанров — к реальности или фантастике — принадлежит мир.

Х.Л. Борхес

Философия и фантастика, как и любые другие культурные формы, могут взаимодействовать по-разному.¹ Конечно, далеко не все возможности равнозначны. Если тот же Борхес, к примеру, с неподражаемым литературоцентризмом предлагает понимать философию в качестве разновидности фантастической литературы², Деррида вообще отказывается принципиально различать (художественную) литературу и философию, а фантастоведов в лучшем случае хватает на коллекционирование образов и упоминаний философии в фантастических произведениях³, то философ-

¹ См., например, отнюдь не исчерпывающий список возможных (со)отношений в: Сурио Э. Искусство и философия // Вопросы философии. 1994. № 7-8.

² Замысел, удивительным образом воплощенный в издательстве «АСТ», где выпуском философской литературы занимается редакция фантастики.

³ Очевидно, что такого рода образы и/или упоминания будут если не сатирическими, то, как минимум, наивными — сообразно внешнему, общепринятому, принимаемому по умолчанию представлению о философии вообще.

ское рассмотрение фантастики оказывается едва ли замечаемой возможностью. В погоне за реальностью философия, стремясь заложить фундамент научного познания, не то что игнорировала воображение и фантазию вкупе с их продуктами (относя к порядкам сугубо субъективного), но планомерно и последовательно пыталась всеми силами избавиться от них, дабы приблизиться к объективности и — в идеале — целиком и полностью овладеть ею. И только, пожалуй, становление неклассического способа философствования¹, допускающего и даже предполагающего альтернативные трактовки реальности, постепенно заставило иначе относиться и к фантастическому. Характерно, что практически в то же время — во второй половине XIX в. — происходит формирование и собственно литературной фантастики (конечно: Ж. Берн, Г. Уэллс). Но только ко второй половине XX в. в философии начинают (кстати, параллельно с обретением фантастикой зрелости) появляться специальные исследования воображаемого², виртуального³, семантик возможных миров⁴ и т.п. Однако собственно фантастика так и осталась за горизонтом восприятия, хотя только и именно фантастика способна предоставить философии своеобразное поле-пространство для разворачивания экстравагантных концептов, равно как и уникальные инструменты моделирования и экспериментирования. Чтобы высветить эти возможности эвристичностью философии фантастики и наметить очертания соответствующего проекта, целесообразно увидеть философию как оператор, примененный к фантастике как феномену.

ФИЛОСОФИЯ КАК ОПЕРАТОР

Если философия предпринимает рефлексию предельных оснований всей культуры, претендует на критическое рассмотрение всего разнообразия мира в целом, то тем же самым жестом, обеспе-

¹ Здесь используется типологическое разведение философии на классическую и неклассическую (господствующих соответственно в различные исторические эпохи), которое было предложено в статье: Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972.

² См., например: Сартр Ж.-П. Воображаемое. СПб., 2001.

³ См., например: Виртуальная реальность. М., 1997.

⁴ См., например: Хинтикка Я. Логико-эпистемологические исследования. М., 1980.

чивающим ее универсальность, она обрекает себя¹ так же вникать и в специфику каждой отдельной культурной формы, каждой сферы и области мира. Ведь, в конце концов, математику, например, пристало заниматься математикой, а музыканту — музыкой, тогда как выяснять, чем музыка отличается от математики или что делает одну — одной, а другую — другой, вовсе не их задача, но проблема все-таки философии, пусть и в прикладном ее, так сказать, повороте. Конечно, дело здесь не должно идти о каждом отдельном предмете как таковом — об *этом* столе или *том* дереве, хотя и тут все зависит от подхода². Философия пускает побеги: наряду с философией науки появляются отдельно философия математики, философия физики и философия биологии, а наряду с философией природы и философией культуры — еще и философия истории, философия права, философия искусства и т.д., и т.п.

Поэтому философию — в аспекте ее бесконечных областей приложения, причем потенциально порождающих не только отдельные направления, но и целые дисциплины — уместно рассматривать в качестве оператора: «*философия X*» или даже «*философия ()*», где в качестве переменной-аргумента может выступать все что угодно³. Другое дело, что простой подстановки, образующей голый лозунг или манифест, будет, само собой разумеется, совершенно недостаточно — для формирования исследовательской

¹ Это неизбежно, поскольку культура (как и цивилизация) представлена всегда только в конкретных своих локально-региональных формах, различающихся по национально-географическим и хронологическо-историческим разверткам и, одновременно, — в виде не менее конкретных сфер, областей и доминионов (проявляющихся, в свою очередь, еще более конкретными жанрами, направлениями и т.д. — вплоть до совсем конкретных произведений), так что ее целостность оказывается некоторым интегральным эффектом вскрытия тех или иных оснований, фундаментальных для всех ее форм и разновидностей...

² «Когда Бернарден де Сен-Пьер, французский натуралист и писатель XVIII в., вознамерился *исчерпывающе* описать листик земляничного растения, ему пришлось вскоре отказаться от этой затеи, так как он понял, что для *исчерпывающего* описания одного листка пришлось бы расширить рамки изложения до... Вселенной. Шпенглер, тоже *sui generis* «*натуралист*» в проекции истории, наткнувшись на свой «*земляничный лист*» (появление 1 июля 1911 года немецкой канонерской лодки «*Пантера*» в марокканском порту Агадир), оказался в скором времени лицом к лицу все с той же проблемой *исчерпывающего* объяснения, где речь шла на этот раз не о *мире-как-природе*, а о *мире-как-истории*» (Свасьян К.А. Примечания // Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М., 1993. С. 632).

³ Буквально — см., например: Философия техники в ФРГ. М., 1989; Философия образования. М., 1996; Кассирер Э. Философия символических форм. СПб., 2002 (в печати).

программы потребуется более или менее разработанный и рефлексивно выписанный проект. В этом случае философия, подобно феноменологическому сознанию, обретает устойчивую интенциональность, позволяя не только выявить и исследовать специфику соответствующей сферы, но и — посредством вскрытия ее предельных оснований — достичь фундаментальных концептуальных результатов. Так реализуется один из способов взаимодействия различных культурных доминионов — отображаясь один на/в другой, оба видоизменяются и тем самым получают возможность распространяться, выполняя свои программы на все новом материале.

ФАНТАСТИКА КАК ФЕНОМЕН

Собственно говоря, уже сам по себе статус фантастики представляет собой большую проблему или, точнее, целый комплекс проблем.

Во-первых, фантастика в качестве продукта воображения должна, казалось бы, противостоять некоторой реальности, действительности: как несуществующее — существующему. Вместе с тем даже критика традиционной философской метафизики присутствия¹ вынуждена признать, что все, о чем мы говорим, все, о чем мы можем подумать, некоторым образом наличествует, хотя и по-разному (поэтому и неметафизическая онтология должна строиться на принципиально иной основе — но это уже совершенно другая история), из-за чего прямолинейные противопоставления не работают и работать не могут.

Во-вторых, фантастика в качестве комплекса произведений искусства, изображающих — представляющих — описывающих воображаемое, должна была бы противостоять, с одной стороны, реализму, воспроизводящему опять же реальность, а с другой — модернизму и авангарду, которые в большей или меньшей мере избегают использовать референцию, ускользая в так или иначе понимаемую (синтаксически, семантически или прагматически) перформативность². Вместе с тем, критическое рассмотрение так

¹ См., например: Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000; Кралечкин Д.Ю., Ушаков А.С. EuroOntology. М., 2001.

² Ср.: Шапир М. Что такое авангард? // Даугава, 1990. № 3; Руднев В. Модернизм // Руднев В. Энциклопедический словарь культуры XX века. М., 2001.

называемого реализма показывает, что реализм, в полном и точном смысле этого слова, не только не существовал и не существует, но и вообще невозможен¹ — ведь любые образы реальности будут неизбежно воображаемыми (хотя бы в той степени, в какой мы различаем одно и другое); в конце концов, об этом же свидетельствует возможность быть искусством для фотографии, которая прямо и почти непосредственно (буквально: фотографически) отражает реальность, как бы мы ее ни понимали. С другой стороны, внимательное исследование не прямых возможностей референции² снимает жесткость ее противопоставления перформативности.

В-третьих, фантастика никоим образом не привязана к одному какому-либо виду искусства, воплощаясь — наряду с литературой и, скажем, живописью — также в кино, театре, графике, комиксах, возможно — в скульптуре. И еще в парках развлечений и — обязательно — в компьютерных играх, которые, если и могут быть отнесены к искусству, то к весьма особому, интерактивному. Вдобавок, фантастика, даже литературная, не может быть классифицирована, строго говоря, ни как жанр, поскольку объединяет произведения разных жанров (к тому же по разным линиям — роман, повесть, рассказ...; космическая опера, альтернативная история, фантастический детектив...), ни как направление, поскольку может совершенно спокойно включать в себя и разные направления (киберпанк, турбореализм...), не говоря уже о традиционном, более или менее устойчивом разделении на две магистральные ветви — научную фантастику и фэнтези (science fiction & fantasy). Более того, фантастика образует целую субкультуру — клубы любителей (КЛФ); систему конференций, журналов, символики (сувениров, «фенечек», одеяний, игрушек, гаджетов, моделек, артефактов...); разнообразную самодеятельность; многочисленные сообщества; набор игр (как ролевых, так и многопользовательских компьютерных — локально-сетевых, Интернет-онлайновых) — пожалуй, ни одно другое социальное формирование не может похвастаться подобным многообразием.

Тем не менее — в той степени, в какой правомерно называть одним словом весь конгломерат столь разнородных явлений, и в той степени, в какой удастся так или иначе отделить его от всего

¹ См.: Руднев В. Прочь от реальности. М., 2000.

² См.: Кузнецов В.Ю. Философия языка и непрямая референция // Язык и культура: факты и ценности. М., 2001.

остального, допустимо говорить о фантастике как феномене, прояснением специфики которого и призвана в том числе заниматься философия фантастики. Хотя в первую очередь, естественно, речь может идти о более или менее чистых формах фантастических произведений¹ — литературы, живописи, кино и, допустим, компьютерных игр.

ОСНОВНЫЕ ЛИНИИ ПРОБЛЕМАТИЗАЦИИ

Несмотря на то, что проблемы философского осмысления фантастики чрезвычайно разнообразны, можно попытаться сгруппировать их в несколько основных линий проблематизации — сообразно традиционной матрице ведущих философских дисциплин.

Онтология фантастики будет включать, в таком случае, серию вопросов, связанных с бытийным статусом продуктов воображения и фантазии, начиная с мифологических персонажей и заканчивая героями искусства, которые олицетворяют собой своеобразную, отдельную реальность — отличающуюся от привычной, обыденной, стандартной своей новизной, необычностью, небывалостью. Собственно говоря, фантастика творит особые миры, поэтому сюда же будет относиться исследование специальных правил² создания этих всевозможных, возможных и невозможных миров — ведь подобно тому как постмодернизм обнаруживает неразрушимые любыми усилиями связи, так в фантастике безудержное варьирование миров вскрывает некоторые инварианты³. Такого

¹ Несмотря на то, что именно литературной фантастике ниже будет уделено основное внимание, аналогичные связи вполне можно обнаружить и в других ее разновидностях.

² Ср.: «Нужно сковывать себя ограничениями — тогда можно свободно выдумывать. ...Ограничения диктуются сотворенным нами миром. Это никакого отношения не имеет к реализму (хотя объясняет, в числе прочего и реализм). Пусть мы имеем дело с миром совершенно ирреальным, в котором ослы летают, а принцессы оживают от поцелуя. Но при всей произвольности и нереалистичности этого мира должны соблюдаться законы, установленные в самом начале. То есть нужно четко представлять себе, тот ли это мир, где принцесса оживает только от поцелуя принца, или тот, где она оживает и от поцелуя колдуньи? Тот мир, где поцелуи принцессы превращают обратно в принцев только жаб? Или тот, где это действие распространено, положим, на дикобразов?» (Эко У. Заметки на полях «Имени розы» // Эко У. Имя розы. СПб., 1997. С. 611).

³ «От каждого нашего действия зависит равновесие всего сущего. Ветры и моря, сила воды, сила земли и сила света, как все, что творят эти силы, и все, для чего существуют звери и растения, все это задумано хорошо и правильно. И все эти

рода правилами могли бы быть, например, — связность отдельных компонентов, фрагментов и элементов; согласованность их между собой; заполненность всех возникающих возможностей; введение центрального принципа, осуществляющего охват всех возможных смысловых слоев в единстве мыслимого горизонта. Ситуация априорной и, на первый взгляд, абсолютной свободы творца в фантастике парадоксальным образом обнажает некие странные внутренние необходимости, ограничения, которые определяются не только и не столько спецификой избранного языка представления или последовательностью дискурсивной развертки, но и с какими-то, по-видимому, онтологическими условиями-условностями. Свобода и необходимость оказываются оборотными сторонами друг друга, хотя и не в стандартном диалектическом смысле. Освоение всех этих новых виртуальных миров помогает лучше представить устроенность и онтологические характеристики нашего мира, а диверсификация онтологии и соответствующих концепций — условия и пределы возможностей онтологии как таковой.

Гносеология фантастики будет включать другую серию вопросов, схватывающих предельный опыт познания, моделирование экзотических познавательных ситуаций, анализ и представление предметностей сознания, совершаемые искусственными средствами, а также уникальные средства обнаружения и рассеивания иллюзий очевидного. Например, инопланетянин — это радикальная инстанция остранения, позволяющая занять максимально внешнюю позицию и разглядеть то, чего иначе вообще не видно: условность обычного, привычного, традиционного и неочевидность самих очевидностей¹. Неожиданные повороты сюжета, масштабный охват грандиозных пространственно-временных интервалов,

силы действуют как бы внутри Мироздания, все они связаны Великим Равновесием. Ураганы и фонтаны воды, которые выбрасывает плывущий кашалот, падение на землю сухого листа и полет мухи — все это тесно связано с равновесием целого мира. И поскольку нам дана сила повелевать миром и друг другом, мы непременно должны научиться поступать так, как в соответствии со своей природой поступают сухой листок, кит и ветер. Мы должны научиться хранить Равновесие» (Ле Гуин У. На последнем берегу // Миры Урсулы Ле Гуин. На последнем берегу. Рига, 1997. С. 73).

¹ Ср.: «430. Я встречаю марсианина, и он спрашивает меня: «Сколько пальцев у человека?» — Я говорю: «Десять. Я их тебе покажу» — и снимаю ботинки. Если бы он удивился, что я знаю об этом с такой уверенностью, хотя и не вижу своих пальцев, то должен ли я сказать ему: «Мы, люди, знаем, сколько у нас пальцев, без относительно к тому, видим мы их или нет?»» (Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 374).

изошренные декорации действия дают возможность увидеть обозначенные признанными смыслами пределы и границы естественных интуиции и интерпретаций, осознать инертные стереотипы обыденного сознания. Фантастика как познание, наконец, окончательно подрывает жесткие оппозиции *открытое/изобретенное, найденное/сделанное, реальное/выдуманное*. Фантастическое моделирование демонстрирует возможности максимально гибкого мышления и неординарных способов постижения мира: сотворение экзотических миров говорит что-то и о нашем мире — вне зависимости от того научная или мифологически-сказочная основа используется. Эвристические функции фантастики вообще были замечены одними из первых.¹ Сюда же примыкает обсуждение проблем коммуникации и понимания, колоритно и контрастно высвечиваемых ситуациями встречи разных цивилизаций, культур, обществ, принадлежащих различным мирам, планетам, пластам или слоям действительности — в этом смысле известный сериал «Star Trek» становится воплощением универсального герменевтического проекта², поскольку целенаправленно показывает потенциально безграничную достижимость взаимопонимания.

Аксиология фантастики будет включать еще одну серию вопросов, фиксирующих внимание на тонких аспектах работы с ценностями. Строго говоря, никаких фантастических ценностей, конечно же, не существует — не потому, что невозможно ценить продукты фантазии (это-то вполне возможно), и даже не потому, что нельзя придумать какие-то вещи или идеалы, достойные устремления не меньше, чем обычные и обиходные (это тоже удастся, хотя уже и с большими трудностями), а просто потому, что совершенно невозможно ценить что бы то ни было понарошку: в том смысле, чтобы совмещать восприятие некоторой ценности как ценности, достойной стать конечным основанием целеполагания³, и — одновременно — как произвольной условности, которую можно спокойно в любой момент заменить или от которой вообще можно свободно отказаться. Другое дело, что фантастика предоставляет

¹ См., например: Гуревич Г.И. Лоция будущих открытий. М., 1990; Альтшуллер Г.С. Алгоритм изобретения. М., 1973 (характерно, что обе книги написаны именно писателями-фантастами).

² Идея Александра Айхеле (университет Мартина Лютера, Халле-Виттенберг).

³ См.: Розов М.А. Проблема ценностей и развитие науки // Наука и ценности. Новосибирск, 1987.

уникальные возможности для переоценки всех ценностей (почти по проекту Ницше) или, хотя бы, для оценки иных версий¹ ценностных иерархий и предпочтений. Однако в любом случае необходима определенная привязка к тем или иным ценностям, принимаемым по умолчанию, поскольку иначе не получится воспринять новые, необычные и непривычные идеи в качестве ценных. Предельный эскапизм остается неизбежно связанным с основным потоком жизни — вопрос всегда в том, от чего хочется убежать и куда². Тем не менее, от чего-то убежать при всем желании не удастся — например, от себя самого, — и это оказывается самым важным, самым ценным, а значит, именно с этим и надо, по большому счету, разбираться; но чтобы этот остаток удалось найти, нужно как раз все проверять на прочность и устойчивость — посредством и той же фантастики в том числе.

Конечно, перечисленными возможностями все многообразие аспектов фантастики никоим образом не исчерпывается. В качестве относительно автономных стоит упомянуть отдельно еще по крайней мере два, выделяемых по другим основаниям.

Социальный аспект фантастики — самый, пожалуй, заметный за ее пределами — связан, главным образом, с выражением и осмыслением идеалов общественного устройства (непосредственно и прежде всего в виде разного рода утопий и антиутопий — соответственно, позитивных и негативных), а кроме того еще и с освоением³

¹ «Любая машина является источником раздражения. Чем лучше машина работает, тем сильнее чувство раздражения, которое она вызывает. Таким образом, мы логически приходим к тому, что отлично работающая машина — источник чувства досады, подавляемых обид, потери самоуважения... — Стойте! — взмолился Гудмэн. — Это уж слишком! — ...а также шизофренических фантазий, — беспощадно докончил Аббат. — Однако для развитой экономики машины необходимы. Поэтому наилучшим и гуманным решением вопроса будет использование плохо работающих машин» (Шекли Р. Билет на планету Транай // *Миры Роберта Шекли*. Кн. 4. Рига, 1994. С. 226).

² «Они не бегут во Флору, они образуют Флору. Вообще они бегут не «куда», а «откуда». От нас они бегут, из нашего мира они бегут в свой мир, который и создают по мере слабых сил своих и способностей. Мир этот не похож на наш и не может быть похож, потому что создается вопреки нашему, наоборот от нашего и в укор нашему» (Стругацкий А., Стругацкий Б. *Отягощенные злом* // *Собрание сочинений: В 10 т.* Т. 10. М., 1994. С. 384–385). Ср. феномен внутренней эмиграции в СССР.

³ Буквально: с о-своением, при-своением — т.е. с преодолением вызываемого постоянно ускоряющимся научным и техническим прогрессом страха перед непредсказуемым будущим, которое все более стремительно наступает, и с обживанием этого будущего, принятием его как своего, привыканием к нему. Ср. с футурологией и прогностикой.

будущего, с переосмыслением прошлого (альтернативы истории), с улавливанием социокультурной обусловленности восприятия мира и выстраивания человеческих отношений, не говоря уже о преодолении ксенофобии и развитии толерантности. Например, Рорти чрезвычайно высоко оценивает роль фантастических экспериментов, выполненных в романах Оруэлла, для понимания природы человека, для формирования современных представлений о справедливом обществе и для избежания жестокости.¹ Кстати, и острые дискуссии вокруг программы так называемых тендерных исследований² изящно дополняются фантастическими моделями обществ, культур и цивилизаций, выстроенных по совершенно иным (по сравнению с привычными нам) принципам³: речь идет не только о вполне возможной жизни существ (в одном случае — андрогинных, а в другом — провозглашающих и принимающих господство гомосексуальных отношений над гетеросексуальными), но и о более экзотических способах существования — к примеру, роботов⁴, которые тоже, оказывается, могут подвергаться дискриминации, подобно женщинам, неграм, геям, детям и т.п. своеобразным персонажам. В любом случае — фантастика почти незаменима в демонстрации принципиальной условности всех форм человеческих взаимоотношений, пусть и воспроизводящих каждый раз устойчивую безусловность соответствующих необходимых функций. Наконец, можно было бы еще назвать способность фантастики выступать в качестве подчеркнуто искусственного приема, разновидности эзопового языка, позволяя для обхода цензуры маскировать идеологические и политические публицистические заявления под художественные произведения, если бы такого рода продукты, по существу, не относились к самой фантастике весьма и весьма косвенно.

Дискурсивный аспект фантастики связан, прежде всего, со средствами ее воплощения и восприятия. Главный вопрос в том, какие предпосылки и допущения необходимы для существования

¹ Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996. С. 215-239.

² См., например: Антология тендерной теории. Минск, 2000; Введение в тендерные исследования. Ч. 1-2. Харьков — СПб., 2001.

³ См.; Ле Гуин У. Левая рука тьмы. Пермь, 1992; Арнасон Э. Кольцо мечей. М., 1995.

⁴ См., например: Азимов А. Совершенный робот // Миры Айзека Азимова. Кн 1. Рига, 1994; Дик Ф. Мечтают ли андроиды об электроовцах? // Дик Ф. Человек в высоком замке. СПб., 1992.

фантастических произведений как именно фантастических, то есть не принимаемых за наглую ложь, попытку ввести в заблуждение или рассказ о реальной действительности. А ведь фантастика еще выражает изначально ограниченными средствами (обычный язык • — может быть, минимально модифицированный или надстроенный) то, что эти средства заведомо превосходит (реалии, понятия, конструкты, концепты...), причем фантастические произведения в отличие от чисто формальных поисковых экспериментов авангарда и модернизма, с одной стороны, и от научно-популярной литературы, с другой, поддерживают неуловимо неустойчивый баланс контрастов привычного и необычайного, объясненного и чудесного, традиционного и нового, естественного и искусственного... Например, метафорический перенос часто используются здесь инверсивно: если стандартным ходом является сравнение технического с природным или магическим, то обратная операция дает своеобразный эффект.¹ Так фантастика формирует, постоянно воспроизводит и поддерживает особый горизонт ожидания в пространстве отсутствия оппозиции *истина/ложь*; иными словами, создает новые очевидности с помощью самораспаковывающегося кода и своего читателя, обладающего вкусом к таким перекодированиям и другим подобным интеллектуальным процедурам. Предметно-указующая направленность языковых средств преобразуется фантастическим дискурсом в процессе его функционирования в предметно-проецирующую, цель которой — показать невиданное. Таким образом, фантастика выступает как дискурсивно воплощенное средствами литературы и/или изобразительного искусства (живопись, графика, скульптура, кино...) некое данное, присутствующее как представленное, обрисованное, но не сущее², однако, вместе с тем, как реальное, овеществленное — в отличие, скажем, от беспредметного искусства. Особость фантастического определяется в этом смысле больше всего отделенностью от остального и самоограничением, мыслительной эквилибристикой

¹ «Хунта пропустил Федора Симеоновича вперед и, прежде чем выйти, косо глянул на меня и стремительно вывел пальцем на стене Соломонову звезду. Она вспыхнула и стала медленно тускнеть, как след пучка электронов на экране осциллографа» (Стругацкий А., Стругацкий Б. Понедельник начинается в субботу // Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М., 1992. С. 69). «Небо над портом напоминало телеэкран, включенный на мертвый канал» (Гибсон У. Нейромант // Гибсон У. Нейромант. М.-СПб., 1997. С. 251).

² Ср.: Рутесвард О. Невозможные фигуры. М., 1990.

посредством апробации различных дискурсов. Наиболее широко распахнутый и предельно заостренный (хотя, опять же, не до радикального излома) дискурс фантастики становится порождающим источником для заполнения выявленных лакун в признанных дискурсах или картинах мира.

Благодаря своему неразрушительному разнообразию фантастика притягательна, она открывает новые концептуальные пространства и увлекает к удивительному, чудесному, таинственному, неведомому, необычному, сверхъестественному, выходящему за любые границы. Подобно мысленным экспериментам в физике (демон Максвелла, кошка Шредингера, лифт Эйнштейна), фантастика провоцирует построение неожиданных концепций в других науках, среди которых целая коллекция воображаемых конструкций, имеющих многочисленные применения — воображаемая логика Васильева¹, неопишемые сообщества² и воображаемые социальные институты³. Но и наукой, само собой разумеется, дело не ограничивается — например, эпопея Толкина «Властелин колец» вполне может быть проинтерпретирована в качестве полноформатной версии современной эзотерической доктрины⁴. Как часто бывает при попытках локализовать фантастику в жесткой понятийной сетке, все определенности начинают расплываться и, более того, размывают стереотипные схемы восприятия и мысли.

ФАНТАСТИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ и СЮЖЕТЫ в ФИЛОСОФИИ

Творчески-каталитические способности фантастики не могли привлечь внимание и философов, которые начали активно использовать подобные средства для тематизации и проблематизации разнообразных предметностей, для переосмысления своих проблемных полей. Собственно говоря, фантастичны многие проекты философии — невыполнимые утопии, которые, овладевая массами, способны на грандиозные сдвиги в общественной жизни

¹ Васильев Н.А. Воображаемая логика. М., 1989.

² Бланио М. Неопишемое сообщество. М., 1998. Ср.: Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М., 2001.

³ Касториадис К. Воображаемые институты общества // Постмодернизм и культура. М., 1991.

⁴ Идея, разрабатываемая Н.В. Григорьевой и В.И. Грушецким.

(марксизм, пожалуй, — ярчайший пример), или нереализуемые образцы, которые задают тем не менее методологические идеалы (в частности, логический позитивизм). С другой стороны, и фантастика может рассматриваться также как позиция восприятия философских текстов — в этом случае все философские концепции предстают в качестве своеобразных описаний различных необычных миров¹. Однако наиболее показательны прежде всего максимально чистые варианты применения мыслителями соответствующих приемов и сюжетов, которые можно разделить на три большие группы — по характеру введения фантастического в философский контекст.

Самым простым случаем будет схематичное описание некоторой необычной ситуации, которая должна выявить и наглядно продемонстрировать те или иные обстоятельства, действие каких-либо связей, послужить моделью интерпретации. Такая схема быстро набрасывается буквально одним-двумя предложениями. Скажем, обсуждая с Витгенштейном его тезис, что цвета образуют систему, Шлик спрашивает: «Что было бы, например, если бы кто-нибудь всю свою жизнь прожил в красной комнате и мог видеть только красное? Или если бы кто-нибудь вообще имел в поле своего зрения лишь равномерно красное? Мог бы он тогда сказать: «я вижу только красное»; но ведь должны же быть и другие цвета?»². Витгенштейн принимает игру и отвечает: «Имеет ли смысл вопрос: как много цветов должен узнать некто, чтобы знать о системе цветов? Нет!.. Здесь есть две возможности: а) либо его синтаксис такой

¹ Или становятся даже целенаправленным способом конструирования миров альтернативных — как, например, у Рорти: «Для тех из нас, кто хочет продолжить разбор инструментов из хайдеггеровского ящика, тот факт, что человек, который придумал эти замечательные орудия, был сначала нацистом, а потом трусливым лицемером, есть всего лишь пример иронии истории. Мы хотели бы, чтобы факты были другими. Это касается многих мыслителей, которыми мы восхищаемся. Мы хотели бы, чтобы Карнап внял доброму совету Сидни Хука и не подыгрывал Сталину своим участием в Уолдорфской Мирной конференции 1948 г. Чтобы Сартр разорвал с линией партии, не дожидаясь 1956 г. Чтобы Йейтс и Шоу не восторгались Муссолини даже тогда, когда не знали, что происходит с его заключенными. Чтобы «новые левые» 60-х гг. не восхищались Кастро и Мао и в то время, когда они еще не знали, как обстоит дело с их политзаключенными. Но мы считаем политические выступления этих преждевременных энтузиастов по большей части не имеют отношения к их интеллектуальному наследию» (Рорти Р. Еще один возможный мир // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997. С. 48).

² Цит. по: Вайсманн Ф. Людвиг Витгенштейн и Венский кружок // Аналит. филос.: становление и развитие. М., 1998. С. 52.

же, как наш: красный, краснее, светло-красный, оранжевый и т.д. Тогда он имеет всю нашу систему цветов; Б) либо его синтаксис не такой. Тогда он вообще не знает цветов в нашем смысле»¹. Немного позднее он еще раз обращается к тому же примеру: «...Если все, что я вижу, красного цвета и если бы я мог это описать, то я должен был бы иметь также возможность образовать предложение о том, что это не является красным, а это уже предполагает возможность наличия других цветов. Или же красное является чем-то, что я не могу описать, тогда у меня нет никакого предложения, и тогда я даже не могу ничего отрицать»². Даже не вдаваясь в подробный разбор сути дискуссии, можно заметить действенность этого маленького примера³.

В более сложном случае будет требоваться уже развернутое построение целого сюжета, подробное описание которого оказывается одновременно и прояснением приведенного примера, и попыткой разрешить некоторую проблему.

Так, Патнэм предлагает эксперимент с мозгами в бочке: «Представим себе, что человеческое существо (допустим, вы сами) подверглось операции, сделанной злодеем-ученым. Ваш мозг был отделен от тела и помещен в бочку с питательным раствором, поддерживающим этот мозг живым. Нервные окончания были присоединены к некоему супернаучному компьютеру, поддерживающему у той личности, которой принадлежит этот мозг, полную иллюзию, что все в порядке, как будто вокруг люди, предметы, небо и т.д.; но в действительности все, что ощущает наш герой, то есть вы, является результатом электронных импульсов, передающихся от компьютера к нервным окончаниям. Компьютер такой умный, что если наш герой пытается поднять руку, то реакция компьютера послужит причиной того, что он «увидит» и «почувствует», как рука поднимается. Более того, меняя программу, злодей-ученый может заставить жертву «почувствовать» (или прогаллюцинировать) любую ситуацию или окружение, какие хочет. Он может также стереть память об операции на мозге,

¹ Цит. по: Вайсмани Ф. Людвиг Витгенштейн и Венский кружок // Аналит. филос.: становление и развитие. М., 1998. С. 52-53.

² Там же. С. 58.

³ Ср.: «Мы обнаружили на Марсе «тигров», то есть, они выглядят как тигры, но в основе их химического состава лежит не углерод, а кремний. (Замечательный пример параллельной эволюции!) Являются ли марсианские «тигры» тиграми? Это зависит от контекста» (Патнэм Х. Философия сознания. М., 1999. С. 194).

в результате чего жертва будет считать, что всегда была в таком окружении»¹. И далее пример² развивается, обрастает подробностями, необходимыми, по мнению автора, для более конкретной постановки вопроса об отношениях восприятия и мира, сознания и тела. Патнэм на протяжении всей книги неоднократно возвращается к своему сюжету, модифицируя его применительно к обсуждению все новых ракурсов и аспектов этой проблемы.

А вот Рорти сочиняет целую историю³: «Далеко-далеко, на другой стороне нашей галактики, была планета, на которой жили похожие на нас существа — бесперые двуногие, строившие дома и конструировавшие бомбы, писавшие поэмы и компьютерные программы. Эти существа не знали, что у них есть ум. Они имели понятия вроде «желание (чего-то)» и «намерение (сделать то-то)», «верит, что», «ужасно себя чувствую» и «чувствую себя восхитительно». Но они не имели понятия, что все это — *ментальные* состояния, то есть состояния весьма специфические и отличные от других, таких, как «сидеть», «чувствовать холод», «быть сексуально возбужденным»... В основных чертах язык, технология, жизнь и философия этой расы были похожи на наши. Но было и важное отличие. Неврология и биохимия были первыми из наук, з которых осуществился настоящий технологический прорыв, и большая часть разговоров этих людей шла об их нервных окончаниях. Когда их младенцы тянулись к горячей вещи, матери кричали: «Она будет стимулировать С-волокна!»... В середине XXI века экспедиция с Земли высадилась на этой планете. В экспедиции были философы, как и представители других областей науки. Философы посчитали, что наиболее интересной особенностью туземцев было отсутствие у них понятия ума»⁴. Все упомянутые и другие многочисленные детали истории — сравнение людей с этими инопланетянами проводится систематически, с описанием экспериментов, рассуждений, интерпретаций и выводов — нужны Рорти для того, чтобы обосновать возможность вообще отказаться от использования менталистского словаря.

¹ Патнэм Х. Разум, истина и история. М., 2002. С. 19-20.

² Характерно, что отчасти сходная ситуация изображена в фильме «Матрица» (См. его обсуждение в: Искусство кино, 2000, № 6).

³ Показательно, что — в отличие от того же Патнэма — Рорти избегает каких-либо вводных слов, типа «допустим», «предположим», равно как и всяких других оговорок и уточнений, а сразу, с места в карьер, начинает свой рассказ.

⁴ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 52-53.

Наконец, возможна прямая отсылка к готовому миру, заимствованному из какого-нибудь фантастического произведения. Например, Марвин Флинн, герой романа Роберта Шекли «Обмен разумов», попадает в Искаженный Мир¹, но стремится вернуться обратно на свою родную Землю; в конце концов ему это удастся, ведь: «Все оказалось на своих местах. Жизнь шла заведенным чередом; отец пас крысиные стада, мать, как всегда, безмятежно несла яйца». И даже никакие сомнения тут не уместны: «Разве дубы-гиганты не перекочевывали по-прежнему каждый год на юг? Разве исполинское красное солнце не плыло по небу в сопровождении темного спутника? Разве у тройных лун не появлялись каждый месяц новые кометы в новолуние?»². Интересно посмотреть, как этот пример фигурирует у разных современных авторов. Применительно к данной ситуации Свирский — в контексте обсуждения статуса смысла — полагает: «Недоумение и смех возникают на уровне столкновения разноплановых смыслов. Значит, само искажение смысла... происходит не благодаря изощренным изыскам экспериментаторов от литературы, а в силу внутренних особенностей самого языка... Может быть... смысл только и пребывает, что в «искажении». Или... смысл, будучи безмолвным спутником всякого дискурса, явным образом обнаруживает себя там, где подобный дискурс не то что рушится, а хитрым образом ставит себя под сомнение...»³. Однако Кралечкин с Ушаковым считают целесообразным в связи с этой ситуацией поставить вопрос об онтологии самого мира: «...Слепота Флинна по отношению к явным признакам искаженности выступает в качестве изнанки самой искаженной логики: разве нельзя предположить, что настоящая Земля действительно стала отличаться от самой себя в тех самых пунктах, которые нам (но не Марвину) кажутся просто бросающимися в гла-

¹ «Помни, что в Искаженном Мире все правила ложны, в том числе и правило, перечисляющее исключения, в том числе и наше определение, подтверждающее правило. Но помни также, что не всякое правило обязательно ложно, что любое правило может быть истинным, в том числе данное правило и исключение из него... Там все догмы одинаково произвольны, включая догму о произвольности догм... Не надейся перехитрить Искаженный Мир. Он больше, меньше, длиннее и короче, чем ты. Он недоказуем. Он просто есть... Возможно, эти замечания об Искаженном Мире не имеют ничего общего с Искаженным Миром» (Шекли Р. Обмен разумов // Миры Роберта Шекли. Кн. 4. Рига, 1994. С. 368-370).

² Там же. С. 382.

³ *Свирский Я.И.* Самоорганизация смысла (опыт синергетической онтологии). М., 2001. С. 115.

за... Отличие в данном случае существенным образом расходится, таким образом, с логикой как таковой, переставая служить ее обоснованием или ресурсом. Действительно, зачем вообще искать какое-то отличие, если даже при его обнаружении нельзя будет сделать заключение касательно общей структуры мира, в который ты попал?.. Все дело в том, что процедуре различения подвергаются не отдельные элементы, а сами способы его проведения, обоснования и схватывания»¹. Так что один и тот же фантастический мир оказывается порождающим не только различные интерпретации (обычное свойство произведений искусства), но также и возможности обозначить и прояснить принципиальные проблемные узлы современной мысли.

Рассмотренные примеры показывают, что появление фантастических сюжетов и применение фантастических приемов на разных уровнях в философии даже не просто получило достаточно широкое распространение среди современных мыслителей, но становится все более неизбежным и буквально необходимым, поскольку некоторые проблемы вообще не могут быть поставлены или осмыслены без обращения к такого рода приемам и/или сюжетам. Поэтому и программа философии фантастики, предполагающая как последовательную рефлексию фантастических произведений, так и целенаправленное использование соответствующих ресурсов для решения философских проблем, представляется продуктивной и перспективной.

Философия фантастики предстает, таким образом, в качестве особого осмысления фантастики как относительно автономного и достаточно цельного феномена средствами философии как некоторого универсального и широко понимаемого метода, позволяющего к любой предметности применить характерный ракурс рассмотрения. При этом извлекаемые из фантастики приемы могут получить уже собственно философское использование, наращивая концептуальную оснащенность той же философии.

¹ Кралечкин Д., Ушаков А. EuroOntology. М., 2001. С. 74-75.

*Н.А. Карева,
кафедра эстетики*

Восприятие цвета как эстетическая проблема

Эстетика занимается изучением закономерностей художественного освоения человеком действительности, и вопрос о восприятии зрителем живописи является одним из основных вопросов эстетического изучения изобразительного искусства.

По мнению Леонардо да Винчи¹, живопись имеет десять «категорий глаза»: свет, мрак, цвет, тело, фигура, место, удаленность, близость, движение, покой. Однако можно утверждать, что основными выразительными средствами, способными передать все эти категории, являются цвет и форма. Форма, очертание, тени создаются с помощью цвета, чаще всего множеством оттенков серого или чистым черным цветом, следовательно, именно цвет имеет основное значение для живописи.

Согласно Ю. Лотману², художественное произведение не просто отображает объект, а делает его носителем определенного значения. Цвета на картине являются упорядоченной знаковой системой, зрительным языком, с помощью которого художник передает зрителю определенную информацию.

Интересным остается вопрос: насколько адекватно воспринимает эту информацию зритель. Ценность живописного произведения определяется степенью семантической насыщенности его зрительного языка, элементарной единицей которого является цвет. Сможет ли зритель понять картину согласно заложенному в

ней объему информации, зависит от предшествующего индивидуального художественного опыта и от принятых в данном времени типов художественных кодов. По этой причине известно множество случаев, когда гений смог быть «понят» обществом лишь по прошествии веков.

Исследуя проблему восприятия цвета в живописи, можно указать несколько основных моментов. Язык цвета имеет несколько элементов, среди которых, например, резкий контраст, может, как кажется, нести некоторую общую информацию, быть выражением экспрессии, напряжения. Однако насколько сильно он будет воздействовать, зависит от индивидуальных черт зрителя. Здесь к эстетическому анализу можно добавить исследования психологов.

Цвет оказывает глубокое эмоциональное воздействие на человека, и применение этого свойства лежит в основе светоцветовой терапии. Безусловно, для каждого человека существует множество цветов, которые нравятся или не нравятся. Цветовое предпочтение человека связано с социальными и личностными факторами. Эти факторы психологи учитывают, используя понятие «гендер», которое характеризует как половую принадлежность воспринимающего субъекта, так и его сложившуюся социальную роль. Однако существует мнение³, что эстетические объекты воспринимаются по единому принципу вне зависимости от пола и возраста. Доказательством этому служат сложившиеся на протяжении веков в разных культурах похожие семантические образы цвета, используемые в творчестве.

Так, красный цвет связывают чаще всего с бессознательным физиологическим возбуждением. Это подтверждают множество созданных посредством красного живописных образов войны, любви, страстности и других состояний возбуждения плоти. Так же значение красного цвета может быть связано с понятием «красивый», как это сложилось в русской культуре. Семантика красного цвета расширяется и дальше, если представить себе образ красного в виде алой розы или спелого красного яблока. Гете в своем «Учении о цвете» ассоциировал красный цвет с благородством, серьезностью, королевской властью. В. Кандинский⁴ считал, что красный цвет не излучает энергию во вне, он как бы горит изнутри. По мнению современного художника-колориста А. Буха, красный — возбуждающий цвет, его нельзя получить никаким смешением цветов, он как основа, данность в палитре живописца, наряду с желтым, синим и белым цветами. Таково мнение ярких творческих личностей, следующих откровениям своей интуиции.

Зритель, принадлежащий к определенной культурно-исторической группе своей эпохи, может воспринимать этот же красный цвет согласно его символическому значению, принятому, например, в религиозном живописном каноне. Так, на панно «Успение», созданном великим колористом эпохи Возрождения Тицианом, изображение Девы Марии в ярко красных одеждах имело целью не только привлечь все внимание к динамичной женской фигуре, но и служило указанием на то, что Мария, возносясь, обретает новый статус Царицы Небесной.

Однако цветовая символика такого рода может, по прошествии веков, остаться понятной лишь узкому кругу историков и искусствоведов, тогда как гениальный художник всегда старается пронести свою истину сквозь время. Подобную цель, вероятно, преследовал А. Рублев в своей «Троице», создавая, вместо строго канонизированных форм, огромные массивы яркого, выразительного цвета. Этой иконой восхищаются не только русские люди, но и представители других культур, поскольку «Троица» Рублева выражает глубокую духовность, подчеркивая с помощью доступного зрителю любой эпохи языка цвета единство всех культур и эпох в образе человечества. Этот замысел особо глубоко прочувствовал режиссер А. Тарковский, сняв почти весь свой фильм «Андрей Рублев» на черно-белой пленке, сделав его внезапно ярким, цветным лишь в конце, при демонстрации живописи художника как итог, подчеркивающий связь между прошлым и настоящим с помощью цвета.

На примере красного цвета уже видно как разнообразно может изменяться семантика цвета при рассмотрении его отдельно, вне конкретного контекста. В живописном произведении цвет не является изолированным, наоборот, он активно участвует во взаимоотношениях с соседними цветами и общим целом картины. Для А. Матисса⁵ мазок цвета является определенным знаком, по этому, при наложении соседнего цветового пятна надо учитывать частичную обоюдную потерю значения соседних цветов в отдельности и приобретение ими нового отношения, которое не должно уничтожать, но уравновешивать два цвета.

Отношения между цветами живописного произведения чутко воспринимаются зрителем, и восприятие художника отличается от индивидуальной зрительской перцепции. Художник в своей картине стремится быть максимально ясен, как ему кажется, однако каждый, кто увидит ее, может открыть для себя нечто свое. То, что именно «увидит» зритель, во многом зависит от его индивидуальных цветовых предпочтений

Согласно гештальт-теории⁶ соседние цвета находятся в борьбе за преобладание одного над другим, в динамических отношениях фигура — фон. При восприятии картины, для создания определенного образа, глазу сначала необходимо идентифицировать основные цветовые соотношения, выяснив, какое цветовое поле является более оформленным. Поле кажется наиболее оформленным, если оно окрашено более «живым и впечатляющим» цветом. Остается выяснить, какие, это цвета. Возможно, это цвета, отличающиеся от соседних более высокой яркостью и насыщенностью. В любом случае, после получения такой зрительной определенности, интеллект выстраивает воображаемые связи внутри фигур, как бы усиливая их плотность, и воспринимает картину как единую образную структуру.

Здесь следует отметить, что такие образные структуры могут быть разными у разных людей. Это повышает ценность абстрактного искусства, в котором каждый зритель может увидеть свою систему образов, резко отличающуюся от системы образов другого человека. Например, человека, смотрящего на абстрактную картину, может привлечь его любимый небесно-голубой цвет, тогда как большой массив яркого оранжевого цвета может остаться бессодержательным. Вероятно, именно по этой причине многие абстрактные живописные произведения имеют столь же абстрактные названия, дающие возможность зрителю создать свою систему образов и их значений.

Эстетическое изучение восприятия цвета дает возможность рассматривать живопись как систему цветов, определенный цветовой язык, и оценить степень информативности этого языка для конкретного зрителя. На этом принципе может основываться новый тип выставок и даже альтернативных музеев, где живописные произведения размещаются с учетом общей цветовой гаммы, преобладающего цветового акцента. Такой ряд картин, с учетом их цветового воздействия, может восприниматься зрителем как целая живописная поэма, содержание которой раскрывается не только в отдельном произведении, но и в их связи. Каким будет этот ряд произведений, зависит от того, каким целям будет следовать его создатель. Психолог сможет скорректировать общее действие экспозиции, чтобы зритель, посмотревший ее, ушел не уставшим, опустошенным, как сказал П. Валери «с разбитой головой и трясущимися ногами»⁷, или, что еще хуже, безразличным, а отдохнувшим и заряженным положительной энергией. Это может открыть новые возможности для нового направления психологии — арттерапии.

Для эстетика открываются новые возможности предложить зрителю переосмыслить старые творения в их новом цветовом диалоге, в основу которого можно положить определенную концепцию.

