

Российская Академия Наук  
Институт философии

# ФИЛОСОФСКИЙ журнал



Москва  
2008

**Редакционная коллегия:**

академик РАН *А.А. Гусейнов* (главный редактор),  
д. филос. н. *В.И. Аршинов*, д. филос. н. *В.Д. Губин*,  
д. филос. н. *А.А. Кара-Мурза*, член-корр. РАН *И.Т. Касавин*,  
член-корр. РАН *Н.И. Лапин*, академик РАН *В.А. Лекторский*,  
член-корр. РАН *В.В. Миронов*, д. филос. н. *В.И. Маркин*,  
д. филос. н. *Н.В. Мотрошилова*, к. филос. н. *Б.О. Николаичев*,  
д. филос. н. *С.А. Никольский*,  
член-корр. РАН *А.В. Смирнов* (зам. главного редактора),  
д. филос. н. *Ю.Н. Солонин*, к. филос. н. *Н.Н. Сосна* (ответств. секретарь),  
академик РАН *В.С. Стёпин*, член-корр. РАН *Б.Г. Юдин*

Зав. редакцией — *Ю.Г. Россиус*

## В НОМЕРЕ

От главного редактора ..... 5

### **ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

#### **Доклады на заседаниях Ученого совета Института философии РАН**

*Т.И. Ойзерман.* Философия философии ..... 6

*В.М. Межуев.* Философия в современной культуре ..... 14

### **ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ**

*А.М. Руткевич.* Прошлое историка ..... 24

*В.Ж. Келле.* Культура и свобода ..... 44

### **ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ**

*М.А. Розов.* Инженерное конструирование в научном познании ..... 54

*А.И. Панченко.* Физическая реальность: трансцендентальная физика или экспериментальная метафизика ..... 68

*И.А. Бескова.* Двухнаправленность причинно-следственных связей (модель, в которой следствие может предшествовать причине) ..... 77

### **ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ**

*В.В. Бычков.* Постнеклассическая эстетика: К вопросу о формировании современного эстетического знания ..... 90

*А.М. Анисов.* Логика интерсубъективного цитирования ..... 109

### **ВОПРОСЫ МОРАЛИ И ПОЛИТИКИ**

*М.Т. Степаняни.* Россия в глобализирующемся мире ..... 133

*В.Л. Васюков.* Толерантность и универсализм ..... 148

*В.И. Самохвалова.* О содержании понятия «толерантность» в современном культурном контексте ..... 161

Summary ..... 176

Об авторах ..... 180

## TABLE OF CONTENTS

Editor's Preface .....	5
 <b>PHILOSOPHY IN THE MODERN WORLD</b>	
<b>Papers Delivered before the Academic Council of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences</b>	
<i>Oizerman T.I.</i> The Philosophy of Philosophy .....	6
<i>Mezhuev V.M.</i> Philosophy in Modern Culture .....	14
 <b>PROBLEMS IN THEORY AND HISTORY OF CULTURE</b>	
<i>Rutkevitch A.M.</i> Historian's Past .....	24
<i>Kelle V.J.</i> Culture and Freedom .....	44
 <b>PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE</b>	
<i>Rosov M.A.</i> Engineering Design in Scientific Knowledge .....	54
<i>Panchenko A.I.</i> Physical Reality: Transcendental Physics or Experimental Metaphysics .....	68
<i>Beskova I.A.</i> Bi-Directionality in the Cause-Effect Relations (a Model in which the Effect Precedes its Cause) .....	77
 <b>IN SEARCH OF A NEW LANGUAGE FOR PHILOSOPHY</b>	
<i>Bychkov V.V.</i> Postnonclassical Aesthetics: the Problem of Shaping the Body of Knowledge in Contemporary Aesthetics .....	90
<i>Anisov A.M.</i> The Logic of Inter-Subjective Quotation .....	109
 <b>PROBLEMS IN ETHICS AND POLITICS</b>	
<i>Stepaniants M.T.</i> Russia in Globalizing World .....	133
<i>Vasyukov V.L.</i> Tolerance and Universalism .....	148
<i>Samokhvalova V.I.</i> The Notion of Tolerance in the Context of Modern Culture .....	161
Summary .....	176

## ОТ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

«Философский журнал», первый номер которого предлагается читателю, учрежден Институтом философии Российской академии наук и является его органом. Научное руководство института составляет основу его редакционной коллегии.