Список литературы

1. *Валери П.* Об искусстве: Сборник / Пер. с фр.; 2-е изд. М.: Искусство, 1993.
2. *Кандинский В.* О духовном в искусстве. М.: Архимед, 1992.
3. *Леонардо да Винчи.* Суждения. М.: ЗАО «Издво ЭКСМО-Пресс», 1999.
4. *Лотман Ю.* Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Таллин; Эсти Раамат, 1973.
5. *Матисс А* Заметки живописца / Пер. с фр., англ. СПб.: Азбука, 2001.
6. *Серов Н.В.* Светоцветовая терапия. СПб.: Речь, 2001.
7. *Koffka. K.* Perception: an Introduction to Gestalt-Theorie. Psychological Bulletin, 1992. Vol. 19. P. 551 -585.

*А.Л. Островская,
кафедра истории и теории мировой культуры*

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИМВОЛИЗМ ФИЛЬМОВ КЕСЬЛЁВСКОГО, КАРАКСА И ТРИЕРА

(антропология любви в европейском
кинематографе конца XX в.)

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

XX в. ознаменовался в истории культуры рождением нового визуального искусства — кинематографа. Официальной датой рождения кино считается 1895 г., когда Луи Люмьер, легендарный создатель кинематографа, получает из мастерской Карпантье заказанный им «синематограф». Используя техническое совершенство нового аппарата и вводя новые, доселе не мыслимые сюжеты в свои фильмы, Люмьер добивается массового признания для большинства из сорока сделанных им в этот год картин (7, 23-24). Люмьер же и задает первые жанровые особенности своего детища: его фильмы снимаются либо как развлекательные зарисовки, либо как хроника, отражающая то или иное событие, происходящее в настоящий момент (7, 32).

Режиссеры, следующие за Люмьером, продолжают видение кинематографа как способа массового развлечения. В кинематографе находит свое место комедия, с лидирующими в этом жанре актерами и одновременно режиссерами Бастером Китонем, Га-

рольдом Ллойдом и Чарли Чаплином. Интерес к хронике находит свое развитие в интересе к прошлому и появлению исторических картин (например «Рождение нации» и «Нетерпимость» Гриффита, «Кабирия» Пастроне, «Последние дни Помпеи» Марио Казерини, «Нибелунги» Ланга и т. д.).

Помимо исторического и комедийного жанров, кино осваивает территорию театральной драматургии и литературы, экранизируя их произведения. Многие фильмы ставятся по принципу фильма-спектакля. Вообще кинематограф периода конца XIX в. — начала XX в. сосредоточен на костюмном, красочном, сказочном действии. Вместе с этим в пространстве кинематографа накапливается профессиональный опыт, который в скором времени даст право называть кино «шестым искусством». Использование монтажа, открытого англичанами (27, 71), съемки на фоне естественных декораций (7, 71), появление новых жанров (светская драма, детективный роман, мистический фильм), внимание к крупному плану (7, 85), применение искусственного света в эстетических целях (7, 96), — все это подготавливало рождение кинематографа как искусства.

20-е годы XX в. оказываются поворотными в истории кинематографа. Именно к этому периоду принято относить появление того феномена, который сегодня называют авторским кино. Традиционно кино как новый вид искусства связывают с творчеством Фридриха Вильгельма Мурнау, Сергея Эйзенштейна и Карла Дрейера и выходом на экраны их лучших картин: «Носферату» (1922), «Броненосца Потемкина» (1925) и «Жанны д'Арк» (1928). Все три режиссера сумели найти свой собственный кинематографический стиль, выделить крупный план как попытку проникновения в духовное состояние персонажа и открыть новые технические возможности¹, позволяющие создавать фильм как художественное произведение. Начиная с этого времени, кинематограф, кроме отведенной ему развлекательной сферы, попадает в область философии. Становится возможно средствами кино задавать вопросы о человеческом бытии и размышлять над ними. Именно такое кино будет *объектом* данной работы. «Философское кино» к концу XX в. имеет свою сложившуюся историю и «пантеон» знаменитых

¹ Например, создание кадра на контрасте тени и света, черного и белого, а также открытие специального эффекта — ускоренной съемки, трансформирующей изображение в работах Мурнау. Новаторская операторская работа и использование чувствительной киноплёнки в картинах Дрейера становятся через несколько лет общепризнанным приемом в кинематографе.

режиссеров-авторов. Изучение этого типа кинематографа с точки зрения идей, реализуемых режиссерами-«философами» с помощью кинематографических средств, имеет богатую киноведческую традицию.

Однако дать исчерпывающее определение авторского кинематографа до сегодняшнего дня не удалось ни одному исследователю или критику кино. Понимая всю опасность такой попытки, возьмем на себя смелость предложить его рабочий вариант.

Кинематограф превратился в XX в. в новый способ философствования. Режиссер авторского кино выражает свои мысли и чувства посредством кинематографических образов, поэтому первым признаком авторского кинематографа будет ситуация, в которой режиссер оказывается автором или соавтором сценария своего фильма.

В отличие от кинематографа массового, где некий нарратив выстраивается ради себя самого, пытаясь максимально захватить и увлечь зрителя, сюжет авторского фильма создается таким образом, чтобы с его помощью можно было проникнуть во внутренний мир героев и проследить за его динамикой. Режиссер-сценарист авторского фильма создает для своих персонажей условия, в которых они вынуждены заново открывать и себя, и окружающий их мир.

Интерес к человеку и его внутренней жизни вынуждает камеру внимательно следить за человеческим лицом, в нюансах движения которого режиссер авторского кино старается разглядеть духовное состояние своего героя. За редким исключением¹ авторский кинематограф уделяет большое внимание крупному плану, делая человеческое лицо синонимом человеческого «Я».

Весь фильм, от начала и до конца, выстраивается режиссером в процессе съемки как некая целостность, в которой каждый кадр связан с предыдущим и последующим кадрами тем, что Юрий Норштейн назвал «внутренним давлением кинокадра»². Именно поэтому режиссер авторского кинематографа всегда оставляет за собой право на окончательный монтаж фильма, в отличие от

¹ Известно, что такие режиссеры авторского кинематографа, как Годар и Хичкок чаще использовали в своих картинах общий план.

² «...внутреннее пластическое движение по фильму ...ощущается не в смене кинокадров, а в том, как ты путешествуешь внутри этого пространства.... Монтаж зависит от того внутреннего давления, какое ты создаешь внутри кинокадра, его энергия находит выход в другом кинокадре» (6, 120).

режиссеров массового кино, где права на монтаж картины часто оказываются у продюсера.

Ограничив авторский кинематограф вышеизложенными условиями, отметим, что всем этим вышеперечисленным моментам соответствует творчество трех режиссеров, фильмы которых выбраны для анализа в данной работе.

Польский режиссер. Кшиштоф Кесьлёвский, французский режиссер Лео Каракс и датский режиссер Ларе фон Триер являются авторами или соавторами сценариев всех снятых ими до настоящего времени картин. Все трое уделяют очень много внимания крупным планам, обращая особое внимание на выбор типа лица и того ракурса, с которого оно будет зафиксировано камерой. Кесьлёвский, Триер и Каракс сами завершают свои фильмы в процессе монтажа.

В качестве *источников* для настоящей работы выбраны четыре фильма Кесьлёвского — «Двойная жизнь Вероники» (1991) и трилогия «Три цвета: Синий. Белый. Красный» (1993-1994); три картины Лео Каракса — «Дурная кровь» (1986), «Любовники с моста Понт-Неф» (1991), «Пола Икс» (1999) и два фильма Триера — «Рассекая волны» (1996) и «Танцующая в темноте» (2000). Все эти фильмы являются крупными произведениями современного европейского кино и пользуются большой известностью (все они участвовали в крупнейших европейских фестивалях и имели широкий прокат во многих странах). Кесьлёвский, Каракс и Триер являются одними из ведущих режиссеров в мире авторского кино последних двух десятилетий XX в., и их обращение к интересующей нас теме любви оказывается важным и существенно отличающимся *от* воплощения любовного сюжета в картинах массового кино.

Из трилогии Каракса «об Алексее» не будет анализироваться первый фильм «Man meets women», который, по мнению самого режиссера, оказался самой слабой его картиной. Из трилогии о «золотом сердце» исключен фильм «Идиоты», так как в нем, в отличие от первой и последней картин трилогии, говорится скорее о состоянии общества, в котором человек потерял возможность любить и быть любимым.

В данной работе будет представлена попытка проследить на материале выбранных фильмов, как осознается любовь в современном мире, какое место отводится этому чувству в человеческой жизни режиссерами двух последних десятилетий XX в., а именно, какие представления о любви задаются в том варианте современного европейского кино, которое представлено доста-

точно близкими в этом смысле работами Кесьлёвского, Каракса и Триера.

В данных картинах любовь человека к человеку оказывается сродни религиозному переживанию любви человека к Богу. Все три режиссера, повествуя о любви в последние десятилетия XX в., помещают это чувство в религиозно окрашенное пространство своих фильмов. Именно поэтому наша задача — проанализировать религиозный символизм фильмов Кесьлёвского, Триера и Каракса и доказать, что пространство их фильмов можно описывать как религиозное.

Для этого мы используем понятие «антропология любви», отвечающее на вопрос о том, как представляется человек в данное время в данной культуре. Мы пытаемся исследовать кинематографические произведения с точки зрения того, как они отражают и сами конструируют представления о человеческой любви в конце XX в.

Понятие любви, которое находится в центре нашей работы, конечно, имеет множество смысловых оттенков. Каждый из трех режиссеров акцентирует какую-либо из важных ему составляющих этого понятия. В самом общем смысле мы говорим о любви как о высоком чувстве, которое у данных режиссеров не только связывает мужчину и женщину, но имеет религиозные и культурные коннотации. Способы представления любви в современном кино могут быть совершенно различны — это зависит и от типа, и от жанра фильма, и от задач режиссера. Кино эпохи постмодерна, стирающее границу между «высоким» и «низким», играющее с жанрами, скорее интересуется не человеческим чувством, а развитием событий, стилем и т.д. Одним из основных идейных моментов постмодернистской стилистики принято считать недоверие к чувствам вообще, и особенно — к чувству любви. Любовь подвергается сомнению. Так же и литература, и современная драматургия, пытающиеся говорить о любви, скорее продолжают осваивать беккетовское пространство, где человек не может принять другого человека, и вместе с тем не в состоянии пережить одиночество.

О любви говорится или иронически, или «от противного» — о том, что герой не способен к этому чувству, не способен взять на себя ответственность за другого¹. Очень часто чувство любви заме-

¹ Здесь и далее под другим понимается вообще любой не «Я», любой человек, попавший в жизненное пространство героя.

няется эротическим переживанием. В связи с этим можно вспомнить произведения М. Павича, М. Кундеры, Д. Фаулза¹. Герои постбеккетовской драматургии (например, персонажи пьес Ионеску «Король умирает», Мисимы «Маркиза де Сад», М. Майенбурга «Паразиты») страдают от утраты способности любить. Ведущие современные режиссеры: Э. Някрошюс, Р. Стуруа, П. Штайн, обращаясь к шекспировскому материалу, ставят свои последние спектакли о Гамлете как о человеке, потерявшем любовь и вследствие этого оказавшемся в состоянии внутреннего хаоса².

Герои-любовники шекспировского «Венецианского купца», представленные Робертом Стуруа в спектакле «Шейлок» (2000 г.), не связаны больше между собой чувством любви. Бассанио влечет к Порции эротическая жажда обладания ее прекрасным телом, а Лоренцо ждет от Джессики сундука с богатствами Шейлока. Но не только влюбленные разучились испытывать друг к другу искренние чувства. Весь спектакль в целом показывает мир в состоянии ненависти. Венецианцы ненавидят евреев, евреи ненавидят венецианцев. Каждый из них страшен, когда закон на его стороне, и каждый из них жалок, когда сам становится подсудимым.

В сложившейся культурной ситуации где «чувство глупо и смешно», европейский кинематограф дает пример возможности серьезного говорения о любви. Для Триера, Каракса и Кесьлёмского чувство любви и его место в человеческой жизни становятся объектом пристального внимания. Каждый из режиссеров создает трилогию, герои которых связаны между собой чувством любви.

У Каракса это трилогия об Алексее, где герой предстает как alter-аго режиссера, получая его имя (настоящее имя Лео Каракса — Александр Оскар Дюпон) и будучи на него похожим (главный герой трилогии, исполнитель роли Алекса актер Дени Лаван был выбран Караксом из-за внешней схожести актера с внешностью режиссера). Кесьлёмский создает свою трилогию «Три цвета», которую часто называют тетралогией (включая в нее «Двойную жизнь Вероники»). Триер объединяет последние фильмы в трилогию о «золотом сердце», по названию детской сказки о «доброй

¹ Разумеется, это не исчерпывающая характеристика литературы второй половины XX в. В ней можно встретить и героев, обнаруживающих в себе способность любить. Но они, скорее, будут исключением из общей тенденции игнорирования любви как жизненного пространства.

² В соответствии с цитатой из пьесы Шекспира «Отелло»: «А разлюблю — вернется хаос».

девочке, которая делится с первым встречным всем, что имеет, и в результате остается совсем нищей» (4, 79).

Таким образом, оказывается интересно исследовать одно из немногих мест, где высказывание о любви как о высоком чувстве оказывается возможным и убедительным, а также проанализировать те средства, которые используют для этого высказывания крупнейшие европейские режиссеры

Заметим еще раз, что художественный материал Каракса, Триера и Кесьлёвского рассматривается в нашей работе как философский текст, с точки зрения тех идей и концепций, которые режиссеры представляют кинематографическими средствами. Данная работа является скорее культурологическим и философским, чем киноведческим исследованием. Мы не претендуем также на исчерпывающую реконструкцию философского мировоззрения Каракса, Триера и Кесьлёвского, концентрируясь именно на проблематике любви (которая, впрочем, по нашему мнению, является для этих режиссеров центральной).

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИМВОЛИЗМ ФИЛЬМОВ

КЕСЬЛЁВСКОГО, КАРАКСА И ТРИЕРА

У Кесьлёвского, Каракса и Триера диалог с религией всегда болезнен. Кесьлёвский открывает его десятью фильмами «Декалога», в которых дается попытка интерпретации десяти библейских заповедей. Первые стереотипные ожидания: один фильм — одна заповедь, остаются неоправданными. Кесьлёвский сталкивает заповеди между собой, заставляя их соперничать друг с другом.

Можно ли солгать и поклясться во лжи, чтобы спасти жизнь, как это делает врач из «Декалога 2», помешавший тем самым совершить убийство еще не рожденного младенца; можно ли отправить на неминуемую смерть пятилетнюю девочку и такой ценой сохранить жизни многим таким же мальчикам и девочкам, как это делает героиня «Декалога 8», спасающая от уничтожения еврейских детей; можно ли украсть, как крадет свою собственную дочь у своих же родителей героиня «Декалога 7», когда те лишают ее возможности быть матерью своего ребенка? «Не солги», «Не прелюбодействуй», «Не убий» сталкиваются между собой у героев-любовников из «Декалога 6».

Каждая заповедь ставится Кесьлёвским под сомнение в зависимости от ситуации, в которой оказывается человек. Возможно ли полюбить в мире, где сама мысль о существовании любви осмеивается, а человек, испытывающий это чувство, оказывается унижен? Возможно ли не стать убийцей, если ты работаешь в судебной системе, выносящей смертные приговоры? Кесьлёвский и Песевич¹ помещают своих героев в ситуацию выбора, который, по существу, при любом исходе, лишает человека какой-нибудь важной составляющей его внутренней жизни.

В трилогии «Три цвета» и в «Двойной жизни Вероники», как и в «Декалоге», где непосредственно религиозная тема появляется только в «Декалоге I»², религиозная проблематика не присутствует явно. Религиозное переживание в этих фильмах переносится в сферу человеческих чувств и нравственного выбора³. Немой персонаж «Декалога», встреча с которым предвещает встречу со своей судьбой героям всех десяти фильмов, исчезает в «Веронике» и «Трех цветах», превращаясь в невидимого персонажа по имени *случай*. Случай в этих картинах Кесьлёвского предстает не нелепой случайностью, а воплощенным жизненным законом, требующим от героев глубоких внутренних переосмыслений⁴.

Так, героиня «Синего» Жюли, разбуженная ночным звонком ее подруги Люсиль, случайно узнает о другой женщине в жизни ее мужа, и эта новая боль заставляет ее вновь вернуться к жизни и действовать⁵. Жюли сама осознает направляющую роль случая

¹ Кшиштоф Песевич — соавтор многих картин Кшиштофа Кесьлёвского, в том числе и «Двойной жизни Вероники», трилогии «Три цвета» и не завершенной Кесьлёвским трилогии «Рай. Чистилище. Ад».

² Когда главный герой «Декалога I» обсуждает с сестрой, стоит ли ходить на церковную службу его сыну.

³ «Но разве уже сам факт, что человек жаждет добра и любви, не является фактом религиозного порядка? Меня раздражает отношение к Богу как к тому, кто отвечает за все добро и все зло мира. Не знаю, существует ли прямая линия, восходящая от человека к Богу» (К. Кесьлёвский), (8,125).

⁴ «Понятие случайности стало его (Кесьлёвского) ключом к описанию тайны жизни. Величайшая ценность работ Кшиштофа заключается в том, что он сознательно и методично указывает на случайность, как на ключ к тайне. Кшиштоф открыл его существование, но тайна осталась неразгаданной, — в противном случае, это была бы лишь иллюзия тайны, ошибка художника, неверно понявшего предмет своего изучения» (3,11).

⁵ «Выбрав для своей героини жизнь как Небытие (она осталась жить, чтобы исчезнуть, замести следы, продать дом, перевести деньги на счет умершего, уничтожить ноты мужа), Кесьлёвский с Песевичем вознаграждают ее убийственно-

в ее жизни. Голубую папку, в которой собраны фотографии погибшего мужа Патриса, его друг Оливье не решается отдать еще не оправившейся после катастрофы героине. После того, как измена мужа станет очевидной, Жюли обратится к Оливье: «Если бы я взяла папку — то все бы узнала. Если бы сожгла ее не глядя — то ничего бы не узнала». Сам Оливье, разыскавший Жюли в одном из парижских кафе, скажет ей: «Никто не знает, где Вы. Я потратил несколько месяцев, а все оказалось так просто. *Случай*. Вас увидела дочь моей домработницы».

Случайно «проглоченные» телефонным автоматом два франка Кароля из «Белого» становятся талисманом его нового жизненного пути. Монета, подброшенная судьей из «Красного», определяет выбор Огюста. Случайно сбитая Валентин собака судьи приведет героиню к своему хозяину, чье участие в судьбе девушки окажется необходимым для того, чтобы Валентин смогла встретить свою любовь. Случайная фотография, запечатлевшая польскую Веронику, всплывет как значимый символ (с различными вариантами толкования) в жизни Вероники французской, когда та встретит любимого человека.

Бог как явленный творец человеческих судеб отсутствует у Кесьлёвского. Его место занимает случай, имеющий власть сплести человеческие жизни, предоставляя героям возможность максимально раскрыть свои душевные силы¹.

Синонимичные у Кесьлёвского жизнь, судьба и случай наделяются в его фильмах собственным бытием. Невозможно увидеть, кто или что стоит по ту сторону творимой в его картинах действительности, но сама действительность, где человек подобен балансирующему над пропастью канатоходцу из телевизионной передачи, которую смотрит в доме престарелых мать Жюли, наделяется Кесьлёвским своим собственным мистическим существованием.

Отсутствующее место незримого Творца Кесьлёвский отчасти замещает особенными персонажами. Таковы кукольник Александр

спасительной сюжетной подножкой. Жюли узнает, что у мужа была любовница, которая ждет ребенка» (1,15).

¹ «Жизнь Кшиштофа заставляет размышлять о том, что он сам уже высказал во многих фильмах — наиболее ясно, пожалуй, в последних, — о том, что жизнь, которую мы знаем как ощутимую реальность, это вереница многообразных причин и следствий, но, в сущности, не может быть понята из этой реальности. Финал трилогии «Три цвета: Синий. Белый. Красный» обнаруживает таинственный смысл разных судеб, оказавшихся связанными случаем» (3, 11).

из «Двойной жизни Вероники» и судья Йосеф Кэн из «Красного». Символичны уже сами профессии этих героев: ведающий людскими жизнями, выносящий приговоры судья и кукольник-сказочник, творящий судьбы своих марионеток, подвластных движению его рук. Именно Александр приоткрывает французской Веронике тайну ее польского двойника, объясняя, почему сделанных им по ее подобию кукол две: «Во время спектакля я беру их в руки, и они легко ломаются». Когда зачарованная спектаклем публика смотрит на происходящее перед ней представление, французская Вероника смотрит на создателя этого сказочного действия. В то время, пока все наблюдают за жизнью, творимой на их глазах, Вероника обращена к творцу этой жизни.

Судья Йосеф Кэн посвящен в судьбы своих соседей. Обладая этой тайной информацией, он не вмешивается в их жизни, а довольствуется своим скрытым присутствием зрителя, перед которым разворачиваются человеческие драмы, до тех пор, пока в его жизни не появится Валентин. Конец этого фильма оставляет открытый вопрос. Кажется, что именно судья, обладающий некоей принадлежащей ему одному властью, спасает всех героев трилогии «Три цвета».

Безусловно, ни Александр, ни Йосеф Кэн не являют собой воплощение земных богов, но в этих героях улавливается некая отсылка к тому, каким представляется Бог в человеческом мире.

Вместе с этим Кесьлёвский насыщает свои фильмы ситуациями, дающими возможность многоуровневых интерпретаций, в том числе и отсылающих к некоему мистическому уровню. Так, Оливье, попавшему из ночной темноты в пустой дом Жюли, суждено услышать одну единственную фразу: «Они забрали все. Остался только матрас». Кто эти *они*, забравшие все то, что связывало Жюли с прошлым: рабочие, перевозившие имущество героини или некие силы, по воле которых Жюли лишилась всего в этой жизни, включая способность любить? Эти силы никогда не будут названы Кесьлёвским, избегающим любого наименования иной реальности¹.

У Кесьлёвского исчезает Бог с большой буквы и появляется Жизнь с большой буквы, жизнь, связанная у режиссера с образом

«... только тот, кто не находится внутри заколдованного круга ритуализованных контактов между человеком и Богом и непоколебимой веры в возможность таких контактов, может сказать что-то путное по поводу самих этих контактов. Иначе получается проповедь» (К. Кесьлёвский), (8,125).

голубой бездны, в которую, подобно столетнему старику, участвующему в аттракционе «тарзанка» или спортсмену воздушного серфинга, преодолевающему небесное пространство¹, обрушивается человеческое существование.

Творчество Ларса фон Триера, представленное в нашей работе фильмами «Рассекая волны» и «Танцующая в темноте», сопоставимо с «Декалогом» Кесльёвского. Подобно героям «Декалога», вынужденным выбирать между заповедями в пользу одной из них, должны сделать свой выбор и герои Ларса фон Триера. Бесс МакНил поставлена в ситуацию выбора между заповедями «возлюби ближнего» и «не прелюбодействуй», Сельма Жескова оказывается перед выбором «возлюби» и «не убий». Обе героини выбирают «возлюби».

Но Триер, в отличие от Кесльёвского, не только вводит в свои фильмы проблему выбора между двумя равнозначными духовными величинами. Режиссер выбирает для своих главных героинь Бесс МакНил и Сельмы Жесковой христоподобную судьбу, акцентируя в ней период, получивший в богословии названия «Страстей Господних».

Евангельские мотивы страстей Христовых особенно прочтываются в судьбе героини «Рассекая волны», Бесс.

Бесс МакНил, с детства погруженная в религиозное окружение христианской общины, не просто верующий человек. Бесс наделена даром слышать Божий голос. Ее жизнь проходит в непосредственном, живом общении с Богом. Триер подчеркивает это двумя последовательными сценами. В первой Ян в изумлении обращается к жене с вопросом: «Как тебе до сих пор удалось не гулять с парнями? Тебе должно быть было очень одиноко. С кем ты разговаривала?». Ответом на этот вопрос оказывается следующая сцена, в которой зритель видит молящуюся Бесс, разговаривающую с Богом.

Несколько раз на протяжении всего фильма Триер покажет Бесс за молитвой. Молитва Бесс — это не обращение в молчащее ничто. Для Бесс — это всегда диалог.

Бесс не только слышит, но и видит Бога. Триер намекает на это внутреннее зрение своей героини, когда в храме, во время общей службы, из массы всех лиц молящихся, обращенных к священнику, выпадает лицо Бесс, обращенное к солнечному свету, про-

¹ Фрагменты телепередач, используемые Кесльёвским в «Синем».

ходящему сквозь храмовое окно. И если на лицах, обращенных к священнику, скупое отражено чувство выполняемого долга, то в глазах Бесс читается зачарованность от непосредственной встречи с божьим образом. Бесс МакНил, в прямом и в переносном смыслах, уже в начале картины смотрит не туда, куда принято смотреть в ее общине. Бог для нее не далекий Некто, а Тот, кто живет и открывается ей через нею саму. Бесс непосредственно ощущает свое единство с Тем, кого она называет Отцом.

Бесс суждено пережить «побиение камнями». На месте толпы, встречающей Христа с пальмовыми ветвями, а затем глумящейся над своим Спасителем, оказываются дети из христианской общины. Те самые дети, которые дружили с Бесс, будут с криками «протитутка» преследовать растерзанную героиню по дороге в храм, кидая в нее камни.

Судьба Бесс словно иллюстрирует слова Христа: «Ибо Я пришел разделить человека с отцом, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку домашние его»¹. Бесс не находит понимания в собственной семье. Когда после службы в храме она с сожалением заметит: «Почему женщинам запрещено говорить в храме? — ответом девушке будет упрек ее дедушки, — Замолчи, женщина». Мать Бесс также не способна понять ее, не способна поддержать Бесс в разлуке с Яном, списывая истерики дочери на ее психическую слабость. Поведение дочери, не удовлетворяющее общинной норме, вызывает у нее единственную реакцию: «Я не потерплю этого у себя в доме. ... Ты не знаешь, что такое быть изгнанной из общины. Даже сильные люди ломались, Бесс, а ты не сильная. Ты слабая». Тем более она не в состоянии простить дочь, после ее прилюдного «падения». Двери семейного дома остаются закрыты для погибающей Бесс.

Триер подчеркивает разницу между ортодоксальной верой матери Бесс и живой верой самой Бесс. Бесс нарушает библейские заповеди во имя спасения жизни любимого человека. Мать Бесс не нарушает принятых в общине норм, убивая при этом собственную дочь. Бесс с трудом для себя решает пойти на «просьбы» Яна, спасая его жизнь своим грехом². Ее мать с трудом удерживается, чтобы не открыть дверь молящей ее об этом дочери, и все-таки

¹ (10 Матф. 35-36).

² «... Эмили Уотсон в фильме «Рассекая волны» превращала чудо, жертву и грех в синонимы ...» (5, 22).

остаётся верна установленному общиной закону, требующему жестокого наказания.

Но самые важные аллюзии на Евангелие прочитываются в жертвоприношении и богооставленности Бесс, через которые суждено пройти и героине другого фильма Триера • — Сельме Жесковой.

Бесс приносит в жертву свое тело и свою жизнь. Такой жертвой, по вере Бесс, должен быть спасен ее любимый человек. Бесс решится на осуществление своего плана после того, как она узнает в больнице, что положение ее мужа безнадежно. «Теперь я знаю, что делать», — с этими словами героиня отправляется на корабль, который «боятся другие девушки», причем именно по дороге к этому «лобному месту» Бесс снова обретет утраченную способность слышать голос Бога.

Бесс проходит через состояние богооставленности дважды. Впервые это происходит с героиней после того, как она следует просьбе своего мужа «найти себе любовника». Бог снова возвращается к ней, когда небольшой катер везет Бесс к месту ее казни. Второй раз она должна пережить богооставленность, когда изуродованная, умирающая героиня узнает, что ее жертва не принята. Последний раз перед смертью Бесс хочет увидеть Яна, и она видит его все в том же бессознательном состоянии, в котором он находился, когда его жена, уверенная в правоте своего будущего поступка, покидала больницу. На вопрос Бесс: «Ему лучше? — она услышит, — Нет, Бесс, ему не лучше». До самого ее конца Бесс не дано узнать о чудесном выздоровлении Яна. Обезображенная от побоев, она умирает со словами, обращенными к жене своего погибшего брата: «Мне больно, Доду, мне страшно».

В отличие от Бесс, Сельме Жесковой режиссер дарует в последнюю минуту жизни известие о прозрении ее сына. Ради того, чтобы очки Джина, оказавшиеся в руках Сельмы перед ее гибелью, никогда больше ему не понадобились, его мать была вынуждена совершить убийство.

Если Бесс дважды испытывает состояние богооставленности, то Сельма дважды приносит себя в жертву. Первый раз это происходит, когда Сельма, всем своим существом противоречащая насилию, убивает Билла. Триер умышленно показывает сцену убийства с документальной жестокостью. Сельма не может убить, потому что не приспособлена к жестокости вообще, и тем более к убийству. Она не может и не убить, потому что любит сына и ответственна за его будущее, которое зависит от денег, украденных Биллом. Триер

словно помогает Сельме выполнить невозможное для нее, когда во время борьбы Сельмы и Билла пистолет впервые выстреливает случайно. Но эта помощь оказывается ложной. Добить раненого Билла, вцепившегося мертвой хваткой в сумку с деньгами, без которой его жизнь лишается смысла, оказывается еще труднее. Сельма стреляет отвернувшись, и, промахнувшись, вынуждена добивать Билла «вручную». Триер, растягивая сцену убийства Билла, заставляет Сельму все больше и больше преодолевать свое естество, но не свое «Я» как эго, а наоборот, свое «Я» как свою душу, не сопоставимую с происходящим. Сельма жертвует своей душой (хотя слово «душа» не из ее лексикона, о религиозности Сельмы, в отличие от религиозности Бесс, зритель ничего не знает), и это ее первое жертвоприношение.

Принеся в жертву свою душу, Сельма жертвует телом, отвергнув услуги платного адвоката, способного смягчить вынесенный героине смертный приговор. За возможность сохранить сыну зрение Сельма платит своей жизнью.

Подобно потрясающей сцене мученической смерти Бесс, Триер показывает сцену казни Сельмы с максимальным трагизмом. Страх Бесс перед смертью превращается у Сельмы в животный, панический ужас, охвативший человека, потерявшего всякое достоинство. В последние минуты жизни Сельма теряет всякое самообладание и превращается из полной решимости матери в слабую, обезображенную страданием женщину, охваченную страхом смерти. Эта полная потеря и физических, и душевных сил сопоставима с последними минутами Бесс. Обе женщины оказываются совершенно одиноки перед лицом смерти. Ни друзья, ни родственники, ни любимые не способны разделить с ними весь ужас их трагического ухода. В этом состоянии полного экзистенциального одиночества и страха последними словами героинь вместо «Господи, почему ты оставил меня?» будут имена их любимых. «Ян», — последнее слово Бесс. «Джин», и оборванная песня, обращенная с последними наставлениями к сыну, завершают существование Сельмы.

В одном из интервью Триер рассказывал о том, как долго и безрезультатно он искал актрису на роль Бесс, но, увидев пришедшую на кинопробы Эмили Уотсон, сразу обратил на нее внимание: «Она была босиком, совсем без косметики. В ее лице было что-то христоподобное» (9, 60). Именно такое светящееся изнутри, несколько нездешнее, без малейшей красоты лицо Уотсон, понадобилось Триеру, чтобы противопоставить его невыразительным и однотипным лицам общинников.

Лицо Эмили Уотсон противопоставляется Триером лицам прихожан общины. На их лицах, в отличие от лица Бесс, никогда не появится улыбка. Лицо матери Бесс, ее бабушки, лица прихожан храма имеют только одно, закрепленное за каждым из них, выражение строгой сосредоточенности или подчиненного страха¹⁷. Эти лица намеренно превращены Триером в маски¹⁸. Особенно это касается лица священника и лиц старейшин общины. Ни эмоции радости, ни эмоции печали не тронут их на протяжении всей картины, которая начинается свадьбой Бесс и заканчивается ее похоронами. Выражение их глаз и губ не передает ничего, кроме сурового холода и подозрительности. С таким выражением они расспрашивают Бесс о ее будущем муже, венчают ее в храме, присутствуют на ее свадьбе. С такими же лицами они произносят обвинительные речи в храме, хоронят умершего грешника, отправляемого ими в ад, а в конце фильма так же хоронят Бесс.

С таким же выражением лица они наблюдают за погибающей на их глазах девушкой. Особенно это касается лица священника, застывшая маска которого усиливается режиссером с помощью чрезмерной бледности. В этой маске ничего не изменится, когда она обратится к лежащей без сознания перед храмом Бесс.

Люди, потерявшие живую веру, потерявшие способность чувствовать, уподобляются Триером прижизненным мертвецам. И первым из них оказывается священник христианской общины.

Омертвелость веры, лишенной чувства, лишенной личного переживания любви к Богу и к человеку (что, в конце концов, оказывается у Триера синонимично) выражена в образе общинного храма, лишенного колоколов. В здании храма, прихожанкой которого с детства становится Бесс, сохранено место, где когда-то висел колокол. Но сейчас это место пусто, как пустуют души его прихожан, потерявшие способность к искренней любви. «А я люблю колокола, давай вернем их на место», — этим словам Бесс, обращенным к Яну, суждено сбыться. Опозоренная, проклятая и отправленная ортодоксами в ад Бесс принята небесами, оповещающими об этом колокольным звоном.

¹⁷ Единственное исключение — лицо матери Бесс, когда та, почти со слезами на глазах, слышит из-за двери мольбы своей дочери.

¹⁸ Под такое определение не подходит лицо Дороти — жены умершего брата Бесс. Ее лицо — лицо человека, не рожденного в общине, а пришедшего в нее из внешнего мира, Триер наделяет всеми человеческими эмоциями, тем самым, противопоставляя его лицам местных жителей.

Триер — один из лидеров создателей «Догмы — 95», заповеди которой требуют от режиссера познавать и отображать мир «здесь и сейчас», добиваясь максимальной реальности в изображении реального мира, Триер, не любящий дешевых сантиментов, в этой последней сцене своего фильма показывает **иную** реальность. Вся псевдодокументалистика «Рассекая волны» оказывается необходимой для того, чтобы через несколько не приукрашенную жестокость жизни, перед которой человек оказывается беспомощен, в прямом и переносном смысле «достучаться до небес».

Небесные колокола Триера оказываются сродни летнему снегу Бергмана из его картины «Девичий источник». В обоих фильмах сверхъестественное событие: звон колоколов, доносящийся с небес, из «Рассекая волны» Триера и снег, выпавший во время летнего, солнечного дня, у Бергмана — происходят в последних кадрах картин, на месте гибели изнасилованных и убитых героинь обоих фильмов. Триер проблематизирует греховность Бесс, которая помогает ей спасти Яна. Бергман ставит под вопрос жертву, которой оказывается дочь главного героя, отправившаяся в путь, чтобы принести подношения Деве Марии, и изнасилованная и убитая на этом священном пути. В том, и в другом случае чудо происходит как знак принятой и освященной небесами жертвы.

Община, показанная Триером в его картине, не отсылает к какому-нибудь конкретному ответвлению в христианстве. Это некое абстрактное, созданное воображением художника христианское поселение. Но в этой абстракции угадывается упрек всей современной христианской церкви, независимо от ее конфессиональных различий. Создав именно такой образ современной церкви¹, Триер упрекает весь современный религиозный христианский ортодоксальный институт, утеравший живую, непосредственную связь с Тем, Кого он призван славить. Церковь утратила свои духовные колокола, потеряв внутреннее живое звучание истинной веры. «Я не понимаю, как можно любить «Слово». Любить можно живого человека», — эти прерывающие церковную службу слова Бесс, после которых героиня будет отлучена от храма, очень точно выражают важную мысль режиссера. Ради этой мысли и был снят этот фильм,

¹ В данном случае не имеет значения, что действие картины происходит в 70-е гг., хотя картина снималась в 90-е. Видимо, говорение о «высоком», требует от Триера некоторого временного отстранения. Так, действие «Танцующей в темноте» разворачивается в 60-е годы. С другой стороны, конец 60-х — 70-е гг. — время молодости режиссера, пережитое и ощущаемое им особенно ярко и остро.

а затем и «Танцующая в темноте». Вера в Бога оказывается мертва без любви к человеку. Две заповеди, названные Христом «наибольшими», Триер объединяет в одну: «И возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею»: вот, первая заповедь! Вторая подобная ей: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя»: иной большей сих заповедей нет¹. Поэтому вера священника, старейшин, матери и дедушки Бесс мертва — эта вера не способна любить и прощать. Больше того, священник, обвинивший Бесс во грехе, сам нарушает библейскую заповедь «не суди», дважды на протяжении фильма осуждая души умерших на пребывание а аду.

Безусловно, именно Триер из всех выбранных для данной работы режиссеров в наибольшей степени выстраивает свои картины в диалоге с евангельским текстом. В его картинах полемика или аллюзии на Святое -Писание наиболее очевидны. При этом важно отметить, что христианская символика присутствует у всех трех режиссеров. Так, например, у всех трех режиссеров присутствует тема Рождества.

«Видишь, вон та звезда появляется перед Рождеством», — эти первые слова фильма «Двойная жизнь Вероники» обращены к польской Веронике ее матерью. Через двадцать два года в рождественские праздники польская Вероника умрет, а у Вероники французской зародится чувство к сказочнику Александру.

В Рождество чудесно-комичным образом возвращается в Польшу Кароль из «Белого». Ровно через год, снова на Рождество, он видит гроб с покойником на фоне рождественской елки, и в этот момент у него рождается идея о возвращении Доменик.

На фоне рождественской ели в больничной регистратуре, влюбленный в Сельму Джефф из «Танцующей в темноте» узнает, зачем ей понадобились деньги. Во время рождественских праздников повешена Сельма, и Триер акцентирует это, показывая на фоне тюремной стены, за которой будет казнена Сельма, светящееся в ночи рождественское дерево, украшенное гирляндами огней. В этой сцене, в пустом от людей ночном пространстве, рождественская елка оказывается главным персонажем повествования.

История, рассказанная Лео Караксом в «Любовниках с моста Понт-Неф» заканчивается в Рождество. В Рождество Алекс выходит из тюрьмы и встречает свою возлюбленную Мишель. Герои

(12 Марк, 30-31).

встречаются на их сакральной территории — на мосту, где они обрели свое чувство, а на заднем плане парижской площади, с которой появляется Алекс, видна большая нарядная рождественская ель. В эту ночь герои погибнут для одной жизни и родятся для другой. Они навсегда оставят Париж, и, подобно мифологическим героям, отправятся в иной мир безусловного счастья, условно названный Караксом «концом Атлантического океана», покидая на старой барже ночной город на фоне все того же рождественского дерева.

Будь то комично-жутковатое сочетание рождественской елки и гроба в «Белом», или трагичное сочетание рождественской елки и тюремной стены из «Танцующей в темноте», будь то предрождественский и одновременно предсмертный подарок, который получит от своего любимого польская Вероника, или рождественская ночь с ее мифологическими превращениями умирания и перерождения в «Любовниках с моста Понт-Неф», — Рождество у всех трех режиссеров неразрывно связано со смертью.

С одной стороны — это еще один из моментов полемики с христианской ортодоксальной традицией и символикой, по которым в празднование Рождества вспоминается о рождении новой жизни — рождении Богочеловека и о «жизни вечной», которая стала возможной с этого момента. С другой стороны — тема Рождества получает новые убедительные интерпретации.

Такой предстает рождественская тема в картине Триера. Триеровский оксюморон единства греха и святости дублируется не меньшим оксюмороном объединения Рождества¹ и мученической смерти. Вместе с тем Триер подчеркивает, что Сельма дважды рождает своего сына. Первый раз она дает ему физическую жизнь, второй раз, благодаря ее смерти, Джин обретает новую жизнь полноценного человека. И это его новое рождение происходит в рождественские праздники.

В фильмах Кесьлёвского, Триера и Каракса много и другой христианской символики.

Так, в тридцать три года трагично изменится жизнь Жюли де Кюрс из «Синего»: в автомобильной катастрофе погибнут ее муж и дочь, а сама Жюли перестанет жить и начнет существовать. В трид-

¹ Безусловно, уже в моменте рождения Христа заложена его будущая мученическая смерть, но в данном случае имеется в виду европейская традиция, по которой Рождество — один из самых светлых, красочных и жизнеутверждающих праздников.

цать три года потеряет ребенка, умершего от болезни, жена Ганса Флоранс, ни разу не появившаяся на экране и известная зрителям по рассказам ее мужа — друга Алекса из «Любовников на мосту Понт-Неф». Она так и не сможет, в отличие от Жюли из «Синего», обрести силы, чтобы продолжать жить. После смерти ребенка она сохнет, превратится в бомжа и, в конце концов, умрет, «выглядевшая в свои тридцать три года на пятьдесят три».

Другой христианский символ — крест, появится в «Синем» Кесьлёвского. Жюли, потерявшая во время аварии нагрудный крест, подаренный ей мужем, откажется забрать его у Антуана, молодого человека, случайно ставшего свидетелем катастрофы. «Вы принесли мне эту вещь. Она ваша», — с этими словами Жюли оставит Антуана, специально разыскавшего героиню, чтобы вернуть ей найденный им крест. Жюли отказывается нести на себе свой крест, но он неминуемо «возвращается» к ней при еще более болезненных обстоятельствах — на любовнице ее мужа оказывается точно такой же крест и тридцатитрехлетняя Жюли, потерявшая ребенка, пронесит свой крест до конца, признав и простив рождение другого ребенка ее мужа от другой женщины.

Интересно, что Патрис де Кюрс, муж Жюли, дарит двум своим женщинам не украшения, каким могла бы стать, например, цепочка с кулоном, а именно крест, который сведет и примирит их. Больше того, крест оказывается в пространстве «Синего» символом любви. «Я хотела Вас спросить, любил ли Вас Патрис, — скажет Жюли любовнице мужа и, указав глазами на ее шею со знакомым крестом, продолжит, — теперь я вижу, что он любил Вас».

Еще одним христианским символом оказывается в картинах Кесьлёвского христианский храм.

Изначально отвергнутая судьей Йосефом Кэном Валентин из «Красного» снова попадает к нему в поисках убежавшей от нее к старому хозяину собаки. Случайно сбита Валентин овчарка со странным для животного, и вообще не характерным для французского языка именем Рита²² (что на санскрите означает мировой закон), снова приведет Валентин к судье, заставив ее проделать этот путь через храм, куда забежит собака. Неизбежная встреча этих людей словно благословляется, когда Валентин случайно оказывается на церковной службе.

²² Имя Маргарита на французском языке в сокращенном варианте скорее будет звучать как Марго.

Здание храма неоднократно появится и в «Двойной жизни Вероники». Французская Вероника, уже после смерти своего польского двойника, увидит во сне перевернутое здание храма, отраженное в стеклянном шарике, сквозь который смотрела на мир польская Вероника. Мимо этого храма польская Вероника едет к своей тете, этот храм пишет на своих картинах отец героини и на фоне одной из таких картин Вероника с испугом проснется от мучившего ее сна.

В этом фильме образ храма решается Кесьлёвским как образ, принадлежащий иной реальности. Здание храма появляется или в художественном пространстве написанной картины, или его контуры, преломленные сквозь оконное стекло электрички и стеклянного шара, обретают скорее облик некоего зыбкого видения, чем реально существующего здания.

В «Белом» здание храма появится дважды, в двух диаметрально противоположных ситуациях. Под благословенное хлопанье голубиных крыльев из внутреннего пространства храма выходит Доменик после венчания с Каролем. Это видение-воспоминание переживут и Кароль, и Доменик в разные моменты картины. Второй раз колокольный звон из костела, оставленного Кесьлёвским на втором плане, «благословляет» возвращение на родину Кароля, сопровождаемая въезжающую на мусорную свалку машину с мошенниками, укравшими чемодан с живым багажом. На фоне этого костела Кароль будет избит и сброшен в мусорную яму. (Вообще религиозная символика «Белого» преднамеренно двусмысленна¹. Кароль причесывается, смотрясь, как в зеркало, в стеклянную оправу иконы, и в это время к нему приходит идея завещать все свое имущество церкви и тем самым спасти свою жизнь от мести мафиозного босса. Случайно увиденная церемония чужих похорон становится для героя источником вдохновения для возвращения Доменик. На криминальной улице, заполненной мошенниками и бандитами, где Кароль охраняет местного авторитета, раздаётся приглашение

¹ «Кароль — наиболее развернутый во всей тетралогии мужской характер. Единственно, чего не касается Кесьлёвский в его обрисовке, это отношение Кароля с Богом. За исключением, пожалуй, одного случайного кадра, где Кароль станет приводить себя в порядок, вглядываясь, за неимением других предметов, в собственное отражение в стекле иконы Богородицы с младенцем. Прихорашиваясь с помощью иконы, Кароль не то что забылся — он не вспомнил о Боге. Но тут приходится думать не об атеизме героя, а об обезбоженном пространстве Востока, вобравшем в себя и Польшу, всегда дорожившую своей религиозностью не меньше, чем патриотизмом» (2, 9).

жуликоватого зазывалы: «Пожалуйста, делайте ставки, святой отец! Угадайте! Под каким наперстком шарик? Не угадали».)

О храме Триера из «Рассекая волны», лишенном колоколов, говорилось выше. Его двери, как и сердца его прихожан, остаются закрыты для Бесс, потерявшей сознание перед входом в храм. В «Танцующей в темноте» здание храма визуально не появляется, но церковная служба проникает через вентиляционное отверстие в камеру Сельмы, где героиня ожидает известия об отсрочке смертного приговора. Молитвенные песнопения, доносящиеся из соседнего с тюрьмой храма, превращаются у Сельмы в песню из мюзикла, которая становится ее собственной молитвой¹.

Звоном церковных колоколов отмечает Каракс возвращение из тюрьмы Алекса из «Любовников с моста Понт-Неф».

Благословляющая роль отведена Кесьльёвским голубям из «Белого». Они появляются не только во время венчания Кароля и Доменик. Если в «Красном» собака проводит Валентин через храм, предвещая тем самым важность будущей встречи героини с судьей, то голуби из «Белого» сами становятся символической вестью. Шум крыльев голубей, потревоженных выходящей из собора Доменик, дублируется шумом распуганной Каролем голубиной стаи на лестнице дворца правосудия. Но весть, полученная от птиц перед началом суда, малоутешительна. Залюбовавшемуся улетающими птицами герою придется воспользоваться носовым платком, чтобы стереть со своего плаща следы не самого лучшего предзнаменования, воплотившегося в скором разводе Кароля с Доменик. Шум голубиных крыльев возникнет в голове у Кароля, когда тот остановится рядом с витриной, за которой окажется белая гипсовая головка девушки, напоминающая своими очертаниями лицо Доменик. Этот образ любимой женщины, украденный Каролем перед отбытием в Польшу, станет для героя иконоподобным во время его разлуки с Доменик. Шум голубиных крыльев, а затем белая птица на коленях у Николая благословят встречу Николая с Каролем в вестибюле парижского метро. Белый голубь появится даже рядом с гробом и лежащим в нем изуродованным мертвецом, выкупленным Каролем для инсценировки собственных похорон, с помощью которых герой надеется вернуть Доменик.

¹ «В тюрьме Сельма, услышав в воздушной шахте отголоски церковного пения, возносит свою молитву. Ее функцию выполняет песня «These are a few of my favorite things» из мюзикла «Звуки музыки» (4, 81).

В творческом пространстве Каракса, за небольшим исключением в «Любовниках с моста Понт-Неф», религиозная символика выражена наименее очевидным образом. Религиозная символика максимально «очеловечена» режиссером, максимально перемещена в сферу человеческих отношений. Так, в «Дурной крови», в уснувшем ночном городе, сразу после объяснения в любви Алекса к Анне, из пустынной темноты улицы неожиданно появляется женщина с годовалым ребенком на руках. Первые неуверенные шаги малыша, идущего на зов матери, спрятавшейся за углом дома, повторяет одурманенный любовью Алекс, делающий свои первые неуверенные шаги в мире открывшихся ему чувств. Это полувидение, получаясь сопровождается у Каракса мягким, гармоничным звучанием музыки, противопоставленной жестким ритмам лейтмотива фильма. Этот образ женщины с ребенком не копирует каноны Богоматери, не говорит о Ней напрямую, но сконцентрированная нежность, существующая между матерью и ребенком, дублируют нежность, которую впервые за свою жизнь пришлось ощутить Алексу, с детства окруженному жестокостью как нормой жизни. И тут важен сам выбор, сделанный режиссером, передающим нежность, зарождающуюся в Алексе, через образ материнской любви, в конечном итоге отсылающий к образу Богоматери.

Иисусоподобными чертами Каракс наделяет в конце фильма главного героя «Полю Икс» Пьера, чей образ на протяжении всего фильма никогда не пересечется с евангельскими сюжетами. Больше того, герой обретет хриstopодобную внешность после того, как совершит убийство своего бывшего друга.

О религиозном переживании Каракс говорит мало. «Она была верующей, религиозной. Она верила в вечность, — вспоминает Алекс из «Дурной крови» о Лизе, задавая при этом вопрос Анне, — ты веришь в любовь, которая приходит быстро и длится вечно?» Вечность, как понятие религиозное, превращается в вечность любви одного человека к другому. Религиозное переживание замещается переживанием любви человека к человеку. И этот мотив объединяет всех трех режиссеров.

Серьезно говоря о любви, и Кесьлёвский, и Триер, и Каракс выходят на религиозную проблематику. Триер выбирает форму непосредственного включения евангельского сюжета в свои фильмы, наблюдая за героями, оказавшимися между библейскими заповедями в современном ему мире. Кесьлёвский проходит этот путь в «Декалоге», за которым следует новый подход к осмыслению извечных вопросов бытия. Жизнь, несущая в себе законы, руко-

водящие человеческими судьбами, одухотворяется режиссером. Неизвестно, кто или что стоит за ней, но эта тайна просвечивается через закономерное переплетений человеческих судеб, через неизбежный случай, получивший у Кесьлёвского магический статус. Случай сводит людей, помогая им осознать самих себя. Каракс оставляет своего героя в полном одиночестве перед всем миром, заставляя его вглядываться в самого себя через обретение чувства любви к другому человеку.

У всех трех режиссеров диалог их героев с жизнью, с ее бытийными вопросами, происходит через обретение чувства любви.

Эти герои в разной мере испытывают религиозные чувства: от Бесс, считающей своим главным талантом способность верить, до Кароля, способного, как в зеркало, смотреться в икону Богоматери. При этом чувство любви к другому человеку приобретает у каждого из них силу религиозной жертвенной любви.

Не только Триер выдвигает на первое место библейское «возлюби», подчиняя именно этой заповеди все остальные. Любовь к Богу заменяется у Каракса, Триера и Кесьлёвского любовью к человеку. В этой ситуации одновременно присутствует и противоречие библейскому тексту, и следование ему. С одной стороны, любовь человека к человеку оказывается единственным по-настоящему реальным, действенным человеческим чувством, в отличие от любви к неведомому и далекому Богу. С другой стороны, именно любовь к другому человеку является необходимым условием для верующего человека: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы любите друг друга; По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою»¹. Все три режиссера демонстрируют рождение и пребывание этого чувства в современном мире, и словами гимна по случаю объединения Европы Кесьлёвский делает известную евангельскую главу, посвященную любви: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, — то я — медь звенящая, или кимвал звучащий ...»².

Таким образом, мы показали, что Кесьлёвский, Триер и Каракс помещают своих героев в религиозно окрашенное пространство,

¹ (13 Иоан. 34-35).

² Наиболее часто цитируемое место из 1-го послания Павла к коринфянам — глава 13, к которой в том числе обращается и Тарковский в «Страстях по Андрею».

которое оказывается необходимо всем трем режиссерам для серьезного говорения о любви.

Фильмы

1. *К. Кесльёвский*. «Двойная жизнь Вероники». 1991.
2. *К. Кесльёвский*. «Три цвета. Синий». 1993.
3. *К. Кесльёвский*. «Три цвета Белый». 1994.
4. *К. Кесльёвский*. «Три цвета Красный». 1994.
5. *Л. Каракс*. «Дурная кровь». 1986.
6. *Л. Каракс*. «Любовники на мосту Понт-Неф». 1991.
7. *Л. Каракс*. «Пола Икс». 1999.
8. *Л. фон Триер*. «Рассекая волны». 1996.
9. *Л. фон Триер*. «Танцующая в темноте». 2000.

Литература

1. *Абдулаева З.* Континентальное кино // Искусство кино. М., 1995. № 2. С. 15-27.
2. *Гульченко В.* Цвета времени Кшиштофа Кесльёвского // Экран и сцена М., 1997. № 14. С. 8-9.
3. *Зануси К.* Прощай // Экран и сцена М., 1998. С. 11.
4. *Лунгин А.* Тупик совершенства // Искусство кино. М., 2001. № 1. С. 79-82.
5. *Любарская И.* Калоши счастья // Искусство кино. М., 2001. № 10. С. 22-25.
6. *Норштейн Ю.* Снег на траве // Искусство кино. М., 2001. № 9. С. 119-135.
7. *Садуль Ж.* История киноискусства М., 1957. С. 463.
8. *Соболевский Т.* Нормальный момент // Искусство кино. М., 1993. № 3. С. 122-127.
9. *Соболевский Т.* Нормальный момент // Искусство кино. М., 1993. № 3. С. 122-127.

А.В. Шестакова,
кафедра истории и теории мировой культуры

Проблема целостности человека в театральной аксиологии Ежи Гротовского

Тайная ностальгия <...> театра заключается в том, чтобы некоторым образом вновь обрести ритуал, из которого он вышел как у язычников, так и у христиан.

Томас Манн

Предметом нашего внимания стали театральные и околотeatральные искания польского театрального режиссера и философа театра Ежи Гротовского (1933-1999), рассмотренные с точки зрения того основного вопроса, который пытался разрешить Гротовский: возможен ли в современной европейской культуре театр, способный вернуть человеку его целостность и смысл существования и конкурировать в этом отношении с религией, без того чтобы разделять при этом ее веру?

Театральная аксиология Театра Лаборатории Ежи Гротовского восходит в своих истоках к идее «театра как религиозного действия», сформулированной Антоненом Арто (1896-1948) в первой половине 1930-х гг.

Говоря о театре как о «религиозном действии», Арто обнаруживает то экзистенциальное понимание религии, которое пред-

ложит позднее Пауль Тиллих, говоря о религии как «состоянии предельной заинтересованности тем, что есть и должно быть нашим предельным интересом. Это значит, что вера есть состояние захваченности предельным интересом, а Бог — имя, обозначающее содержание этого интереса» (76, с. 264). Из этого следует, что «религия как предельный интерес есть субстанция, наделяющая смыслом культуру, а культура — это сумма форм, в которых выражается основополагающий интерес религии. Коротко говоря, религия — субстанция культуры, культура — форма религии» (76, с. 266). Экзистенциальное определение религии позволяет снять дуализм религии и культуры: «всякое религиозное действие, не только в ситуации организованной религии, но также и в сокровеннейшем движении души, сформировано культурой» (76, с. 266). С религиозной точки зрения, проблема культуры — это проблема придания человеком смысла своему существованию, «вращения» этого смысла в себе (этимологическое значение слова «культура»). Поэтому в определение культуры каждый раз входит тот идеальный набор ценностей, на который она ориентирована.

Арто противопоставляет идее театра как религиозного действия идею «незаинтересованного театра», «когда представление оставляет публику непричастной, и ни один брошенный в нее образ не может вызвать потрясения в ее душе, оставить там... неизгладимый след» (6, с. 168). Религиозное действие здесь противостоит незаинтересованному так, как ритуал противостоит искусству, магический смысл — эстетическому, непосредственное участие — «невключенному» наблюдению, как «активная культура» противостоит пассивной цивилизации.

Арто отдавал себе отчет в разнице между ритуалом, который не знает посторонних, и театром, в определение которого входит зритель. Но считал, что театр способен по аналогии с ритуалом «органически включать в действие человека с его представлениями о мире и собственной... роли в этом мире» (6, с. 183), «создавая некое тотальное воздействие» (6, с. 184); в то время как современный, «литературный» театр апеллирует лишь к незначительной части человеческого существа, именуемой интеллектом.

Согласно Арто, театр мог бы выполнять функции ритуала в современном мире, где, собственно, ритуал уже невозможен. Театр же в силу своей двойственной природы — природы Явления • — способен служить посредником между миром видимым и материальным, с одной стороны, и миром высших, духовных сил, с другой. Поскольку «театр есть дело сценического воплощения»

(6, 199), его сущность и его главный материал — это *жест*, который «скорее вырастает из необходимости слова, а не из слова сотворенного» (6, с. 201). В настоящем, подлинном театре, говорил Арто, видимый и осязаемый мир приобретает характер «явленной материи» (6, с. 153), за которой осязаемым образом «просвечивает» дух. И предназначение театра, по Арто, в том, чтобы «*объективно* (курсив наш — А.Ш.) выражать..., выявлять в открытых жестах скрытые истины» (6, с. 161). М.К. Мамардашвили в одной из своих лекций говорил, что Арто «вводит проблему чувственного, образного или телесного явления истины» (54, с. 73).

Вера и надежда Арто именно на театр, на его способность «повлиять на облик и структуру вещей» (6, с. 291) так, как это происходит в ритуале, была основана не на европейской театральной традиции, но на онтологических свойствах самого театра. В природе театра улавливать тонкую духовную реальность в сети материи, воплощать и про-являть ее, то есть делать явью, явной, оче-видной. Арто «призывает» идею органической культуры, «основанной на материалистической идее духа» (6, с. 265), видя именно в театре возможность пересоздания европейской культуры и обновления европейского человека.

Во второй половине XX в. в культурном пространстве Европы возникает движение, которое дает ход артодианским идеям «другого» театра. В 1960-е гг. идея театра как «религиозного действия» и «пути к активной культуре» получает практическое воплощение в Театре Лаборатории Ежи Гротовского. Нас заинтриговало развитие артодианских идей в театральной практике Ежи Гротовского, которому оказалась близка мечта Арто о восстановлении целостности культуры и преодолении «разрыва между культурой и жизнью».

В связи с этим нас интересовали следующие вопросы: почему Гротовский, ведомый идеей обновления культуры, обращается именно к театру? Каким он видит театр «религиозного действия»? Каковы возможности ритуализации современного театра? Какой должна быть роль актера и роль зрителя в театре-ритуале, с точки зрения Гротовского? Какова его концепция «активной культуры», театра как «религиозного действия» и «целостного человека»?

Настоящее исследование содержит также анализ спектаклей Гротовского «Акрополис» (1962) и «Стойкий принц» (1965) с точки зрения, заявленной в названии работы.

Среди тех, на кого Арто оказал влияние, — Питер Брук, Чарлз Маровиц, Джулиан Бек и Джудит Малина, Морис Бежар, и, ко-

нечно, Ежи Гротовский и Эудженио Барба. Самое поразительное то, что его идеи сразу как-то отделились от его личности (влияние которой на тех же режиссеров — отдельная тема): имя Арто достигало слуха его театральных наследников уже задним числом, когда «влияние Арто» оказывалось уже реализованным. Так, например, Питер Брук познакомился с книгой Арто «Театр и его двойник» в 1963 г., после того как к нему обратились с предложением написать статью, прочитать лекцию и ответить на вопросы «о влиянии Арто» на театр Питера Брука (8, с. 66). Брук и рассказывает в своей книге, что примерно то же самое произошло и с Ежи Гротовским: «когда он работал над интересовавшими его вещами, кто-то сказал ему: *Все, что ты делаешь, основано на Арто*». В то время Гротовский уже поставил несколько своих впоследствии знаменитых спектаклей, обнаруживших для тех, кто их видел, неоспоримое влияние артодианских идей.

Сходство Арто и Гротовского в самом деле поразительно. Так же, как и Арто, Гротовского «вдохновляли восточные театральные системы»; как и Арто, Гротовский «верил в театр как в метафизическую силу, которая находит оправдание, если только действительно преобразует существование как актеров, так и зрителей (6, с. 303)». Как и Арто, он «использовал магические заклинания и извлекал максимум выразительности из человеческого тела», желая подвергнуть зрителя «самому непосредственному физическому воздействию актеров (6, с. 303)». Как и Арто, «уходил» от традиционной театральной архитектуры как программировавшей зрительскую пассивность, разрабатывая для каждой следующей постановки новый пространственный образ.

Список Мартина Эслина может быть продолжен. Так же, как и Арто, Гротовский отказался от дискурсивного употребления слова в театре, мысля действие по аналогии с ритуалом. Как и Арто, он попытался уйти от языка знаков, заменив их реалиями, которые не «отпускают» от себя, не дают возможности оценить их со стороны, отойдя на безопасное расстояние, не позволяют образоваться дистанции, с которой возможно рассуждение о вещи. Вслед за Арто Гротовский припадает к «истокам» театра, с тем, чтобы «разделаться... с хламом... иллюзий» и «научиться выявлять в некоторой материальной, реальной проекции все.., что есть в духовной жизни... скрытого и неявленного» (6, с. 56). Гротовский также стремится разрушить иллюзии, чтобы пробиться к реальности. И так же, как у Арто, речь идет не только об иллюзии театральной, но обо всех тех иллюзиях, которые услужливо предла-

гает человеку культура: о тех стереотипах, которые поддерживают наше существование через средства массовой информации. И Арто, и Гротовский, каждый на свой лад, пытались заставить человека *действовать*, отвлекшись, наконец, от потребительского созерцания; пытались вернуть в идею культуры идею действия, ответственного и цельного; пытались привить современному европейскому человеку, ведущему дробное и рассеянное существование, забытый им вкус к полноте бытия. Для обоих характерен «научный» подход и разработка жизни духа в категориях сознания.

И все же их «путь к активной культуре» был различным. Там, где Арто полагался на «коллективное бессознательное», Гротовский углублялся в личность отдельного, уникального человека; если Арто, не доверяя человеку как таковому, не доверял не только зрителю, пришедшему с улицы, но и актеру, сосредоточив всю духовную инициативу в руках режиссера; то Гротовский, напротив, был готов устраниться из процесса, передоверив его интуициям актеров и оставляя поле деятельности для зрителя. Если Арто хотел работать с массовым зрителем, рассчитывая на энергию «космического транса», то Гротовский обращался к каждому человеку персонально, апеллируя к его личности и соглашаясь на то, что отклик останется ему неизвестен. Сравнивая себя с Арто, Гротовский писал: «Я... не верю в то, что космос мог бы служить человеку — в психическом смысле — некоей трансцендентальной точкой отсчета, «точкой соотнесения». Думаю, что... личность является такой точкой соотнесения» (24, с. 28). Пытаясь пробиться к самым основам человеческого существа, Арто и Гротовский по-разному осваивали диалектику духовного и телесного, религиозного и магического.

Периодизация творческой деятельности Ежи Гротовского была впервые предпринята им самим. Он различал этапы своей работы по характеру той проблематики, которой были посвящены его исследования на том или ином этапе. Критика подхватила эту периодизацию и попыталась привязать ее к календарю, но разошлась в датах. В рамках данной работы нет смысла подробно описывать все этапы, — достаточно их перечислить.

1. Период конца 1950-х — начала 1960-х (до премьеры «Акрополиса» в 1962 г.). Это время экспериментов Гротовского с пространством и попыток активизировать позицию зрителя по отношению к действию.

2. Период «бедного театра»; с 1962—1963 гг. — до 1968 г., т.е. до премьеры последнего спектакля Гротовского в Театре Лаборатории (в 1962 г. театр «13 рядов» становится Театром Лабораторией, в 1965 г. переезжает из Ополе во Вроцлав) — «*Apocalypsis cum figuris*». Попытавшись элиминировать из театра все, что не является необходимым, Гротовский приходит к необходимости совершенствовать главный и единственный инструмент театра — актера. В это время он делает ставку на актерский тренинг, на развитие психики и тела актера. На данном этапе встает вопрос о месте человеческой индивидуальности актера в режиссерском театре и о возможностях актерской импровизации в рамках режиссерской партитуры спектакля. Вопрос взаимодействия актера и зрителя рассматривается с точки зрения «утепления» и персонализации взаимного контакта: в зрителе, как и в актере, Гротовскому становится важен, прежде всего, конкретный человек.

3. Паратеатральный период исследований, период «пути к активной культуре», или «театра участия» (с рубежа 1960—1970-х гг. — до 1975—1978 гг.). «Выход» Гротовского за пределы театра в поисках «мирского» ритуала и объединения актера и зрителя в некоем общезначимом действии. Целью всего должна стать Встреча человека с человеком и с самим собой. Кульминацией этого периода явился так называемый Университет Поисков (1975), когда крупнейшие режиссеры мира, приглашенные Гротовским во Вроцлав, проводили семинары и практические занятия с другими деятелями театра и просто любителями.

4. Период «театра истоков»: с 1976—1978 гг. по 1982—1984 гг. Период этнографических путешествий Гротовского и исследования различных театральных и культурных традиций с точки зрения того общего, что их объединяет.

5. Период так называемого перформативного искусства: проекты 1980-х гг. («Объективная драма» (ок. 1986 г.), «Перформер» (1987) и др.) — этап, названный Питером Бруком «искусство как средство передвижения» (другой вариант перевода — «искусство как проводник»).

Последние два этапа театральная критика рассматривает как «возвращение» Гротовского в театр. Для нас существенен тот рубеж, который отделяет «чисто» театральный период от паратеатрального, период альтернативного театра от периода альтернативного ритуала.

ВОЗМОЖНОСТЬ РЕКОНСТРУКЦИИ РИТУАЛА В ТЕАТРЕ

Возглавив театр «13 рядов» в городе Ополе в 1958 г., через год после того, как там состоялся его режиссерский дебют, Гротовский начал с решения общего вопроса авангардного театра этого времени — вопроса участия зрителя в спектакле. Ликвидируя сцену, он пытается ликвидировать саму «концепцию сцены и зрительного зала как мест, существующих отдельно друг от друга» (28, с. 62). Так, например, в спектакле по пьесе Марло «Трагическая история доктора Фауста» актер, исполнявший роль монаха, обращался с исповедью прямо к зрителю, навязывая тому роль исповедника. В «Кордиане» Словацкого все пространство было организовано как палата психиатрической лечебницы, где зритель находился на положении пациента, в то время как актеры были врачами; ситуация зрителя расценивалась как заведомо неблагополучная.

Один из главных вопросов, интересующих Гротовского в период конца 1950-х начала 1960-х, — вопрос очищения языка театра от топики постановочной традиции. Работая над своими ранними спектаклями, Гротовский задается вопросом, который определит период работы Театра Лаборатории под названием «бедного театра» (с сезона 1962/63 года до начала 1970-х): что останется, если элиминировать из театра все, чем он не является, без чего может обойтись и не перестать при этом быть театром? Стремясь редуцировать театр к его сути, он отказывается от драмы как «порядка слов», от «игры» света и музыкального сопровождения, от расцвечивающих красок, от иллюстративности как таковой; убирает реквизит, декорации, специфические театральные костюмы, грим — то есть все то, что призвано служить «обстановкой» актерского действия. И приходит к тому, что театр — это «то, что... происходит между зрителем и актером» (71, с. 21), то, что рождается между конкретными людьми «здесь и сейчас». «Суть театра — в схватке» актеров и зрителей, во взаимном столкновении их «мыслей... и инстинктов» (71, с. 22).

Повседневному существованию человека, говорит Гротовский, — свойственна рассеянность, «раздробленность», «половинчатость». Самый ритм жизни цивилизованного европейца не допускает пауз, остановок, тишины. Мы все время оказываемся подключены к аппарату культуры: к телефону, к телевизору, к интернету. Чтобы сделать что-то, нам не нужно делать это самим, прилагать усилий. За нас работает «система вещей». Мы обязаны только к

тому, чтобы грамотно координировать свое время и присутствие между различными «механизмами» культуры — в буквальном и переносном смысле. Уметь планировать, предвидеть, помнить обо всем сразу — это норма современной культуры и свойство современного человека. Но отсюда, из этой же деловитости — половинчатость всех наших действий. Наши действия отчуждены от нас культурой, выступающей посредником между человеком и его действиями. Эта «условность» культуры — одна из причин зрительской пассивности в театре, куда «культурный» зритель приходит отыгрывать сценарий «культурного человека». Сценарий этот, в частности, подразумевает, что ничего существенного, ничего действительно — без кавычек — потрясающего в театре произойти не может и не произойдет.

Гротовский, наряду с другими режиссерами его времени, пытается противопоставить такому пониманию культуры исконную идею культуры, запечатленную в ее этимологии, корнями уходящей в миф. Он обращается к различным религиозным традициям и традиционным, «теплым», как сказал бы Леви-Строс, обществам, к «истокам», к мифу — в поисках той точки, из которой возможно пройти иной путь, чем тот, что проделала европейская цивилизация. В одной из своих статей он пишет: «Две тысячи лет назад — времена были религиозны. <...> Я не вижу возможности сегодня быть религиозным», но «общее между тем временем и нашим... в потребности найти смысл»; «отсутствие смысла — наша слабость» (18, с. 24). Религию он относит к тем многочисленным способам «бегства от жизни», которые в изобилии предоставляет человеку современная цивилизация. «Жизнь», по Гротовскому, — это «открыть себя, каков ты есть» (18, с. 24). Иначе «раковина, оболочка, под которой мы каменеем, превращается в нашу сущность», и «это относится не только к душе, это включает все наше тело» (18, с. 24)... Религия может быть ничем не лучше любой другой «техники» ухода от проблемы. Именно потому, что для Гротовского верить в Бога «не представляется возможным», он, как и Арто, обращается к идее ритуализованного театра, противопоставляя его религии как еще не закрытый путь обретения смысла и целостности.

Итак, вслед за Арто Гротовский приходит к идее ритуала: как необходимого культуре способа преобразования и обновления действительности посредством точно организованного события, события. Театр, по мнению Гротовского, сближает с ритуалом его исконный механизм, состоящий в том, чтобы «дать зрителю возможность эмоционального участия — то есть возможность отождествления

себя с кем-то, кто несет на себе ответственность за разыгрывающуюся трагедию» (27, с. 63). Призвание зрителя в том, чтобы быть свидетелем происходящего, увидеть, запомнить и — не забыть.

Весь вопрос в том, насколько возможна реконструкция ритуала в современном театре, ведь последний «хотя и начался с ритуала, но театром стал благодаря тому, что ритуалом быть перестал» (27, с. 71). Кроме того, «ритуал всегда обращался вокруг той оси, которую составляет акт веры — религиозный, исповедальный акт, понимаемый... и как ряд принципов, связующих весь род человеческий» (27, с. 66). Возможно ли в наше время, когда «не существует... религиозной общности веры» (27, с. 71), когда «исчезла сама ось мифических представлений» (27, с. 66) соучастие зрителя в полном смысле этого слова? Существует ли сегодня хоть какая-то возможность выйти на «очную ставку» с тем, что «идет из недр, вырастает из чувствований, из инстинктов, из самых... древних истоков, из движений и опыта давно минувших поколений» (27, с. 71)? Возможно ли, как мечтал об этом еще Арто, «создать в театре реальность, в которую можно верить», которая уязвляла бы чувства «как и всякое истинное ощущение» (6, с. 176)?

Театр хэппенинга, театр «голово» политического жеста, очень скоро вступил на круг тавтологии и заново поставил перед режиссерами проблему остроты восприятия, без которой актеры и зрители видели друг в друге то, что их приучили видеть вчерашние спектакли. Гротовский, никогда не принадлежавший к собственно политическому театру, связывал проблему остроты восприятия с проблемой «освежения» взгляда, феноменологически непосредственного переживания. Мир и каждый человек в нем должны быть увидены актером как бы впервые, глазами ребенка, не имеющего предзнания о том, что он видит. При этом Гротовского интересует не «актерское», а «человеческое» восприятие.

Для того чтобы человек (актер, равно как и зритель) выглянул из своей «раковины», нужно создать определенные условия: «быть, как сама природа, как то, что движет природой, являясь одновременно очевидной и непреднамеренной... силой» (71, с. 11). В то же время, чтобы произойти, событие должно быть очень точно организовано, так, как оно организовано в ритуале. Сторонний наблюдатель увидел бы в ритуале спонтанность, но «для того, кто в нем участвует, — это точная выверенная структура: литургия» (28, с. 69).

Характер «ролей» в ритуале не отчуждает участника ритуала от его жизни, напротив, — требует его со всей его судьбой, втяги-

вая ее в орбиту преобразования. Классическое определение театра как действия актера перед лицом зрителя Гротовский дополняет пониманием театра как поля *свершения* человеческой судьбы: последовательной и полной реализации человеческого выбора. Причем Гротовский имеет в виду не персонаж, а судьбу актера как конкретного человека. Ему важно, чтобы человек, весь, каков он есть, вложил в роль себя целиком, со всей своей «историей и географией», всей настоящей и прошедшей жизнью, — так, чтобы каждый шаг решал его судьбу. Гротовский мог бы подписаться под словами Арто: «театр... — это кризис, который ведет к смерти или выздоровлению» (6, с. 122).

АКТЕР В ТЕАТРЕ ГРОТОВСКОГО.

«Стойкий ПРИНЦ» (1965)

Отсутствие веры, понимаемой Гротовским как общезначимая реальность, сокращает шансы на воскрешение ритуала до минимума. Остаются возможности, заложенные в самой природе театра. Главное средство, какое есть в распоряжении театра, — действующий человек, актер. Ему в театре-ритуале Гротовского отведена центральная роль: «жреца» и «жертвы», актера и персонажа.

Задача актера в понимании Гротовского — не придумывать действия персонажа, воспроизводя существующие для этого клише и «срисовывая» с натуры, не «играть», но действовать самому, всем своим человеческим содержанием, доходя до предела своего «я» и заглядывая в то, что за ним. Эту идею актерства как предельного акта Гротовский находит и у Арто: «...актер доходит до сути своего призвания, когда преодолевает барьеры обыденности, ...совершает акт искренности, самоотдачи... Когда этот акт предельной искренности моделируется в живом организме... актера, когда он... есть полный акт, тогда театр... позволяет нам реагировать на происходящее совершенно, *полно*; позволяет нам самим стать полными, целостными, а это и значит «стать», ...осуществиться» (24, с. 29).

Призвание зрителя — быть свидетелем всего совершающегося — предполагает дистанцированность его в отношении действия, которое должно быть увидено и воспринято как целое и, следовательно, извне. С другой стороны, эта дистанция должна носить иной характер, чем тот, что заложен в архитектуре традиционного театрального здания, гарантирующей непричастность зрителя и его «незаинтересованность», в артодианском смысле этого сло-

ва. В период «Фауста» и «Кордиана», «Акрополиса» и «Стойкого принца» Гротовский стремился добиться «остранения» зрителя путем смешения его с актерами. В «Акрополисе» это дало неожиданный эффект. Между актерами — в данном случае, узниками Освенцима — и «культурными» зрителями разверзлась пропасть, отделяющая мир «человеческих останков» от мира живых людей, приготовившихся к потреблению культурного десерта. Смыслом этой пропасти было обнаружить широту диапазона и разительный контраст человеческих реакций в зависимости от контекста, что отчасти подмывало фундамент цивилизационного комфорта, представавшего столь относительным.

Освенцим имел значение «польского Акрополя» 1960-х: для поколения с опытом войны он должен был стать средоточием различных энергетических потоков — мифа и современности. В концепции Гротовского место действия спектакля должно подключать актуальные верования современного человека к энергоемким пластам мифа. С этих же позиций подбиралась и драматургия, служившая актерам толчком для непреднамеренных, незапланированных переживаний.

Ритуал предполагает также непрерывность процесса, что разительно отличает его от театра времен «общества потребления», ориентированного на результат. В частности, говорит Гротовский, в театре режиссер «монтирует» спектакль, исходя из моделируемого им образа зрительского восприятия. В спектакле «Стойкий принц» (1965) по пьесе Кальдерона в переделке Словацкого Гротовский попытался оспорить неизбежность такой ситуации для современного театра. Драматическая ситуация спектакля, упрощавшего пьесу до формулировки основной темы, сводилась к тому, что против некоего человека — Стойкого принца — брошены все силы мира (прежде всего, социального), с тем чтобы вынудить его к предательству, а он в одиночку противостоит им, претерпевая разного рода пытки, в буквальном и фигуральном смысле слова. Содержание пьесы и структура спектакля, окружавшие принца персонажи (одетые, кстати, в мантии польских военных судей того времени) и логика развития событий, — «все... подразумевало, что речь идет об узнике и мученике, которого пытаются сломить, но который остается верным своей истине до... конца и в агонии мученичества достигает вершины» (20, с. 12). И именно так, замечает Гротовский, все и выглядело для зрителя; но не для актера. Индивидуальные репетиции с исполнителем главной роли Ришардом Чесляком проходили отдельно от репетиций с остальным составом занятых в спектакле

актеров; и, как пишет Гротовский, ничто в работе Чесляка не было связано с мученичеством — основной темой роли; но вся жизнь персонажа, весь «поток видимых импульсов» выстраивался исходя из одного счастливого воспоминания его юности. Именно импульсы этого счастливого, безоблачного воспоминания, не имеющего, казалось бы, никакого отношения ни к пьесе, ни к жизни роли, — сформировали те действия и переживания, из которых складывалось существование актера в роли Стойкого принца.

Спектакль о мученике возникал не в сознании «мучителей» и даже не в сознании истязаемого принца, но в восприятии зрителя. Но устроен этот спектакль был иначе, чем другие, целость которых закладывалась на уровне каждого актера, каждого персонажа. Обычно актер строит свою роль исходя из целого, отдавая себе отчет о месте своего персонажа, в конструкции всего спектакля и моделируя эту конструкцию на уровне своей отдельно взятой роли. В данном случае, монтаж конструкции осуществлял зритель; актер же отвечал только за свой персонаж. Чесляк не играл мученичества; одну за другой отражая атаки на своего Принца, он сохранял в себе связь с тем счастливым воспоминанием, как будто черпал в нем силы и обретал свободу — от обстоятельств и от собственного тела, подвергавшегося унижению и поруганию. Так же, исходя из собственной жизни и как бы не видя дальше поставленных ею границ, существовали в этом спектакле и другие актеры, — словно и не подозревая о той картинке, которая возникала в воображении всевидящего зрителя. Актеры Театра Лаборатории «никогда не искали персонаж», проживая в любой роли свою жизнь, — «однако, персонален существовали для зрителя» (16, с. 9).

Принципиальное отличие «Стойкого принца» от спектаклей любого другого театра состояло в том, что целое монтировалось не на сцене, а в зрительском восприятии. Режиссер, по Гротовскому, должен оставлять за собой сведение в целое различных «линий жизни» спектакля; дело же актера — стремиться к большей независимости от зрителя. Никто из актеров «не имеет права» и возможности знать о результате, о режиссерском проекте события, в котором они участвуют; каждый ограничен горизонтом своей жизни и жизни роли. Целое же оказывается непредсказуемым для его участников и, в идеале, остается таковым даже после своего исполнения. Актер в театре Гротовского обязан к максимально плотному энергетическому единству со своим персонажем, к прямо-таки тотальному совпадению с ним. Он как бы находится внутри некоей выкройки, не имея представления о ее внешнем контуре, о том,

какую именно часть и какого именно целого он собой являет. Эта неопределенность, открытость в отношении разворачивающегося события и готовность стать его частью безо всякой надежды когда-нибудь узнать об истинном значении собственной роли в нем, по мнению Гротовского, и роднит такой театр с ритуалом. Благодаря тому, что актер полностью, до конца уходит в роль, погружаясь в то же время в свою собственную «историю», и ни на секунду не отлучается из нее, жизнь его персонажа, его самого в рамках спектакля образует непрерывный процесс — подобно действию в ритуале.

Исследуя возможность «мирского» ритуала, противопоставляемого ритуалу религиозному, Гротовский ищет миф, который мог бы послужить его «осью» в контексте «жизни, поделенной между разными общественными обязанностями, мелкими повседневными делами и мыслями, ...полуверованиями, годными к употреблению в семье, в кругу друзей, на работе» (27, с. 65). Беда в том, что они, как правило, носят слишком мелкий, слишком частный характер, может быть, именно в силу своей множественности. А между тем, где-то «в глубине вашего существа, — говорит Гротовский, — притаилось некое подобие секретного тайника, где клубятся желания и стремления, где поднимают голос ваши естественные верования, ваша покинутая вами вера» (27, с. 65 — 66). Нужно попытаться извлечь их оттуда, поставив вопросы, которые бы «обладали для нас полнотой жизненной силы», «сохраняя связь с живым... ощущением нас самих» (27, с. 67).

Резонируя с сегодняшними мыслями и «верованиями» зрителя, действие должно иметь для него смысл самораскрытия, затрагивающей душу исповеди. Но что такое наше «я» и наша самость в ритуале? То, что подлежит обновлению, или то, что обновляет нас, питая уникальность нашего существа? Во всяком случае, считает Гротовский, это не то, что может быть выражено словами. Слова заданы культурой, и особенно это касается культуры европейской, по преимуществу логоцентрической. Слово имеет четкие понятийные границы, и поэтому жизни в ее полноте и абсолюте не может быть дано позитивного словесного определения. Таким образом, существенным оказывается то, что остается после отбрасывания всех слов, всех клише, всего, что известно и может быть сказано «человеческим» языком. И в театре это что-то связано с присутствием актера.

Традиционные элементы актерской выразительности имеют статус знаков, из которых складывается режиссерская партитура спектакля. Но каково в этой партитуре место актерской индивиду-

альности? Вслед за Арто Гротовский приходит к исчерпанности знака и необходимости разбивания готовой формы, так как до сих пор поиски знаков неизменно приводили к поиску стереотипов. Однако этот вывод сложно соотносится со знаковой природой театра. И Гротовский формулирует вопрос следующим образом: каковы же возможности знаков в современном спектакле? С одной стороны, «то, что делает актер, должно сохранять связи с окружающим миром, ...с контекстом культуры»; с другой, не носить на себе ее механического отпечатка, клише. И тогда Гротовский приходит к заключению, что поиски знаков нужно вести «в сфере органических человеческих реакций», «естественных процессов человеческого организма» (27, с. 68). «Фиксация чувств невозможна, потому что они не зависят от нашей воли... Значит, нельзя воспроизводить их сознательно» (27, с. 69). «Поток жизни» актера должен предстать «потоком видимых импульсов», откликов всей психофизики актера. Рефлекс, импульс, звук, интонация актера должны быть симптомами органического процесса, происходящего с конкретным человеком, которого, как правило, заслоняет режиссура.

Тут снова встает проблема соотношения структуры и импровизации, дисциплины и спонтанности, хаоса и порядка, органики и точности в «науке сакрального театра»: «спонтанность и дисциплина должны взаимно усиливать, а не ослаблять друг друга» (24, с. 29). Надлежало вычлнить некие «морфемы» театральной партитуры, аналогичные нотам в партитуре музыкальной. Станиславский, в котором Гротовский чтит методолога театра, в конце концов, пришел к идее театра «интегральной импровизации»: к выводу, что актер не должен ничего фиксировать. К высвобождению настоящей, чистой органики Гротовский пошел через разрушение профессиональных заготовок и навыков актера, потребовав отказаться от фиксации формы, от запоминания и воспроизведения ее из спектакля в спектакль. Технически это означало для актера каждый раз начинать поиски заново, практически с нуля, импровизировать, отталкиваясь от партитуры и своих сиюминутных ощущений, полагаясь на память тела. Гротовский рассматривал актерское существование как процесс, происходящий «между» личностью актера и жизнью его организма; отсюда его диалектичность: органика должна быть структурирована, упорядочена, осмыслена.

Гротовский репетировал «этюдным методом» Станиславского, но добивался при этом «биологической» выразительности актера как индивида и спонтанной линии его поведения в рамках заданной партитуры. Упражнения на точность деталей должны были про-

филактировать эффект дилетантизма, тренируя рефлекторную, органическую реакцию. Стремясь уйти от штампов и обновить «зрение» актера, Гротовский требовал от актеров чистоты непосредственной реакции. «Все наши жизненные реакции, как правило, точны до самой последней детали» (22, с. 40), поэтому точность деталей, диктуемых секундной реакцией, не отфильтрованной мыслью, рефлексией, — это то, с чего казалось надежным начинать. Партнер нужен был актеру Гротовского в качестве внешнего раздражителя, провоцирующего непосредственную реакцию на уровне психофизики.

Предполагалось, что первая реакция будет непосредственной, что в ней «не успеют» сказаться культурные клише. В этом смысле, можно сказать, что театр Гротовского жил руссоистской идеей «естественного человека», человека как такового. Не такого, каким он может или должен быть, а каков он есть — «здесь и сейчас», со всем, что в нем есть на данный момент, со всеми его страстями и инстинктами, со всем его прошлым, с его уникальной биографией, словом, со всем тем, что способно сойтись в одном моменте настоящего. И интрига состояла в том, чтобы «сошлось»; чтобы суметь обнаружить себя и предъявить публике, не зная заранее, что именно откроется в тебе таким способом, и не защищаясь. Обнаружить и пойти до конца — в развитии первоначального импульса. То есть, если ты по жизни «злодей», — отреагируй как «злодей», обнажи это, не преодолевай; по крайней мере, не «здесь» и не «сейчас». Впрочем, Гротовский предполагал выйти на тот уровень, где откроется глубинное содержание человека как «подобия Божьего», непременно положительное, непременно светлое, такое, которое послужит взаимопониманию и объединению людей, в повседневности имеющих дело с масками друг друга.

Речь идет, в частности, о том, что встретиться со своей сущностью иначе, как открыв ее другому и подставившись под удар, невозможно. О том, что человеку необходимо быть в постоянном и интенсивном диалоге, понимаемом Гротовским, прежде всего, как непосредственный контакт. Человек — открытая система, и другой необходим ему для того, чтобы состоялся процесс роста, процесс выхода из вчерашних границ и путь к себе. Ситуация актера рассматривается здесь как ситуация человека вообще; не только потому, что актер, входя в пространство роли, «воплощается» подобно человеку, входящему в мир и в пространство культуры; но и потому, что театр обязывает его к диалогу, и диалогу действенному — плотному психофизическому контакту, который высвечивает

его сущность. И в этом смысле, театр Гротовского говорит, что путь к себе есть путь от «себя» к другому.

КАТЕГОРИЯ ВОПЛОЩЕНИЯ В ТЕАТРЕ ГРОТОВСКОГО.

«АКРОПОЛИС» (1962)

В начале творческого пути Гротовского самораскрытие актера должно было работать на образ персонажа классической драмы. Актер «строил» раскрываемый им мир, исходя из своего уникального видения и ощущения роли. Конечной и приоритетной целью здесь пока еще являлся театр, зрелище, а не ритуал. И до тех пор, пока это было так, коллектив Гротовского существовал в статусе театра. Но уже здесь заметны черты прикладного подхода к театру, материал которого позволяет поставить и попытаться разрешить ряд проблем, стоящих перед современной европейской гуманитарной наукой и культурой.

И главная из этих проблем для Гротовского — проблема восстановления утерянной человеком целостности, преодоление дробности его существования. Технология театра дает уникальную возможность — смоделировать и совершить действие как целостный акт, в котором были бы учтены и приняты во внимание все слагаемые этого действия, все обстоятельства, которые привели к необходимости его такого, а не другого. «Индивидуальность — это цельность... — говорит Гротовский, — антипод нерешительности, равнодушию, отсутствию энтузиазма» (71, с. 29). Театр в силу своей природы обязывает человека к действию, вынуждая персонаж делать выбор и подтверждать его собственной жизнью, вплоть до гибели. Пьеса моделирует некую экспериментальную ситуацию, исключающую возможность уклонения персонажа от пути, обозначенного его выбором (особенно отличается «чистотой эксперимента» классическая драма, — недаром она составляла основу репертуарной политики Театра Лаборатории). Актер воплощает судьбу персонажа, который, как правило, тождественен своему выбору. Зритель, согласно описанному выше механизму театра, отождествляет себя с персонажем, участвуя, таким образом, в его выборе и разделяя с ним ответственность.

Говоря о целостном акте, Гротовский говорит о том, что каждый момент жизни персонажа — это, прежде всего, момент разворачивания последствий этого выбора в ситуации, исключающей возможность уклониться от ответственности и «сбиться» с логиче-

ского пути. И каждый момент этого пути заключает в себе для того, кто идет им, необходимость нового выбора — в рамках, заданных логической реализацией предыдущих решений; необходимость импровизации будущего в сужающихся границах коридора прошлого. Таким образом, любой момент настоящего содержит в себе прошлое и будущее, о чем предупреждал еще Августин; более того, только настоящее и открывает к ним доступ: к будущему посредством свершения новых действий, к прошлому — через оценку старых. Целостный акт имеет своим основным признаком эту тотальность настоящего: исключительную память обо всем, совершенном в прошлом, и согласие рисковать всем своим будущим; эту готовность до конца оставаться в рамках сделанного выбора, всей своей жизнью отвечая на его последствия.

Задача актера в театре Гротовского — ощутить каждый момент жизни персонажа как момент своей собственной жизни, расслышать все, с чем ты пришел к этому моменту, и дать ему состояться. Сознание человека не в силах удерживать в фокусе все события прошлого, тем более — связать их воедино и придать им единственно возможную конфигурацию. Но вот тело актера — вообще, человеческое тело — помнит все, «не имея памяти, а само являясь памятью» (22, с. 40). И — говорит Гротовский — надо «позволить телу диктовать» то, что оно умеет сказать на своем языке: импульсы, ритмы, рефлексы, интонации... Проблема в том, что наше тело, в большинстве случаев, представляет собой вышеупомянутую «раковину» с атрофированными и стандартизированными рефлексами, «замороженными» культурой. Поэтому необходимы упражнения на «освобождение тела» от зажимов, от впечатавшихся в него стереотипов движения, поведения, реагирования. Цельность человека, по Гротовскому, это целостность его органических процессов, сфокусированность их в настоящем. Тогда, в этом случае, тело «служит» духу, адекватно воплощая его жизнь и индивидуальную судьбу. Вслед за Арто, всю жизнь домогавшимся «воплощения» своей идентичности, мечтавшим о «теле без органов», свободном от любых автоматизмов, — Гротовский утверждает: дух телесен, а тело духовно. Дух, душа и тело находятся в постоянном взаимообмене, в силу чего чисто физической или чисто духовной реакции попросту не существует; «в конечном счете... речь идет о неотделимости сферы духовной от сферы физической. «Акт души» актер должен не иллюстрировать организм, а производить» (24, с. 29) им.

Идея эта сама по себе не нова, и Арто был далеко не первым, кто высказал ее. Оригинальность Гротовского в применении этой идеи, знакомой ему из различных источников, в том числе эзотерического характера, к театру. И здесь мы действительно, как справедливо заметил выступавший на конференции Людвиг Фляшен, оказываемся в области антропологии. Органически понимаемая целостность человека подлежит воссозданию в процессе ритуала, театральным вариантом которого, по Гротовскому, должен стать акт творчества актера.