Отчасти журнал предназначен играть роль ученых записок Института философии РАН. Но не только. Он открыт для всех авторов независимо от их ведомственной принадлежности и социального статуса. Он замыслен как площадка для исследовательских результатов и новых идей в области философии — с единственным ограничением: они должны быть выражены на русском языке.

Наша цель заключается не просто в том, чтобы увеличить число философских журналов. Мы хотим дополнить их в качестве «узкоцехового» издания, предназначенного для людей, профессионально занятых в области философии. Особенность существующих журналов по философии состоит в том, что они, как правило, научные цели сочетают с научно-популярными и просветительскими, печатают материалы, которые по своей тематике могут заинтересовать широкую читательскую аудиторию и по языку и стилю доступны ей. Это — хорошая традиция нашей отечественной философско-культурной жизни, которую несомненно стоит продолжать и оберегать. Институт философии уже давно сотрудничает с «Вопросами философии» — нашим старейшим и лучшим философским журналом, считает его своим. Кроме того, он соучаствует в издании целого ряда журналов широкого профиля, выходящих под его грифом: «Человек», «Полигнозис», «Личность. Культура. Общество», «Философия и культура». В случае «Философского журнала» мы сознательно ограничиваемся сугубо научными, исследовательскими целями. Наша претензия состоит в том, чтобы стать философским журналом для философов.

«Философскому журналу» предстоит найти место не только среди отечественных философских журналов, но и среди периодических изданий самого Института философии РАН. В течение многих лет здесь выпускаются ежегодники, посвященные отдельным областям философского знания: «Историко-философский ежегодник», «Логические исследования», «Философия науки», «Этическая мысль», «История философии». С 2003 г. выходит ежеквартальный журнал «Эпистемология и философия науки». В отличие — и в дополнение к этим узкопрофилированным изданиям «Философский журнал» будет ориентироваться на проблематику, представляющую общефилософский интерес.

Планируемая периодичность издания — два выпуска в год. Она является первоначальной, ее увеличение будет определяться наличием достаточного количества статей, представляющих исследовательский интерес.

## **ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

**Доклады на заседаниях Ученого совета**

**Института философии РАН**

Начиная с апреля 2006 г. на заседаниях Ученого совета Института философии РАН ведущие исследователи выступают с докладами на темы, волнующие сегодня философское сообщество. Эти доклады будут публиковаться на страницах «Философского журнала».

*Т.И. Ойзерман*

### **ФИЛОСОФИЯ ФИЛОСОФИИ**

Я полагаю, все вы согласитесь со мной, что вопрос о том, что такое философия, представляется неискушенному в философии человеку элементарным вопросом, вопросом, почерпнутым из популярной брошюры или из учебного пособия. И этот неискушенный в философии человек пожимает плечами, когда видит, что такие известные в мире философы, как Хайдеггер, пишут книги «Что такое философия?», когда Ортега-и-Гассет называет книгу «Что такое философия», когда такие постмодернисты, как Жиль Делёз и Феликс Гваттари, выпускают книгу «Что такое философия», — я могу перечислить еще много других авторов, которые известны как философы и известны как авторы книги на тему «что такое философия». Значит, здесь есть проблема. Один из рано ушедших талантливых философов, Эрик Юдин как-то сказал, что философия — это проблематизация известного, когда известное делается проблемой. В свое время еще Гегель говорил, что известное — еще не значит познанное. И Декарт как-то замечал, что он никак не может доказать, чем отличается бодрствование от сна — факт вроде очевидный, но Декарту требовалось доказательство. И американский прагматист, Фердинанд Шиллер, которому покойный Митрохин посвятил свою кандидатскую диссертацию, по этому поводу высказал каламбур: если король спит двенадцать часов в сутки и видит во сне себя нищим, а нищий спит двенадцать часов в сутки и видит себя во сне королем, то разницы между ними нет никакой.

Итак, вопрос «что такое философия» действительно является мучительным вопросом для философов. Как говорил Фихте, едва ли найдется и полдюжина таких, которые знали бы, что такое философия. Математик скажет: то, чем я занимаюсь как специалист, это и есть математика. Философ тоже скажет: то, чем я занимаюсь как специалист, это и есть философия. Но все философы, и даже не только философы, но просто люди, немножко знающие философию, легко отличают философские тексты от нефилософских, и всегда скажут, что «Философия зоологии» Ламарка — это все-таки не философия, хотя там есть какие-то мысли, достойные фи-

лософа. Значит, философы, которые ни в чем не согласны между собой, согласны все-таки в одном — в том, что философию от не-философии всегда можно отличить.

Почему же философия стала проблемой? Джон Дьюи, который, казалось бы, не занимался изучением философии как философии, тем не менее в своей последней лекции признался: «В настоящее время самым важным вопросом философии является вопрос, что такое философия сама по себе, какова ее природа, каковы функции философских занятий». Для мыслителя-прагматиста такая постановка вопроса вызывает некоторое удивление.

Дело в том, что Аристотель, скажем, дает свое определение философии, но это, в сущности, определение философии Аристотеля. Хайдеггер дает свое определение философии, но это относится лишь к его философии. Не трудно, конечно, описать, охарактеризовать философию Шеллинга, Сартра, того же Хайдеггера, если взять каждого из них самого по себе. Но как охарактеризовать философию вообще, учитывая, как велики различия между мыслителями? Значит ли это, что нужно отвлечься от всего того, что отличает Хайдеггера от Фомы Аквинского или Джона Дьюи от Жан-Поля Сартра? Но что тогда остается? Остается некое абстрактное понятие философии, которое никому ничего не дает.

Вот почему вопрос «что такое философия?» для философа оказывается вопросом о смысле не только философии, но, если хотите, даже о смысле самой жизни. Собственно, так и определяет философию Хайдеггер.

И наши коллеги, конечно, тоже задумываются над тем, что такое философия. Уважаемый председатель Совета академик Гусейнов пишет статью «Назначение философии», полагая, что предпочтительнее говорить о «назначении философии», чем о том, «что такое философия», — тогда получается менее претенциозно.

Академик Стёпин в своей известной не только в нашей стране, но и в англоязычных странах работе «Теоретическое знание» определяет философию как самосознание культур. Это интересное определение. Но, конечно, тогда встает вопрос о многообразии культур. Некоторые исследователи насчитывают около двухсот определений культур. Не получается ли тогда, что столько же может быть и различных философий? С другой стороны, есть и философия культуры как особая область исследований. Например, «Энциклопедию философских наук» Гегеля, несомненно, можно считать каким-то самосознанием культуры. А Х.Ортега-и-Гассет говорит, что единственным предметом философии является универсум — во всех смыслах этого слова, не просто как Вселенная, а также духовный универсум, то есть даже больше, чем жизнь, чем Вселенная. Ну и, конечно, есть множество других определений. Неопозитивисты и Витгенштейн утверждают, что философия — это попытка прояснения разума, помраченного употреблением научных терминов. Это первый вариант. Второй вариант — требование освободить разум, помраченный употреблением терминов обыденного сознания...