Если человек представляет собой триединство духа, души и тела, задача актера — максимально *воплотить* жизнь своего персонажа, которым, как уже говорилось выше, практически является сам актер, его человеческая личность. Питер Брук сказал как-то, что основной проблемой театра Гротовского была проблема «духовной выразительности тела актера» (71, с. 109), иначе говоря, проблема воплощения. Видимо, одним из решений этой проблемы должно было стать оформление сущности актера в *органической маске* — индивидуальном и неизменном выражении лица героя на протяжении спектакля, которое актер должен был создать усилением лицевых мышц: посредством нагнетания и «сцеживания» повторяющихся импульсов. Предполагалось, что импульсы, поднимающиеся из глубин «тела-памяти», накладываются друг на друга, как бы накапливая и «уплотняя» выражение невидимой сущности персонажа, закономерностей его духовной жизни. В то время как тело персонажа несло на себе бремя обстоятельств, лицо его, застывшее в маске, было манифестацией его отношения к происходящему.

Выстроилась следующая цепочка: жизнь духа сказывается в ощущениях «тела-памяти», а те, в свою очередь, конденсируются в своеобразную биологическую маску, которая должна восприниматься зрителем как симптом органического процесса. Однако природа маски такова, что «симптом» неизбежно, неминуемо превращался в знак. И в театре Гротовского маска фиксировала то, что фиксации не подлежит.

Комментируя принцип органической маски, Гротовский приводит цитату из Рильке, где тот говорит о выразительности черт лица как отпечатков прожитой человеком жизни: «они охватывают все циклы, волны, узловые моменты тех критических переживаний, которые постоянно повторяются в нашей жизни... и которые и составляют наш несформулированный ответ миру» (цит. по 22, с. 42). То есть, говорит Гротовский, «лицо само создает для себя определенную маску». А чуть ниже он предупреждает об опасно-

сти «поставить свое лицо на место себя»: «если актер не живет, то есть не работает всей своей натурой, если он постоянно остается в состоянии «разделенное™», в ней существуя, он умирает» той «смертью, которую шаг за шагом мы сами внушаем и навязываем себе» (22, с. 42). Речь снова идет о том, что человек являет собой открытую систему. И если он не растет, не меняется изнутри, не поддерживает достаточно интенсивный диалог с миром — система замыкается, человек стареет и умирает независимо от возраста.

В спектакле «Акрополис» (1962), где действующими лицами являлись узники Освенцима, принцип органической или биологической маски оказался как нельзя более кстати. В пьесе Выспянского, по мотивам которой и поставлен спектакль Гротовского, — оживали мертвецы. Это не было воскрешением — скорее, реанимацией: что-то в них оживало, а что-то продолжало выдавать мертвецов. Они поднимались, — полуголые тела в огромных кожаных фартуках и грубых башмаках, — и начинали двигаться, толпой, всегда в ногу, маршевым шагом заключенных, жизнь которых в каждой йоте подчинена командному голосу, раздающемуся со здешних небес.

Они оживали (или, скорее, их оживляли), чтобы разыграть парочку великих мифов нашей цивилизации: ветхозаветный сюжет о борьбе за первородство и один из эпизодов Троянской войны. Стук кованых башмаков задавал механический, неживой ритм всему происходящему, подчеркивая его неестественность, монотонность и мгновенность. Ничего не длится, не теплится. Ни единого роста жизни, ни одного живого голоса («металлические» завывания), ни единой мысли, и — никаких признаков памяти. Все движения — вот они, внешние, пространственные, физические, и только. Там, где оказались эти бывшие люди, времени нет.

Движения этих недочеловеков клонятся к земле; малейшее движение вверх — жест руки, поворот головы — завоевывается предельным усилием, сопротивлением какой-то невидимой и оттого еще более могущественной силе. Периодически все замирают, и взгляд зрителя упирается в кого-нибудь одного, кто шевелится... Иногда прекращается всякое движение, и не происходит ничего. Застывшие фигуры в нелепых позах, с натуралистической безжалостностью обнажающих фрагменты человеческих тел, из которых жизнь ушла безвозвратно. Это явно не люди: это тела, у которых выкрали души, а взамен вставили какой-то механизм. И эта механика — одна на всех — мотор их бессмысленного, давно уже не человеческого существования. Но венец всего — галерея масок.

Одна за другой сменяются они в кадре, выхваченные из черноты холодным белым светом. С закатынными глазами, натянутой кожей, физиологичные, жуткие своим отдаленным сходством с человеческим лицом. В финале все эти одушевленные монстры, толпясь, как муравьи, спускались в яму в центре помоста и, закрыв за собой крышку, погребали себя на глазах не верящего в свое извращение зрителя.

Поставив «Акрополис», Гротовский узнал, что попытка «воскресить» умерших вызывает к жизни марионеток, и жизнь их весьма и весьма сомнительна. Маска, будучи знаком, обязывала актеров к трезвому, рассудочному существованию, в то время как персонажи должны, судя по всему, были быть лишены этого сугубо человеческого качества. Сочетание физиологичности персонажа с ледяной рассудочностью актера усиливало ощущение кошмара. Впрочем, одушевление трупа — случай исключительный. Как правило, речь шла не просто о живых, но о том, чтобы ухватить самый принцип жизни путем интенсификации переживания.

Гротовский требовал от своих актеров, «чтобы импульс исходил от тела и через него» (71, с. 26) и запрещал им думать в процессе выполнения упражнений, предпочитая «разведку боем». Он полагал, что индивидуальных осознаний в принципе не существует: либо они клишированы культурой и, следовательно, не индивидуальны; либо воплощены, и тогда могут быть проявлены в теле актера. Видимо, сознание должно «уйти на дно», «затонуть», а подсознательное, напротив, «всплыть» и заговорить языком импульсов тренированного и освобожденного тела актера. Вариант пути через осознание не рассматривался. Заимствовав у Станиславского постановку вопроса об «органической жизни человеческого духа на сцене», Гротовский сделал упор на первом слове этой формулы и материалистически обошелся с четвертым. Возможно, в этом было начало подмены искомой целостности путем простой перестановки акцентов, искусственной операции по стерилизации сознания. Гротовский акцентировал эмоции в ущерб интеллекту и воле, но также — разнообразию и полноте человеческих ощущений. Настораживает, в частности, то, что среди всего многообразия культивируемых его актерами эмоций отсутствуют радость и веселость. В этом театре нет места чувству юмора, вообще — юмористическому отношению человека к жизни. Сам Гротовский объясняет это сосредоточенностью своего интереса на «личности в ситуации драматического потрясения» (71, с. 39); при этом драматическую ситуацию он противопоставляет повседневному существованию человека

как неестественную и экстраординарную. Отсюда необходимость интенсификации актерского переживания — «обострения» психических реакций личности актера.

Обвинение в подмене понятий «духа» и «души», «духовного» и «телесного» — самый распространенный из упреков в адрес Гротовского. Случайно или нет, слова «дух» и «душа» часто выступают в текстах польского режиссера абсолютными синонимами. Весь психофизиологический театр Гротовского с его навыками методичного использования инстинктов и психики, то есть, в конечном счете, души актера, — основан на убеждении, что «дух телесен, а телесное духовно». Но едва ли это означает взаимозаменяемость духа и тела. В театре же Гротовского вопрос духовной выразительности тела актера получил свое буквальное разрешение. Вообще, деятельность духа по своей нацеленности в глубину должна быть противоположна интенции выражения, то есть вынесения наружу, на видимую поверхность. Тем более ей противопоказана фиксация в готовой форме типа органической маски.

Характерно, в этом смысле, отношение Гротовского к библейскому образу жены Лота, которая, оглянувшись на бегу на покидаемый ею гибнущий город, тотчас же обратилась в соляной столп. Гротовский, как и Арто, обращается к архетипу соляного столпа как своеобразному аргументу, готовому подтвердить страх современного человека перед реальностью. Владимир Максимов, исследователь творчества Арто, комментирует артодианскую интерпретацию этого образа: «для Арто подобный архетип имеет два значения. Во-первых: камень, в котором заключена жизнь (способность вещи ожить). Во-вторых, опасность оборачивания назад, сформированная данным архетипом. Задача состоит в преодолении страха. Ведь сзади находится тот самый Двойник, который руководит пляской богов. Встать с ним лицом к лицу, отождествиться с ним — предназначение человека, реализовать которое мешает *страх*» (6, с. 375). Ежи Гротовский видит в этой библейской ситуации архетип «очной ставки» человека с самим собой, что значит для него — со своим прошлым, с образом своей жизни как некоего целого, неведомого человеку и способного внушить ужас. Гротовский вслед за Арто призывает нас последовать примеру жены Лота и обернуться, несмотря на сопутствующий этому риск: «все наши поступки в жизни служат утаиванию правды, не только от других, но также от самих себя. Мы убегаем от правды о себе, а тут нам предлагают остановиться и смотреть. Нас охватывает страх перед превращением в соляной столб наподоб-

бие жены Лота, когда мы повернемся, чтобы разглядеть правду» (23, с. 132).

Весьма примечательно, что интерпретации Арто и Гротовского, столь близкие между собой, столь отличны при этом от ортодоксальной, согласно которой оглянуться значит *обернуться*, *обратиться*, то есть измениться в качестве: духовная остановка грозит смертью. Ситуация культуры, которая сломя голову несется в будущее и, ведомая идеей бесконечного прогресса, не желает ничего знать о своем прошлом, — побуждает Арто и Гротовского, как и многих других мыслителей и художников XX в., взывать к остановке, к паузе, к памяти человека. Можно вспомнить «оглянись во гневе», с легкой руки Джона Осборна ставшее лозунгом поколения «рассерженных молодых людей» в Англии. Но для нас здесь представляет интерес «техническая» сторона этого характерного для театра 1960-х призыва: требование остановиться, прекратить движение, обернуться и «окаменеть». Противопоставление библейскому «не оглядывайся» тем более интересно, что едва ли ветхозаветный образ посвящен оправданию безоглядного прогресса. Однако и Арто, и Гротовский используют библейский образ для полемики с первоисточником европейской культурной традиции, и в этом смысле это единодушное смещение акцентов симптоматично.

Весьма спорным представляется и принцип экспликации спонтанной жизни подсознания. Гротовский считал, что актер должен забыть о зрителе, о направленном на него взгляде, — и дать себе шанс прожить на сцене свою жизнь, свободную от иллюзий, стереотипов и защитных реакций. Для него не существовало противоречия между этим требованием, суть требованием ритуала, и требованием его театра — извлечь внутренний процесс на видимую поверхность актерского тела. С одной стороны, он говорит актеру: не думай о зрителе. С другой: покажи, что в тебе есть. Сначала актер должен почувствовать нечто, отозвавшись на повод, предложенный ситуацией; и в тот же момент (предполагается, что никакого разрыва при этом нет) протранслировать свой «отзыв». Однако из той ситуации, которая должна питать и провоцировать импульсы актера, не вынут ли зритель, то есть ситуация театра? Насколько возможны подлинные ощущения в условном, символическом пространстве? И насколько возможно актеру забыть о том, что он — актер и все происходит в театре? Ведь, в конце концов, ограничение зрительской аудитории (обычно не более сорока человек) продиктовано и особым — личным, доверительным характером контакта между актером и зрителем. Какова роль зрителя в этом

контакте? Какую информацию несет актеру присутствие зрителя в качестве партнера по действию? Возможно, эти вопросы, наряду с дефицитом монолитной системы ценностей, побудили Гротовского отказаться от идеи возвращения ритуала в театр и искать целостности человека за пределами театра, где различие между зрителями и актерами должно было окончательно сойти на нет.

С начала 1970-х гг. Гротовский на пике успеха «выходит из театра» и вступает в совершенно новый период исследований, который получил название *паратеатрального*. Критика, со слов Гротовского (или, может быть, правильнее было бы сказать — Арто), назвала его «На пути к активной культуре». Театр Лаборатория Института мастерства актера Ежи Гротовского, как он теперь называется, превращается в место научных экспериментов по изучению «взаимоотношений духовного и телесного в человеке» (71, с. 39). Если первый период творчества Гротовского («театральный») был посвящен редукции театра к его сути — явления и воплощения в действующем человеке, то вторая половина его творческого пути («паратеатральная») суть элиминирование собственно театральной составляющей из духовной практики его «актеров».

Театр Гротовского возник в то время, когда в Европе господствовал психологический театр с его натуралистическим пространством, отгороженным от зрителя «четвертой стеной», театр, где зритель был лишен возможности и потребности открытого участия. Альтернативный театр 1960-х начал с разрушения «четвертой стены» и вовлечения зрителя в действие. Однако заикленность на «злобе дня», увлеченность политикой привели к вовлечению самой социальной реальности в реальность сценической иллюзии, захватывавшей и зрителей, и самих актеров. Артодианская идея «активной культуры» была воспринята политическим театром «шестидесятых» буквально и поверхностно.

Наряду с некоторыми другими режиссерами (Питером Бруком, например), Гротовский пытается решить вопрос зрительского участия через обращение к внутреннему миру отдельного человека. Он апеллирует к потребности человеческой личности в воплощении своей уникальной целостности и в реализации своей жизни как эксклюзивного божественного проекта. С точки зрения Гротовского, европейский человек «болен» рассудочностью современной культуры, пренебрегшей духовной и душевной ипостасями человеческого естества. Театр-ритуал призван, прежде всего, обновить чувствительность современного человека и вернуть ему способность к «полному», «целостному» действию.

Арто и Гротовского объединяла вера в театр как средство обновления культуры в ситуации, когда сама идея культуры кажется утраченной. Но если Арто возлагал надежды на массовый театр, и массовая культура признала в нем «своего» и с удовольствием профанировала его идеи, то Гротовский рассчитывал на реставрацию духовной реальности в масштабе человеческой личности. Профанированный Арто сегодня гораздо популярнее Гротовского, который был и остается модным маргиналом с его почти религиозными идеями по «очищению» пространства посредством правильно и точно налаженного межличностного контакта актера и зрителя в театре-ритуале.

Театр не мог оправдать всех надежд Гротовского, и в частности, не мог опять стать ритуалом, — будучи даже в самых своих истоках его профанацией. В лучшем случае, театр представляет собой явление сущности, воплощение ее, в процессе которого суть обрастает плотью материалистических иллюзий здешнего мира. Гротовский вслед за Арто пытался перейти нерушимую границу театра и ритуала, и, разочарованный неудачами (не театрального, а культуртрегерского толка), он на рубеже 1960—1970-х «уходит» из театра в поиски «мирского» ритуала.

Все театральные и паратеатральные проекты Гротовского призваны были компенсировать «недостаточность» современного европейского человека, естество которого задавлено культурой, разделившей телесное и духовное, духовное и психическое, психику и сознание, и т.д. Мысль о восстановлении целостности культуры и преодолении «разрыва между культурой и жизнью» волновала художественный авангард на протяжении всего XX в. и передалась веку молодому, не утратив своей актуальности. Одна из задач данной работы — в поддержании научного интереса к гуманитарным проблемам современной культуры.

В середине 1970-х опыт, накопленный Ежи Гротовским и его театром в исследовании человека как нерасторжимого единства духа и тела, становится основой научной дисциплины со сходной проблематикой. Но это сюжет, заслуживающий отдельного внимания.

Источники

1. *Арто А.* Заставить содрогнуться // Московский наблюдатель. 1996. № 3-4. С. 8-9.
2. *Арто А.* Манифест провалившегося театра // Московский наблюдатель. 1996. № 3-4. С. 16-17.
3. *Б.Арто А.* Режиссура и метафизика//Театр. 1990. №8. С 181-186.

- А.АртоА. Свести с ума актера, <http://www.kvadrattheatre.com/texts/library>.
5. Арто А. Театр и его двойник. М., 1993.
6. Арто А. Театр и его двойник: Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра. СПб. 2000.
7. Барба Э. Театр Катхакали. <http://www.kvadrattheatre.com/texts/library>.
8. Брук П. Блуждающая точка. М., 1996.
9. Брук П. Гротовский. Искусство как проводник. <http://www.kvadrattheatre.com/texts/library>.
10. Брук П. Предисловие к книге «На пути к бедному театру» // Актер в современном театре. Л., 1989. С. 126-128.
11. Брук П. Пустое пространство. М., Д 976.
12. Брук П. Секретов нет. <http://www.kvadrattheatre.com/texts/library>.
13. Васильев А. В защиту «Амфиприона» // Теория театра. М., 2001. С. 19-27.
14. Васильев А. Статья, <http://www.kvadrattheatre.com/texts/library>.
15. Васильев А. Еще одна статья, <http://www.kvadrattheatre.com/texts/library>.
16. Васильев А. Хроника 14-го числа. [Подборка материалов о Гро-товском и Васильеве], <http://www.lwadratheatre.com/texts/library>.
17. Васильев А. Человек в зале, <http://www.kvadrattheatre.com/texts/library>.
18. Гротовский Е. Встреча с самим собой // Театральная жизнь. 1988. №16. С. 24-26.
19. Гротовский Е. Действие буквально // Человек. 1990. № 1. С. 92-107.
20. Гротовский Е. Искусство как средство передвижения // Мо-сковский наблюдатель. 1995. № 1-2. С. 8-17.
21. Гротовский Е. Мир должен быть местом правды // Театральная жизнь. 1987. № 24.
22. Гротовский Е. Наши занятия // Театр. 1973. № 12. С. 36-42.
23. Гротовский Е. Оголенный актер // Актер в современном театре. Л., 1989. С. 128-136.
24. Гротовский Е. Он не был полностью самим собой // Театральная жизнь. 1988. № 12. С. 28-29.
25. Гротовский Е. Перформер // Театральная жизнь. 1991. № 11. С. 25-28.
26. Гротовский Е. Странствование к театру истоков // Родник. 1989. № 7. С. 47-51.
27. Гротовский Е. Театр и ритуал // Театр. 1988. № 10. С. 61-72.
28. Гротовский Е. Ты — чей-то сын... // Родник. 1990. № 11. С. 40-44.
29. Гротовский Е. Что было? // Театральная жизнь. 1988. № 17. С. 28-29.
30. Гротовский Е. Что было? // Театральная жизнь. 1988. № 19. С. 26-27.

Литература

31. *Адамов Артур*. Высочайшая вершина бездны. <http://www.kvadrattheatre.com/texts/library>.
32. *Батай Ж.* Антонен Арто. <http://www.lwadrattheatre.com/texts/library>.
33. *Бланио М.* Арто. <http://www.kvadrattheatre.com/texts/library>.
34. Большая советская энциклопедия. М., 1970. Т.1. С. 309-316.
35. *Борисова Н.* Спектакль Анатолия Васильева АС. Пушкин. «Моцарт и Сальери» / В. Мартынов. «Реквием» // Теория театра. М., 2001. С. 28-49.
36. *Бретон А.* Говоря об Арто. <http://www.lwadrattheatre.com/texts/library>.
37. *Гербер А.* Портрет своенравного человека. <http://www.kvadrattheatre.com/texts/library>.
38. *Губаидулина Е.* Лабиринты Минотавра и мировая революция // Известия. 2001. 23 мая.
39. *Давыдова М.* Занимательная мифология // Время новостей. 2001. 22 мая.
40. *Дзюбинская О.* Пойдем за Синей птицей // Театр. 1987. № 6. С. 170-179.
41. *Должанский Р.* Очевидное невероятное. Театральные лаборатории на Театральной олимпиаде // Коммерсант. 2001. 29 мая.
42. *Дюшен И.* Арто — Ван Гог современного театра // Театр. 1990. № 8. С. 179-181.
43. *Зинцов О.* Нелюди // Ведомости. 2001 23 мая.
44. *Казарлицкий Ю.* Режиссер Брук// Брук П. Пустое пространство. М., 1976.
45. Как всегда об авангарде // Антология французского театрального авангарда. М., 1992. С. 288.
46. *Кимелев Ю.А.* Философия религии. М., 1998. С. 424.
47. Краткое жизнеописание Антонена Арто (1896— 1948) // Театральная жизнь. 1988. № 12. С. 26-27.
48. *Кузнецова Н.* Театр на площади // Декоративное искусство СССР. 1979. № 8. С. 41.
49. *Лотман Ю.М.* Об искусстве. СПб., 1998.
50. *Максимов В.И.* Антитеатр Антонена Арто // Театр. 1991. № 5. С. 120-134.
51. *Максимов В. И.* Введение в систему Антонена Арто. СПб., 1998.
52. *Мамардашвили М.К.* Метафизика Арто // Арто А Театр и его двойник. СПб., 2000.
53. *Мамардашвили М.К.* Мой опыт нетипичен. СПб., 2000.
54. *Мамардашвили М.К.* Эстетика мышления. М., 2000.
55. *Массон А.* Отблески воспоминаний. <http://www.lwadrattheatre.com/texts/library>.
56. *Мельникова Л.* «Odin-Teatret» Эудженио Барбы // Театр. 1988. № 15. С. 14-15.
57. *Молодцова М.М.* Комедия дель арте // История и современная судьба Л., 1990.

58. *Никифорова В.* Другой театр // Московский наблюдатель. 1996. № 3-4. С. 31-38.
59. *Никифорова В.* Поэзия провала // Московский наблюдатель. 1996. № 3-4. С. 4-7.
60. Остался один вдох. (Подборка текстов — программа к спектаклю «Остался один вдох» Марио Бьяджини и Томаса Ричардса).
61. *Пави П.* Словарь театра. М., 1991.
62. *Пайкова Л.* Памяти театрального пастыря // Русский журнал. <http://www.kvadrattheatre.com/texts/library>.
63. *Поляков М.Я.* Теория театра М., 1993.
64. *Реале Д., Антисерри Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т.4: От романтизма до наших дней. СПб., 1997.
65. *Сарников Н.* Рукописи Антонена Арто и их судьба // Теория театра М., 2001. С. 278-281
66. Сеанс построения мандалы с последующим ее разрушением // Время новостей. 2001. 5 июня.
67. *Смелянский А.* Иеремия с Поварской // Московский наблюдатель. 1996. № 3-4. С. 10-15.
68. *Сонтаг С.* На пути к Арто. <http://www.kvadrattheatre.com/texts/library>.
69. *Супо Ф.* Воспоминание об Антонене Арто. <http://www.kvadrattheatre.com/texts/library>.
70. *Табачникова Н.* «Дух тела»: другой театр // Экран.и сцена 1966. № 22. С. 7.
71. Театр Гротовского. М., 1992.
72. Театр как вещь не в себе // Время новостей. 2001. 24 дек.
73. *Тевнен П.* Автопортрет Арто. <http://www.kvadrattheatre.com/texts/library>.
74. Теория театра М., 2001.
75. *Тереля В.* Главный из усвоенных мной постулатов — мир губят дилетанты // Петербургский театральный журнал. 2000. № 20.
76. *Тиллих П.* Избранное: Теология культуры. М., 1995.
77. *Фокин В.* Уроки Гротовского. <http://www.kvadrattheatre.com/texts/library>.
78. Французский символизм: Драматургия и театр. СПб., 2000.
79. *Ходунова Е.М.* Две работы о Ежи Гротовском // Московский наблюдатель. 1995. № 1-2. С. 60-61.
80. *Ходунова Е.М.* Феномен Гротовского // Актер в современном театре. Л., 1989. С. 128-136.
81. *Шамович Е.* На Вроцлавском фестивале // Театр. М. 1974. № 4. С. 109-117.
82. *Швидкой М.Е.* Секреты одиноких комедиантов. Заметки о зарубежном театре второй половины XX века М., 1992.
83. *Эпштейн М.* Парадоксы новизны // О литературном развитии XIX-XXВВ.М., 1988.
84. *Эслин М.* Арто (Главы из книги) // Арто А. Театр и его двойник. СПб. 2000. С. 273-328.

*О.А. Дорохова,
кафедра этики*

«Иду, чтобы сгореть...»

(героический этос в поэме М. Горького «Человек»)

Тема героического этоса оказывается особенно актуальной в условиях «кризиса» российского общества, поскольку понятие героя приобретает новые смыслы. Героический этос — тот стиль жизни, та ориентация культуры, система ценностей, те качества определенной общественной группы, в которой личностным образцом, идеалом и является герой. Нам представляется интересным рассмотреть горьковскую поэму «Человек», написанную в 1903 году, используя категорию «героический этос».

У Максима Горького — последователя традиций романтизма — тема героизма занимает довольно значительное место, особенно в раннем творчестве. Ей посвящены такие его известные произведения, как «Старуха Изергиль» (1895), «Песня о Соколе» (1899), «Песня о Буревестнике» (1901). Важное место в этом ряду занимает поэма «Человек». Она содержит в себе все основные черты той личности, которую Горький пытается найти в обществе и в которой, с его точки зрения, нуждается общество. Его современник Л.Е. Оболенский говорил, что работы Горького — «результат огромного внутреннего чувства, мучительного искания «правды жизни»¹.

¹ *Оболенский Л.Е.* Максим Горький и идея его новых героев. В кн.: Максим Горький: pro et contra. Личность и творчество М. Горького в оценке русских мыслителей и исследователей. 1890-1910 гг. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1997. С. 618.

Вслед за польским социологом и философом М. Оссовской мы понимаем этос как нрав, обычай или систему ценностей определенной социальной группы. Она пишет: «Это стиль жизни какой-то общественной группы, общая (как полагают некоторые авторы) ориентация культуры, принятая в ней иерархия ценностей, которая либо выражена *explicite*, либо может быть выведена из поведения людей... Термин «этос» применяется к группам, а не к индивидам. Его объем выходит за рамки ценностей, которыми занимается этика»¹. В связи с этим пониманием этоса как системы норм, ценностей определенного социального слоя необходимо рассмотреть понятия образца, или идеального типа. Образец или идеальный тип лежит в основе этоса, но не сводится к нему: он задает перспективу самосовершенствования индивидов, целостную модель поведения и образа жизни в рамках определенного этоса. М. Оссовская рассматривает моральные ценности в контексте личностного образца, который считается достойным для подражания, объектом притязаний, принятых в данном социальном слое, служащий идеалом. «Образец — это нечто такое, чего мы стремимся достичь, подобно тому, как мы стремимся достичь, чтобы метр в качестве единицы измерения как можно более походил на эталон, который хранится в Севре под Парижем»². Идеальный тип является принципом формирования общественного поведения индивида, задает направления воспитания будущего поколения.

Моральные нормы личностного образца рассматриваются в единстве с морально нейтральными признаками, что в совокупности образуют то, что М. Оссовская фиксирует в понятии «этос». Этос в реальности проявляется в определенной общественной группе или социальном слое. Личностный образец или идеальный тип содержит характерные моральные ценности в определенной общественной группе, что позволяет отличать одну общественную группу от других и рассматривать отдельную группу как явление в области морали. Как уже было сказано, личностный образец определяет и направляет образ жизни, поведение и воспитание не только в данной группе. При доминирующем положении последней ее система моральных качеств, ценностей может становиться предметом стремления, подражания для остальных общественных

¹ Оссовская М. Рыцарь и Буржуа. Исследования по истории морали. М.: Прогресс, 1987. С. 26.

² Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по морали. М.: Прогресс, 1987. С. 29.

групп. В качестве примера можно рассмотреть такую ситуацию: люди, принадлежащие буржуазному социальному слою, стремятся соответствовать аристократам в своем образе жизни и поведении, тем самым пытаясь доказать, что также являются «благородными», хотя не по происхождению. Так буржуазия заявляет свое право на политическую власть, которая была доступна до этого времени только аристократам, на ведение светского образа жизни и т.д. Преобладание того или иного этоса зависит от доминирования социального слоя или общественной группы в экономическом, политическом укладе общества.

Героический этос ориентирует на самопожертвование ради общего блага, высшей идеи. Прокламируемая цель жизни такой личности — счастье всего человечества, любовь к человеку (альтруизм). Герой — это бунтарь, борец, активный деятель, который выходит за рамки старого мира, привносит новое. Это необычный, неординарный человек не в физическом, а в духовном плане. В античности героями считались те, кто произошли от богов и людей. Герои античности несут в себе божественное начало, но в тоже время не являясь бессмертными, богами. Тем не менее, они идентифицировали себя со своей божественной половиной, и в своих делах хотят быть достойными божественных предков. С тех пор понятие героя неизменно ассоциируется с чем-то великим, сверхчеловеческим; поступки героя всегда происходят на пределе человеческих сил, а порой герой прикладывает сверхчеловеческие, титанические усилия для достижения поставленной цели. Цели героя подтверждают его величественность, его полубожественность, они не направлены на удовлетворение своих низменных, мелочных желаний. Зачастую эти цели приобретают глобальный масштаб: спасти человечество от гибели, предотвратить угрозу войны, дать людям счастье. Такие люди обладают самоотверженностью, мужеством, честностью, цельностью натуры. В их жизни не существует полутонов, они категоричны в своих действиях, причем не только по отношению к другим, но и к себе, преодолевая свои сомнения, свои человеческие слабости. Герой способен вести за собой толпу людей и берет на себя ответственность за них, так как зачастую ведет их на смерть. Он ведет себя так, как если бы знал, что такое добро и зло, истина и ложь. Это возлагает на героя ответственность перед людьми, и чтобы воплотить свои цели и привести людей к счастью, ему необходимо раскрыть перед ними свое знание. Вправе ли он его утаивать?

Данный личностный образец доминирует в случаях, когда общество находится в кризисной ситуации, пребывает в силь-

ном социальном напряжении, когда во всех его слоях происходят кардинальные изменения. Такими ситуациями в первую очередь являются периоды справедливых, всенародных войн, революций, когда старый уклад жизни общества не отвечает новым требованиям его развития. В этих условиях происходит ломка моральных ценностей, смешение понятий добра и зла. Формируются новые моральные качества, которые помогут обществу стабилизироваться, преодолеть кризисную ситуацию. Меняются приоритеты в экономике, политике. Соответственно, в обществе рушится старая структура и создается новая, происходит смена доминирующих классов. Ярким примером могут служить великие буржуазные революции в Англии и во Франции, в этот период происходит смена ценностных и социальных доминант, аристократический этос уступает господствующее положение буржуазному. В период освободительных войн рождаются такие яркие личности, как Жанна д'Арк, Вильгельм Телль. Великая Отечественная война (1941—1945) дает достаточно примеров самоотверженности, силы духа, героизма: Александр Матросов, Зоя Космодемьянская, Алексей Маресьев. Героизм проявляется при стихийных бедствиях: наводнениях, пожарах, землетрясениях, преодолении последствий экологических, техногенных катастроф и т.д. Это те ситуации, когда люди находятся на грани гибели, когда их обычный мир превращается в хаос. Поэтому возникает необходимость в героях, в людях, которые могут за собой повести остальных и быть уверенными, что действуют правильно, которые способны хаос превратить в порядок.

После Октябрьской революции, которую Горький, как и многие другие русские писатели, художники, ученые, в целом принимает, перед человеком, по сути, стоит задача построить «новый мир». Коммунистическое общество строят в «атмосфере ненависти»¹, не все принимают идеи, ценности «нового мира». «Организованная учением Маркса и Ленина энергия передовых отрядов рабочих и крестьян ведет за собою массу трудового народа Союза Советов к цели, смысл которой выражается в трех простых словах: создать новый мир...»². Новый мир для Горького — это «создать для всех людей и для каждой единицы свободные условия развития своих сил и способностей, создать равную возможность достижения той высоты, до которой

¹ Горький М. Собрание сочинений: В 30 т. Т. 25. С. 227. («Если враг не сдается, — его уничтожают».)

² Там же. С. 226.

поднимаются, излишне затрачивая множество энергии, только исключительные, так называемые «великие люди»... Нет, это — реальность. Фантазией, романтикой называют это движение масс к строительству нового мира...»¹. Горький считает, что задача литературы — воспитывать героизм, волю к жизни, жизнелюбие и человеколюбие. «Наша цель: внушить молодежи социальный романтизм, любовь и доверие к жизни и людям. Мы стремимся научить их героизму. Надо заставить человека понять, что он является создателем и владыкой мира, что на него падает ответственность за все несчастья на земле и его же заслугой является все, что есть доброго в жизни»². М. Горький отвечает на вопрос, можно ли научить героизму, тем самым утверждая, что героями становятся, а не рождаются.

Горький обожествляет человека. Он полагает, что в силах лютого человека изменить этот мир, сделать его добрее, справедливее. Человек должен только поверить в собственные силы и быть готовым пожертвовать собой, своей честью, своим благополучием, не требуя платы. Его основная цель — не допустить зло в этот мир, прежде всего, своими поступками, образом жизни. Каждый поступок важен и значим в мире, и за каждый небольшой поступок человек несет ответственность. И героизм в человеке можно воспитать, и это может и должна сделать литература.

Самое сложное в героизме, это не пожертвовать жизнью или совершить один раз подвиг, а быть героем всю жизнь, продолжать начатое дело в различных условиях. Условия не обязательно могут быть неординарные, экстремальные, где от человека требуются сверхусилия. Даже в обычных условиях требуется героизм: защитить слабого, отстоять свое мнение, выжить и сохранить моральный облик в условиях нищеты и разврата. Сложно жертвовать всю жизнь, каждый раз отдавать себя всего на общее дело. «Героев на час и героев на день у нас было много, но они не оставили особенно яркого следа в жизни, несмотря на бесспорное мужество подвигов, не могли заметно изменить ее тягостных условий. Но вот условия изменены напряженной работой для дальнейшего развития их в сторону более широкой свободы творчества, требуется героизм не на час, а на всю жизнь»³.

¹ Горький М. Собрание сочинений: В 30 т. Т. 1. С. 226.

² Из переписки М. Горького с зарубежными литераторами // Вопросы литературы. 1957. № 1. С. 179.

³ Горьким М. Собрание сочинений: В 30 т. Т. 24. С. 282. («Заметки читателя»).

На примере поэмы «Человек» можно увидеть, что для М. Горького герой — не отдельное состояние или поступок, не одно из определений индивида наряду со множеством других, а особый человеческий тип, сам человек в его наиболее адекватном и совершенном выражении. Он считает, что героем должен быть любой человек и это должен быть «человек с большой буквы». «Человек! Точно солнце рождается в груди моей, и в ярком свете его, необъятный, как мир, медленно шествует, — вперед! и — выше!.. Я вижу его гордое чело и смелые, глубокие глаза, а в них — лучи бесстрашной, мощной Мысли, той Мысли, что постигла чудесную гармонию вселенной...»¹.

Человек является единственным источником всего, что нас окружает, и он должен быть горд за свои творения. Он идет по своему пути, сопротивляясь тому, что препятствует его движению вперед. Сначала он борется с природой, показывая тем самым, что он сильнее, после он уже борется с социальной несправедливостью, со злом, насилием. Единственным орудием против зла является он сам, его убеждения, сила воли, мысли. «Вооруженный только силой Мысли, которая то молнии подобна, то холодно-спокойна, точно меч, — идет свободный, гордый Человек далеко впереди людей и выше жизни, один — среди загадок бытия, один — среди толпы своих ошибок... и все они ложатся тяжким гнетом на сердце гордое его и ранят сердце, и терзают мозг, и возбуждая в нем горячий стыд за них, зовут его — их уничтожить» (с. 2). Вся ответственность за ошибки, которым могут следовать другие, ложится на его плечи. Он знает свое предназначение, знает, куда нужно идти, чтобы достигнуть той справедливости, того счастья, которого так все желают. «Я призван для того, — чтобы распутать узлы всех заблуждений и ошибок, связавшие запуганных людей в кровавый и противный ком животных, взаимно пожирающих друг друга!» (с. 6). Его призвание заключается в том, чтобы показать миру его ошибки, что этот мир идет по ложному пути. Человек или герой должен создать гармонию не только между собой и миром, но и между другими людьми. «И призван я, чтобы осветить весь мир, расплавить тьму его загадок тайных, найти гармонию между собою и миром, в себе самом гармонию создать и, озарив весь мрачный хаос жизни на этой исстрадавшейся земле, покрытой, как накожную болезнь,

¹ Горький М. Человек. М.: Знание, 1906. С. 1. Далее ссылки на это издание даются в тексте статьи с указанием на страницу.

корой несчастий, скорби, горя, злобы, — всю злую грязь с нея сме-сти в могилу прошлого» (с. 6). Он готов ради достижения великой цели — счастье всего человечества — пожертвовать всем и не только жизнью, но жертвовать всю жизнь. «Иду, чтобы сгореть как можно ярче, и глубже осветить тьму жизни. И гибель для меня — моя награда» (с. 6). С его гибелью то дело, которое он воплощает, не должно прекратиться. Каждый подвиг — это лишь начало дела, это еще не победа. Каждый человек должен оставить на этом поле битвы свою жертву, каждый должен стать героем или человеком с большой буквы. Только тогда возможно достигнуть счастье, к которому стремится каждый человек. Иногда необходимо отдать все, чем дорожишь больше всего. «И сознаю, что побеждают не те, которые берут плоды победы, а только те, что останутся на поле битвы...» (с. 7). Только о тех, кто остается на «поле битвы» можно с уверенностью сказать, что их мотивы были чисты, бескорыстны. Они боролись не ради «плодов победы», а ради самой победы, и пожертвовали всем. Именно они останутся в сердцах людей, и будут служить им идеалами в их жизни.

Препятствием на пути к великой цели служат человеческие предрассудки, слабости. «Да будут прокляты все предрассудки, все предубеждения и привычки, опутавшие мозг и жизнь людей, подобно липкой паутине. Они мешают жить, насилуя людей — я их разрушу!...» (с. 7). Они ведут людей по ложному пути, дают видимость спокойствия, благополучия, что приводит к самообману. «Спокойно сознаю, что предрассудки — обломки старых истин, а тучи заблуждений, что ныне кружатся над жизнью, все созданы из пепла старых правд, сожженных пламенем все той же Мысли, что некогда их сотворила» (с. 7). И на этом все развитие человечества, совершенствование его, стремление к великой цели останавливается. Зачем стремиться к счастью, если кажется, что оно уже у тебя есть? Этот процесс не должен прекратиться хотя бы лишь потому, что достижения великих, абсолютных целей невозможно. Долгом каждого человека является посильный вклад в общечеловеческое развитие — отречься от старых привычек, своих слабостей и встать на этот путь вместе с героями, человеком с большой буквы, самому стать героем. Идти по этому пути, опираясь на истинные ценности добра, красоты, человеколюбия. «Я создан Мыслью затем, чтобы опрокинуть, разрушить, растоптать все старое, все тесное и грязное, все злое, — и новое создать на выкованных Мыслью незыблемых устоях свободы, красоты и • — уваженья к людям!» (с. 6).

Независимо от предрассудков, навязываемых обществом, приходится бороться и с самим собой. В каждом человеке присутствуют низменные желания, слабости, страх за свое имущество, за свое будущее. Люди предпочитают жить по принципу: «Моя хата с краю...». Борьба с собственным эгоизмом, самолюбием является теми преградами, которые стоят на пути к великой цели. Человек должен преодолеть свои низменные желания, чтобы увидеть Истину. «Идет! В груди его режут инстинкты, противно ноет голос самолюбия, как наглый нищий, требуя подачки, привязанностей цепкие волокна опутывают сердце, точно плющ, питаются его горячей кровью и громко требуют уступок сил их... все чувства овладеть желают им, все жаждет власти над его душою» (с. 2). Для достижения Истины, Добра необходимо откинуть старое, отречься от своих «привязанностей», которые, как шоры у лошадей, мешают увидеть то, к чему необходимо стремиться. Движение вперед заставляет приносить жертвы, этот путь всегда дается с трудом. «Идет он, орошая кровью сердца свой трудный, одинокий, гордый путь, создает из этой жгучей крови — поэзии нетленные цветы; тоскливый крик души своей мятежной он в музыку искусно претворяет, из опыта — науки создает и, каждым шагом украшая жизнь, как солнце землю щедрыми лучами, — он движется все — выше! и — вперед! звездой путеводной для земли» (с. 1). Благодаря Человеку, его энергии, воле строится новый мир. Человек является не средством для достижения какой-либо цели, а источником и носителем этой цели, стремится воплотить ее в жизнь.

Существует стереотип, что герой — это исключительная, неповторимая, уникальная личность, которая внезапно возникает в качестве спасителя. Герой не может появиться независимо от общества, окружения, в котором он находится, независимо от исторической ситуации. М. Горький считает, что героя можно воспитать, и, прежде всего, с помощью литературы. Общество в критический момент нуждается в сильном человеке, в герое. Поэтому в советской литературе первой половине XX в. возникают образы гордого, волевого, движущегося вперед, жертвенного, твердого в своих убеждениях человека или, другими словами, героя.

В поэме «Человек» мы находим основные черты героического личностного образца, который претендует на то, чтобы стать основой героического этоса. «Человек с большой буквы», герой — борец с социальной несправедливостью, злом, насилием, он творец гармонии мира, при этом он осознает всю ответственность своих действий и готов понести «наказание». Человек берется распутать

«узлы заблуждений и ошибок», указать на ошибки природы, их исправить, даже если придется менять саму природу, но также стремиться к избавлению от своих предрассудков, предубеждений, которые мешают строить новый мир, создавать гармонию мира. Такой человек призван помочь людям разобраться в своих ошибках, обрести долгожданное счастье. Каждый человек не только может, но и должен стать героем. Одному человеку, даже героической личности, не под силу построить «новый мир». Если же каждый постарается стать героем, готовым жертвовать собой, своим благополучием ради всеобщего счастья, тогда на его пути не будет ничего невозможного. Для таких людей подвиг должен стать образом жизни, их мысли, поведение направлены на совершение героических поступков, направлены на достижение счастья, и каждый раз они действуют на пределе своих сил.

При всей схематизированной романтичности, идеализированности, почти сказочности образа человека в одноименной поэме Горького следует иметь в виду, что этот образ был работающим в опыте социалистической революции и сопровождающей ее идеологии. Поэтому он интересен и ценен для науки именно своей утрированной сверхчеловеческой направленностью.

Литература

1. *Горький М.* Собрание сочинений: В 30 т. Т. 24, 25. М.: Художественная литература, 1956.
2. *Горький М.* Человек. М.: Знание, 1906.
3. Из переписки М. Горького с зарубежными литераторами // Вопросы литературы. 1957. № 1.
4. Максим Горький: pro et contra Личность и творчество М. Горького в оценке русских мыслителей и исследователей. 1890–1910 гг. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1997.
5. *Оссовская М.* Рыцарь и Буржуа. Исследования по истории морали. М.: Прогресс, 1987.

V. АСПЕКТЫ
ФИЛОСОФИИ
ОБЩЕСТВА

*А.Л. Скворцов,
кафедра этики*

Мораль и расовая теория

Из всех различий, которыми наделили людей природа и общество, самыми наглядными являются различия расовые. Как правило, с первого взгляда невозможно точно определить, к какому народу, к какому экономическому классу или роду занятий принадлежит человек и даже... как это нередко случается в наше время, к какому полу. Однако цвет кожи и характерные черты крупнейших рас можно определить сразу. Расовые отличия — самые очевидные, но при этом и самые загадочные.

Положить эти различия в основание всей человеческой истории и объяснить, основываясь на них, все разнообразие социальной жизни попыталась расовая антропология, возникшая в качестве фундаментальной научной теории на рубеже XIX-XX вв. В учебниках по истории и этнографии советского периода можно часто встретить утверждение, что с расовыми теориями все ясно, поскольку они заведомо ненаучные и, что более возмутительно, легли в основу доктрины фашизма. Часто, кстати, первое напрямую выводилось из второго: поскольку расизм — фундамент фашизма, постольку расовая теория — ненаучна. При этом совершенно упускалось из виду, что сто двадцать лет назад расовая теория вооружилась на тот момент новейшими научными познаниями; ее ведущие сторонники (Ж.А. де Гобино, О. Аммон, Л. Гумплович, Л. Вольтман и др.) изначально определили свою концепцию как приложение дарвиновской теории естественного отбора и спенсеровского эволюционизма к антропологии. Именно серьезная научная база сделала расовую теорию одной из самых популярных как в Европе,

так и в Америке. Окончательно тезис о ее «ненаучности» опровергает тот факт, что ее разделяли такие выдающиеся ученые, как Р. Вирхов, П. Брока, И.И. Мечников. Но сто лет для науки — огромный срок, и новые данные могли бы обесценить когда-то сильную теорию и осудить ее вместе с одним из ее идеологических проявлений — фашизмом. Но почему же расовая теория в ее множестве разновидностей столь популярна и ныне? В нашей стране наблюдается настоящий бум расовых концепций, выраженный в переиздании классиков этой теории, в наличии доброго десятка интернетовских сайтов и массы публикаций современных адептов, имеющих в научном мире немалый вес. При этом сторонники расовой теории призывают нас отличать «расологию» как одну из самых современных естественно-научных дисциплин от преступной идеологии расизма. Один из сайтов остроумно проводит аналогию, что обвинять расологию в фашизме — это все равно, что обвинять рекламного агента, продвигавшего на рынок ножи, в убийстве, совершенном таким же ножом. Действительно, расовая теория зародилась задолго до фашизма и отнюдь не в Германии. Но, как показывает история идей, любое научное учение, претендующее на объяснение смысла и назначения человеческого общества, обязательно обзаводилось своим мировоззрением.