Какой же я бы сделал вывод? В книге «Философия как история философии» я пишу так — позвольте процитировать: «Философия, в отличие от любой науки, каков бы ни был исторический уровень ее развития, существует как неопределенное множество философских учений, которые противостоят друг другу, отрицают друг друга и вместе с тем дополняют друг друга. Таков *modus essendi* философии, такой она была уже в первое столетие своего исторического бытия, такой она осталась и в наше время. И нет ни-

каких снований полагать, что когда-нибудь в будущем философия утратит свою многоликость, которая является ее особенностью, специфической формой познания. Было поэтому заблуждением полагать, что философский плюрализм существует только до тех пор, пока не создана такая система, которая решила вопросы, которые не были решены. Он существует, потому что существует философия, и будет существовать до тех пор, пока существует философия».

И академик Гусейнов в своей статье «Назначение философии» говорит, что идея принципиальной множественности философии имеет фундаментальное значение. Признаюсь, сам-то я к этому выводу пришел не так давно, лет десять тому назад. А лет двадцать тому назад в одном сборнике, вышедшем в Швейцарии, я писал о том, что плюрализм философских учений — это исторически преходящее явление. Вероятно, тогда я был убежден, что диалектический материализм должен завершить историю философии. Ведь и Гегель говорил, что история имеет не только свое начало, но и конец. Слава Богу, что мне удалось исправить это свое заблуждение.

Что хорошего в том, что философия многолика? А именно то, что существуют разные философии. Спиноза говорил, что, может быть, моя философия не самая лучшая, но она истинная. Это была догматическая иллюзия Спинозы, да и любой философ, строящий свою систему, также не свободен от этой иллюзии. Эти иллюзии разрушаются другими системами. И тем самым обогащается океан философского мышления, тем самым возникают новые проблемы, новые идеи, понятия. И постмодернизм в лице Деррида или Лиотара, людей, готовых к отрицанию, следуя примеру Ницше, отчасти Хайдеггера, также обогащают понятие философии своим отрицанием. Ибо всякое квалифицированное отрицание философии есть тоже философия. Да ведь весьма часто философия выступала не только как критика другой философии, но и как отрицание философии вообще. Помните, как у Фейербаха: «Meine Philosophie — keine Philosophie», моя философия — уже не философия. Но кому в голову приходило не считать Фейербаха философом? Маркс и Энгельс тоже считали, что их философия — это не философия.

Значит, плюрализм философских учений — это реальное богатство философии. И чем больше плюрализируется философия, тем увеличивается ее богатство. Будем же плюралистами.

**Межуев В.М.** — Конечно, надо признать, нечего спорить, что нет одной философии на всех. Одной философии, какой-то гуманистической философии не существует. И все-таки останавливаться просто на плюрализме и считать, что в этом существует какое-то определение философии, мне кажется недостаточным. Потому что и искусство плюрально. Разве искусство не существует как многообразие жанров, видов, направлений, стилей? Я тогда не вижу здесь принципиального отличия.

Я хотел бы вернуться к определению В.С. Стёпина, оно близко и моему. Скажу коротко. Как бы мы ни определяли философию, важно одно: философия есть часть культуры. Мы можем еще не договориться о том, как определять философию, ведь философия — часть не любой культуры. Я не верю в существование философии в любой культуре. Для меня все-таки философия — это изобретение эллинов, это часть европейской культуры наряду с какими-то другими вещами. И очень важно понять, почему Европа оказалась вынужденной осознавать себя не просто через религию,