Сразу отметим, что в спорах вокруг биологической составляющей расовой теории точка еще не поставлена, и, наверное, не будет поставлена никогда. Ее важнейший тезис, что все как физиологические, так и духовные способности человека наследуются, а влияние окружающей среды при этом минимально, вызвал резкую критику со стороны марксизма и других социоцентрических доктрин. Здесь мы имеем дело с двумя крайностями, которые вряд ли помогут нам в решении вечного вопроса: что в человеке наследуется, а что приобретается в процессе социализации? Но оставим этот спор ученым; нас интересуют именно мировоззренчески-моральные аргументы расовой теории, определившие многие исторические события первой половины XX в. и до сих пор звучащие в некоторых идеологиях. Мы постараемся показать, что мировоззрение расизма и его моральные установки неразрывно связаны с расовой антропологией и органически вытекают из нее.

«Биологическая история человеческих рас есть истинная и основная история государств»¹, — утверждал крупнейший ра-

¹ *Вольфман Л.* Политическая антропология. М.: Белые альвы, 2001. С. 62.

совый теоретик Людвиг Вольтман. Раса в одноименной теории становится главной клеточкой, на которую настраивается вся социокультурная реальность. Возникновение этой идеи вполне закономерно, посредством нее социальная мысль XIX в. пыталась найти абсолютное основание уже обоснованным классовым и национальным различиям. Ни те, ни другие расовая теория не отвергает, считая их важнейшим фактором мирового исторического процесса. Однако и классы, и народы представляют собой сложную систему элементов, скрепленных социальными, психическими и материальными факторами. Требовалось найти более чистое и очевидное основание, и расы отлично подходили на эту роль. Они существовали еще до имущественного расслоения, до родоплеменных разделений и даже до языковых барьеров. Человечество на самых ранних стадиях своей истории уже обладало расовыми отличиями, а, быть может, уже родилось вместе с ними. При этом классов, сословий, наций можно усмотреть при желании сколько угодно, а рас получается только три. В природном мире это редчайший случай; как правило, один вид обладает десятками, а то и сотнями популяций, а у человека их минимальное количество. Три чистых клеточки, из которых можно строить целый мир! И, в отличие от других разделений, расовые различия основываются не на духовных или социальных факторах, а на чистой физиологии — вполне определенных антропных признаках. Главные из них — форма и величина черепа, а также пигментация (цвет) кожи; второстепенные, хотя и также закрепленные за каждой расой — рост, цвет глаз, форма ушей и носа, цвет и тип волос и т.д. В нашем мире чистых рас больше нет; как отмечал другой теоретик Ганс Ф.К. Гюнтер, «нет народов чистой расы: в Европе нет народа, который не был бы результатом расового смешения»¹. Но любое смешение происходит из чистых элементов, и в каждом народе можно выделить доминирующий элемент, который определяет основные особенности данного сообщества.

Как же происходит превращение чистых рас в цивилизованное смешение этносов? «Человеческие расы..., — утверждает Л. Вольтман, — подчинены тем же общим биологическим законам изменчивости и унаследования, приспособления и подбора..., как и все прочие организмы животного и растительного мира»². Дру-

¹ Гюнтер Ганс Ф.К. Нордическая раса // rain.prohosting.com/lut/nord_ras.htm.

² Вольтман Л. Политическая антропология. М.: Белые альвы, 2001. С. 62.

гими словами, действует биологический механизм, описанный Ч. Дарвином. Но здесь вступает в действие еще два важных положения, защищаемых расовой теорией. Во-первых, она утверждает, что расовые признаки наследуются неизменными из поколения в поколение, и окружающая среда их не в силах изменить. «Естественные условия среды (климат, почва..., соседство других народов) — важные условия для развития рас, но не могут изменить расовые расположения»¹, — говорит Л. Вольтман. Во-вторых, она постулирует единство крови и духа: все духовные способности человека, а также социальная организация людей вытекают из его физиологических особенностей, поэтому они так же передаются по наследству, как и важнейшие анатомические признаки. Это не значит, что тип мышления, моральные и религиозные представления, социальная организация заложены в человеке изначально, но это значит, что из определенных физиологических качеств получится такой же определенный духовный склад личности, а из конкретной расовой группы — особый, не похожий на созданный другими расами, социум. Раса — это «физиологическое основание социальной жизни», а расовый процесс — «естественное основание социального процесса»², — утверждает Вольтман. Его можно обвинить в крайнем биологизаторстве, но он этого не отрицает; вся расовая теория основана на том, что нет принципиальных отличий между природным развитием и социогенезом. Признание* особой, сверхбиологической природы человека заставила бы авторов ввести в их рассуждения нежелательную таинственную переменную, от чего разрушилась бы стройность всей концепции.

Возникнув в определенный момент времени и попав под воздействие законов естественного отбора, расы начинают активно бороться друг с другом за выживание и лучшие условия существования. При этом происходит их быстрое смешение и выделение новых, уже не чистых рас. И здесь вступает в действие еще одно важное положение расовой антропологии: расы не равны по своим способностям, а значит — и по человеческой ценности. Это чисто оценочное суждение доказывается лишь одним, опять же физиологическим аргументом. Раса, обладающая большим объемом черепа, заведомо более умная, а если прибавить к этому большой рост и физическую силу, что мы наблюдаем в случае с белой (евро-

¹ Вольтман Л. Политическая антропология. М.: Белые альвы, 2001. С. 350.

² Там же. С. 213, 214.

пейской) расой, то у нее будет больше возможностей реализовать свои идеи. Напротив, черная и желтая расы, у которых меньший объем головы и меньше физических сил, обречены на отставание и почти на дикое, первобытное существование.

Отныне все историческое развитие рас — это, в сущности, история развития одной белой расы. Современный облик человека, общество, культура, мораль, все блага цивилизации — результаты ее активного участия в естественном отборе, ее противостояния с инертной массой иных рас. Однако кипучая деятельность белых очень скоро заводит их в биологический тупик. С одной стороны, как отмечает Вольтман, «недостаток в естественном отборе служит важнейшей причиной наследственного вырождения и физического упадка рас»¹, но, с другой, «творчество культуры является биологической работой, которая физиологически истощает продуктивную силу...»². В творении цивилизации белые вынуждены использовать как материал силы других рас, что влечет за собой неизбежное смешение с ними и потерю чистой крови. И это несмотря на то, что чистая белая линия сопротивляется нежелательному скрещиванию. Высшие расы вооружены физическим отвращением к скрещиванию с низшими, а их генотип до поры до времени устойчив к побочному вторжению низших генов. В отличие от них, черные и желтые расы запрограммированы по иному: они напротив стремятся к общению с высшей расой, поскольку это их единственная возможность выйти из исторического небытия. Их гены обладают устойчивой наследственностью, а им самим природа дала ярко выраженную склонность к размножению. Биологическая борьба высшей и низшей расы неизбежно приводит их к смешению. Смешанное потомство, гибриды, теряют прекрасные физиологические данные высшей расы и представляют собой нечто мало симпатичное, например, большую голову на миниатюрном теле, или большие глаза в маленьком черепе. Кроме внешней уродливости, это приводит к потере гармонии в человеческом теле и, как следствие, быстрому вырождению. Л. Вольтман и О. Аммон, основываясь на множестве антропометрических данных, приходят к выводу, что «имеется достаточный опыт, позволяющий признать физиологическое смешение человеческих рас вредным и губительным процессом»³. Белая

¹ Вольтман Л. Политическая антропология. М.: Белые альвы, 2001. С. 200.

² Там же. С. 236.

³ Там же. С. 192.

раса, создав все великие цивилизации мира, смешалась с низшими расами и растратила свою культуротворящую энергию. Чистой высшей расы больше нет; существуют различные национальные помеси светлых этносов, но, благодаря физиологическому сопротивлению генотипа белых, в европейском и американском народах осталось доминирующее ядро высшей белой расы, которое, в случае его евгенического очищения, может явить миру первобытных белых исполинов. Что же касается других рас, то, благодаря их пассивности, скрещение с высшей расой произошло не везде, и кое-где мы еще можем наблюдать чистых черных и желтых индивидов.

Расовая теория постулирует изначальное неравенство людей и демонстративно разрывает с гуманистической традицией. Интересно проследить историю становления этой идеи в европейской философии. Мы не будем пересказывать мифологические представления древних, видевших причину различия цвета кожи в действии нечистых сил. Нас интересуют другие, «научные» мифы. Первую классификацию рас, вошедшую в общую систему биологических видов, дал Карл Линней. Он выделил белую (европейскую), рыжую (американскую), желтую (азиатскую) и черную (африканскую) расы, но отметил, что все они являются ветвями единого человеческого вида. Жорж Бюффон в своей классификации оставил только три расы — • европейскую, азиатскую, африканскую и также основанием деления признал цвет кожи, который меняется у единого человеческого вида благодаря естественным мутациям. Иное основание подразделения рас → краниометрическое (т.е. основанное на измерении размеров черепа) впервые предложил немецкий ученый И.Ф. Блюменбах. Согласно его расчетам получилось, что не только европейцы обладают крупным черепом, но и жители Кавказа и Ближнего Востока. Поэтому он предложил заменить название расы «европейская» на «кавказская». Далее за дело взялись гуманитарные науки. Лингвисты, исходя из представления «единая раса — единый праязык», провели расовые различия по крупнейшим языковым группам. Индоевропейская группа языков была приписана расе индо-германцев, а английский филолог Макс Мюллер впервые в отношении нее использовал термин «арии», соединив в нем наиболее общие лингвистические, религиозные и этнические признаки белой расы. Появление слова «арийцы», которое означало индоиранскую группу языков, было непосредственно связано с убеждением, что белая раса появилась где-то на территории современной Индии, а с течением времени

распространилась вплоть до Европы. Но уже в конце XIX в., благодаря трудам немецких антропологов Карла Пенки и Людвиг Вильзера возобладало мнение, что скорее происходило обратное движение — с Северо-Запада на Юго-Восток, и прародиной белой расы следует признать территорию современной Скандинавии, а может быть, и некогда теплой Арктики, откуда белые отправились покорять весь мир, подгоняемые глобальным похолоданием. Так на свет появился термин «нордическая раса».

Классическая расовая теория берет свое начало в трудах французского графа Жозефа Артура де Гобино. Особенно показательна его книга «Опыт о неравенстве человеческих рас» (1839-1840). Интересно ее название: автор как бы проводит лишь опыт, который должен перечеркнуть все гуманистические идеи Французской революции. Не пройдет и тридцати лет, как в интеллектуальных кругах Европы никакого сомнения в неравенстве рас не останется. Но чтобы расовая доктрина стала научной теорией, да еще классической, автору предстояло последовательно провести и доказать три тезиса: физиологические отличия влекут за собой психические и духовные, белая раса является высшей, смешение крови влечет народ к гибели. Первая мысль у Гобино звучит не столь четко: действующие лица его «Опыта» — «белые народы», а не одна раса. В его представлении физические и духовные признаки как бы слились вместе в образе европейца, хотя физические признаки вполне определенные: высокий рост, голубые глаза, светлые волосы. Зато второй тезис развит во всю ширь: используя совершенно фантастические гипотезы, Гобино доказывает, что китайская, индийская, индейские, египетская цивилизации были созданы белыми пришельцами с Севера. Постепенно малочисленная нордическая кровь была смешана с аборигенской, что повлекло гибель великих древних цивилизаций, а место обитания северян — Европа — достигла высот развития. Современник Гобино, немец Г.Ф. Клемм закрепил деление рас на активную (белую) и пассивные (все остальные). Отсюда оставался лишь один шаг до гитлеровско-розенберговского деления людей на культуросотворяющие, культуровоспринимающие и культуруоуничтожающие расы.

Своего расцвета концепция расового неравенства во Франции достигла в произведениях Густава Лебона, который в книге «Психология народов и масс» объявил настоящую войну идее равенства людей. Она, по его мнению, ведет к таким «чудовищным» вещам, что «современная женщина требует себе одинаковых прав

и одинакового воспитания с мужчиной»¹! Человеческие расы никак нельзя признать равными по своей ценности. И доказательство у Лебона только одно: достижения в строительстве цивилизации у белых народов и всех остальных несравнимы. «Только им мы обязаны тем высоким уровнем, которого достигла ныне цивилизация»². Французский психолог усматривает четыре основных расы, а точнее — расовых подразделения: первобытную (австралийцы и фиджийцы), у которой нет ни малейшего следа культуры, низшую (негры), способные к зачаточной цивилизации, среднюю (китайцы с японцами) и высшую (индоевропейскую). При этом низшие расы обречены на вечное внеисторическое прозябание; их судьба — быть материалом для строительства «белого» мира, в котором им места не найдется, ибо «всякий низший народ, приходящий в столкновение с высшим, фатально осужден на скорое исчезновение»³. Тем не менее концепция Лебона не чисто расистская, а скорее националистически-расистская. Он не сводит превосходство белых только к физиологическим факторам, т.к. среди них тоже существует немало антропных различий. Поэтому высшие расы Лебона — это нации, отличающиеся от низших, в первую очередь, нравственными представлениями и силой характера: «Величие народа зависит главным образом от уровня их нравственности»⁴. На самом деле, расовая доктрина нужна Лебону лишь для того, чтобы найти незыблемое основание для национальных характеров. На протяжении всего повествования он пытается доказать, что нации — устойчивые и неизменные действующие лица истории. Его теория — это национализм, подкрепленный расизмом. То же самое смещение произведет позже и Л. Вольтман, правда, ему уже потребуется вводить неравенство между европейскими народами, в то время как у Лебона оно еще не выражено столь явно. Но именно у Г. Лебона уже четко просматривается, как наука о расах перерастает в расистскую идеологию.

Для дальнейшего победного шествия расовой антропологии требовалось нечто большее, чем труд нескольких ученых. Нужна была опора на более широкие интеллектуальные круги, а лучше — на целый народ, который положил бы ее принципы в основу своей ментальности. Немецкий народ, весь XIX в. борющийся за свое

¹ Лебон Г. Психология народов и масс. СПб.: Макет, 1995. С. 34.

² Там же. С. 46.

³ Там же. С. 47.

⁴ Там же. С. 53.

объединение и в начале XX в. находившийся в стадии бурного промышленного и духовного развития, как нельзя кстати подходил на эту роль. Воспитанные на идеях национального возрождения немецкие антропологи придают расовой теории особую направленность. Они постепенно ставят знак равенства между понятиями «белая раса» и «германцы». Интересно, что учение о превосходстве немецкой расы поддерживал английский ученый Х.С. Чемберлен, женатый на дочке Р. Вагнера, и, хотя и в меньшей степени, француз Ж. Лапуж, а главными немецкими расологами стали О. Аммон, Ганс Ф.К. Гюнтер и Л. Вольтман. Для достижения цели — доказательства превосходства германского типа — им необходимо было показать различия уже внутри самой белой расы. И в своих поисках они обратились к фундаментальному труду русского ученого французского происхождения И.Е. Деникера «Человеческие расы», где он предложил классификацию рас исходя из только анатомических признаков, опуская различия психологические. К тому же его классификация основывалась не на одном или двух очевидных антропологических чертах, а на сразу нескольких научно обоснованных расовых свойствах. Уже давно усмотренное другими исследователями очевидное разделение белой расы на более светлую и более темную, Деникер уточняет, деля далее «темноцветную» расу на средиземноморскую, западную, островно-иберийскую и адриатическую, а светлую — на северную («нордическую») и восточную. Но из этого, чисто научного подразделения, никак не вытекало превосходство одной группы над другой. К более упрощенной классификации внутри белой расы склонялись Аммон и Вольтман, поделившие ее на нордическую, альпийскую и средиземноморскую. А Ганс Ф.К. Гюнтер, основываясь на научном аппарате Деникера, а также на собственных исследованиях, дал окончательный антропологический портрет «истинного германца»: высокий рост (173-190 см.), светлые прямые волосы, голубые или серые глаза, тонкая белая кожа, длинный череп, выпуклый затылок, сильно выступающий затылочный бугор, отросток височной кости, лоб с наклоном назад, вертикальное расположение челюстей и зубов, выступающий подбородок, узкий, начинающийся с переносицы, нос, красные губы и соски розового цвета¹. Этот типаж стал главным действующим лицом доктрины превосходства нордического типа

¹ Гюнтер Ганс Ф.К. Нордическая раса // www.rain.prohosting.com/Iut/nord.ras.htm.

над всеми остальными, которую немецкие расологи стали настраивать на чисто научную теорию И.Е. Деникера.

На этом фактически заканчивается немецкая естественная наука о расах и начинается теория культурно-исторически-расовых типов. Для ее создателей стало ясно, что гипотезу физиологического превосходства нордического типа надо подтвердить историческими доводами. Л. Вольтман провел много времени на средиземноморском побережье, дабы доказать рождение высших проявлений европейской культуры из германского духа. Результат, как и ожидалось, превзошел все самые смелые гипотезы. Девятая глава его знаменитой «Политической антропологии» — это гимн созидательной силе германцев. Оказывается, что «Папство, эпоха Возрождения, французская революция и мировое господство Наполеона были великими деяниями германского духа»¹. И даже... «Греция в начале XIX столетия была освобождена от ига Турции преимущественно благодаря мужеству белокурых пришельцев — албанцев»². Если бы Вольтману сказали, что албанцы составляли ударную силу именно турецкого войска, он бы все равно не поверил. Но Средиземноморья автору мало, и он распространяет господство соотечественников сначала на всю Европу: «...Все европейские цивилизации, также в славянских и германских странах, есть продукт германской расы»³, затем на Новый Свет: «Теперь уже исторически доказано, что за четыреста лет до Колумба норманны открыли Северную Америку»⁴, и, наконец, на весь мир: «Самые важные по последствиям события мировой аристократии и мировой цивилизации родились из противоположностей и борьбы между германскими племенами и между германскими героями»⁵. Но как же сравнительно малочисленная нордическая раса, заложив основы культурного развития всех цивилизаций, не перемешалась с туземцами и не перестала существовать, ибо, как мы помним из Гобино-Лебона, скрещение с низшими означает смерть? Вольтман повторяет мысль, что белые чувствовали физическое отвращение к скрещиванию с цветными. Он ссылается на открытый Ф. Ницше «пафос дистанции», который позволяет завоевателям чувствовать себя господами над нелюдьми и свято

¹ Вольтман Л. Политическая антропология. М.: Белые альвы, 2001. С. 403.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 396.

⁵ Там же. С. 408.

хранить чистоту своей линии. Только внутрigrупповое скрещивание, по мнению расологов, может дать активное, жизнеспособное поколение. Как компромиссный вариант, допустимо смешение с другими разновидностями белых рас, например, с альпийской, но только ради избежания деградации, к которому неизбежно ведет частое близкородственное скрещивание. Однако оно способно лишь разбавить генофонд, но никак не улучшить его. Германцы, по мнению Вольтмана, вообще не нуждаются в расовом улучшении и облагораживании; они самой природой созданы совершенными. Исходя из этого убеждения, автор «Политической антропологии» пытается заглянуть в будущее: «Германская раса призвана охватить весь земной шар своим господством, использовать сокровища природы и рабочей силы и включить пассивные расы как служебный член своего культурного развития»¹. Это было написано почти за тридцать лет до пришествия к власти Гитлера, а кажется, что в самый разгар его правления. Разве еще может остаться сомнение в расистском характере «чисто научной расовой теории»?

Становится ясно, что расовая теория защищала три ключевых мировоззренческих установки, которые чисто условно можно назвать «моральными»: 1) духовные и нравственные способности человека являются следствием его физиологических особенностей; 2) идея равенства людей — отживший предрассудок, люди уже неравны от природы; 3) белая раса — высшая по отношению к цветным расам, а арийская (нордическая) — высшая по отношению к иным разновидностям белой расы.

Что касается первого тезиса, то этика хорошо знакома с ним из доктрины биологического редукционизма, от которого не свободны эволюционистские концепции морали. И по некоторым утверждениям Вольтмана очевидно, что он их разделяет. «Ничего не может быть проще, — утверждает он, — как вывести генетически моральные свойства из социальных инстинктов и чувств симпатии, существующих у животных»². Однако для Дарвина и Спенсера мораль представляет собой высшую природную способность человека, ту великую цель, к которой эволюция стремилась миллионы лет. После биологического утверждения в человеке нравственных начал, роль природы в дальнейшем моральном совершенствовании людей минимальна; этот груз на себя берет общество. У Вольтмана же мораль, как и другие духовные способности, — далеко не выс-

¹ Вольтман Л. Политическая антропология. М.: Белые альвы, 2001. С. 409.

² Там же. С. 229.

шие, а такие же факторы приспособления к окружающей среде, как и физиологические характеристики животных: «В сущности не существует никакого основного различия между духовными способностями высших животных и таковыми же у человека»¹. Но главное, моральные качества, согласно Вольтману, не играют никакой роли в истории общества: его развитие подчиняется только биологическим законам. И само наличие моральных качеств — не заслуга человека, они ему также изначально даны от природы: белые в любом случае сильные, смелые, выносливые, а цветные — трусливы, пассивны, дики и мало на что способны. Такое положение приводит еще к более абсурдному выводу: высшие расы изначально самые достойные и ценные в нравственном плане, а низшие — материал для творения «белых». Фактически, уже этим тезисом расовая теория покидает пределы морали. Как очень точно заметил Н.А. Бердяев, «в расовой теории спасения нет. Если ты еврей или негр, то никакое изменение сознания, никакое верование и убеждение тебя не спасут, ты погиб»².

В своих выводах Вольтман ссылается на Ф. Ницше, хотя очевидно, что философия автора «К генеалогии морали» значительно глубже построений защитников превосходства германской расы. Ницше — не расист; он действительно поделил всех людей на господ и рабов, однако это деление никоим образом не сопряжено с расовым. Господа и рабы существуют в любой общности, независимо от языка, национальности, или цвета кожи. Иногда Ницше действительно говорит о господских расах, но относит к ним не только немцев: «В основе всех этих благородных рас просматривается хищный зверь... римская, арабская, германская, японская знать, гомеровские герои, скандинавские викинги...»³ Иногда он указывает некоторые внешние признаки, присущие господам: «...Мощная телесность, цветущее, богатое, даже бьющее через край здоровье...»⁴, но само превосходство в жизни и в ценностном освоении мира не проистекает автоматически из физиологии. Господа присвоили себе это право — считать добрым и хорошим то, что они считают нужным. После великой катастрофы — восстания рабов в морали — физическая сила у господ осталась, но их духовное превосходство было уничтожено завистью и ненавистью рабов.

¹ Вольтман Л. Политическая антропология. М.: Белые альфы, 2001. С. 227.

² Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 352.

³ Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 428.

⁴ Там же. С. 422.

Предположение, что высшая раса могла быть сокрушена популяцией слабых и больных — совершенно нетерпимо для Вольтмана и его сподвижников. Для них чистота и нордическое происхождение расы необходимо означает ее доминирование. Ницше, напротив, считает, что решающий фактор в борьбе за господство — духовный, который выражается в навязывании противнику и всему миру своих ценностей.

Следующий тезис — о неравенстве рас — доказывается также биологически. Сторонники расовой теории утверждают, что изначально человечество представляло собой не один вид, а три разных вида, которые и легли в основание рас. Выделение этих видов из природы произошло не в одно время: от появления белого типа до появления желтого и, тем более, черного прошли, возможно, тысячи лет. Аргументируется это чисто эстетически: черные значительно больше похожи на человекообразных обезьян, чем белые. Но даже если существует временной промежуток в происхождении, то почему мы должны одну расу ставить выше другой? И те, и другие — люди, наделенные разумом и волей, какое значение сегодня имеет то, что происходило сотни тысяч лет назад? Но расисты приводят еще один, уже знакомый нам аргумент: успехи в построении цивилизации белыми ни в какое сравнение не идут с успехами остальных. У всех были якобы равные возможности, но не все одинаково ими воспользовались, а значит — есть большая разница в способностях. Но, если соединить два этих довода, то они друг друга уничтожают: раз цветные отстали от белых в появлении на тысячу лет, то и времени создать цивилизацию у них было меньше. Тем более, что белые зверски уничтожали ранние цивилизации других рас, например культуры индейцев в Северной и Южной Америке, а также совершая грабительские набеги в Азию и Африку. Но, несмотря на это, современные Япония, Южная Корея и Сингапур уже на сей момент достигли уровня развития ведущих стран, а Китай и Малайзия быстрыми темпами идут к этому рубежу. Расовая теория совершенно правильно указывает на разные стадии развития белой и цветной цивилизации, но она принимает в расчет только внешнюю материальную часть. Из этого следует, что культуры просто разные, но совершенно не следует превосходства одной над другой. Если же брать духовные и моральные составляющие цивилизации, то совершенно несерьезно говорить о чем-то преимуществе, основанном на цвете кожи. И тем более невозможно заявлять о своем нравственном превосходстве тем, кто поделил людей на высший и низший тип. Попутно заметим, что все фило-

софы, проводившие такого рода деления, почему-то себя самих относили к высшему типу...

Наконец, третье утверждение расизма, что нордическая раса — высшая, органически вытекает из первых двух. Хорошая физиология и биология необходимо ведут к высшему ценностному статусу: «Способность к политическому господству и к цивилизации зависит от антропологических условий»¹. Но иногда может создаться впечатление, что речь в произведениях расологов может идти о великой моральной миссии германцев. Так как иные расы находятся в диком или полудиком состоянии, то белые могли бы помочь им в создании цивилизации, научить их подлинным гуманными отношениям и способствовать развитию скрытых талантов. В этой связи вспоминается знаменитое «Бремя Белых» Р. Киплинга:

*Твой жребий — Бремя Белых!
Мир тяжелей войны:
Накорми голодных,
Мор выгони из страны...*

Но подобное благоденствие низшим со стороны высших отмечает сама расовая теория. По мнению Вольтмана, покорение других сообществ — это проявление законов естественного отбора. Они совершенно одинаково действуют как в мире животных, так и в мире людей: «В природе, как и в обществе, одна часть может выжить только за счет другой части»². Более того, отсутствие естественной конкуренции крайне вредно для расового типа и ведет к быстрой деградации. Получается, что германцы не принимали решения насаждать или не насаждать по всему миру свою цивилизацию, за них все решили природа, законы биологической борьбы. Эти же законы якобы приводят к тому, что белый человек «будет составлять... всегда только расу господ, от которой происходят распределение и инициатива», а «стремление сделать негров и индейцев способными к настоящей цивилизации не имеет шансов на успех»³. Но естественный отбор, одинаковый для всех, тем не менее никак не поможет цветным, они все равно обречены на подчинение и вымирание.

Если внимательно вчитываться в произведения расологов, особенно немецких, то становится ясно, что за их биологическим де-

¹ Вольтман Л. Политическая антропология. М.: Белые альвы, 2001. С. 324.

² Там же. С. 287.

³ Там же. С. 292.

терминизмом на самом деле стоит плохо замаскированный нацизм. Путем крайне тенденциозного подбора якобы неизменных закономерностей природы они пытаются доказать превосходство немецкой нации. Это заметил в том числе и итальянский философ Юлиус Эвола, кстати, симпатизировавший расовой теории: «Расизм — это движущая сила национализма, т.к. ощущать свою принадлежность к одной расе... важнее, чем ощущать принадлежность к одной нации»¹. Идеологам германского империализма требовалось найти абсолютное основание для самой идеи нации, укоренить ее не в относительно условных факторах единства языка, территории или исторической судьбы, а в самой природе мироздания. Из биологических оснований требовалось вывести духовное превосходство, однако убедительно это сделать не удалось. Почему законы биологического мира, совершенно равнодушные к человеческой культуре, должны помогать только германской расе? И как доказать, что ее превосходство является одним из таких законов? Следует либо постулировать некую разумную природу, которая пожелала именно такого развития мира, что совершенно недоказуемо, или просто, как это делает Эвола, разделить биологическое и духовное понятие расы. Тогда получается, что мысль о физиологическом превосходстве становится просто суждением эстетического вкуса, а мысль о духовном превосходстве должна находить свое обоснование в культурно-исторических условиях. Если быть совсем точным, то Эвола предлагает даже трехсторонний взгляд на расу: природный, душевный и духовный. На первом уровне можно выяснить природную наследственность современных народов от древних чистых рас, на втором — доказать, что на протяжении всей истории народ обладал не только конкретными физиологическими особенностями, но на их основании у него сформировались особые черты характера, особый стиль отношения к окружающей среде. Наконец, третий уровень — это исследование духовных составляющих, таких, как «взгляд на жизнь в ее высшем смысле, весь мир символов и мифов»², вырастающих на почве душевного склада. Здесь речь идет уже о некоей «сверхисторической наследственности», той преимущественно мифологической связи современных европейцев с великой древней расой, заложившей все высшие духовные смыслы

¹ Эвола Ю. Раса как революционная идея // www.arctogaia.com/public/evola/evol-ind.htm.

² Там же.

человечества. В этом случае уже требуется не естественнонаучное, а культурологическое исследование.

Получается, что неопровержимых научных аргументов в пользу превосходства нордического типа расовой теории найти не удалось. Но подумаем: так уж ли это было важно? Быть может, для ученых это и было делом принципа, но для нацистской идеологии Третьего рейха разве требовались какие-либо научные доводы? Ее идеологи изначально были убеждены в превосходстве своего типа над всем миром. Но откуда бы взялось и укрепилось это убеждение, если бы его не культивировала почти сто лет ведущая научная мысль Европы? В произведениях Гобино еще трудно угадать лик германского фашизма, однако же фашизм для своего идеологического обоснования взял не какую-либо иную, а именно расовую доктрину и, конечно же, не случайно. Расовая теория явилась свидетельством гордыни европейского колониального сознания, возмнившего себя высшим проявлением цивилизации. Она же служит нам уроком, что любая идея, изначально берущая основание в аморальных посылках, никак не может привести к благим последствиям. Деление людей на высших и низших, исходя из цвета их кожи и формы черепа, необходимо должно было перерасти в такое же деление среди самой белри расы, что и повлекло трагедии двух мировых войн.

Тем не менее, как отмечает ведущий сторонник и энтузиаст расовой теории в нашей стране профессор В.Б. Авдеев, данная теория не была осуждена Нюрнбергским процессом и «ни один крупный расовый теоретик Третьего рейха не проходил ни по одному политическому делу о преступлениях нацизма»¹. Более того, все они сохранили свой академический статус и продолжали научные изыскания, а Ганс Ф.К. Гюнтер свою знаменитую книгу «Расовые элементы европейской истории» написал уже после войны. «Нордическая идея чиста, и это признано Нюрнбергским процессом», — ставит точку Авдеев. Действительно, специального постановления по расовой теории победители не приняли. Но это не значит, что они ее разделяли. К тому же на Нюрнбергском процессе был осужден фашизм, а доктрина расового превосходства являлась одним из его ключевых моментов. А тот факт, что переболевшее мировыми войнами человечество решило отмежеваться

¹ Авдеев В. Биологическая основа нордического мировоззрения // www.kolev3.narod.ru/Books/Rasa2/avd2.htm.

от расизма, был подтвержден в принятии Всеобщей декларации прав и свобод человека, где равенство в правах и по достоинству личности постулируется без различия цвета кожи. Что же касается немецких расовых теоретиков, то никто не мог бы им помешать заниматься антропологией и исследовать роль биологических факторов в истории человечества. Однако грань между чистой наукой и идеологизированными доводами очень тонкая, как и сама расовая и национальная материя. От беспристрастного исследования до апологии расизма — всего один шаг, но при некоторых условиях его будет достаточно для развертывания целого экстремистского двинсения. Ту же «нордическую идею» можно рассмотреть как предположение, что нордическая раса стала прародительницей всей человеческой цивилизации, а можно к этому утверждению добавить чисто оценочное суждение, что поэтому она является высшей, а все остальные — низшие. Этот пример хорошо показывает, что в основе любой научной теории лежит нравственное суждение, которое в итоге предопределяет, какую роль данной теории суждено будет сыграть в истории человечества: созидательную или разрушающую. Нравственное суждение, в свою очередь, зависит от направленности воли человека, от его морального мировоззрения. В основе расовой антропологии лежала вполне естественная приверженность европейцев к своей культуре и социальному устройству. Как очень точно заметил Н.А. Бердяев: «...К национальности существует прежде всего эротическое отношение, эротическое избрание». Но «ни к национальности, ни к человеку..., не может быть только эротическое отношение, должно быть и этическое отношение, связанное с достоинством личности»¹. Этического отношения и не хватило теоретикам расовой антропологии; во многом из-за их пренебрежительного, биологизаторского толкования морали.

Наивно было бы полагать, что случившиеся в XX в. военные катастрофы навсегда заставят людей отказаться от обоснования идеи расового неравенства. Идеализировать силу и искренность многочисленных заявлений о правах человека нельзя. Разумеется, расовая идеология выжила; единственное, что удалось человечеству — на некоторое время предотвратить ее развитие в агрессивное политическое мировоззрение. Но, к сожалению, только на очень короткое время. Рецидивы этой болезни в последнее время возникают все чаще, и в самых опасных формах она возрождается

¹ Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 348.

в американском империализме, поделившем весь мир на демократические страны и «страны-изгои».

В России расовая антропология тоже нашла своих сторонников. Несколько минут поиска в Интернете хватит, чтобы обнаружить десяток сайтов, призывающих к общеславянскому единению на основе формы черепа, цвета кожи и глаз. Как уже приходилось отмечать в начале, сторонники данного направления категорически отрицают свою связь с экстремистскими течениями. «Расовая теория — пишет ее самый известный защитник в нашей стране, профессор В.Б. Авдеев, — наука, изучающая биологические факторы мировой истории»¹. Некоторые их выводы, а точнее манифесты, кажутся весьма ценными. Например, замечание, что стремительное смешение различных народов на одной территории приводит к неизбежному столкновению их мировоззренческих, моральных и религиозных установок, и этот конфликт не может происходить без крови. Подобное смешение тормозит развитие общества и обрекает его на длительную нестабильность. Или захватывающие поиски единой «арктической» прародины всего человечества, которая, возможно, располагалась на территории современной России. Но с самого начала настораживает то, что в теоретической части авторитетами этой науки признаются те же самые исповедники расизма — Гобино, Лебон, Клемм, Вольтман, Гюнтер и др., а выводы российской «расологии» мало отличаются от заключений их европейских предшественников.

Положение о неравенстве человеческих рас формулируется достаточно агрессивно: «Всякие разговоры о видовом единстве человечества — ненаучная, провокационная идея...»². Более того, между расами есть непреодолимый барьер, целая биологическая пропасть: «Не существует явной границы между человеком и животным, а между расами она есть»³. Как существует определенный ранг между личностью и животным, так наличествует он между природными видами людей. Идея неравенства рас, деления их на низшие и высшие группы, опять же обосновывается сугубо биологически. Эту несомненную, с точки зрения расологов, истину берется оспаривать только ненавистная им гуманистическая

¹ Авдеев В.Б. Русская расовая теория до 1917 года // www.xpomo.com/ruskolan/avdeev/1917Jitm.

² Авдеев В.Б. Новая парадигма в расологии // www.vedarya.org/wp/paradigma.htm.

³ Там же.

философия, не желающая признать «подлинную и неподдельную иерархию народов и рас» и отказывающаяся видеть «несомненное» различие «народов-созидателей» и «народов-паразитов». При этом «созидатели» всячески восхваляются, а «паразиты» высмеиваются и унижаются; взять хотя бы такой пассаж: «Чем «ниже» раса, тем распущенное ее женщины, что подтверждается и современными данными эволюционной теории пола и биологии поведения. Они просто воруют таким образом у «высших» рас гены высшего качества»¹. Оказывается, распущенность зависит не от воспитания и нравственной стойкости человека, а от цвета кожи, от принадлежности к биологическому миру. Но почему человек как разумное существо должен быть рабом природных факторов и жить по законам зоологического мира? Разве вся культура не есть одухотворение, очеловечивание отношений между людьми? Яростно набрасываясь на марксистский социальный детерминизм, отечественные расологи исповедуют детерминизм биологический. В своих мечтах они уже видят новые карты мира, на которых регионы раскрашены в строгом соответствии с цветом кожи и глаз, а своей целью считают создание некой новой «сверхсовершенной белой расы на основе лучших биологических компонентов существующей белой расы, нравственная и физическая деградация которой достигла предела»². Здесь очевидно смешиваются ранги бытия — духовный («нравственная деградация») и анатомический признак — «белая кожа». Получается, что для морального воскрешения человечества достаточно простых селекционных мер. Но возникает вопрос: если мораль, с точки зрения расологии, — малозначимая социальная характеристика, то отчего же расологи так озабочены ее состоянием? Судя по всему, под моралью они понимают не человечность, не гуманистическую основу общества, а свое расистское мировоззрение, «мораль господ», говоря языком Фридриха Ницше. В лучших традициях европейской расовой теории нравственность трактуется ими исключительно как функция биологически детерминированного поведения. «Мораль, — пишет В.Б. Авдеев, — находится в тесной связи с эволюцией, поэтому мы настоятельно рекомендуем всем любителям жарких споров перед началом диспута выяснить положение собеседника на эволюционной лестнице при помощи

¹ Авдеев В.Б. Русская расовая теория до 1917 года // www.xpomo.com/ruskolan/avdeev/1917.htm.

² Авдеев В.Б. Новая парадигма в расологии // www.vedarva.org/wp/paradigma.htm.

расово-физиологического тестирования. Если же он испытывает удовольствие от сидения на корточках, то лучше поберегите свои аргументы для прямоходящих. Из передач теленовостей легко можно убедиться, что многие племена из Африки, Азии и Кавказа испытывают нескрываемое удовольствие от этой позы, что и должно предопределить наше к ним отношение. Данный признак... выполняет еще и функцию маркера криминально-дегенеративных элементов общества, т.к. сидение на корточках — весьма излюбленное времяпровождение заключенных в тюрьмах. Мало того, замечено, что негритянские женщины, как и многие породы животных, рожают в этой позе». И вывод: «...Становится очевидным, что мораль имеет эволюционное происхождение и закреплена биологически»¹. Но что должно стать очевидным читателю из этого крайне сомнительного подбора случайных фактов? Что мораль определяется позой, в которой человек проводит время и в которой рождает? И это называется «научным аргументом»? Однако, с точки зрения «расологов», наши затруднения в понимании таких научных хитросплетений объясняются нашей же гуманистической испорченностью. И вообще, не наше это дело — рассуждать о морали. «Не гуманитарии отныне должны будут вырабатывать моральные критерии в обществе, — утверждает тот же В.Б. Авдеев, — а инженеры-системотехники и биологи»². Расологам мало делить людей на высших и низших, им надо еще вырабатывать моральные критерии, т.е., фактически, вершить судьбу целых народов. Налицо типичная установка интеллигентского сознания: философ должен не формулировать и защищать нравственные представления своего народа, а стремится навязывать ему собственные измышления, пусть даже резко Противоречащие всей нравственной культуре общества. А вот и пример такого «инженерского критерия»: «Нет смысла отныне пугать друг друга всякими ужасами об этнических чистках, т.к. они возникают только в настоящем времени, а на основе новых знаний все гигантское полотно исторического процесса, включающее в себя как прошлое, так и будущее, можно будет разом перетряхнуть... и выбить из него генетический мусор раз и навсегда»³. Этнические чистки плохи по своим методам, но хороши по

¹ Авдеев В.Б. Русская расовая теория до 1917 года // www.xpomo.com/ruskolan/avdeev/1917.htm.

² Авдеев В.Б. Новая парадигма в расологии // www.vedarya.org/wp/paradigma.htm.

³ Там же.

своей цели — таков вывод чисто «научной» расовой теории. Трудно представить, как расологи смогут устроить генетическую чистку в прошлом, но будущее, в котором возьмут верх такие человеконенавистнические идеи, выглядит ужасным.

Самое интересное, что посредством подобных «научных» концепций отечественные расисты желают благодетельствовать Россию. В своих выводах они видят решение многих геополитических, межнациональных и экономических проблем нашей страны. Кое-кто призывает даже к воссозданию великой русской империи на основе славянского братства, которая снова станет мировым лидером. Но это все благие пожелания близких к «научной расологии» мечтателей. А вот реальное отношение к России и русской культуре главного «расолога» В.Б. Авдеева: «Дряблая гуманистическая русская философия с ее проповедью бездомного всечеловеческого счастья... Бердяевы, Соловьевы, Лосские и им подобные проторили в России своей деградирующей либеральностью дорогу марксистскому произволу... Толстовский пацифизм, эпилептическое самокопание Достоевского, спазмы пошлого морализаторства у Чехова, плебейское юродство Горького — все это разъело живительные инстинкты русского народа...»¹ Как видим, отношение это похоже на оценку культуры «низших» рас, которое так часто встречается у расовых теоретиков. Россия и русский народ для них — такая же лаборатория для экспериментов, какой был весь «неарийский» мир для фашистов. Жутковатая получается картина будущего России: на ее просторах предстоит обитать белым «сверхлюдям», чей интеллект не нуждается ни в размышлениях Достоевского, ни в исканиях Толстого, ни в каких-либо вообще размышлениях о морали, ибо она — дело избранных инженеров.

В западной философии расовая теория стала отражением колониального сознания европейцев, их пренебрежительного отношения к остальному миру. Но чем же обусловлено современное появление расистских идей на российском философском пространстве? Их главный источник — в интеллектуальных блужданиях отечественной секулярной интеллигенции, которая, пережив крах либеральных ценностей, пытается зацепиться за любую идею, лишь бы только сохранить свою духовную идентичность и независимость от собственного народа. И в этом порыве, замешанном

¹ Цит. по: Вольтман Л. Политическая антропология. М.: Белые альвы, 2001. С. 16.

также на обиде за современное состояние России, она готова защищать все, вплоть до зоологического материализма. Так на современном этапе проявляются ее извечные болезни: радикализм — стремление свести все богатство духовной жизни к единому основанию — и отсутствие ответственности за судьбу Родины. Сегодня в России в явном или скрытом виде проявляются и классовые, и межнациональные, и межрелигиозные противоречия. Но если все они обретут свою почву в расовых различиях, и в обществе привьется деление людей на «белых» и «темных», на «арийцев» и «славян», или на «нордические» и «семитские» типы, то это неизбежно приведет Россию к катастрофе.

А.В. Федякин,
кафедра мировой и российской политики

Теоретико-методологические и философские аспекты изучения национальных интересов

Понятие «национальные интересы» является одним из базовых как в научном, так и в общественно-политическом лексиконе. С одной стороны, оно довольно широко используется в различных отраслях знания: философии политики, политической этике, истории политических учений, теоретической и сравнительной политологии, теории международных отношений, международном праве, теории государства и права и т.д.; с другой стороны, без него редко обходится какое-либо политическое заявление, а тем более дипломатический документ.

Появление данного понятия подавляющее большинство исследователей относит к XVI в. — времени образования национальных государств в Европе¹. Термин «национальные интересы» или предшествовавшие ему и близкие по смыслу «raison d'etat» («го-

¹ Подробно см.: Галухин А.В. Понятие государственного интереса в философско-мировоззренческой парадигме учения Джона Локка // Вестник МГУ. Серия 12. Политические науки. 2000. № 3. С. 72. Ильин М.В. Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. М.: РОССПЭН, 1997. С. 119-123. Поздняков Э.А. Философия политики: В 2 ч. Ч. 2. М., 1994. С. 53. Прохоренко И.Л. Национальный интерес во внешней политике государства: Опыт современной Испании. М.: Паспорт^Графика, 1995. С. 2.; и др.

сударственный расчет»), «will of prince» («воля государя»), «public interest» («общественный интерес») и другие родственные лексиконцепты можно встретить уже в трудах Н. Макиавелли, Т. Гоббса, Дж. Локка. Позднее их использовали в своей политической риторике, в текстах международных договоров и дипломатической переписке, а также в различных дискуссиях идеологи Американской и Французской буржуазных революций XVIII в., европейские монархи и сановники XIX в., политические деятели и ученые прошедшего в том числе под знаком дебатов между «реалистами» и «идеалистами» XX в.

В России понятие «национальные интересы» впервые было употреблено в законодательных актах Петра Г. Во второй половине XVIII столетия оно используется в трудах русских дипломатов Д.А. Голицына и В.Ф. Малиновского, ученых-просветителей СЕ. Десницкого и Я.П. Козельского². В XIX в. данным термином оперировали выдающиеся поэты и дипломаты А.С. Грибоедов и Ф.И. Тютчев, представители отечественной философской мысли В.С. Соловьев и Ф.М. Достоевский³. Понятие «национальные интересы» было одним из ключевых в работах славянофилов И.С. Аксакова, А.С. Хомякова, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, а также русских правоведов СИ. Гессена, Н.М. Коркунова, Б.Н. Чичерина⁴. Впоследствии понятие «национальные интересы» начало широко использоваться как научным сообществом, так и в лексике политических деятелей и нормативно-правовых документах дореволюционной, советской и современной России⁵.

¹ См.: Памятники русского права: В 8 вып. Вып. 8. Законодательные акты Петра I. / Под ред. проф. К.А. Софроненко. М., 1961.

² См.: Избранные произведения русских мыслителей II половины XVIII века: В 2 т. М., 1952.

³ См.: Грибоедов А.С. Собрание сочинений: В 2 т. М.: Правда, 1971. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: В 15 т. Т. 13. СПб.: Наука, 1994. Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М.: Правда, 1989. Тютчев Ф.И. Полное собрание сочинений / С критико-библиографическим очерком В.Я. Брюева. СПб., 1913.

⁴ См.: Антология мировой политической мысли: В 5 т. Т. 4. Политическая мысль в России: Вторая половина XIX в. — XX в. М.: Мысль, 1997. Аксаков И.С. Полное собрание сочинений: В 7 т. М., 1887. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философия и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). М.: Республика, 1996. Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988.