как это характерно для всех доевропейских и неевропейских культур. Когда-то Россия тоже себя идентифицировала через православие, Китай — через конфуцианство, и т.д. Почему европейцу — не любому, конечно, образованному — потребовалось идентифицировать себя не через обращение к богам, а через обращение к идеям? Я тут не буду долго рассуждать, мне кажется, в силу одной вещи — в силу того, что Европа открыла свободу. Поэтому философия есть не просто самосознание культуры, а философия есть самосознание человека, осознавшего себя свободным. Это есть самосознание свободного человека. И в этом смысле для меня философия помещается как бы на территории, расположенной между религией и наукой. Ее может тянуть в ту сторону и в другую, поэтому есть научная философия и есть религиозная философия. Если, образно говоря, это в составе европейской культуры обязательно, выбросите какой-то один из этих элементов — и нет европейской культуры. Религия в европейской культуре, скажем так, отвечает за то, что человек должен быть добрым, моральным, наука отвечает за то, что он должен быть сильным, вооруженным технологией и знанием, а философия отвечает за то, чтобы он был свободным. Философия есть взгляд на мир свободного человека. Это единственный институт, мне известный в сфере культуры, который охраняет человеческую свободу, как это Кант понимал в «Споре факультетов...». И вот когда со свободой плохо, когда она куда-то уходит, вот тогда наступает кризис философского знания.

**Лекторский В.А.** — Я скажу несколько слов, потому что тема такая, что можно обсуждать часами. Доклад был очень интересный, и во многом я согласен с тем, что сказал Теодор Ильич. Я только хочу сделать два или три мелких замечания.

Первое вот какое. Конечно, философия невозможна без истории философии. Ведь есть такая позиция (у Теодора Ильича, по-моему, нет, но она не раз высказывалась), что философия — это и есть осмысление истории философии. С такой позицией я не согласен. Потому что, представьте себе, что если бы такой позиции придерживались все философы, то не было бы и истории философии... Такая позиция сама себя опровергает. Каждый философ пытается решать какие-то проблемы. Для меня философия — это решение определенного типа проблем.

О каких проблемах идет речь? Это самое сложное, потому что на самом деле, и Теодор Ильич это прекрасно показал, каждый философ по-своему понимает философию и формулирует новую проблему. Конечно, любая крупная философская концепция и проблемы формулирует несколько иначе, и, что самое главное, способы решения берет свои. И в этом смысл обсуждения проблемы «что такое философия».

Тем не менее можно выделить несколько проблем, которые инвариантны для всей истории западной философии. Это не только проблема свободы, о которой сказал Вадим Михайлович, она действительно парадоксальна, потому что свобода связана с необходимостью, на эту тему можно много говорить. Это вообще все фундаментальные проблемы: что такое реальность, что такое бытие, что такое субъект, «я». Это все парадоксальные проблемы, которые нельзя решить однозначно с помощью чисто научного метода. И философы их по-разному формулировали; каждый крупный философ не просто пытался ответить, что такое философия, он пытался решить эти проблемы по-своему, он создавал принципиально новое видение мира.

Второе. Когда философы ставят вопрос «что такое философия», по существу они обсуждают вопрос не только философии, и Теодор Ильич об этом сказал, а вопрос «что такое культура», «что такое человек». И каждый раз, поскольку сама культура меняется, и человек меняется, этот вопрос постоянно и всегда будет воспроизводиться.

И третье — насчет плюрализма философских концепций. Конечно, это факт, и, возможно, так будет всегда. Но, понимаете, очень важно признавать этот факт и, констатируя его, отдавать себе отчет в том, что каждый философ, который пытается решить проблемы и пытается обосновать свое решение проблемы, не может не исходить из собственного видения. Установка, что все правы, и все это было, и будет, не может быть установкой философа. Поэтому если я признаю, что есть иная точка зрения, то, как каждый философ, с ней спорю, пытаюсь опровергнуть, доказать, что мое понимание лучше. И так будет всегда — каждый философ будет считать, что все правы, но я правее всех. Иначе он не будет философом. Это ведь очень важно! С этим связано еще одно: хотя, в конце концов, одни и те же решения принципиально воспроизводятся, все же каждый раз они воспроизводятся на каком-то новом уровне. Поэтому для меня слово «прогресс» в отношении, может быть, слишком сильно, но какое-то движение философской мысли, по-моему, существует. Вот это очень важные, по-моему, вещи, которые не опровергают то, что сказал Теодор Ильич, а которые, может быть, могут быть рассмотрены как дополнение. Ведь философия, здесь я согласен с Теодором Ильичом и с Вадимом Михайловичем, — это важный способ критики культуры, способ культуротворчества. Это не просто рефлексия над культурой, это, вместе с тем, способ переинтерпретации культуры. Но вообще я хочу еще раз поблагодарить докладчика за то, что он и в самом деле показал, что есть такие проблемы, которые важны не только для философа, но, по-моему, и для всех, кто думает над судьбами культуры и человека, которые мы обсуждали и будем всегда обсуждать.