⁵ См.: Великая Россия. Сборник статей по военным и общественным вопросам. / Под ред. В.П. Рябушинского: В 2 кн. М., 1910. Внешняя политика и безопасность России // Хрестоматия в двух томах / Составитель Т.А. Шаклеина. М.: Московский

Тем не менее, несмотря на без малого полтысячелетнюю историю употребления термина «национальные интересы» в политической теории и практике зарубежных государств и почти трехсотлетнюю — в нашей стране, в академической и общественно-политической среде не прекращаются дискуссии относительно содержания данного понятия. Сегодня положение осложняется как конкуренцией различных научных направлений и дисциплин за право исключительного обладания «национальными интересами», так и наличием чрезвычайно широкого спектра мнений и подходов к трактовке этой категории.

В частности, один из основателей американской государственности А. Гамильтон считал национальными интересами своей страны «укрепление коммерческих, промышленных, финансовых и сельскохозяйственных интересов дома; содействие торговле во всех уголках мира дипломатическими мерами; защиту этой торговли мощным флотом; превосходство Соединенных Штатов в Западном полушарии; использование сухопутной и морской силы в соперничестве наций для сохранения экономических преимуществ для граждан США»¹.

Немецкий ученый и политик М. Вебер под «государственными интересами» понимал «жизненные интересы господствующего порядка»².

Для английского премьер-министра У.Черчилля национальные интересы были мерилom умеренности и самоуверенности в поведении политических деятелей³.

общественный научный фонд, 1999. Внешняя политика России: Сб. документов. 1990-1992. М.: Международные отношения, 1996. Из глубины: Сборник статей о русской революции / С.А. Аскольдов, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков и др. М.: Издательство МГУ, 1990. История внешней политики России. Конец XIX — начало XX века. М.: Международные отношения, 1997. Неизвестная Россия. XX век: В 4 т. М.: Историческое наследие, 1992. Российское законодательство X-XX веков: В 9 т. Т. 9. М.: Юридическая литература, 1994. Сборник договоров России с другими государствами. 1856-1917. М., 1952. Скальковский К. Внешняя политика России и положение иностранных держав. СПб., 1897. Хрестоматия по истории отечественного государства и права. М.: Издательство МГУ, 1994.; и др.

¹ Цит. по: The idea of national interest: An analytical study in American foreign policy / by Ch.A. Beard. New York: The Macmillan company, 1934. P. 48.

² Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 666.

³ См.: Sestanovich S. Inventing the Soviet national interest // The national interest. 1990. № 20. P. 16.

С точки зрения известного политического деятеля и дипломата второй половины XX столетия Г. Киссенджера, национальный интерес начинается там, где происходят «изменения в международном окружении, которые с такой большой вероятностью приведут к подрыву национальной безопасности, что им следует противостоять, независимо от того, какую форму принимает угроза или сколь законными основаниями она внешне прикрывается»¹.

Вместе с тем в зарубежной научной литературе нередко встречается мнение, что национальный интерес — не более, чем хитроумная уловка политиков, что «ожидания, возлагавшиеся на национальный интерес как на аналитический инструмент, ни разу не оправдались»².

Так, по мысли одного из видных американских «идеалистов» Ф. Таненбаума, ««национальный интерес» — это вводящая в обман фраза»³. Ему вторит другой исследователь из США С. Хоффман: «...идея, что у нации-государства имеется осязаемый национальный интерес, — сомнительная с эмпирической и моральной точек зрения, является упрощением и догматичным заблуждением»⁴. Д. Лэнг пишет, что «категория национального интереса является неопределенной, т.к. она не дает ясного представления о том, что же такое «нация» и где ее границы»⁵.

Еще более пестрая палитра мнений обнаруживается при знакомстве с работами отечественных ученых — представителей различных отраслей знания и идейно-политических ориентации.

В частности, одни исследователи полагают, что национальные интересы есть потребность «стимулировать приращение национальных ресурсов»⁶. Другие национальными интересами считают

¹ См.: Kissenger H. Diplomacy. New York, 1994. P. 816-817.

² См., например: Rosenau J. National interest // International encyclopedia of the social sciences / editor David L. Sills. In 17 volumes. Volume 11. London: Collier-Macmillan Publishers, 1972. P. 36.

³ Цит. по: Современные буржуазные теории международных отношений (критический анализ). М.: Наука, 1976. С. 111.

⁴ Hoffman S. Primacy of world order: American foreign policy since the Cold War. New York: McGraw-Hill, 1978. P. 133.

⁵ См.: Lang D.G. Assessing the national interest: Jefferson and Hamilton // National interest: rhetoric, leadership, and policy / edited by W. David Clinton. Lanham, Maryland: University Press of America; Charlottesville, Virginia: Miller Center, University of Virginia, 1988. P. 3-19.

⁶ Митрохин С.С. Политика государства и ценности общества // Полис. 1997. № 1. С. 34.

«стремление страны занять подобающее ей место в международном сообществе»¹. Третьи же вообще отождествляют национальные интересы с государственными, говорят о «понимании национального интереса как интереса государства» (нередко в литературе употребляется термин «национально-государственные интересы»)².

Наконец, среди отечественных ученых-обществоведов есть и те, кто вслед за своими зарубежными коллегами склонен считать «национальные интересы» псевдопонятием, малопродуктивной категорией, архаичным, пережиточным, преходящим явлением³.

Как видно, в ряде случаев трудности раскрытия содержания и категориального осмысления национальных интересов связаны с тем, что авторы используют данное понятие скорее под воздействием моды или для придания большего колорита своим высказываниям (это в основном свойственно публицистам, а также представителям отраслей знания, весьма далеких от предметного поля наук о государстве и мире политического). Там же, где термин «национальные интересы» употреблен для описания или изучения политической реальности, авторы в большинстве своем воздерживаются от определения данного понятия, ограничиваясь лишь перечислением того, что они считают национальными интересами своей страны. Это, безусловно, способствует выявлению общего и особенного во взглядах различных исследователей, специфики тех или иных подходов. Кроме того, наука допускает замену определения описанием, характеристикой, сравнением и другими операциями. Вместе с тем, нарушение элементарных правил логики при их осуществлении придает многим теоретическим выкладкам определенную неполноту. Имеющимся же в литературе определениям понятия «национальные интересы» в основной их массе, к сожалению, присущи расплывчатость, относительность, нечеткость, семантическая неопределенность и многозначность — проблемы, свойственные многим понятиям и категориям современной политической науки.

¹ См., например: Кириченко В.П. Россия, Украина и Африка: поиск взаимоприемлемых решений // Национальные интересы России, Украины и Беларуси в Африке и на Ближнем Востоке (общее и особенное): Материалы научной конференции, состоявшейся в Киеве 9-11 июня 1993 г. М., 1994. С. И.

² См.: Международная безопасность и обороноспособность государств (Понятия, определения, термины) / Под общей редакцией О.К. Рогозина. М., 1998. С. 18; и т.д.

³ См., например: Мировая экономика и международные отношения. 1996. № 7. С. 64-67; Полис. 2000. № 1. С. 79.

Отнюдь не способствуют решению проблем концептуализации и определения категориального статуса «национальных интересов» заявления ряда исследователей о том, что необходимо «отход от стремления заниматься семантическими упражнениями в безуспешных поисках четкой дефиниции национального интереса»¹. Напротив, представляется целесообразным продолжать работу по формулированию общеполитологического определения понятия «национальные интересы», содержание которого, с одной стороны, ограждало бы употребляющих его ученых и политических деятелей от элементарной терминологической путаницы, а с другой, отражало бы специфику национальных интересов как категории политической науки.

В этой связи представляется необходимым применение широкого спектра универсальных методов познания, базирующихся на общефилософских закономерностях окружающего нас мира, а также разнообразных научных приемов — сравнения, анализа, синтеза, абстрагирования и т.д. — и обобщение различных точек зрения для вычленения наиболее характерных черт и универсальных элементов, которые позволили бы продвинуться вперед в деле выработки определения понятия «национальные интересы» и изучения сущностных черт этого феномена.

В частности, важное методологическое значение для исследования национальных интересов имеет *принцип историзма*. Следуя в русле некоторых выводов, сформулированных сторонниками материалистического понимания истории, представляется приемлемым допущение, что постоянные национальные интересы складываются в ходе длительного исторического процесса, в котором взаимодействуют разнообразные частные интересы. По мере становления гражданского общества и достижения им достаточной степени зрелости возникает целостная система «нация-государство», в которой вырабатываются механизмы уравнивания частных и государственных интересов. В этом случае национальные интересы органично включают в себя интересы государства. Напротив, при слабости и неразвитости гражданского общества национальные интересы нередко подменяются интересами государственной бюрократии.

Другой важнейшей методологической предпосылкой изучения национальных интересов является положение *детерминистиче-*

¹ См.: Прохоренко И.А. Национальный интерес во внешней политике государства: Опыт современной Испании. М.: ПаспортГрафика, 1995. С. 11.

ского учения об объективной закономерной взаимосвязи и причинной обусловленности явлений. Это позволяет выявить неразрывную связь национальных интересов той или иной страны с основными параметрами ее текущего экономического, политического, социокультурного и т.п. развития, с реалиями действительности, в которых она находится.

Еще одной методологической компонентой процесса категориального осмысления национальных интересов является положение о диалектическом единстве их объективных и субъективных составляющих. К числу первых следует отнести уровень развития общества, состояние отношений между общественными и государственными институтами, военно-технический процесс, экономические реалии и т.д. и вытекающие из всего этого потребности нации в самосохранении и выживании в условиях реальных и потенциальных внешних угроз. Субъективная составляющая национальных интересов определяется широким кругом факторов: межпартийной борьбой, наличием высококвалифицированных экспертов, позицией СМИ, содержанием предлагаемых различными акторами политической сцены программ и путей реализации насущных потребностей нации и т.п.

Вообще, анализ отечественной и зарубежной научной литературы позволяет говорить о наличии в ней как минимум двух способов образования понятия «национальные интересы» и, соответственно, двух базовых подходов к пониманию их сущности.

Одни авторы *выводят национальные интересы из существования наций, считают первые неотъемлемым признаком последних.*

Так, крупный западный исследователь национальных проблем Б. Шейфер характеризует нацию как группу людей, объединенную «совместным проживанием на общей земле; общим культурным наследием; общими интересами (здесь и далее подчеркнуто мной. — Авт.) в настоящем и общими надеждами продолжать жить вместе в будущем, а также общим желанием иметь и развивать свое собственное национальное государство»¹.

Э. Хобсбаум в своей книге «Нации и национализм после 1780 года» приводит одно из определений нации, сформулированное в Словаре Испанской Королевской академии издания 1958-1964 гг.,

¹ *Shafer B.C. Faces of nationalism. New realities and old myths. New York, 1972. P. 15-16.*

где под нацией понимается «совокупность граждан государства, живущих в условиях единого режима власти или общей системы правления и имеющих общие интересы»¹.

«Словарь современного русского литературного языка» определяет значение прилагательного «национальный» как «относящийся к нации, ...связанный с ее интересами»².

Ряд современных отечественных ученых считают интегративным началом нации, неотъемлемым условием ее нормальной жизнедеятельности национальное самосознание, т.е. «понимание своих потребностей и интересов в отношении к формам организации своей жизни, в отношении к другим этносам, к социальной и природной среде»³.

По мысли И.Г. Яковенко, нация представляет собой этап развития этноса, характерными чертами которого являются прежде всего формирование гражданского общества и национального государства, обеспечивающего реализацию национальных интересов⁴.

Эти и другие фрагменты работ российских и зарубежных исследователей свидетельствуют о том, что отношение к национальным интересам как к существенному признаку нации является довольно устойчивым в научной литературе. Такой подход позволяет глубже понять субъектную природу нации, истоки ее возникновения и имманентные характеристики. При прочих равных условиях он может быть редуцирован к формуле: «Нация начинается там, тогда и постольку, где, когда и поскольку она осознает свои интересы». Очевидно, однако, что для раскрытия содержания категории «национальные интересы» этого явно не достаточно.

В этой связи представляется целесообразным обратиться к другому способу образования данного термина и вытекающему из него пониманию сущности национальных интересов, который заключается в *объединении и обобщении содержания входящих в его состав понятий «нация» и «интересы»*.

Среди огромного количества накопленных к настоящему времени в науке определений понятия «**нация**» (от лат. *natio* — племя,

¹ Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. СПб.: «Алетейя», 1998. С. 26.

² Словарь современного русского литературного языка: В 17 т. Т. 7. М., 1958. С. 645-646.

³ В поисках парадигмы нации (нациологические очерки) / Под общ. ред. В.Х. Болотова и В.М. Семенова. М. — Нальчик, 1997. С. 55. .

⁴ См.: Яковенко И.Г. От империи к национальному государству (Попытка концептуализации процесса) // Полис. 1996. № 6. С. 118.

народ) нам вряд ли удастся найти логически однозначные и содержательные, а потому безупречные и недискуссионные. Анализ хотя бы части этих определений представляется не только непосильной задачей, но и малопродуктивной операцией. Изучение же наиболее типичных определений позволяет выделить две наиболее часто встречающиеся трактовки феномена нации — этническую и политическую (государственническую). Этому соответствуют два значения слова «нация», имеющиеся в современном русском языке: 1) «тип этноса, исторически возникшая социально-экономическая и духовная общность людей с определенной психологией и самосознанием»; 2) «государство, страна»¹.

Этническое понимание нации присуще, в частности, многим представителям марксистского направления социально-политической мысли. И хотя в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса мы вряд ли встретим более или менее определенные суждения на этот счет, их последователи (прежде всего представители советской науки) работали над данной проблемой весьма основательно. Отправной точкой многие вполне обоснованно считают определение нации, сформулированное И.В. Сталиным: «Нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникающая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры»². Впоследствии названные Сталиным признаки нации как устойчивой этнической общности в тех или иных вариациях воспроизводились в определениях, содержащихся в литературе научного и публицистического профиля³. Не удивительно, что в подобном ключе понимались и национальные интересы. Так, одни авторы видели в них «могучий фактор национально-освободительной борьбы», другие размышляли о «разумном сочетании национальных и интернациональных интересов», третьи считали «единственным носителем национальных интересов» рабочий класс⁴.

¹ Словарь русского языка: Б 4 т. Т. 2 / Под ред. А.П. Евгеньевой. М., 1982. С. 414.

² Сталин И.В. Марксизм и национальный вопрос. М., 1959. С. 10.

³ См.: Алексеев В.В. Род, племя, народность, нация. (Исторические формы общности людей). М.: Госполитиздат, 1962. С. 25. О некоторых понятиях теории нации. Фрунзе, 1968. Большая Советская Энциклопедия: В 30 т. Т. 17. / Гл. ред. А.М. Прохоров. М., 1974. С. 375. Козинг А. Нация в истории и современности. М.: «Прогресс», 1978. С. 36. Нации и национальные отношения в современном мире: Словарь-справочник / Под ред. проф. М.Н. Росенко. Л., 1990. С. 94. Политология: Энциклопедический словарь / Общ. ред. и сост. Ю.И. Аверьянов. М., 1993. С. 212.; и др.

⁴ Ормокеев К. О социальной сущности национального интереса // О некоторых понятиях теории нации. Фрунзе, 1968. С. 39, 55.

Основное и чаще всего обсуждавшееся в немарксистской литературе значение слова «нация» было *политическим*. В духе идей Американской и Французской революций появляется уравнение «нация = государство = народ». В частности, один из авторов Декларации прав человека и гражданина Э.Ж. Сьейес определял нацию как «совокупность объединенных индивидуумов, живущих под общим законом и представляемых одними и теми же законодательными органами»¹. О связи понятия нации с политикой и государством говорил Дж.С. Милль, полагая, что «наиболее важной причиной» образования нации «является общность политической судьбы»². Однако, как считает Э.А. Поздняков³, самостоятельный концептуальный аспект эта связь приобретает у М. Вебера, который называл нацией сообщество людей, объединенное в собственном автономном государстве. Эквивалентность нации и государства, полагал Вебер, заключается в том, что государство существует лишь благодаря своей способности использовать солидарные чувства национального сообщества в поддержку своей власти. Нация, в свою очередь, может сохранить свою идентичность только благодаря поддержке и защите со стороны государства.

Политическое понимание нации получило свое дальнейшее развитие в работах большого числа авторов. Так, испанский философ Х. Ортега-и-Гассет видел причину образования современных наций не в кровном родстве или общности языка, а в предыдущем политическом объединении⁴. По мысли П.А. Сорокина, «только тогда, когда группа индивидов принадлежит к одному государству, связана общим языком и территорией, — они действительно образуют нацию»⁵. Упор на понятии политического единства и независимости при определении нации делается и в Оксфордском словаре английского языка⁶. Наиболее же емкую формулу предложил

¹ Цит. по: Козинг А. Нация в истории и современности. М.: «Прогресс», 1978. С. 39.

² Милль Дж.С. Представительное правление. СПб., 1907. С. 275.

³ См.: Поздняков Э.А. Нация. Национализм. Политика // Национализм: теория и практика: Сб. ст. М.: ИМЭМО РАН, 1994. С. 16.

⁴ См.: Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 4. С. 143-145.

⁵ Сорокин П.А. Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 466.

⁶ См.: Oxford English dictionary. In 12 volumes. Vol. VII. Oxford: Oxford University Press, 1933. P. 30.

американский социолог К. Дейч: «Нация — это народ, обладающий государством»¹.

Трактовка нации как политического феномена была присуща и отечественной дореволюционной научной и общественно-политической мысли. Так, историк, государствовед и публицист Л.А. Тихомиров в статье, опубликованной в 1897 г. в журнале «Русское обозрение», писал, что «нация есть вся масса лиц и групп, коих совместное историческое существование порождает идею верховной власти, надо всеми или одинаково владычествующей, а также выдвигает конкретных представителей этой идеи»².

Ф.Ф. Павленков в своем «Энциклопедическом словаре» дал следующее определение нации: «Нация — совокупность индивидов, связанных сознанием своего единства... Политическая история является самой могущественной национальной связью»³.

Русский правовед и известный представитель евразийского общественно-политического течения Н.Н. Алексеев понимал под нацией «огосударственный народ» и подчеркивал, что ««нация», не будучи государством, не может быть «нацией»»⁴.

Сегодня подобная политическая трактовка нации начинает преобладать в большинстве работ современных отечественных обществоведов. В частности, Э.А. Поздняков полагает, что «нация проявляет себя через двуединство государства и гражданского общества»⁵. Авторы «Философского энциклопедического словаря» считают нацией «народ, который создал себе зависящее от него правительство и имеет в своем распоряжении территорию, границы которой более или менее уважаются другими нациями (народ, организованный в государство)»⁶.

Однако, если одни исследователи отводят этнической, исторической, социокультурной и другим составляющим понятия нации второстепенную роль по сравнению с политической компонентой, то другие, напротив, пытаются объединить их. Так, по мысли В.М. Межуева, «нация — это государственная, социальная, куль-

¹ *Deutsch K.W.* Nationalism and social communication. Cambridge, 1966. P. 96-97.

² *Тихомиров Л.А.* Единоличная власть как принцип государственного строения. М.: Трим, 1993. С. 43.

³ *Павленков Ф.Ф.* Энциклопедический словарь. СПб., 1899. С. 1436.

⁴ *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. С. 402, 608.

⁵ *Поздняков Э.А.* Нация. Национализм. Политика // Национализм: теория и практика: Сб. ст. М.: ИМЭМО РАН, 1994. С. 27.

⁶ *Философский энциклопедический словарь.* М.: ИНФРА-М, 1998. С. 291.

турная принадлежность индивида»¹. В.В. Ильин и А.С. Ахиезер определяют нацию как «державоорганизованный народ, сложившийся в данном антропогенезе на базе единства исторической судьбы, налаживания отправления жизнепроизводительных циклов»².

В целом, политическое понимание нации нельзя не признать предпочтительным. Оно заметно расширяет содержание данного феномена, позволяет избежать крайностей его узкоэтнической трактовки. Вместе с тем хотелось бы выразить несогласие с позицией тех авторов, которые или принижают значение, или вовсе игнорируют неполитические — культурно-исторические, этносоциальные и т.п. — составляющие понятия нации. Думается, что такой подход может привести к другим крайностям, возможно, еще более негативного характера. Поэтому подчеркнем, что понимание *нации* именно как *исторически сложившейся, объединенной социокультурными связями и организованной в государство социальной общности* в дальнейшем будет положено нами в определение понятия «национальные интересы».

Основными значениями, в которых слово интерес (от лат. interest — имеет значение, важно) употребляется в научной и обыденной лексике, являются: 1) внимание, проявляемое к чему-либо; 2) занимательность, увлекательность; 3) важность, значение; 4) выгода, польза; 5) стремления, потребности, запросы³.

По-разному, подчас предельно широко трактовали понятие «интерес» представители философской и общественно-политической мысли. Так, автор опубликованного в 1648 г. памфлета «Листья древа жизни» У. Седвик приписывал слову интерес объединяющий смысл⁴. Видный французский философ К. Гельвеций называл интерес «всесильным волшебником, изменяющим в глазах всех существ вид всякого предмета»⁵. Г. Гегель считал интерес «страстью», без которой «вообще ничто не осуществлялось»⁶.

¹ Межуев В.М. Идея национального государства в исторической перспективе // Полис. 1992. № 5-6. С. 16.

² Ильин В.В., Ахиезер А.С. Российская государственность: истоки, традиции, перспективы. М.: Изд-во МГУ, 1997. С. 88.

³ Словарь современного русского литературного языка: В 17 т. Т. 5. М., 1956. С. 394-396.

⁴ Цит. по: Ильин М.В. Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. М.: Российская политическая энциклопедия, 1997. С. 124.

⁵ Гельвеций К.А. Об уме // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1973. С. 186-187.

⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Сочинения: В 14 т. Т. 8. М., 1935. С. 23.

Ближе всех к пониманию сущности интереса, преобладающему в современной литературе, подошел К.Маркс: «... так как потребность одного индивидуума не имеет для другого эгоистического индивидуума, обладающего средствами для удовлетворения этой потребности, никакого само собой разумеющегося смысла, т.е. не находится ни в какой непосредственной связи с удовлетворением потребности, то каждый индивидуум должен создать эту связь, становясь в свою очередь сводником между чужой потребностью и предметами этой потребности. Таким образом, естественная необходимость, свойства человеческого существа, в каком бы вынужденном виде они не выступали, интерес — вот что сцепляет друг с другом членов гражданского общества»¹.

И хотя дать определение интереса путем механического соединения различных высказываний о нем классиков научной мысли не представляется возможным, обращение к фрагментам работ прошлого помогает прояснить ряд существенных подробностей, выявить недостающие детали и тем самым облегчить процесс отсеивания разного рода наслоений, которыми успело обрасти данное понятие.

В современной науке многообразие смысловых оттенков и интерпретаций термина «интерес» раскрывается через две преобладающие в ней трактовки, которые условно можно назвать социологической и психологической.

Сторонники *социологического* понимания интереса считают его реальной причиной деятельности социальных субъектов, направленной на удовлетворение определенных потребностей и обусловленной положением, а также ролью этих субъектов в системе общественных отношений². Интерес выступает объективной

¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Сочинения: В 50 т. Т. 2. М., 1955. С. 134.

² См., например: Вернадский В.О. Интересы, их взаимодействие и функции: Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук / Институт философии АН СССР. М., 1988. С. 20. Гнилицкий Н.А. Гносеологическое и социальное содержание категории «интерес»: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / Харьковский государственный университет им. А.М.Горького. Харьков, 1971. С. 5-7. Семин А.В. Сущность и содержание понятия «интерес» в социологии: Теоретико-методологический анализ: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук / Казанский государственный университет. Казань, 1995. С. 5-6. Энциклопедический социологический словарь / Под общ. ред. акад. Г.В.Осипова. М., 1995. С. 242. Theodorson G.A., Theodorson A.G. A modern dictionary of sociology. New York: Thomas Y. Crowell Company, 1969. P. 211; и др.

данностью, связанной с конкретными условиями (прежде всего материальными) жизнедеятельности людей. То, что необходимо для функционирования и развития отдельных индивидов, социальных групп и общества в целом, составляет предмет их интереса. Реализация интереса, по мысли сторонников данного подхода, предполагает обретение и удержание (сохранение) предмета потребности для ее удовлетворения.

Приверженцы *психологической* трактовки интереса понимают под ним «отношение личности к предмету как к чему-то непосредственно для нее ценному, привлекательному»¹, усматривают его первооснову в психологии и сознании человеческого сообщества. Интересы выступают в виде чувств, желаний, настроений и устремлений к удовлетворению потребностей, которые отражаются, осмысливаются и осознаются в индивидуальном и коллективном сознании. Процесс осознания проявляется в избирательности и целенаправленной деятельности субъектов интереса, что подчеркивает его субъективность².

Большинство сторонников социологической и психологической трактовки видят природу интереса диалектически, рассматривают его сквозь призму единства объективных и субъективных составляющих. В частности, рядом авторов выделяется трехчленная структура интереса: 1) необходимость удовлетворения потребности (что, свою очередь, предполагает наличие самой потребности); 2) возможность удовлетворения потребности (для этого требуется наличие условий и средств ее удовлетворения); 3) осознание необходимости удовлетворения потребностей и возможностей их удовлетворения³. Вместе с тем, если приверженцы социологического понимания интереса акцентируют внимание на его потребностно-деятельностной составляющей, то последователи психологической концепции основной упор делают на субъективно-ценностную компоненту интереса.

¹ Большая Советская Энциклопедия: В 30 т. Т. 10 / Гл. ред. А.М.Прохоров. М., 1972. С. 946.

² См., например: Завьялов Ю.С. К вопросу о содержании понятия интереса // Вестник МГУ. Серия 8. Философия. 1966. № 4. С. 31. Мерлин В.С. Очерк психологии личности. Пермь, 1959. С. 46. Петровский А.В. Интерес // Философская энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. Ф.В.Константинов. Т. 4. М.: Советская Энциклопедия, 1967. С. 292-293. Психология: Учебник / Под ред. проф. А.А.Крылова. М.: Проспект, 1998. С. 195. Encyclopedia of psychology. Editors H.J.Eysenc, W.Arnold, K.Meili. In 3 volumes. Vol. 2. London: Search Press Limited, 1972; и др.

³ См.: Сиренко В.Ф. Интересы — власть — управление. Киев, 1991. С. 9-10.

Думается, однако, что противопоставление потребностного и ценностного компонентов интереса ошибочно. Конечно, нельзя отрицать роль потребностей в формировании интересов, в том числе национальных, но нельзя и делать потребности единственным их источником. Смещая акценты в пользу потребностей, исследователь рискует сузить истинное значение интересов, недооценить субъектную природу человека и социальных общностей, в том числе нации. Напротив, специфика интереса состоит именно в том, что он выражает субъектную природу его носителя, т.е. способность последнего избирательно относиться как к сложившимся условиям, так и к своему предполагаемому будущему; способность считать одни объекты своими ценностями и отказываться от других без ущерба для собственного развития.

Нам представляется, что и потребности, и ценности являются органичными составляющими структуры интересов различных социальных субъектов, образуют их содержание, обуславливают их направленность. Тем самым *интересы* в дальнейшем будут рассматриваться нами как *совокупность причинно обусловленных потребностей и неотъемлемых ценностей того или иного социального субъекта*.

В целом, изучение накопленного ранее опыта категориального осмысления национальных интересов, а также анализ существующих в литературе трактовок понятий «нация» и «интересы» позволяют сделать вывод о необходимости совершенствования методологической базы исследований в этой области. При выработке определения понятия «национальные интересы» представляется целесообразным придерживаться комплексного подхода, основанного на междисциплинарном синтезе и взаимодополняемости научных методов. Такой подход дает возможность:

во-первых, избежать разного рода крайностей при акцентировании одних и игнорировании или принижении роли других составляющих понятия нации;

во-вторых, воздержаться от ошибочного противопоставления потребностного и ценностного содержания интересов;

в-третьих, не допустить игнорирования взаимосвязи нации и ее интересов, которое в рамках лексического конструкта «национальные интересы» может привести как к механистическому разведению смыслов понятий «нация» и «интересы», так и к слепому суммированию, искусственному соединению их семантических полей.

Другими словами, он позволяет развить понимание национальных интересов как **совокупности причинно обусловленных по-**

требностей и неотъемлемых ценностей исторически сложившейся, объединенной социокультурными связями и организованной в государство социальной общности, удовлетворение и защита которых объективно необходимы для будущего существования и развития последней и возможны в полной мере лишь благодаря осознанному совместным усилиям ее членов.

Наряду с указанными выше тремя принципиальными моментами, данное определение, как нам думается, содержит еще несколько отличительных особенностей. В частности, оно сформулировано в соответствии с основными логическими правилами, предъявляемыми к определению, и не противоречит им.

Прежде всего необходимо отметить, что оно является *соразмерным*: в нем объем определяемого понятия «национальные интересы» равен объему определяющего понятия «совокупность причинно обусловленных потребностей и неотъемлемых ценностей исторически сложившейся, объединенной социокультурными связями и организованной в государство социальной общности». Многим же имеющимся в научной литературе дефинициям национальных интересов, напротив, свойственна несоразмерность, т.е. ошибка слишком широкого или слишком узкого определения. Например, национальные интересы нередко определяются как «многочисленные цели, устремления, действия, направленные на формулирование, защиту и обеспечение внутри- и внешнеполитических целей государства» или же как «жизненно важные задачи»¹. Очевидно, однако, что объемы таких понятий, как «цели», «устремления», «действия» и «задачи», не только не равны, но и лишь частично пересекаются (если вообще пересекаются) с объемом понятия «национальные интересы».

Кроме того, данная дефиниция национальных интересов *не включает в себе круга, не является тавтологичной*. Другими словами, при определении понятия «национальные интересы» мы не прибегаем к другому понятию, которое в свою очередь, определяется при помощи первого. Например, в дефиниции, предложенной энциклопедическим словарем «Политология», под национальными интересами понимаются «интересы национальной общности или

¹ См., например: Кауфман А.С. Национальные интересы Советского Союза в Азии (некоторые вопросы теории) // Национальные интересы СССР в Азии: теоретические и практические аспекты. М.: Наука, 1991. С. 7. Рогозин Д.О. Русский ответ. СПб.: «Глаголь», 1996. С. 154; и др.

группы, объединенной специфическими связями и взаимоотношениями генетической и культурной гомогенности»¹. Очевидно, однако, что определение «интересы национальной общности» отнюдь не раскрывает содержания понятия «национальные интересы»: если нам не известно, что такое национальные интересы, то указание на то, что это интересы национальной общности, едва ли расширит наши знания о них.

Предложенная выше дефиниция национальных интересов является *ясной*. Она указывает на известные признаки, не нуждающиеся в определении и не содержащие двусмысленности. Вместе с тем в научной и общественно-политической литературе можно найти немало примеров определений, в которых нарушается и это правило. Так, дефиниция национальных интересов, в которой неизвестное определяется через неизвестное, сформулирована в основных положениях «Альтернативного варианта Концепции национальной безопасности Российской Федерации», разработанного в 1998 г. группой помощников Президента РФ. В данном документе под национальными интересами понимается «совокупность интересов граждан и общества в целом, воплощенных в общегосударственных интересах»². Однако употребляемые при этом понятия «интересы граждан», «интересы общества» и «общегосударственные интересы» сами нуждаются в определении.

Наконец, данная дефиниция является *явной*. Она раскрывает существенные признаки предмета, т.е. представляет собой действительно определение, а не описание, характеристику, сравнение, различение и другие логические приемы и операции, нередко замещающие дефиницию, являющиеся ее неявными формами. В частности, из определения следуют такие неотъемлемые признаки национальных интересов, как системность, причинная обусловленность, осознанность, интегративность и конкретно-историчность.

В целом, понятие «национальные интересы» обладает значительным эвристическим потенциалом для политической науки. В качестве инструментария политологического анализа оно может быть использовано для изучения широкого спектра явлений мира политического: специфики политической культуры различных

¹ Политология: Энциклопедический словарь / Общ. ред. и сост.: Ю.И. Аверьянов. М.: Изд-во Моск. коммерч. ун-та, 1993. С. 208.

² Альтернативный вариант Концепции национальной безопасности Российской Федерации (основные положения) // Ежегодник СИПРИ 1998: Вооружения, разоружение и международная безопасность. М.: Наука, 1999. С. 582.

обществ, влияния традиционного и современного на характер политических отношений, сущности геополитических трансформаций, места и статуса той или иной страны в мировой политической системе и т.д.

Особое значение имеет применение понятия «национальные интересы» при моделировании политических процессов разного уровня и динамики. В этом случае принципиально важными становятся раскрытие движущих факторов и механизмов политических изменений, а также прогнозирование их направленности и возможных последствий.

Наконец, «национальные интересы» способны стать связующим звеном как между аксиологическими и инструментальными компонентами политологического знания, так и между теоретическими разработками и политической практикой.

*А. С. Семченков,
кафедра мировой и российской политики*

Показатели национальной безопасности

(политический аспект)

Актуальность разработки системы показателей политической безопасности страны определяется потребностью государственного управления в области национальной безопасности, политической науки в количественной и качественной оценке степени устойчивости политических институтов, режимов, да и всей политической системы в целом, а также необходимостью создания более широкой системы показателей национальной безопасности, которая включила бы, разумеется, и систему показателей политической безопасности как свою неотъемлемую, важную часть.

Построение системы показателей политической безопасности. Система показателей и критериев политической безопасности представляет собой упорядоченную совокупность качественных, количественных характеристик, либо индикаторов состояния политической системы общества, при котором устранены угрозы и опасности ее существованию и функционированию. Системообразующим параметром системы показателей и критериев политической безопасности (фактически, факторной матрицы) служит теоретически отраженная направленность комплекса ресурсов, мер и действий на реализацию состояния устойчивости политической системы и отдельных ее компонентов — государства, общества и

наделенных правами и свободами граждан. Система показателей национальной политической безопасности должна отвечать требованию полноты, то есть всесторонне отражать состояние защищенности политической системы общества.

Построение системы показателей политической безопасности основывается на операционализации центральной категории исследования — понятия «политическая безопасность», т.е. на переходе от него к понятиям, дающим описание безопасности подсистем политической системы общества, их элементов вплоть до непосредственно регистрируемых эмпирических признаков. Для осуществления данного перехода используется метод «дерева целей», его суть заключается в последовательном сведении (расщеплении, декомпозиции) центральной категории, представленной как исходная цель, до уровня тех целей, которые поддаются количественной и качественной оценке. Частные цели, реализация которых ведет к достижению исходной цели, выступают в качестве ее условий, а их совокупность должна полностью определять понятие исходной цели. Применительно к проблеме построения системы показателей политической безопасности метод дерева целей обеспечивает полноту отражения уровня защищенности политической системы, ее элементов, устанавливает взаимосвязь между центральной исследовательской категорией, с одной стороны, и эмпирическими признаками, показателями, с другой. Этими особенностями и определяется необходимость применения данного метода.

При построении «дерева целей» исходной целью принимается достижение политической безопасности страны, частными целями — его условия, подцелями последних — факторы политической безопасности.

Под условиями национальной безопасности понимаются группы из нескольких факторов, направленных на достижение одной из целей в рамках обеспечения безопасности объекта. Поэтому условиями политической безопасности являются группы факторов, устраняющих угрозы качественной определенности подсистем политической системы общества и выполнению ими своих функций. Исходя из этого понимания условий политической безопасности, для их выявления применяется структурно-функциональный подход. С его помощью определяются функции политической системы, те явления, которые служат помехой при их осуществлении, т.е. угрозы и опасности, а затем и общие способы их парирования, т.е. сами условия политической безопасности.

Дальнейший анализ условий политической безопасности с помощью специальных теоретических подходов из других направлений политической науки и смежных дисциплин, выбор которых обусловливается особенностями этих условий как объектов исследования, выявляет ее факторы, измеряемые характеристики и показатели.

В качестве факторов рассматриваются те ресурсы, действия и меры, которые устраняют угрозы как определенную стадию развертывания негативных для целостности, сохранения и развития объекта защиты процессов или останавливают эти процессы вообще. Причинно-следственная взаимосвязь факторов и состояния национальной безопасности должна быть эмпирически подтверждена, что, собственно, и дает основание считать те или иные ресурсы, меры и действия факторами состояния безопасности. Очевидно, что при этом следует опираться на информацию из истории обеспечения национальной безопасности и отдельных ее видов.

Для выявления факторов политической безопасности используются подходы политической и смежных наук. Это определяется самой вариативностью мер и действий, разнообразием ресурсов политической безопасности, которые могут относиться к политической, идеологической, экономической, социальной, военной и другим сферам деятельности в обществе.

Выявление условий и факторов политической безопасности, отраженных в измеряемых характеристиках, подводит нас к взаимосвязанным эмпирическим признакам, которые можно зарегистрировать и использовать как основу для формулирования и подбора показателей.

В соответствии со структурно-функциональным подходом политическая система общества состоит из трех¹ (согласно другим подходам, из четырех²) подсистем: институциональной, информационно-коммуникационной, нормативно-регулятивной. Кратко рассмотрим их функции.

Институциональная подсистема выполняет функции привлечения к участию в политической жизни различных субъектов —

¹ См.: Almond G., Powell G. B., Jr. Comparative politics: A Developmental Approach. Boston, 1966. P. 16-41.

² См., например, точку зрения А.В. Макеева (Макеев А.В. Основы политики национальной безопасности: структурогенез и механизм реализации: Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора политических наук. М., 1999. С. 43-45).

граждан, групп интересов, партий и т.д. Институциональная подсистема также обеспечивает возможность выражения, артикуляции интересов различных групп населения страны, агрегирования требований общества, их превращения в реальные альтернативы государственной политики в рамках деятельности представительных органов власти.

Информационно-коммуникативная подсистема политической системы общества предназначена для поддержания горизонтальных и вертикальных связей между различными структурами внутри политической системы, обратной связи между правительством и обществом, обеспечивает управление на политическом уровне информацией.

Нормативно-регулятивная подсистема выполняет задачу разработки законов и других норм, с помощью которых и осуществляется политическое управление. В число ее функций также входят выработка политики в разных сферах общественной жизни, целеполагание, разработка государственных решений и способов их реализации. Нормативно-регулятивная подсистема применяет и контролирует выполнение законов и других правовых актов ветвей власти.

Оптимальному выполнению данных функций препятствует ряд кризисных условий, возникающих в самой политической системе в ходе процессов модернизации (перестройка системы политического управления страной при переходе на новую модель общественного развития)¹, внутри общества и в международной среде.

Негативное влияние на характер политического участия, рекрутирование и социализацию оказывают деструктивная деятельность политических групп (отраслевых, региональных, этнических и других), выражающих интересы и пользующихся поддержкой непредставленных социальных общностей, а также заявляющих о своих претензиях на власть. Активность этих субъектов не вписывается в принятые модели политического взаимодействия, что обусловлено следованием этими группами политическим, этническим, национальным мотивам, интересам, противоречащим установлен-

¹ Данный аспект исследован в работах С. Хантингтона: Huntington S.P. Political Development and political Decay // World politics, 1965, 17(April). P. 386-430; Huntington S.P. Political Order in Changing Societies. New Haven, 1968; Huntington S.P. and Nelson J. M. No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries. Cambridge, 1976.

ным в рамках данной политической системы нормам и образцам поведения. Формами этой деятельности являются сепаратизм, политический экстремизм, угрожающие стабильности политических институтов и режима.

Выходом из этой ситуации, как правило, служит либо нахождение взаимоприемлемых решений, согласия с новыми субъектами, либо нейтрализация непримиримых деструктивных групп.

Существенно усложняет выполнение функций коммуникационной подсистемы, а порой делает это невозможным, отсутствие положительной обратной связи между государством как управляющим звеном и обществом как объектом управления, когда подчас требования больших групп населения не принимаются в расчет правительством. Исправлению положения способствует представительство этих групп в органах законодательной и исполнительной власти.

Эффективное регулирование общественных отношений в стране затрудняется отсутствием фундаментального согласия относительно природы и методов политической власти, неэффективным, коррумпированным и неподконтрольным обществу административным аппаратом управления. Представляет опасность появление «тромбов в управлении», обусловленное усилением местных органов власти, их стремлением к большей независимости от центра, рассогласованием работы вертикали власти, непрекращающейся борьбой различных хозяйствующих субъектов и политических групп за контроль над правительством, превращением государства в исполнительный орган наиболее влиятельных групп интересов. Управлению страной в национальных интересах препятствуют оказание военного и экономического давления на государство со стороны других держав, террористическая активность экстремистских, радикальных религиозных и сепаратистских групп и организаций, рефлексивное управление процессами принятия решений в органах государственной власти посредством контроля над используемой ими информацией.

Условиями выхода из такого кризиса являются согласие значимого большинства населения и элит с целями и средствами проводимой правительством политики, эффективность госаппарата, установление контроля государственного центра над отдельными важнейшими сторонами жизни регионов, возможности военно-политического сдерживания, антитеррористическая деятельность, снижение экономической зависимости от других государств, совершенствование информационного обеспечения государственного управления.

Таким образом, условиями сохранения качественной определенности политической системы общества служат: нахождение взаимоприемлемых решений, согласие с новыми субъектами или нейтрализация непримиримых деструктивных групп, представительство различных групп населения в органах законодательной и исполнительной власти; согласие значимого большинства населения и элит с целями и средствами проводимой правительством политики, эффективный госаппарат, установление контроля государственного центра над отдельными сторонами жизни регионов, возможности военно-политического сдерживания, снижение экономической зависимости от других государств, совершенствование информационного обеспечения государственного управления. Данные условия обеспечения политической безопасности страны можно сгруппировать по трем основным направлениям обеспечения политической безопасности: поддержание политической стабильности, сохранение территориальной целостности, защита национального суверенитета, составляющие (факторы) и показатели которых будут детально рассмотрены ниже.

ПОКАЗАТЕЛИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СТАБИЛЬНОСТИ

Политическая стабильность обычно характеризуется отсутствием кризисов государственного управления, легитимности политических институтов, идентичности граждан государства, снижением угрозы насильственного изменения конституционного строя методами террора, возникновения внутригосударственных вооруженных конфликтов. Определяемая как устойчивость функционирования политической системы, механизма формирования и реализации политики, политическая стабильность обуславливается, в свою очередь, устойчивостью процесса политического целеполагания (сфера формирования политики) и процесса реализации государственных решений (сфера администрирования).

Первым условием политической стабильности, устойчивости политического целеполагания является **поддержка обществом целей проводимого политического курса**, вытекающая из соответствия данных целей жизненным потребностям населения, распространенным среди граждан политическим ценностям, традициям и нормам, соблюдения политических прав и свобод граждан, удовлетворительного социально-экономического положения большинства населения, минимального социального расслоения.

Второе условие устойчивости политического режима, относящееся к сфере формирования политики, — **поддержка проводимой политики со стороны основных политических групп**, основанная на балансе государственных и частных интересов, наличии общего интереса для сотрудничества и на реальной выгоде от его результатов.

Необходимость этого вида поддержки, с точки зрения теории политических сетей, связана с существующей между государством и отдельными его органами, с одной стороны, и частными организациями, с другой, взаимозависимостью в ресурсах, взаимной заинтересованностью друг в друге, общностью интересов и целей деятельности. Сотрудничество в принятии и реализации политических решений, обусловленное, по мнению Л.В. Сморгунова, «возросшей плюрализацией общественных структур, усложнением взаимоотношений между различными слоями населения, высоким уровнем социальных потребностей и ожиданий, большими масштабами неопределенности и рисков, падением доверия населения к центральным органам управления» и другими факторами¹, требует достижения между ними согласия, установления договорных (формальных) и доверительных (неформальных) отношений. Данные связи способствуют оптимальной реализации политических целей.

Третье условие, относящееся к административной сфере, — **способность административного аппарата управления выполнить поставленные политические задачи**. Она определяется эффективностью самого аппарата, то есть его профессионализмом, достаточной численностью и финансированием проводимых мероприятий, наличием иных средств управления, эффективным контролем его деятельности со стороны государственных и общественных организаций.

Классический подход к анализу эффективности государственного управления в теории административного управления и государственной политики² представляет ее как экономическую эффективность, то есть минимум затрат и максимум результатов деятельности по контролю, регулированию, организации, координации общественных отношений. Государственный аппарат, отвечающий требованиям эффективности, представляет собой систему

¹ См.: Сморгунов Л.В. Сетевой подход к политике и управлению // Полис. 2001. С. 103-112.

² См.: Курочкин А.В. Эффективность государственного управления // Государственное управление и политика. СПб., 2002. С. 110-121.

министерств и ведомств, расходующих по назначению бюджетные средства, оперативно реализующих решения органов власти. Его персонал должен быть лояльным по отношению к руководству организации, выполнять свои функциональные обязанности в срок и по заранее предписанным методам. На практике эта модель продемонстрировала некоторые негативные результаты своего использования: такой тип организации слабо реагирует на изменения среды, у него низкий инновационный потенциал и незначительные возможности его реализации.

Дальнейшие исследования в области государственного управления показали, что сведение эффективности административного аппарата к экономической продуктивности является сильным упрощением, «школа человеческих отношений» указала на несколько других ее условий. Это удовлетворенность персонала организации работой и ее результатами, хорошие межличностные отношения между работниками.

Позднее кибернетический и синергетический подходы к исследованию государственного управления¹ дополнили этот перечень условиями эффективности самого управляющего воздействия на общество. Государственному аппарату, согласно этим концепциям, следует принимать во внимание множество сценариев развития общества как сложноорганизованной системы и синхронизировать свои действия с особенностями его ритмики. Необходимо уделять внимание и механизмам обратной связи между государством и обществом. Для максимизации эффективности следует распределить управляющие воздействия на определенные точки в морфологии объекта управления таким образом, чтобы возник резонанс между управлением и тенденциями развития самоорганизующейся системы. При этом параметры воздействия соответствуют параметрам самой системы. Применение этих методов воздействия создает возможности для оперативного реагирования на проблемы, повышения гибкости структуры, развития самой организации.

С точки зрения концепции нового государственного менеджмента², по принципам которого проводилась административная

¹ См.: Сморунов Л.В. Современные концепции государственного управления // Там же. С. 23-65.

² Идеи этой концепции представлены в работе: Бухарт Г. Ретроспективный анализ производительности в государственном секторе // Эффективность государственного управления / Перевод с англ./ Общ. ред. С. А. Братчикова и С.Ю. Глазьева. М., 1998.

реформа на Западе в 1990-е гг., эффективность, в отличие от классического подхода, подразумевает не только эффективный административный аппарат, но и эффективные решения, предполагающие достижение наилучшего результата при заданных вмененных издержках или если заданный результат получен при самых низких издержках выбора.

Сетевой подход к государственному управлению и политике рассматривает эффективность управления как результат взаимной заинтересованности участников политической сети (государственных и негосударственных структур) в реализуемой деятельности, более низких издержек на ведение переговоров государства с группами интересов по сравнению с ситуацией рыночных отношений и иерархии в силу доверия участников сети друг к другу, облегчающей координацию сотрудничества интеграции сети вокруг ключевого властного агента, прямого финансового контроля государством деятельности сети¹.

Использование рассмотренных концепций к эффективности государственного управления показало их продуктивность в административных реформах США, Великобритании, Японии и других развитых странах мира. Представляется, что идеи данных подходов следует соединить в силу их взаимной дополняемости и непротиворечивости. Условиями эффективности государственного управления являются: инициативность персонала организации в реализации решений, факторы мотивации труда и неформальных связей в коллективе, использование механизмов обратной связи, управление обществом, характеризующееся упреждением возникающих вызовов и опасностей.

Эффективность аппарата проявляется в показателях потребных расходов на его работу, результативность борьбы с коррупцией в нем, в способности аппарата решать стратегические (то есть масштабные по временным и пространственным параметрам) задачи, осуществлять ключевые для развития страны проекты, (экономическая, военная, административная, судебная и другие реформы), использовать механизмы положительной обратной связи, оперативно реагировать на возникающие проблемы, опираться на устоявшиеся структуры взаимодействия с обществом и бизнесом. В целом же об эффективности можно судить по состоянию самого объекта управления — общества, его различных сфер.

¹ См.: Hindmoor A. The Importance of Being Trusted: Transaction Costs and Policy Network Theory // Public administration. 1998. Vol. 76. № 1.

В качестве четвертого условия политической стабильности необходимо учитывать и **способность государства защитить основы конституционного строя** от такой угрозы, как политический экстремизм, не мыслимый в отрыве от террористической деятельности. Показателем безопасности в данном случае может быть эффективность работы спецслужб на этом направлении.

Соответственно показателями политической стабильности служат численность населения с доходами ниже прожиточного минимума в процентах от общей численности населения страны, децильный коэффициент социальной дифференциации населения, ряд социальных индикаторов, основанных на опросе населения о доверии центральным институтам власти, о разделяемых им политических ценностях, число граждан, выступающих за кардинальные политические перемены,¹ показатели эффективности государственной власти (управления) и борьбы с коррупцией, эффективность работы спецслужб по защите конституционного строя. Данный перечень, безусловно, не исчерпывает все разнообразие индикаторов политической стабильности, фиксируя только основные из них.

В качестве **интегрального показателя политической стабильности** следует рассматривать уровень поддержки населением институтов власти, поскольку именно поддержка выступает главным признаком устойчивости конституционного строя государства. Данный показатель, представляющий собой социальный индикатор, построенный на статистических данных опросов населения страны, в концентрированном виде и имплицитно соединяет все факторы политической стабильности, своеобразно отраженные в общественном сознании граждан страны, от активности которых зависит сохранение того или иного политического режима. Это соблюдение политических прав и свобод личности, эффективность власти, воплощающаяся в реальном гарантированном соблюдении социально-экономических и иных прав граждан, соответствие действий государственных и политических деятелей, политических организаций, вообще политического курса государства принятым в данном обществе нормам, традициям, ценностям.

Общим для политической безопасности показателем должны служить результативность, эффективность проводимой государством политики, наглядно свидетельствующие об удовлетвори-

¹ Этот критерий взят из работы: Доган М. Легитимность режимов и кризис доверия // Социологические исследования, 1994. № 6.

тельном или неудовлетворительном выполнении политической системой своих функций.

ПОКАЗАТЕЛИ ТЕРРИТОРИАЛЬНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ

Категория территориальной целостности обычно трактуется, с одной стороны, как принцип неотъемлемости территории, неприкосновенности государственных границ, а с другой — как интеграция территориальных единиц в рамках одного государства. Именно в этом ключе в законе «Об обеспечении территориальной целостности Российской Федерации» дается следующее определение: «Территориальная целостность Российской Федерации — исторически сложившееся государственное и территориальное единство Российской Федерации в пределах Государственной границы Российской Федерации, обязывающее иностранные государства воздерживаться от любых, несовместимых с целями и принципами Устава Организации Объединенных Наций действий против политической независимости или единства Российской Федерации, в том числе от любых действий, представляющих собой применение силы или угрозу силой»¹. Данная дефиниция фиксирует несколько важных для понимания территориальной целостности качеств: во-первых, длительный по времени процесс формирования страны, во-вторых, указание на то, что территория объединена в рамках политического института, осуществляющего управление страной, т.е. главным является общность государства для какого-либо конгломерата земель. Далее в законе говорится о том, что территориальная целостность Российской Федерации обеспечивается политическими, дипломатическими, экономическими, правовыми, организационными, административными, судебными, военными и иными мерами. Поэтому, очевидно, нельзя сводить все многообразие консолидирующих факторов только к политическим или территориальным условиям государственного единства.

В силу этого обстоятельства исследованием условий и факторов территориальной целостности занимаются представители многих наук и междисциплинарных направлений, но наиболее

¹ Федеральный закон РФ «Об обеспечении территориальной целостности Российской Федерации»/ Принят Государственной Думой Федерального Собрания Российской Федерации 20 февраля 1998 г. // [http:// www. akdi.ru/gd/proekt/079142GD.SHTM](http://www.akdi.ru/gd/proekt/079142GD.SHTM).

пристальное[^] внимание этой проблеме уделяется политическими географами, работающими в рамках функционального подхода, и исследователями национальных проблем.

Ведущие теоретики функционализма в политической географии — Ж. Готтман и Р. Хартшорн¹ рассматривают государство в качестве консолидированной территориальной системы. Факторами ее единства и территориальной стабильности являются система символов, государственная идеология, устанавливающая порядок и делающая государственную территорию устойчивой, а границы государства общепризнанными (этот фактор обозначается Ж. Готтманом термином «иконография»), вертикальная интеграция социальных групп и горизонтальная интеграция территориальных сообществ (основное условие территориальной интеграции, по мнению Р. Хартшорна). Причиной центробежных сил, действие которых направлено на распад государства, является разнообразие (или «движение»), проявляющееся в этнической пестроте, природном разнообразии, социально-экономических контрастах, фрагментированном распределении территории и населения.

Это подтверждается примерами из истории и современных политических процессов в мире. Так, наиболее распространенными условиями и мотивами, побуждающими население и элиты регионов к отделению от государств, по мнению О.А. Колобова и А.С. Макарычева, являются: «этнорелигиозное многообразие государства (Кипр, Ливан); неравномерное экономическое развитие — как остальных (Чечня), так и продвинутых регионов (Словения, Каталония, Фландрия, Квебек); защита определенных политических ценностей (Тайвань); стремление к повышению использования уже имеющихся ресурсов (Чехия, Словения); желание и возможность исправить старые несправедливости (Эритрея, страны Балтии); намерение облегчить последующее объединение с государствами или вхождение в международные организации (Молдова); сохранение культурных и национальных ценностей (Абхазия, север и юг Судана, Страна басков, Приднестровье, восточные области Украины, Трансильвания); раздел сфер политико-экономического влияния, что приводит к относительной легкости отыскания внешнего

¹ Подробнее см.: Gottmann J. The Significance of Territory. Charlottesville, 1973; Hartshorne R. The functional approach to political geography // Annals of The Association of American Geographers. 1950. № 40. P. 95-130. Колосов В.А. Политическая география: основные концепции и идеи // Региональная политика. 1984. № 6. С. 39-51.

«протектора» или альтернативного центра геополитического притяжения (ориентация Чечни и Боснии на мусульманский мир, Хорватии — на Германию и Евросоюз, Сербии — на Россию, Квебека и Валлонии — на Францию); неэффективность международных механизмов по предотвращению сецессий, гражданских войн и сохранению территориальной целостности государств»¹.

Эти довольно показательные примеры говорят, что в основе сепаратизма лежит какая-либо из форм региональной асимметрии, будь то неравенство политических статусов, неравномерность социально-экономического развития регионов, этническая, языковая и религиозная разнородность населения, старые конфликты, сохранившиеся в исторической памяти народов, не работающие международные механизмы решения внутригосударственных конфликтов.

Ученые, занимающиеся изучением процессов образования наций, генезиса национализма как формы идентичности этнических и суперэтнических социальных групп (Э. Хобсбаум, Б. Шейфер, М. Вебер, П.А. Сорокин, Н.Н. Алексеев, И.Г. Яковенко, Э.А. Поздняков²), основное внимание уделяют факторам, формирующим нацию как социально-политическую общность. В ходе исследований выделились два подхода, имеющих в виду две разные общности — концепции этнической нации и политической нации.

Первая из них подчеркивала важность фактора кровнородственных связей, общих норм и традиций в формировании единства народа. Вторая концепция акцентировала внимание на таких условиях, как совместное проживание на общей земле, общее культурное наследие, общность истории и судьбы, совместное стремление развивать свое суверенное государство, общая система правления, национальное самосознание, социально-экономическое, языковое и духовное единство. Теоретиками этого направления справедливо отмечается, что подавляющее большинство политических на-

¹ Колобов О. А., Макарычев А.С. Российский регионализм в свете зарубежного опыта // Социс, 1999. № 12. С.34-42.

² См.: Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998; Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 666; Поздняков Э.А. Нация. Национализм. Политика // Национализм: теория и практика: Сб. ст. М., 1994; Сорокин П.А. О русской нации. Россия и Америка. Теория национального вопроса. М., 1994; Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. СПб.: Алетейя, 1998; Яковенко И.Г. От империи к национальному государству (Попытка концептуализации процесса) // Полис. 1996. № 6; Shafer B.C. Faces of nationalism. New realities and old myths. New York, 1972. P. 15-16.

ций образовалось как объединение многих этносов. Этот подход, в отличие от концепции этнической нации, вполне применим к исследованию условий формирования полиэтнической общности, объединенной в одном государстве. В практическом плане концепция политической нации воплощалась в виде теории «плавильного котла», унифицирующего этносы и культуры, и теории «диалога (полилога) культур (цивилизаций)», предполагающей синтез разных этнических групп, не препятствующий им реализовывать свои особые культурные цели.

Рассмотрение подходов политической географии и исследования наций показывает, что наряду с использованием географических концепций, в которых основной причиной целостности государств указывается симметрия регионов, следует принимать во внимание и концепцию политической нации, указывающую на факторы интеграции социально-политической общности людей. Поэтому, представляется, что при выделении факторов территориальной целостности следует сочетать оба подхода, поскольку они дополняют друг друга.

На наш взгляд, поддержание территориальной целостности страны является результирующей воздействия ряда условий.

Политические условия заключаются в общности органов государственной власти, организационном единстве государственной системы страны, соединяющей центральные и региональные структуры управления обществом вместе. Важным политическим условием территориального единства является наличие сильного государственного центра, его политической воли, направленной на сохранение территориальной целостности страны, либо согласие элит центра и регионов по ключевым вопросам управления государством.

Способность центральных органов государственной власти пресечь сепаратизм, часто пользующийся террористическими методами достижения своих целей, вооруженным путем, когда политические, переговорные и иные пути урегулирования проблемы выхода той или иной территории из состава государства оказались непродуктивными, также относится к числу политических условий территориальной целостности.

Экономические условия представляют собой сочетание единства внутреннего рынка, производственной, торговой взаимозависимости и кооперации регионов, охвата большинства регионов естественными монополиями, системами транспорта, связи с симметричностью экономического развития территориальных единиц.

Социальные условия — это преимущественно стабильные межэтнические и межрегиональные отношения, наличие крупнейшего по численности государствообразующего этноса, чья культура и язык объединяют население страны, определенная идентичность общества, устраняющая информационные угрозы территориальной целостности, симметричность социально-экономического развития регионов, языковое единство, конфессиональная однородность населения.

Правовыми условиями выступают единство и непротиворечивость системы правовых норм, регулирующих общественные отношения в целом по стране и в отдельных ее регионах.

Территориальная связность государства, также одно из условий территориальной целостности, состоит в беспрепятственности транспортного сообщения между регионами, минимуме территорий-анклавов¹.

Показателями территориальной целостности могут выступать индекс централизации государства, индекс дисгармонии,² продуктивность деятельности органов правопорядка и войск по борьбе с вооруженным сепаратизмом; социально-экономическая дифференциация регионов по прожиточному минимуму, система индикаторов потенциала сепаратизма регионов³, охват регионов транспортирующими сетями естественных монополий, широкий спектр социальных индикаторов, измеряющих общественное мнение жителей регионов, представителей различных народов. Качественными индикаторами, свидетельствующими об опасности сепаратизма, могут служить факты отказа органов государственной власти субъектов федерации перечислять налоги в федеральный центр, введение в обращение разного рода эрзац-денег, запрет на вывоз товаров из региона, принятие протекционистских мер, создание в субъектах федерации своих военизированных формирований, не подчиненных центральным министерствам и ведомствам, заявления руководителей субъектов федерации о сецессии и ряд других.

¹ Данный фактор рассматривается в работе: Туровский Р.Ф. Политическая география. М.- Смоленск, 1999. С.143-147.

² Описание этих индексов содержится в работах: Riker W. H. Federalism: Origin, Operation, Significance. Boston & Toronto. 1964. P. 126; Lijphart A. Democracies. Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty One Countries. New Haven & London. 1984. P. 178; Modelski G. Principles of World Politics. N.Y. 1972. P. 84.

³ См.: Скопин А. Региональная политика и экономическая безопасность России // Вопросы экономики, 1995. № 1. С. 119-126.

Интегральным показателем территориальной целостности может служить уровень способности государственного центра реализовывать собственные решения на региональном и местном уровнях управления страны. Выбор данного параметра определяется значимостью такого фактора как политическая воля центра на сохранение государственного единства в деятельности по сохранению территориальной целостности страны. Примеры Советского Союза и современной нам Российской Федерации демонстрируют то внимание, которое уделялось сохранению единства этих государств их руководством после гражданской войны, Великой Отечественной войны (СССР), во второй половине девяностых годов прошлого столетия (РФ). Другие примеры — постепенный распад СССР и парад суверенитетов в уже независимой РСФСР — также свидетельствуют о том, что без согласия центра распад страны становится проблематичным, не является неизбежным.

Одним из вариантов этого показателя является уровень контроля государственного центра за налоговыми поступлениями и соотношением бюджетных расходов центральных органов власти и управления и бюджетных расходов регионов.

ПОКАЗАТЕЛИ НАЦИОНАЛЬНОГО СУВЕРЕНИТЕТА

Национальный суверенитет как понятие имеет множество коннотаций; он рассматривается как верховенство государственной власти над населением, проживающим в границах определенной территории, независимость государства в международных делах, его способность обеспечить защиту от вмешательства во внутренние дела, полномочия государства по управлению страной и другие. Изучению национального суверенитета посвящены целые разделы государственоведения, кратологии, исследований федерализма, не обходят стороной и уделяют большое внимание проблеме суверенитета государств-наций и теория мировой политики и международных отношений.

В рамках последней суверенитет рассматривается в контексте исследования целей и средств участников международных отношений, проблем международного сотрудничества и интеграции. В этом случае, помимо вышеуказанных, суверенитет имеет некоторые другие характеристики. Так, по мнению ученых в области международных отношений и геополитики (А. Мэхэна, Н. Спайкмена, Г. Моргентгау) суверенитет коррелирует с уровнем государ-

ственной мощи или силы страны. Суверенность государства достигается при достаточно высоких показателях по сумме компонентов государственной мощи: по параметрам площади территории, природы границ, численности населения, наличия полезных ископаемых, экономического и технологического развития, финансовой мощи, этнической однородности, уровня социальной интеграции, политической стабильности и национального духа. Если же возможности государства не высоки, то это означает необходимость поиска покровительства более сильной державы, вступления в союз и, как следствие, ограничение собственного суверенитета¹.

Национальный суверенитет как определенный уровень государственного могущества сближается с категорией «безопасность». Безопасность в этом ракурсе рассматривается как способность государства ограничить потенциальный ущерб, который ему могут или стремятся причинить другие субъекты мировой политики (то есть низкая уязвимость страны). Известный американский исследователь международных отношений К. Норр назвал эту способность пассивной стороной государственного могущества (мощи, силы), отличая ее от активного аспекта — ресурсов принуждения, нанесения ущерба странам². На наш взгляд, данная трактовка безопасности фактически по своему понятийному содержанию тождественна и суверенитету, поскольку независимость страны традиционно понимается, прежде всего, как ее неуязвимость от внешних угроз других государств.

Суверенитет, традиционно характеризующийся военно-политической и экономической самостоятельностью государства, сегодня, как мы полагаем, приобретает и информационную компоненту. Это обусловлено тем обстоятельством, что государственное могущество, его активный аспект является не только «способностью субъекта заставить других предпринимать что-либо, что они иначе предпринимать не стали бы»³. Теперь силу «можно также представить в терминах управления конечными результатами»⁴, то есть, помимо прямого грубого принуждения, сила заключена и в опосре-

¹ Эту связь отметил в своих работах Н. Спайкмен (Spykman N. *Geography of peace*. N.Y., 1944; *America's Strategy in World Politics*. N.Y., 1942).

² Подробнее см.: Knorr K. *The Power of Nations. The Political Economy of International Relations*. N.Y., 1975.

³ Keohane R.O., Nye J. S. *Power and Interdependence. World Politics in Transition*. Boston, 1977. P. 11.

⁴ Там же. С 11.

дованном подталкивании политических субъектов к тем шагам и действиям, которые выгодны манипулирующей стороне, и неявно приводят к искомому ею результату на международной арене или во внутренней политике той или иной страны, что известно как рефлекторное (рефлексивное) управление информационными потоками. Государство, действительно стремящееся защитить свой суверенитет, должно иметь ресурсы нейтрализации подобного манипулирования. Поэтому необходимо включение в число условий суверенитета информационной составляющей, о которой подробнее речь пойдет ниже.

В связи с объективной тенденцией глобализации и регионализации общественных процессов многие межгосударственные организации получают от национальных государств ряд не принадлежавших им ранее полномочий в сфере социального регулирования, что дало основание исследователям говорить о размывании суверенитета государств-наций и превращения межправительственных объединений в наднациональные структуры, обладающие властью над целыми регионами мира. Политологами и учеными-международниками отмечается также постепенное исчезновение реального суверенитета стран вследствие роста взаимозависимости между ними, когда государственно-организованные общества становятся уязвимыми к негативным экономическим, политическим, демографическим, этническим процессам, протекающим в соседних или находящихся на значительном расстоянии, но взаимосвязанных с ними странах. О конце эпохи суверенных государств говорят еще и в связи со снижением управляемости общественных процессов, их лавинообразным ростом, примером чего служат миграционные потоки, транснационализация преступности¹.

Мы полагаем, что, несмотря на немалую долю истины в этих утверждениях, время государств-наций еще не прошло. Тенденции глобализации и регионализации общественных процессов не распространены повсеместно, ряд стран остаются вне сферы их влияния (Африка и часть Латинской Америки). Даже в региональных объединениях разного плана государства сохраняют за собой

¹ Данная точка зрения представлена в работах: Giddens A. Globalization: a keynote address // UNRISD News, 1996. P.15; Sassen S. Loosing Control? Sovereignty in the Age of Globalization. N.Y., 1996; Mann M. Has globalization ended the rise of the nation-state? // Review of International Political economy, 1997. № 4; Reinecke W. Global Public Policy // Foreign Affairs, Nov./Dec. 1997, p.137; Kenichi Omae. The End of The Nation-State. N.Y., 1995; Strange S. The Retreat of the State. Cambridge, 1996.

право выхода из них, а лидирующим в интеграционных процессах нациям удастся снизить собственную уязвимость к негативным последствиям кризисов в других странах (примером служит политика нынешней администрации США, благодаря которой Соединенные Штаты сумели ускользнуть от финансового и технологического коллапса). Умение создать систему связей асимметричной взаимозависимости дает некоторым государствам весьма большую свободу рук во внутренней и внешней политике. Кроме того, если обратить внимание на реальную практику региональной интеграции в Европейском Союзе, достигшем в объединении стран этой части света несомненных успехов, то в нем наднациональные органы управления действуют строго в соответствии с мандатом, рамки которого определены национальными государствами.

Необходимость сохранения самого национально-государственного суверенитета обусловлена потребностью наций обладать защитой от действий противостоящих государств, от негативных последствий непрогнозируемых столкновений с нейтральными державами и недобросовестными партнерами. Определенная свобода рук у государства в случае неблагоприятного развития событий основывается на самостоятельности в добывании и анализе информации, низкой экономической и технологической зависимости, способности обеспечить сдерживание агрессии извне.

ИНФОРМАЦИОННАЯ СФЕРА. Взаимосвязь проблем информационной и политической безопасности заключается в том, информация является одним из ресурсов любого вида управленческой деятельности, в том числе и государственного управления. Взаимосвязь проявляется и в том, что, как показала история распада социалистического лагеря и демократизации стран Центральной и Восточной Европы, информационные угрозы могут быть источниками делегитимации политических режимов и конкретных государственных деятелей, дестабилизации межэтнических отношений, отношений между регионами и государственным центром, дезорганизации вертикали государственной власти в стране. Отсюда ясно, что угрозы и опасности в информационной сфере не могут не влиять и на национальный суверенитет страны.

Основной угрозой национальному суверенитету в информационной сфере является информационная война. Наиболее предпочтительно, на наш взгляд, определение этого явления, данное В. Ф. Прокофьевым: «Информационная война — это широкомасштабная информационная борьба с применением способов и средств информационного воздействия на психику людей, в первую очередь на их

индивидуальное и общественное сознание, а также на функционирование технических средств в интересах достижения целей воздействующей стороны»¹.

Информационная война имеет две основные составляющие: информационно-психологическую и техническую.

При **информационно-технической борьбе** главными объектами воздействия и защиты являются информационно-технические системы (системы связи, телекоммуникационные системы, радиоэлектронные средства, компьютерные сети и т.д.), а при **информационно-психологической борьбе** — психика личного состава Вооруженных Сил и населения противостоящих сторон, системы формирования общественного мнения и принятия решений.

Средством информационного наступления служит информационное оружие — способы и средства информационного воздействия на технику и людей с целью решения задач воздействующей стороны. Информационное оружие подразделяется на два основных вида: информационно-техническое (объект — техника) и информационно-психологическое (объект — люди).

Специфика информационного воздействия на государство определяет предпринимаемые им защитные меры. Их общий алгоритм, судя по представлениям и деятельности в этой сфере в США и России², включает безопасность систем управления страны, информационную поддержку принимаемых решений и противодействие в информационной борьбе.

Защищенность критической информационной инфраструктуры страны представляет собой безопасность системы государственного и военного управления как технической системы, включающей защиту от физического, компьютерного поражения и радиоэлектронного подавления, психофизическую защиту операторов данных систем. Сюда же может быть включена защита сведений, баз данных и информации на разных носителях (сведения, содержащие государственную, военную тайну, научно-техническая информация, патенты и др.) правовыми, организационными и техническими методами.

¹ Прокофьев В. Ф. Тайное оружие информационной войны: на подсознание. М., 2003. С. 27.

² См.: Гриняев С. США разворачивают систему информационной безопасности // Независимое военное обозрение № 46. 2000; Маркоменко В.И. Защита информации в информационных телекоммуникационных системах органов государственной власти // Системы безопасности. 1996. № 6.

Информационная поддержка принимаемых решений и противодействие в информационно-психологической борьбе определяются способностью государственных и общественных аналитических организаций прорабатывать сценарии будущего развития событий, позволяющих принимать оптимальные решения, реализацией мер по контрдезинформации и оперативностью передачи данных и информации организационными и техническими системами разведки, защитой населения, войск и руководства государства от психофизического оружия.

Измеряемыми характеристиками и возможными количественными параметрами сохранения суверенитета в информационной сфере служат: уровень защиты критической информационной инфраструктуры, уровень информационного обеспечения государственной политики, уровень защищенности национальных информационных ресурсов, эффективность информационно-психологического противодействия. Показателями информационной неуязвимости являются государственные стандарты в области защиты информации и информационных систем, эффективность работы ведомств, занятых сбором и анализом информации о состоянии различных сфер общества, разведывательных организаций; качество информационного обеспечения принятия решений органами государственной власти и управления.

ПОКАЗАТЕЛИ В ОБОРОННОЙ СФЕРЕ. История хода военных конфликтов в зоне Персидского залива (1991 и 1998 гг.), Югославии (1999г.), проведения коалиционными силами воздушной наступательной операции в Афганистане в 2001 г. показала, что современная война как способ принуждения противника выполнить волю другого государства характеризуется, прежде всего, использованием высокоточного и «высокоинтеллектуального» оружия различных вариантов базирования. Его мощь направлена на поражение объектов экономики, систем государственного управления, обороняющихся войск, паралич жизнедеятельности страны. Специфика этого средства нападения такова, что его применение не требует развертывания значительных по количественному составу группировок войск, не предполагает затяжных военных и боевых действий. Дальнобойное высокоточное оружие дает нападающей стороне находиться вне зоны досягаемости войск противника, и, что самое главное — при его внезапном и массированном использовании становится решающим фактором вооруженной борьбы и победы в войне. Переход крупных военных держав к ведению такого рода «бесконтактных» войн ставит проблему сдерживания и отражения

агрессии по-новому — как в плане выбора оружия, так и способов его применения.

Эти и другие изменения военно-политической обстановки в мире, в военно-стратегическом положении России потребовали пересмотра традиционного подхода к оборонной безопасности нашей страны, который исходил из принципа паритета, или создания равных противнику по численности и оснащенности вооружением группировок войск и сил на наиболее опасных наземных, морских и воздушных направлениях.

Рассматривая эту теоретическую и в то же время практическую проблему, А.А. Данилевич писал: «Продолжение военного строительства в тех масштабах, темпах и по тем направлениям, которые намечались в конце 80-х годов, теперь абсолютно нереально. Коренному пересмотру подлежат все принципы военного строительства, развития и подготовки Вооруженных Сил, а тут еще приходится считаться с неизбежностью резкого сокращения военных расходов. Поэтому необходим решительный отказ от громоздких, неоправданно раздутых Вооруженных Сил. Встает вопрос о переходе к реализации принципов «разумной оборонной достаточности» в их самой жесткой форме. Россия уже не может руководствоваться прежней установкой на завоевание и удержание военно-стратегического и военно-технического превосходства над условным противником, обеспечения военного равновесия, -стратегического баланса сил. Ее стратегия должна быть перестроена на выполнение лишь самых важных и крайне необходимых локальных задач, причем ограниченными силами и более экономными способами»¹.

Разделяя выводы автора, мы также считаем, что защита суверенитета в оборонной сфере заключается в сохранении способности государства либо предотвратить возникновение войны на приемлемых для себя условиях, либо, если нападение все же произошло, не допустить собственного военно-политического поражения.

Первой цели соответствует стратегия сдерживания («устрашения»), представляющая собой комплекс мероприятий военного, дипломатического, информационного, экономического и социально-психологического характера, направленных на сохранение уже не военно-стратегического паритета сил заранее известных держав-противников, а на поддержание более гибкой стратегической

¹ История военной стратегии России / Под ред. В.А. Золотарева. М., 2000. С. 500.

стабильности военно-политических отношений потенциальных конфликтующих сторон.

Однако при всей высокой оценке потенциала сдерживания как военно-политической стратегии его не следует абсолютизировать. Реализация сдерживания предъявляет весьма высокие требования к средствам нанесения неприемлемого ущерба и к его информационному обеспечению, которые отнюдь не всегда могут быть соблюдены. Кроме того, наличие средств гарантированного нанесения ответного удара, хотя и позволяет «отомстить» агрессору, но не предотвращает Поражения страны, ее населения и экономики (важнейшего фактора национального суверенитета) от его ударов¹. Поэтому очевидна необходимость и в оборонительных силах, способных сорвать нападение противника.

Исходя из этого, первым условием защиты суверенитета в военной сфере являются **ударные силы и средства нанесения неприемлемого ущерба**, находящиеся в установленной степени боеготовности в мирное время или используемые в угрожаемый период для поражения вооруженных сил, экономики, экологически опасных объектов и иных целей-заложников, представляющих для нападающей стороны большую ценность.

Второе условие — **наличие развернутых и боеготовых оборонительных сил и средств**, обеспечивающих прикрытие сил сдерживания, систем государственного и военного управления, баз снабжения и коммуникаций, объектов военного и гражданского производства, экологически опасных предприятий от вероятных «обезоруживающего», «обезглавливающего», «противоценностно-ударов агрессора».

Третье условие защиты национального суверенитета, которое следует принимать во внимание — **снижение военных угроз политико-дипломатическими методами**. В группу этих мер входят мероприятия по информированию государства, начавшего или готовящего агрессивные действия, о возможных последствиях его нападения, то есть о размерах эвентуального неприемлемого ущерба. Эти действия призваны продемонстрировать решимость руководства страны применить силы сдерживания, убедить противостоящую сторону в том, что ущерб, который может быть на-

¹ Ерохин *И.В.* Проблемы и направления оборонного и военного строительства России. (Развёрнутый текст лекции, прочитанной личному составу Центра военно-стратегических исследований Генерального штаба ВС РФ 12 января 2000 года.) // <http://www.airforce.ru/history/erohin/content.htm>.

несен, превышает все выгоды от нападения. К этой же группе мер относятся заключение международных договоров, установление мер доверия, создание региональных (коллективных) систем безопасности, интеграция вооруженных сил государств-союзников или участников коалиции.

Таким образом, показателями сохранения суверенитета в оборонной сфере являются достаточные для сдерживания и отражения нападения ударные и оборонительные силы и средства (т.е. их требуемые количество, укомплектованность и боеготовность), эффективность мероприятий по информированию агрессора о возможных последствиях их использования, участия государства в международных системах безопасности.

ПОКАЗАТЕЛИ В ЭКОНОМИЧЕСКОЙ СФЕРЕ. ОПЫТ ведения экономических и торговых войн выявил многообразие форм оказания давления на противостоящее государство. Среди них использование власти монополиста в определенных отраслях производства, провоцирование внешней задолженности, провоцирование оттока краткосрочных капиталов из нее, применение эмбарго, тарифов, квот, валютного контроля, закрытие транзита для уменьшения "импорта государства-объекта этих атак, уменьшение экспорта из противостоящей страны в третьи страны, уменьшение или прекращение кредитования и иных видов помощи объекту давления, приостановка или отмена совместных экономических проектов, запрет на экспорт технологий, приостановка технического содействия и программ обучения и многие другие.

Подобного рода угрозы экономической безопасности и государственному суверенитету были осознаны достаточно давно. Свидетельством тому служит полемика меркантилистов, фритредеров и протекционистов, сторонников автаркии, закрытой и открытой экономики о путях устранения последствий экономических потрясений, вызванных международным движением капитала и финансов, о проблеме односторонней специализации национальных хозяйств, чреватой кризисом вследствие негативных изменений во внешнеэкономической конъюнктуре, о мерах борьбы с демпингом, об использовании зависимости или асимметричной взаимозависимости стран в политических интересах одного из государств.¹

¹ См.: Юданов А.Ю. Теории «открытой экономики»: доктрины и действительность. М., 1983. С. 10-29.

Современные дискуссии о путях обеспечения неуязвимости государства от внешнего давления и угроз с использованием мер экономического, торгового и финансового характера, в ходе которых вновь пришли в столкновение два основных подхода к решению этой проблемы — опора только на собственные силы, обеспечение самодостаточности национальной экономики (ее автаркии), с одной стороны, и организация партнерских внешнеэкономических связей для компенсации недостаточного производства отдельных товаров и услуг или отсутствия такового, с другой, завершились признанием правоты последней точки зрения. В ее пользу свидетельствует тот факт, что сегодня в мире нет ни одной страны, которая бы проводила полный спектр научно-исследовательских и опытно-конструкторских разработок, немногие государства самостоятельно удовлетворяют свои потребности в продовольствии, топливе, т.е. ни одна из стран не в состоянии обеспечить себе полную хозяйственную самодостаточность. Кроме того, при реализации идей автаркии происходит повышенный расход ресурсов из-за мелкосерийного производства, предназначенного для удовлетворения любых, даже самых незначительных нужд национальной экономики и общества. Отсутствие конкуренции, отгороженность производства от внешних инноваций могут повлечь трудности в осуществлении технического прогресса и неэффективный расход ресурсов, используемых по устаревшим технологиям¹.

С другой стороны, отрасли, важные для национальной безопасности, играющие главную роль в экономическом росте и от которых страна в значительной мере зависит, требуют защиты от международной конкуренции и избирательной торгово-экономической открытости. В этом плане мы согласны с выводами В.С. Загашвили: «Все страны зависят друг от друга в получении благ, необходимых им для достижения желаемого уровня жизни и темпов экономического развития. Поэтому все они постоянно пребывают в состоянии выбора между большей и меньшей открытостью экономики, между политикой свободы торговли и протекционизма»².

Для обеспечения защиты от экономического давления на политическую независимость государство должно обладать возможностью влияния на противостоящую сторону в целях самозащиты, так

¹ См.: Паршев А.П. Почему Россия не Америка. Книга для тех, кто остается здесь. М., 2000. С. 310-317.

² Загашвили В.С. Экономическая безопасность России. М, 1997. С. 149.

и способностью нейтрализовать негативные последствия внешних угроз.

Условиями снижения экономической зависимости служат различные компоненты экономической силы государства (т.е. факторы экономического роста, товары, услуги и определенные способы их использования). Подход к их исследованию был заложен в рамках концепций «политического реализма» Г. Моргентау, а в дальнейшем развит в исследованиях по международной политэкономии К. Норром¹ и Ч. Киндлбергером², В.С. Загашвили.

Первую группу условий составляют **внутренние ресурсы нейтрализации экономического давления**. Это благоприятный климат, возможность беспрепятственного выхода на основные транспортные коммуникации регионального и глобального значения, обладание богатыми запасами разнообразных природных ресурсов (разрабатываемых как в собственных недрах, так и закупаемых за рубежом). Сюда же относится и наличие у государства достаточных золото-валютных запасов, дающих возможность противостоять экономической войне в форме т.н. валютной диверсии (продажи валюты экономического противника при невыгодных для него условиях), введения эмбарго, самостоятельно инвестировать эти средства в перспективные отрасли производства. Еще одним условием первой группы можно считать независимость национальной экономики в разработке самых необходимых высоких технологий как важнейшего фактора конкурентоспособности, основы экономического роста, потенциальной технологической монополии на рынках разного уровня. Важной составляющей являются возможности стимулирования собственного производства товаров-заменителей (импортозамещение), в частности, самодостаточность в производстве продовольственной продукции.

Вторая группа условий, актуализирующаяся при невозможности самостоятельной нейтрализации экономического давления государств, включает **умение правительства диверсифицировать ввоз** ресурсов, товаров, услуг и технологий **и вывоз** собственной продукции, не создавая монокультурного экспорта, зависимости отдельных отраслей от спроса немногочисленных зарубежных

¹ *Кнозм К.* The Power of Nations: the Political Economy of International Relations. N.Y., 1975. Его же: National Power in an Economically Interdependent World // Power, Capabilities, Interdependence / Ed. by K. Goldman, G. Sjostedt. L., 1975. P. 188-189.

² *Kindleberger Ch.* Power and Money. N.Y., L., 1970.

партнеров. Такая диверсификация осуществляется двумя путями: возможностью замены торговых партнеров (покупателей, поставщиков, партнеров по кооперации) при условии, если партнер не был главным или единственным покупателем (поставщиком) товаров; перераспределением товарных, капитальных или трудовых ресурсов в соответствии с новой ситуацией на рынках.

Третья группа — это те **выгоды, которые приносит участие в международных экономических образованиях, объединениях и системах экономической безопасности.** Оно позволяет повысить гарантированность поставок необходимых товаров, дает более легкий выход на рынки сбыта, предоставляет доступ к сырьевым ресурсам в государствах — партнерах. Участие в интеграционных образованиях и объединениях ослабляет тяжесть санкций, ограничение импорта жизненно необходимыми товарами¹. Снятию проблемы экономического давления способствует также наличие конкурентных преимуществ, уникальных возможностей в мировой экономике, которыми обладает страна. При этом происходит снижение зависимости от недобросовестного поведения собственных партнеров и других держав-клиентов, пользующихся продуктами конкурентоспособных компаний.

Мы полагаем, что измеряемыми характеристиками защищенности суверенитета в экономической сфере служат внутренние ресурсы нейтрализации экономического давления, умение правительства диверсифицировать экспорт и импорт, выгодное участие в международных экономических образованиях, объединениях и системах экономической безопасности.

На наш взгляд, степень экономической неуязвимости отражают следующие критерии: объем внешнего долга, доля импорта во внутреннем потреблении, доля импорта продовольствия, объемы запасов природных ресурсов, конкурентоспособность отраслей промышленности и сельского хозяйства, степень диверсификации внешней торговли, технологический потенциал, участие в экономических интеграционных объединениях, торговых режимах, международных системах экономической безопасности.

Общим для национального суверенитета показателем может служить степень самостоятельности государства в реализации национальных интересов. Поскольку суверенитет является совокупностью полномочий государства по руководству и управлению

¹ См.: Загашвили В.С. Экономическая безопасность России. М., 1997. С. 56-61.

страной, правомерно говорить о делимости суверенитета на ряд сегментов, которые та или иная держава вольна передавать межгосударственным союзам. Под данным показателем поэтому понимается вклад национального уровня управления, т.е. государства, в реализацию того сегмента полномочий, который, как правило, передается для управления на наднациональном уровне. Эти полномочия представляют собой часть внешней и военной политики, экономической компетенции государств. В зависимости от весомости вклада государства в решение этого круга вопросов в рамках интеграционного объединения можно судить о степени ограниченности суверенитета той или иной страны, ее зависимости от воли и интересов других государств — членов интеграционных образований и объединений. В качестве эмпирического признака может быть принят объем расходов на реализацию военно-политических и экономических целей, которые несут соответствующие уровни управления (национальный и наднациональный). Показатель, по сути, является коэффициентом, отношением расходов государства к расходам наднациональных организаций, в которых данная страна принимает участие, в рамках определенной сферы управления (внешняя политика, безопасность, экономическая интеграция).

В заключение следует сказать, что перспективы дальнейших исследований в области разработки показателей и критериев политической безопасности, а также их систем заключены в таких направлениях научного поиска, как применение иных теоретических подходов к построению систем ее показателей и критериев, которые способствовали бы более широкому охвату новых угроз и опасностей функционированию политической системы общества, а также путей ее защиты; отработка эмпирических характеристик уже существующих показателей и критериев с помощью экспертных процедур, что, несомненно, повысит надежность этих средств измерения уровня политической безопасности страны; агрегирование найденных параметров и конструирование на их основе новых индексов безопасности. По-прежнему актуальна и проблема поиска интегральных показателей, особенно с учетом формирования новых теоретико-методологических основ в исследовании национальной безопасности и ее политической компоненты.

В. В. Трофимов,
кафедра истории социально-политических учений

Новая линия напряженности в мире: Запад и исламский мир в контексте проблем глобализации

Глобализация охватила все пространство земного шара, исчерпав все мыслимые географические ресурсы естественных границ. Динамика его развития переориентировалась на качественные преобразования, а точнее, унификацию, освоенной территории. Политические изменения, связанные с окончанием «холодной войны», не стали предпосылками для искоренения конфликтности в мире как явления, но повлияли на качество конфликтов. В итоге человечество столкнулось с совершенно новой для себя угрозой и полной неспособностью ей противостоять.

Самой обсуждаемой линией напряженности в мире с некоторых пор стали так называемые отношения Запада с исламским миром. Попытки прогноза развития этих отношений порождают настолько противоречивые предположения, что их результирующая неотвратимо и необратимо стремится к нулю.

События сентября 2001 года для многих стали откровением, и в первое время после террористических актов в рядах аналитиков воцарилась пауза. Черный ящик глобализма оказался намного прочнее, чем представлялось: в который уже раз пришлось довольствоваться ретроспективным анализом произошедшего. Основой для прогноза, поиска причин и мотивов в большинстве случаев

становится интуиция. Трактовки военной операции в Ираке до и после разнятся друг с другом до неприличия. На основании эмпирических данных о событиях, свершающихся у всех на глазах, не удастся синтезировать объяснительную модель современного мира, которая позволила бы прогнозировать более или менее отдаленное будущее. Логические построения теорий, объясняющих мировой процесс, нарушаются каждым новым «нелогичным» поведением его субъектов.

Карт-бланш на обозначение того, что определяет жизнь человечества в последнее время, получил термин «глобализм». Используемый *a posteriori*, сам по себе он ничего не объясняет — его ритуально-спекулятивное употребление открывает дискуссию о процессах, остро нуждающихся в теоретическом осмыслении. «Факт растущей взаимозависимости стран и народов, переплетение их историй, возрастание роли внешних факторов на внутреннее национальное развитие, постепенное формирование (в каких-то измерениях) единого экономического, информационного, научно-технического и иных «пространств»¹, конечно, позволяет говорить о явлении глобализации в нашем мире, но каково его будущее и предсказуемо ли оно в принципе?

Общепринятая сегодня методология рассмотрения мировых (глобальных) процессов требует видеть в них единство политической, экономической и культурологической составляющих. Мотивации субъектов мировой политики, помимо традиционных — политических и экономических, в связи с возрастающей в последнее время популярностью цивилизационного подхода получили еще одно толкование. Имманентные культурные ценности субъекта стали иметь для него все более и более определяющее значение. Без подобного «комплексного» подхода к изучению мотиваций субъектов глобального мира анализ признается неполным. Рассуждения о «высших материях», отвергающие это триединство, уделяющие внимание лишь одному аспекту из трех, осуждаются как «глобохульство».

В современном мире искажение информации, поступающей из СМИ или других источников, сделало практически неосуществимой процедуру «чистого» анализа событий. Получивший в последнее время широкое распространение термин «информационная

¹ *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. М.: Эдиториал УРСС, 1999. С. 16.

война» свидетельствует о фактическом признании ангажированности любых информационных источников. Однако из отсутствия возможности получения достоверной информации совершенно не вытекает невозможность политического прогноза в целом.

Так, например, рассмотрение полумифической фигуры Усамы бен Ладена, о существовании которого широкой общественности известно только из СМИ, превращается в анализ образа, известного всему миру. Прогнозисту важно то, какую трактовку во всем мире получили трагические события 11 сентября, а не то, кто сидел за штурвалами тех злополучных самолетов. Терракты у посольств США в Кении и Танзании, атака на американский фрегат в порту Адена, атака на Нью-Йорк и Вашингтон (Пентагон) и другие теракты последних десяти лет были интерпретированы как факты противостояния Запада и исламского мира и как свидетельства растущей напряженности между ними. Вопрос о причине и следствии становится риторическим, а значимость приобретает лишь то, что эти события спровоцировали появление устойчивых представлений о возникновении нового канала напряженности в мире, в русле которого могут трактоваться любые столкновения интересов его субъектов.

Богатый эмпирический материал порождает ложное ощущение понимания происходящего: глобальная партизанская война так называемого мирового терроризма¹ против США, с одной стороны, и ответные военно-экспедиционные операции в Афганистане и Ираке — с другой. Однако подобная формула применима лишь на уровне абстракций. Процедура конкретизации полюсов и выявления субъектов противостояния встречает серьезные препятствия.

Во-первых, возникает столь важный для самих США вопрос, как вопрос о политкорректности. Применение таких понятий, как «исламский мир», «исламский фундаментализм» и других, содержащих указание на членение по религиозному признаку, означает некорректное обращение с политической терминологией, что ав-

¹ В отечественных СМИ термин «world terrorism» обычно переводится как «международный терроризм», что *volens-nolens* придает термину «терроризм» позитивный (ностальгический, родной для советских и постсоветских идеологов) оттенок; в самом деле, обратный (разумеется, при условии корректного выполнения) перевод неизбежно приведет нас к абсурдному для натурального носителя английского языка понятию «international terrorism», вместо единственного приемлемого для его глаз, ушей и разума понятия «world terrorism».

тематически вступает в противоречие с нормами международного права. Отсюда берется весь юридико-казуальный курьез ситуации, когда за преступления погибших террористов расплачиваются государства, гражданами которых они даже не являлись.

Во-вторых, налицо неоднородность и абстрактность полюсов, между которыми возникла эта напряженность. Вопросы об участниках противостояния и их целях повисают в воздухе.

Следует отметить, что США как субъект мировой политики не намного уступает в абстрактности исламскому фундаментализму. Если экономическую характеристику США давать в терминах гексагональной модели А.И. Неклессы, то это — и крупнейший представитель реального сектора мировой экономики (Запада), и безоговорочный лидер виртуальной мировой экономики (Севера)¹. С молчаливого или явного согласия всех остальных владея печатным станком мировой валюты — доллара, они стали системообразующим звеном современного мира, формируя, по сути дела, глобальную экономику как в отношении ее структуры, так и динамики. На макроэкономическом уровне это выражается в доминировании ТНК с американским капиталом, на уровне рядовых граждан — в получении ими гарантированно высокой заработной платы непосредственно в основной (самодостаточной!) валюте мира, вследствие чего отпадает необходимость в неизбежной для граждан остальных стран процедуре пересчета первой в последнюю, что и обеспечивает им самый высокий уровень жизни в мире.

Негативное отношение к США во всем мире во многом связано с отказом от единой формационной перспективы человечества². Открытие «пределов роста» мировой экономики привело к осознанию невозможности достижения высокого уровня жизни одновременно по всему миру, вследствие чего сложилось представление о «золотом миллиарде».

Однако сам «золотой миллиард» становится все более разнородным по своему составу. Кризис принципа «плавильного котла», на котором базировалась вся апологетика индивидуализма, грозит Америке утратой национальной идентичности. Впервые за всю ее историю эмиграция стала представлять угрозу для стра-

¹ Неклесса А.И. Постсовременный мир в новой системе координат // Восток. 1997. № 2.

² Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. М.: Эдиториал УРСС, 1999. С. 51.

ны¹. В обиход уже вошло понятие «сообщества» («community»), что свидетельствует о необратимости этих процессов.

Проблемы состава населения США демпфируются мощью политического управления. Колоссальные ресурсы как результат экономического превосходства и способность ими распоряжаться позволяют поддерживать необходимую температуру демократического кипения внутри страны, выступая одновременно с этим авторитарной мощной единой силой за ее пределами.

Резкий контраст между нарастающей энтропией в национальной идентичности американцев и монолитностью политического управления государством делает возможным спекуляцию в вопросе о США как субъекте мировой политики. Принимая во внимание, что легитимностью в управлении государством в определенный момент времени наделена конкретная правительственная администрация, то при рассуждениях о международных делах следует не забывать уточнять, что именно политическая администрация принимает решения и выступает как субъект мировой политики.

Администрация США поддерживает политическую стабильность не только внутри страны, но оказывает определяющее воздействие и на мировую политическую ситуацию. Располагая огромными ресурсами и обладая благодаря этому широким полем для маневра, она задает вектор движения всего мирового политического процесса, выдавая собственные интересы за приоритетные задачи человечества. Можно по-разному рассматривать вопрос о свободе политической воли администрации США в настоящий момент, но, похоже, что ограничить ее фантазию в состоянии лишь ее же собственные интересы.

Очевидно, что участь любого противника США, обозначившегося в открытом военном противостоянии, предопределена. Однако весь военный потенциал Америки оказался бесполезным против неясной угрозы. Непреодолимым препятствием для традиционного способа применения военной силы стало то, что противник, почти не поддается персонификации. История имеет немало примеров эффективного локального партизанского сопротивления, способного безнаказанно существовать долгое время; когда же речь идет о глобальном терроризме, использующем партизанскую тактику,

¹ Хорошая подборка западных источников по этому вопросу дана в ст. Уткина А.И. «Векторы глобальных перемен: анализ и оценки основных факторов мирового политического развития» // Полис. 2000. № 1.

то вопрос о следующем террористическом акте превращается в вопрос желания и возможностей самих террористов.

Итак, администрации США бросил вызов противник из другого измерения. Он оказался слишком мал для того, чтобы военный кулак Америки смог его раздавить. Выявление множества террористических организаций и включение их в общий «черный список» не что иное, как лихорадочные попытки решения проблемы старым методом.

Обозначая противника, американцы обычно используют такие понятия, как «исламский фундаментализм», «мировой терроризм», и даже «исламский мир». Повсеместное употребление и преднамеренная нечеткость в определении этих терминов привели к наполнению их противоречивым, а чаще просто далеким от реальности смыслом, и их банальной непригодности для анализа. Введение нового термина — «воинствующий исламизм» — позволит избежать необходимую в таких случаях, но крайне затруднительную процедуру реконструкции понятий. Под воинствующим исламизмом будут пониматься организации в широком смысле, избравшие причинение физического ущерба способом выражения своей нетерпимости к инакомыслию остального мира и мотивирующие свои действия нормами ислама. Воинствующий исламизм — это абстракция, «рабочее» обозначение того субъекта, которому приписывается ответственность за проведение всех террористических актов в рамках рассматриваемого канала напряженности.

Неоднозначной оценкой пользуется соотношение воинствующего исламизма с остальным исламским миром. Открытым остается вопрос о переносе моральной ответственности за террористические акты на весь исламский мир на том основании, что люди, их совершившие, нашли руководство своим действиям в исламе.

Несмотря на частую употребимость и, возможно, кажущуюся ясность термина «исламский мир», его конкретизации следует уделить некоторое внимание. Этот регион идентифицируется отнюдь не географическим положением, хотя оно и занимает важное место в истории его развития. Превалирующее значение здесь, наряду с религиозной, имеет этническая принадлежность, измеряемая степенью чистоты арабской крови у человека. Ислам и арабосемитский этнос неразрывно слились друг с другом, и олицетворением их слияния стал тот факт, что священная книга мусульман написана на арабском языке. Эта комбинация этнического арабосемитского и религиозного факторов, усиленная запретом использования в религиозной практике любых переводов Корана, служит основани-

ем для психологического ощущения единства мусульман по всему миру, что заставляет учитывать этот фактор при анализе мировых процессов и позволяет использовать такое понятие как исламский мир.

Центры, имеющие фиксированные географические координаты, откуда эманация ислама происходит по всему миру, репродуцируя сигнал в каждой мечети, — это святые места мусульман, являющиеся главными точками закрепления конкретной территории за исламским миром. Сама география исламского мира определяется исключительно широтой физического присутствия мусульман, психологически ощущающих себя его частью. Передатчиками позитивной информации для них выступают религиозные каналы, чем обеспечивается надежная защита передаваемых данных от внешнего влияния и воздействия. Они вобрали в себя всю риторику недовольства глобальным мироустройством, и этим во многом объясняется тщетность американской пропаганды, которая не имеет кода доступа в систему. В условиях торжества демократии на международном уровне, включающем в себя свободу совести, как непреходящий атрибут, эта структура обладает мощнейшим иммунитетом.

Этикет международных отношений исключает всякую сегрегацию по расовому либо религиозному признаку. Мировое сообщество, функционируя в рамках ООН, вынуждено придерживаться принятых норм международного права. Обладая относительно эффективным механизмом разрешения конфликтов между государствами либо иными субъектами международного права, ООН оказывается абсолютно недееспособной для продуктивного взаимодействия с нетрадиционными акторами мировой политики, и транснациональная структура исламского мира остается нечувствительной к ее инструментам.

Термин «этнопсихологический религиозный (мусульманский) регион», вероятно, точнее отразил бы сущность исламского мира как общности, сформировавшейся на основании психологической самоидентификации ее членов по совокупности этнического и религиозного признаков; однако в этом случае могла остаться в стороне другая важная характеристика современного исламского мира. Речь идет о роли, которую этот регион играет в глобальной экономической системе.

Исламский мир волей случая получил в свое распоряжение богатство, составляющее основу всей глобальной экономики — нефть. География самых больших на планете скоплений нефти со-

впадает с территориями исламских государств Ближнего востока: Бахрейн, Иран, Ирак, Кувейт, Объединенные Арабские Эмираты, Саудовская Аравия. Часто представляемые в прежние времена в роли «безвольных доноров империалистических хищников», сегодня они являют собой мощную силу на мировом рынке сырья¹.

После и в результате обретения независимости они получили свою долю в распределении доходов от добычи нефти из расположенных на их территории недр и вышли на мировой рынок энергоресурсов в качестве самостоятельных игроков; тем самым вектор развития этих государств был предопределен. Учреждение Организации стран-экспортеров нефти (ОПЕК) стало окончательным оформлением их экономической самостоятельности, а энергетический кризис 1973 года — первым ее подтверждением. Специализация экономики этого региона на добычу и экспорт своих природных ресурсов могла стать основанием для того, чтобы назвать страны Ближнего Востока «банановыми республиками», если бы не одно обстоятельство, которое делает их положение уникальным. Дело в том, что ни один регион мира на сегодняшний день не в состоянии осилить те объемы нефти, которые добывают эти страны. Громадный спрос на свой продукт в совокупности с *de facto* положением монополиста на мировом рынке нефти — это мощнейший ресурс, которым обладает ОПЕК. Учитывая то, что нет никакой практической возможности, с одной стороны, умалить влияние исламского фактора на этой территории, а с другой — делегировать ее основную функцию какому-либо другому региону планеты, следует признать, что исламский мир играет ключевую роль в мировой экономической системе.

В условиях глобализации мировой экономики с ее неимоверным ростом финансовой системы появляется иллюзия снижения значимости нефти и других полезных ископаемых, цифры сделок по которым настолько незначительны, что теряются в сравнении с доходностью операций с валютой. Однако соотношение оборотов реальной экономики мира и спекулятивной экономики валютных операций, которое оценивается как 1 к 60², не должно вводить в

¹ См.: Неклесса А.И. Постсовременный мир в новой системе координат // Восток. 1997. № 2.

² На 1997 объем экспорта товаров и услуг в мире составлял \$25 млрд. в день, в то время как оборот операций по покупке и продаже валюты оценивался в \$1,5 трлн. в день. См.: R. Gilpin, J. Gilpin, *Global Political Economy: Understanding the International Economic Order*, Princeton University Press, 2001.

заблуждение. Все виртуальное здание последней возведено на экспорте реальных товаров, где доминирующее положение занимают полезные ископаемые. Самым востребованным и самым либеральным из них является нефть (в отличие от газа, соглашения о поставках которого обычно регулируются договорами правительственного уровня, здесь действует рыночный механизм). Какую бы долю в мировом экономическом обороте ни занимал рынок нефти и нефтепродуктов, его колебания оказывают влияние практически на все сделки превосходящей его по объемам глобальной экономики спекулятивных операций. Неоспоримым доказательством тому служит устроенный ОПЕК по всем правилам поведения монополиста недавний нефтяной кризис сентября 2000 года, разразившийся в «постиндустриальную эпоху новых технологий».

Таким образом, процессы дифференциации мировой экономики, связанной с развитием новых технологий, процессы смещения центра тяжести мирового капитала в сторону наукоемких отраслей экономики, и в сторону банковских операций, направленных на извлечение прибыли непосредственно из капитала (минуя обращение его в товар, как гласила классическая политэкономия), возможны лишь при выполнении одного «атавизма» постиндустриального мира — непрерывности нефтяного потока, текущего из региона Персидского залива на Запад. Напрашивается парадоксальный вывод: исламский мир выступает генератором энергии глобализации.

Этот факт является одним из уязвимых мест цивилизационного подхода, представители которого видят в исламском мире «диссидентов великого Континента, падких на соблазны Запада»¹. Так или иначе, но исламский мир настолько сильно вовлечен в глобальную экономику, что фактически превратился в ее заложника. Уникальная роль главного генератора и продавца энергии глобального мира уравновешена уникальной ролью Запада, а конкретно США как главного ее покупателя. Их сотрудничество в этой области, от которого ни та, ни другая сторона не в состоянии отказаться, давно вылилось в своеобразный симбиоз, материализующийся в акте продажи нефти за доллары.

Значение этой операции для глобальной экономики действительно трудно переоценить: это — ось глобализации. Нефтескопления, нефтепроводы, емкости для хранения нефти измеряются

¹ Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. М.: Эдиториал УРСС, 1999. С. 215.

баррелями, которые не имеют ценности в отрыве от своего долларового исчисления. Таким образом, процедура продажи нефти за доллары, скорее, предстает процедурой неминуемой конвертации природных ископаемых в валюту. Баррель нефти, который неотвратно будет конвертирован в доллар, и этот доллар, который будет уплачен за него, образуют единицу финансовой активности нефтяного рынка — «нефтедоллар», как окрестили ее в СМИ. Ее колебания ощущает на себе все здание виртуальной экономики. «Нефтедоллар» тем самым вырывается за узкие границы сделки по продаже нефти и приобретает новое качество, становясь единицей стабильности глобальной экономики.

Поколебать позиции «нефтедоллара», вероятно, могло бы внедрение альтернативных источников энергии, однако, мотивации для практического воплощения этих планов, которое неминуемо повлекло бы за собой кардинальные перемены во всей промышленности и породило бы проблемы, масштабы которых сегодня не поддаются прогнозу, просто отсутствуют. Поводом для перехода мира на альтернативный источник энергии, очевидно, могло бы послужить лишь физическое исчерпание запасов нефти на планете. Таким образом, уязвимость «нефтедоллара» сводится к зависимости лишь от количественного показателя нефтяного ресурса планеты. Несмотря на то, что в этом случае прогноз теоретически сводится к несложному математическому расчету, на практике он приводит к большим неточностям. Дело в том, что в распоряжение статистики поступают данные лишь об уже известных нефтескоплениях, которые, в свою очередь, составляют лишь часть всех запасов нефти на планете. Сведений о громадных территориях Земли на предмет содержания там нефти просто нет. Упомянув, сверх того, о кризисе биогенной теории происхождения нефти, можно иметь все основания предполагать, что человечеству суждено жить при современном положении вещей намного дольше, нежели об этом принято сегодня считать, и что кардинальные перемены в мировом хозяйстве наступят еще очень не скоро.

Возможно, в будущем решающее значение для мировой финансовой системы приобретет и иная торговая операция, но в рамках среднесрочного (либо даже долгосрочного) прогноза позиции «нефтедоллара» представляются чрезвычайно прочными.

Таким образом, сотрудничество исламского мира с Западом — это длительный проект. Как бы ни относились его участники друг к другу, склеенные «нефтедолларами», они образуют мощнейшую экономическую связку в мире. Как ни парадоксально, но

главный торговый путь глобальной экономики имеет практически тех же участников, что и новая линия мировой напряженности. В этих условиях трудно найти более действенную меру со стороны исламского мира для выражения своей ненависти к США, если о таковой уместно говорить, чем решительное эмбарго на поставку нефти — меру, с эффективностью которой может соперничать только-ее фантастичность.

Воинствующий исламизм при таком раскладе предстает не более чем способом выплеска негативной энергии, поддерживающим крайне важные для исламского мира антизападные настроения на психологически комфортном уровне. Последние имеют большое значение для самоорганизации и сплочения исламского мира. Линия напряженности с Западом выступает громоотводом для заряда негативных эмоций региона, выводя их наружу и способствуя укреплению его единства.

Выше уже было обосновано, почему вопрос о возникновении явления воинствующего исламизма не является первостепенным. С одинаковой степенью вероятности можно предположить как его стихийное возникновение, так и искусную организацию террористических ячеек, свидетельствующую о какой-то тонкой игре в области идеологии. Так или иначе очевидно одно: воинствующий исламизм — это представляющий собой внушительную силу актор мировой политики, свободный от выполнения каких бы то ни было обязательных для официальных акторов правил игры, включая моральные, так как имеет свои представления о ней, самостоятельность которого, однако, ограничена, с одной стороны, экономическими интересами исламского мира, а с другой — собственными психологическими установками.

Таким образом, прогнозирование развития отношений исламского мира и Запада, как и степень угрозы со стороны воинствующего исламизма, — задача вполне достижимая. Запад и исламский мир будут вынуждены сотрудничать друг с другом, какой бы психологический дискомфорт ни испытывал при этом каждый. Сохранение дистанции, нарушаемое притяжением в экономической сфере, компенсируется отторжением в сфере нематериальной. Накопление негативных эмоций будет постоянно требовать выхода, чему несказанно способствуют акции агентов воинствующего исламизма, не столько эффективные по степени разрушения, сколько психологически эффектны. Косвенная зависимость от Запада обуславливает характер его действий. Воинствующий исламизм обречен на то, чтобы быть лишь возмутителем спокойствия

Запада, нарушая время от времени размеренный ритм его жизни. Он принципиально не может победить в этой войне, ибо эта победа рикошетом отразилась бы на исламском мире в целом, нанеся ему непоправимый ущерб. Иммунитет Запада заключается в том, что Запад — это и есть глобальная система, а удар по США — это удар по образуемому эту систему элементу, что грозит смертельно отразится на всех ее составляющих.

Остается развеять миф о кажущейся обособленности воинствующего исламизма от глобальной системы. Его независимость не что иное, как результат материальной обеспеченности. Вступление в экономические отношения даже (и особенно) по поводу покупки оружия уже свидетельствует о вовлеченности в экономическую систему. Появляется экономическая заинтересованность, а значит борьба мотиваций — ведь сильнее доллар или слабее, но удобно покупать оружие именно за доллары.

Возникает поразительная картина, где воинствующий исламизм паразитирует на США. Обладая материальным благополучием в рамках глобальной экономической системы, построенной Западом, он обращает ее блага, ее инфраструктуру и ресурсы против нее же самой. Из этого уже не нового вывода вытекает одно занимательное следствие: смерть хозяина означает неминуемую смерть паразита, который, впрочем, гибнет последним.

* * *

Накопление энергии в этом канале напряженности и выплеск ее в форме терактов привели к последствиям, которые начинают осознаваться только сейчас, хотя могли быть предсказаны заблаговременно. Речь идет о проблеме выбора средств борьбы с угрозами современного мира, в том числе воинствующим исламизмом, которая заняла в последнее время главное место в мировой политике.

Полюса рассматриваемого канала напряженности являются качественно новыми субъектами для мировой политики.

Терроризм в лице воинствующего исламизма шагнул на новый уровень — мировой. Эффект от террористических акций приобрел характер мирового масштаба при том, что ему удалось сохранить свою главную особенность — «невидимость» для традиционного взгляда на политику.

С другой стороны, доминирование США в мире стало настолько ощутимым, и, как следствие, их контроль над мировой политикой

← настолько всеобъемлющим, что администрация США оказалась перед возможностью самостоятельно определять и решать свои задачи, практически не считаясь ни с чьими интересами.

Оставляя в стороне моральные предикаты, обычно только разрыхляющие анализ, перейдем к анализу знаковых событий мировой политики за последний год, связанных с этой проблемой, и их последствий.

Впервые, за более чем полувековую историю существования ООН, так остро встал вопрос о ее эффективности как инструмента урегулирования вооруженных конфликтов. Показателен тот факт, что последовательное откровенное игнорирование и, более того, пренебрежение международными нормами отнюдь не стало причиной дестабилизации мировой политической системы. Несмотря на предсказания многих политиков и политологов по всему миру, в системе международных отношений не возникло хаоса. По прошествии всего лишь полугода с начала боевых действий в Ираке администрации США удалось наладить отношения с такими яркими противниками военного вмешательства, как французский президент и немецкий канцлер.

В этих условиях то обстоятельство, что критическое осмысление существующей системы международных отношений, с его совсем неутешительными выводами для последней, уже стало предметом дискуссии, выглядит вполне закономерно.

В свое время международные отношения, структурированные в рамках ООН, были упорядочены при непосредственном участии и лидерстве США. Сама ООН не в состоянии существовать без своего главного члена, ресурсы и влияние которого всегда играли и продолжают играть в ней определяющую роль. США, формируя бюджет ООН почти на четверть¹, действительно, являются главным «акционером» современной системы международных отношений. Именно членство США в ООН делает ее легитимной, а не наоборот. Если существование США без ООН уже не выглядит как нечто экстраординарное, фантастическое и невозможное, то ООН без США превращается в бутафорию.

ООН как площадка для разрешения конфликтов и сотрудничества между странами оправдывает свое существование только в том случае, если она включает в себя все силы мировой политики.

¹ 22%, на втором месте Япония — 19.5%, на третьем Германия — уже 9.8%. Данные официального сайта ООН.

Отсутствие же главного игрока «великой шахматной доски» равносильно вынесению ей приговора.

Созданная в 1945 году, она была эффективным механизмом мировой политики во времена «холодной войны», где полюса также были четко обозначены. Тогда, с подачи США в качестве постоянного членства в Совете Безопасности, ООН было зафиксировано лидерство пяти государств (Китая, Франции, СССР, Великобритании и США), сегодня же Америка стала способной практически (пока еще прибегая к помощи союзников) самостоятельно «поддерживать международный мир и безопасность и с этой целью принимать эффективные меры для предотвращения и устранения угрозы миру и подавления актов агрессии или других нарушений мира»¹.

В условиях современного мира, когда источник угрозы перестал быть осязаемым, растворился внутри традиционных субъектов мировой политики, прежние процедуры принятия решений, столь эффективные во времена биполярного мира, теперь стали для США весьма обременительными. Их смысл состоял как раз в том, чтобы сделать применение силы технически невозможной, что оправдывало себя в условиях ядерного противостояния, а позднее сдерживания. Однако теперь, когда именно применение силы является приоритетной задачей США, ультрадемократический ритуал ООН мешает политике предотвращения угроз современного мира, которая все чаще выражается в декларировании необходимости и применении превентивных ударов.

Действительно ООН в последнее время стала походить на парламент, которому правительство — США — предлагает на ратификацию свои проекты. При этом каждый парламентарий соответственно своему статусу старается продать свой голос как можно дороже. Однако, проводя сравнение до конца, следует отметить, что этот парламент не был всенародно избран, а потому нет причин с ним считаться — составленный этим самым правительством, он им же и будет распущен.

Уже администрация Клинтона положила начало демонстративному игнорированию ООН как института урегулирования международных конфликтов, применив свои «точечные удары» по Косову.

От республиканской администрации резонно было ожидать более радикальных мер в отношении рудимента времен существо-

¹ Устав ООН, статья 1, пункт 1.

вания берлинской стены. Полугодовой накал страстей и последовавшее за ним демонстративно-пренебрежительное отношение к мнению так называемого «мирового сообщества», выраженное началом военной операции против Ирака, — все говорило о том, что могла разыгрываться более тонкая партия.

Нетрудно предположить сценарий, по которому развивались бы события.

После (а быть может даже до) успешной военной операции администрация США объявила бы о выходе США из ООН, которая не в состоянии решать проблемы современности, а значит, членство в ней не отвечает интересам самих США.

После выхода из ООН США объявили бы о создании новой Организации международных отношений, адекватно отвечающей требованиям времени, призванной стать площадкой для сотрудничества субъектов мировой политики и разрешения споров между ними.

Следует отметить, что НАТО, в котором уже не раз возникали противоречия между его членами и о реформе которого уже принято решение, здесь отнюдь не стал бы основой для построения Организации.

Декларацию о ее создании (например Организации Мировой Стабильности или тому подобное) первоначально подписали бы не более дюжины государств. Великобритания, Австралия, всегда принимающие участие в военных операциях США, а также Канада, составили бы костяк Организации вместе с новыми европейскими союзниками США по операции в Ираке — Испанией, Италией, Польшей, уже извлекающими большую выгоду из своей своевременной поддержки боевых действий.

Япония, внешняя политика которой уже более полувека обслуживает исключительно экономические интересы страны, не стала бы рисковать положением своих компаний на мировых рынках и с готовностью примкнула к Организации. Вспомнив свои имперские притязания из «прошлой жизни», это островное государство, как никто другой озабоченное проблемой стабильности в мире, от которой во многом зависит стабильность в финансовой сфере, с готовностью приняло бы любые условия в обмен на предоставление ему возможности вновь обрести военные амбиции.

Южная Корея как ключевой участник потенциальной конфронтации с Северной Кореей имела бы приоритет во вступлении в новую Организацию, хотя договор с ней был бы заключен отдельно.

Саудовская Аравия и Кувейт оказались бы первыми участниками Организации от ближневосточного региона, о значении которого много говорилось выше.

«Специально приглашенным гостем» (как всегда) стала бы Россия. Несмотря на очевидную утрату позиций во внешней политике по сравнению с временами Советского Союза, игнорировать такую огромную территорию бесполезно.

На почве взаимовыгодного стратегического сотрудничества в экономике и политике понимания (лояльности), а, скорее всего, сразу членства удалось бы добиться от взявшего курс на внутреннее развитие и в то же время уже надежно вплетенного в мировую экономическую систему Китая.

Жесткие требования подтверждения лояльности были бы предъявлены Турции и Израилю.

Остальной цивилизованный мир был бы поставлен перед вежливо высказанным и обоснованным требованием необходимости противостоять новым мировым угрозам предложением вступить в новую Организацию. Обретение членства, естественно, подразумевало бы принятие «современных» правил и условий общежития в мире, в обмен на привилегии в экономической сфере, в результате чего новая структура международных отношений очень скоро обрела бы легитимность.

Процесс принятия новых членов стал бы своеобразным механизмом унификации взглядов на цели и задачи мирового сообщества. Речь не идет об открытом признании доминирования США в мире и об упразднении другими государствами своих внешних политик в пользу лидера. Отличия от ООН показались бы не очень значительными, на первый взгляд. Они коснулись бы, прежде всего, института вето; процедуры принятия стратегических решений, в том числе решений о применении военной силы; степени допустимого вмешательства во внутренние дела любого государства и перечня оснований для этого. Возросли бы полномочия международных комиссий Организации по контролю над соблюдением новых международных норм.

Процесс вступления в Организацию новых членов затянулся бы на неопределенное время, тем самым став главной темой внешней и внутренней политики всех стран.

Новый мировой порядок можно было бы непосредственно создавать, а не переделывать прежний материал, сопротивление которого достаточно велико.

Наверняка подобный сценарий рассматривался стратегами администрации США и следует признать (насколько это может

быть видно наблюдателю), что момент для такого маневра был подходящий.

Остается лишь предполагать, почему история не получила тогда иное развитие. Так или иначе, но то обстоятельство, что вопрос об эффективности ООН был поднят, означает скорое (или нет, но) приближение ее конца. В этих условиях тот, кто окажется ближе к истокам нового мирового порядка, окажется в более предпочтительном положении. Лидерство в этом процессе требует как предвидения развития событий, так и своевременного включения в него.

Сильным ходом России стал бы отказ от членства в ООН со следующей мотивировкой: Совет Безопасности ООН неспособен решать проблему мирового терроризма, а значит — отвечать вызовам и угрозам современного мира, кроме того, демонстративное пренебрежение администрацией США положениями устава ООН поставило под сомнение эффективность, а потому необходимость вообще существования ООН как системы международных отношений. В настоящее время Россия и США, крепко ухватившись за противоположные концы каната, на котором написано «чем сильнее ООН, тем крепче канат», упорно тянут его каждый в свою сторону. Тот, кто первым отпустит свой конец каната, конечно, выиграет. Уверенность администрации США в том, что только она может себе это позволить, предполагает ритуально-стандартный рефлекс российской администрации — не выпускать свой конец каната. Не столь интересно будет ли преодолен, либо подавлен такого рода рефлекс, но объем такого непредсказуемого тактического ресурса трудно переоценить.

Крайне интересной в этом случае была бы реакция администрации США, у которой возникла бы острая необходимость перехватить у России инициативу в этом вопросе. Извлечь выгоду из такого положения для России являлось бы делом техники: по-товарищески предоставляя господину Бушу возможность далее самому рулить в этом процессе, оставалось бы также по-товарищески потребовать от него уступок по другим направлениям.

* * *

Для принятия правильных политических решений помимо четкого представления своих целей, необходимо трезво оценивать происходящие в мире процессы и собственные возможности. Подспорьем этому послужит избавление от тех мифов, о которых говорилось выше.

Новая линия напряженности, ставшая очевидной сравнительно недавно, отныне целиком определяет всю мировую политику. Атаки террористов 11 сентября позволили говорить об угрозе мирового терроризма, в частности, воинствующего исламизма как о реально существующей и насущной проблеме, для решения которой теперь стало возможным приносить в жертву прежние принципы отношений между народами.

Если главным ориентиром и главной ценностью в процессе унификации взглядов и целей субъектов Организации Объединенных Наций в свое время стали права человека, то сегодня на очереди новый ориентир — безопасность. Угрозы и вызовы современного мира достигли того предела, за которым приоритет в случае коллизии безопасности с правами человека будет отдаваться первой, а в правильности выбора не даст усомниться весомый аргумент военной мощи.

Таким образом, единственным продуктивным подходом к анализу мировых процессов является абсолютный упругий скептицизм относительно того, что еще сохраняется возможность по собственному желанию устроить хаос в мировой политике либо решать какие-то важные вопросы без ведома и (по крайней мере пассивного) одобрения администрации США; что кому бы то ни было, включая исламский мир, удастся обойтись без взаимодействия с США; что ООН как система международных отношений способна оставаться легитимной (а значит, продолжать существовать) в случае выхода из нее США.

Такой подход дает возможность предпринимать нестандартные решения, позволяющие повышать свой политический статус, а не только пассивно (послушно) исполнять отведенную роль.

Поскольку администрация США является основным (если не единственным¹) игроком на поле мировой политики, то всем остальным уготована незавидная участь хотя бы на время, гениально предвидя ее шаги, перехватывать у нее, когда это будет удаваться, инициативу в той или иной ситуации, обналичивая затем свой чек в американском банке.

Для политики США уже давно перестало быть важным, с каким знаком поступит следующий геополитический импульс. Обращать последствия негативных событий в свою пользу — вот

¹ Примечательна ситуация с Киотским протоколом, который является чистой условностью до тех пор, пока к нему не присоединятся США.

главное подтверждение лидерства США. Использовать акции мирового терроризма как основание для постановки вопроса об эффективности ООН, которой Америка уже стала тяготиться, — вот что означает быть активным субъектом мировой политики. США в этом качестве нуждаются лишь в бесперебойном поглощении чужих, спровоцированных ими же импульсов (по модулю) от других субъектов.

Подводя итог, следует сделать главный вывод из приведенного выше анализа канала напряженности между Западом и исламским миром. Основные субъекты канала настолько приспособились к существованию в рамках этого противостояния, что извлекают из этого пользу для себя, и готовы и далее вести борьбу за защиту своих ценностей, причем для обоих сама борьба выгоднее победы.

Самое же важное для обеих сторон заключается в том, чтобы нигде в мире не существовало больше никаких проблем, тревог и забот, кроме их собственных, чтобы весь мир сопереживал, сострадал и сочувствовал в русле предлагаемой (именно) ими активности. Не столь важно, чью сторону вы займете в противостоянии, сколь то, чтобы вы не остались к нему безучастными. США навязывают свои проблемы всему миру, и остальные субъекты, для того чтобы оставаться в форватере мировой политики, вынуждены смиренно принимать правила игры.

Становится очевидным, что мировое лидерство США подпитывается и проявлениями ненависти к политике их администрации и невозможностью игнорировать ее действия, и осуждением операции в Ираке и невозможностью не обращать на это внимание. В нашем положении сохранить продуктивность наших действий позволяет лишь абсолютный упругий скептицизм, который, не тратя время на сентиментальный ретроспективный анализ, направляет политическую и интеллектуальную активность в русло выработки позитивных решений.

КМ. Кийченко

Цивилизационная судьба России

Анализируя драматические циклы российской истории, замечаешь, что ее самые болезненные срывы и разрывы случаются в тот самый момент, когда общество достигает долгожданного равновесия.

А.С. Панарин

Судьбы народов, культур, цивилизаций — вот вечный, драматически захватывающий сюжет человеческой мысли. Мимо него не пройдет ни один человек, независимо от сферы своих основных интересов. Каких только концепций, воззрений и заблуждений не нагромозило человечество за свою многотысячелетнюю историю! И как сложно бывает порой в них разобраться! Каждый смотрит на один и тот же предмет по-разному, оценки и интерпретации исторических фактов бесчисленны. С одной стороны, многообразие точек зрения есть не что иное, как залог выживания любой науки, выживания через естественный отбор: среди идей детская смертность особенно высока, но зато те, что выживают, становятся неотъемлемой частью мировой культуры, интеллектуальным багажом человечества. Эта борьба за выживание логически влечет за собой накопление наших знаний о мире, появление новых, продуктивных идей. С другой же стороны, есть и множество негативных последствий такого плюрализма. Увеличение массива знаний о мире приводит к тому, что человек все более и более теряется в нем. И тогда человек пытается зацепиться за определенную позицию

или теорию, зачастую становясь заложником идеи. Иные люди, не склонные к исповедованию какого-либо учения, не могут остановить своего выбора ни на чем конкретном, теряясь в избытке, и тогда плюрализм оказывается губительным для них, ибо лишает твердых оснований в жизни и мысли. Что же делать нашим современникам? С каких позиций судить об окружающем мире, истории, культуре? Как сориентироваться в мировом хаосе и сохранить свою идентичность? Если интеллигентская прослойка общества, еще способна задаваться такими вопросами и способна сама отвечать на них, то для большинства этот жизненно важный вопрос решается совсем не так просто. Нельзя забывать о великом парадоксе двадцатого века — парадоксе рождения молчаливого большинства, которое уже не способно себя самоидентифицировать в бесконечно разнообразном и подвижном мире, но только лишь воспринимает те установки, которые будут переданы ему носителями символической власти. Кризис самоидентификации целых народов — огромная проблема, перед которой поставлено человечество в XXI в., и от его стратегического выбора будет зависеть чрезвычайно многое. Сегодня как никогда актуален вопрос о новых горизонтах и альтернативных сценариях развития. Наше основное убеждение заключено в том, что Россия, имеющая свои многовековые традиции и культуру, ориентированную на православные ценности, может быть одним из мощных источников глобальных альтернатив в XXI в. Об этом и пойдет речь далее.

Не так легко, как кажется на первый взгляд, определиться с позициями, с которых следует смотреть на российскую историю и современность. Всякое же суждение о ее многосложной культуре — еще более тонкая вещь. Предстоит определиться с методологическими основаниями и нам. В современной политической науке весьма популярен культурологический подход к изучению мира политического. В его рамках культура выступает как одна из основных детерминант политики. И, быть может, одной из основных проблем является недостаточно четкая разработка культурологической парадигмы. Попробуем критически посмотреть на сущность этого подхода, осмыслить его сильные и слабые стороны, выявить эвристическую его ценность. И в первую очередь интересны культурологические предпосылки анализа российской истории. Необходимо задаться вопросом: чему может научить политическую науку современная культурология?

Для всякого теоретика исторической культурологии весьма велик соблазн обратиться к проблемам сугубо умозрительного ха-

рактера, соблазн этот исходит от желания построить стройную и универсальную теорию. Однако думается, что культурология как таковая все же не может быть лишена своих конкретных исторических оснований. Культурология не мыслится как строго теоретическая дисциплина, не наполненная конкретным историческим содержанием. Поэтому одной из основных задач является разработка наиболее общих теоретических конструкций, способных при всей своей масштабности и всеохватности учитывать конкретные историко-культурные реалии и специфику своего объекта; объекта вроде бы единого — культуры — но на деле распадающегося на бесчисленное множество составляющих. Как быть с этой сложностью? Видимо, наиболее обоснованным будет диалектический подход: историческая культурология как наука рождается в столкновении нашего полагания о культуре с ее конкретными реалиями, наполненными неотъемлемым историческим содержанием. Генезис науки идет, следовательно, на стыке эмпирического знания и теории, стремящейся быть независимой от практики. Такой подход к формированию предметного поля и методологии исторической культурологии позволяет избежать двух опасных крайностей, столь распространенных в современной науке. Первая из них заключена в соблазне сконструировать универсальную метатеорию, склонную насиловать свой объект, как бы выпытывать у него истину и предписывать ему строго ожидаемое поведение как в настоящем, так и в будущем. Вторая опасность таится в стремлении науки к жестким эмпирическим основаниям, а, следовательно, вырождении в описательную дисциплину, теряющую свой аксиологический статус и отказывающуюся от столь престижной прогностической функции. Подтверждением этому может служить обилие противоречивых интерпретаций российской политической истории XX в., а ведь целостное «осмысление общецивилизационных последствий социальных перестроек в России, их влияния на ее государственно-политическую и национально-культурную идентичность является важным моментом- современной реформационной рефлексии»¹.

Рассмотрим (хотя бы только и в первом приближении) проблему соотношения традиции, инновации и модернизации в культуре. Нам представляется, что это базовые категории для описания

¹ Панарин А.С. Россия в поисках идеи: варианты цивилизационного выбора. // Вестник МГУ. Сер. 12.1993. № 5.

динамики культуры, понятия, характеризующие ее в переходные периоды. Россия на рубеже веков оказалась на распутье, ей предстоит сделать свой цивилизационный выбор, поэтому наши рассуждения не лишены конкретного смысла. С другой стороны, нам необходимо помнить об описанном выше столкновении теоретической базы культурологии с ее историческими основаниями, помнить о том, что реальная живая история не соотносима с нашими ожиданиям и чаяниями относительно будущего. Кажется, пример России в двадцатом веке наиболее убедителен: вряд ли еще когда-нибудь модернизационные процессы носили столь глубокий и необратимый характер, да и были отмечены такой пропастью между ожидаемым результатом и практическим итогом преобразований.

Необходимо сказать несколько слов о разграничении терминов, чтобы в дальнейшем не быть истолкованными превратно. Основное разделение проведем между модернизацией и инновацией в культуре. Под инновацией будем понимать некоторое новообразование или изменение, возникающее в жизни культур неизбежно в процессе их становления и развития и не носящее революционного характера. Единичные культурные заимствования для удобства тоже поместим в категорию инноваций. Что же касается модернизации, то она носит совсем иной характер: масштабный, революционный, неорганический, искусственный. Эти две категории культурологии мы склонны рассматривать как во многом противоположные друг другу. Инновация знаменует собой органичное изменение, обогащающее культуру. Инновация — это еще и механизм обеспечения диалога культур через мимезис. Модернизация — масштабный, неорганический слом традиции, характеризующийся скорее губительными для культуры последствиями, основное из которых — потеря культурной идентичности представителями данной «старой» культуры. Основанием для такого заявления служит сам характер модернизационных изменений, которые идут путем прямого заимствования готовых культурных проектов. Как известно, ни одна попытка подобной трансплантации еще не удалась. Чтобы окончательно договориться о терминах, укажем следующее: данные здесь определения основных категорий работают именно в исторической культурологии, т.к. ее объект — культура — не знает революций, ибо революция — переступание за грань выживания, смерть старой культуры и очищение места для воздвижения новой. Революцию в культуре нельзя совершить еще и потому, что невозможно в

сколько-нибудь короткие сроки уничтожить культурную память народа. Например, крещение Руси тоже можно было бы назвать культурной революцией, но на самом деле этот процесс растянулся на столетия, а многие элементы язычества оказались встроенными в православие и не изжиты в культуре до сих пор, да и не должны быть изжиты! Поэтому в рамках культурологической теории, по нашему мнению, невозможна категория «культурная революция», положим ее как неосновательную, являющую скорее яркий публицистический штамп или, на худой конец, термин, используемый в политологии, но для культурологии по выше указанным причинам несостоятельный.

Вернемся к российской истории, к судьбе России в историческом взаимодействии культур. За неимением возможности дать ретроспективную культурологическую оценку всей истории, заострим внимание на XX в. и судьбе двух крупнейших модернизаций: революции 1917 г. и либеральных преобразованиях 90-х гг. Но сначала все-таки небольшой экскурс в глубину веков, обратимся к генезису православной цивилизации. Термин «православная цивилизация» в нашем случае призван подчеркнуть право многонациональной России на собственную культурную идентичность, т.е. цивилизационную целостность наравне с Европой, Индией, Китаем¹. Отправной точкой рассуждений нам послужит концепция осевого времени Карла Ясперса. Как известно, по Ясперсу, в период с 800 по 200 гг. до н.э. идет генезис основных мировых религий и формирование наиболее влиятельных и крупных мировых культур. Однако, если мы обратим свой взгляд на территорию Евразии в указанное время, становится совершенно очевидным тот факт, что невозможно вести речь о генезисе православной цивилизации в рамках концепции осевого времени. Сам Ясперс и его последователи пытались подключить Россию и Америку к осевому времени, встроить их в мир, утверждая, что до XVI в. мировой истории как таковой вообще не существовало, но мир «постепенно в ходе длительного процесса, идущего с XVI в., благодаря развитию техники, фактически стал единой сферой общения, <...> мы считаем возможным сказать, что до сих пор вообще не было мировой истории, а был только конгломерат

¹ Развитие этой концепции см: Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002.

локальных историй»¹. Наше же основное допущение, основная мысль, в противовес Ясперсу, заключена в том, что мировая история насчитывает куда больше, чем четыре столетия, и в этой мировой истории не малая роль принадлежит православной цивилизации, а сам генезис русской культуры первоначально асинхронен времени мира, русская культура изначально выбилась из ритма и не идет в ногу со временем до сих пор. Требуется признать: сила этого врожденного диссонанса поистине огромна, но она может быть как созидательной, так и разрушительной.

Итак, две модернизации, два слома, две революции в России. Что их роднит? Ответ кажется очевидным — несвоевременность и нетерпимость по отношению к собственному прошлому: «прежние идеи выметаются новыми, потому что последние не вырастают из первых, а появляются у нас откуда-то извне»². В судьбоносное время, в разгар тяжелого противостояния внешним силам (в Первой мировой и «холодной» войнах соответственно), внутри страны находятся люди, которые, возможно сами того не зная, осуществляют всемирную помощь противникам, затевая революционные преобразования. Каждый раз Россия становится на край гибели, отрицает свою историю, традиции, клеймит позором своих вождей — как две капли воды похожие модернизации. Вот как пишет об этом А.С. Панарин: «Пятая колонна западных радикалов (и левых, и правых) дважды на протяжении XX в. подготовила поражение России в мировых войнах: первый раз — в 1917 — 1918 годах, перед лицом «передовой Германии», второй раз — на рубеже 80 — 90-х годов, перед лицом «демократической Америки»³. Почему радикальные обновления происходят именно тогда, когда они кажутся недопустимыми? А может, они являются единственным, хоть и тяжким путем к выживанию самобытной России? Однозначного ответа на эти вопросы не даст никто, но можно утверждать, что асинхронизм русской культуры противоречив по своей природе, и в этом заложена великая драма истории. Диссонанс по отношению к внешнему миру внутренне присущ русской культуре, что в определенные исторические периоды может разрушать эффективное с ним [миром] взаимодействие: «мы никогда не шли вместе с другими

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. М.: Республика, 1994. С. 52.

² Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С. 21.

³ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 5-6.

народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, <...> мы стоим как бы вне времени¹. В будущем имманентный диссонанс русской культуры может выступить как мощный фактор нового возвышения России, а может увлечь всю Православную цивилизацию в пучины небытия: ответ нам пока неизвестен. Собственно основным отличием России, ее особым знаком, является тотальная несвоевременность исторических инициатив реформаторов, особая «цивилизационная хрупкость»², которая дает о себе знать всякий раз, когда мы затеваем очередную перестройку нашего дома. И тем не менее на протяжении веков, какая-то внутренняя скрытая сила удерживала православную цивилизацию от гибели. Мы уповаем на эту таинственную силу и в двадцать первом веке — веке тотальной нестабильности и негарантированного будущего.

Это подталкивает нас к следующему выводу: когда Россия живет в гармонии с традициями и ценностями православной цивилизации, она находится в напряженных отношениях со внешним миром; когда же подстраивается под мир, теряет собственную цивилизационную идентичность и подрывает внутреннюю стабильность. Это хорошо видно на примере двадцатого века: мы два раза в течение столетия переворачивали страну с ног на голову, опираясь, как оказалось, на самые губительные модели переустройства. Сначала это были доктрины коммунизма и социализма, потом — идеалы либерализма и демократические ценности, которые во всем мире уже *de facto* стали пустым звуком. Сейчас, как и в начале двадцатого века, по отношению к России ведется политика двойных стандартов, а мы усиленно делаем вид, что все принимаем за чистую монету; губительный, навязанный нам путь, называем спасительным и единственно возможным. Что это значит: фатальную отсталость и злосчастную судьбу быть отрицательным примером для всего мира? А может, история лишь пытается образумить своих заблудших пасынков и сказать им: у вас свой, особый путь?

Как бы то ни было, ясно одно: всякий раз, когда мы вступаем на путь реформ, мы обрекаем себя на нестабильность, но именно эту нестабильность следует признать «нестабильностью стратегического типа»³. Россия представляет собой как бы огромный по-

¹ Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С. 18.

² Термин А.С. Панарина.

³ Термин А.С. Панарина.

лигон, только и предназначенный для испытания суперпроектов, для попыток реализации принципиально нереализуемого. Опыт, полученный в ходе масштабных исторических экспериментов, бесценен для мира, саму же Россию каждая неудачная попытка дестабилизирует и отбрасывает назад. Зато на освободившемся после крушения суперпроекта пространстве возможно начать новое строительство. Великий парадокс российской судьбы заключен в том, что только в условиях нестабильности Россия и может осуществить свои инновационные проекты; принеся в жертву судьбу одного поколения, сделаться гарантом выживания будущих поколений. А стратегическая нестабильность выступает, таким образом, как внутренний источник развития, питающий качественно новые цивилизационные проекты, открывающий новые альтернативы и горизонты развития. Реализация этих альтернатив и есть подлинная миссия России в XXI веке.

АСПЕКТЫ

Сборник статей по философским проблемам
истории и современности

Выпуск II

ЛР № 040548 от 30.12.1997 г.

Подписано в печать 25.12.2003 г.
Формат 60х90_{7/8}, - Объем 380 с. Тираж 250 экз.

Издательство «Современные тетради»
117393, г. Москва, ул. Архитектора Власова, д. 51.
ГПОТГ, 3.841