**Степанянц М.Т.** — Я хотела бы поблагодарить Теодора Ильича и Ученый совет за постановку этой проблемы, которая является проблемой не только для каждого из нас, занимающихся философией, но я думаю, она особенно важна для тех, кто занимается западными философскими традициями, потому что нам нужно для себя решить, обосновать, что все-таки философия в этих традициях и в этих культурах существует, поэтому очень важно ставить вопрос, что же такое философия и была ли она на Востоке.

Я никак не могу согласиться, конечно, с точкой зрения Вадима Межуева по поводу того, что только эллины были способны к философствованию. Если вспомнить этимологию — философия как любовь к мудрости (мне как-то по-прежнему любо это определение), то мудрым человеком является тот, кто способен лучше других ответить на вопросы, с которыми сталкиваются обычные окружающие его люди, с экзистенциальными проблемами, проблемами жизни, проблемами смысла жизни, и с этим уже связано место человека в универсуме, значит, возникает вопрос о том, что такое универсум, и т.д., и т.д. Поэтому я думаю, что отказываться от того, что заложено в самой этимологии слова «философия», не следует, это действительно любовь к мудрости.

Теперь об обращении к богам. Если говорят о том, что культуры, которые обращались к Востоку, не имели философии, то я думаю, что восточные культуры, такие цивилизации, как индийская и китайская, вообще под

это определение не подходят. Потому что в Китае, можно сказать, богов вообще не было, там было только Небо. Если говорить об Индии — там тоже не обращались к богам при решении этих экзистенциальных проблем. Другое дело, что там обращались к традиции, может быть, к традиции, которая связывалась с мудрыми людьми. Может быть, в этом смысле можно обвинять Восток в том, что он не был свободен. Но с другой стороны, В.А. Лекторский говорит о значимости истории философии. Но это тоже ведь традиция, которая передавалась. Так что будем осторожнее в таких категоричных заявлениях. Если говорить об определении, то меня тоже не очень удовлетворяет, что в философии главное — плюральность. Плюральность в связи с чем? по поводу какого предмета? какого метода? и т.д. Мне кажется, что, может быть, стоит в связи с этим вспомнить слова Фихте о проблематизации неизвестного, того, что постоянно человек ищет, о постоянной рефлексии, постоянном поиске ответов на экзистенциальные вопросы.

**Соловьев Э.Ю.** — Тема, заявленная в докладе Теодора Ильича, «Философия философии» или «Философия самой философии» — это тема для мудрых. И из всех нас, мне кажется, только Теодор Ильич имеет полное право на такую тему претендовать. Потому что она требует не просто больших познаний, а, в общем-то, очень сложного и долгого жизненного опыта. И, пожалуй, его вывод, что пафос философии есть пафос плюральности, я рассматриваю не столько как доказанный тезис, сколько как глубоко прочувствованное, выстраданное утверждение.

Теодор Ильич начал с высказывания Э.Г. Юдина «Философия — это проблематизация известного» и связал это высказывание с высказыванием Гегеля «Не все известное является познанным». Так вот, сопрягая два эти высказывания, я решусь сказать так: философия — это проблематизация познанного. И основной эффект философии, на мой взгляд, это вообще уже не есть знание. Мы в последнее время, слава Богу, научились рассуждать в таком плане, спокойнее к этому относиться, и принимать, что философия не есть наука. Но на мой взгляд, в очень строгом смысле слова, философия вообще не есть знание. По этой причине мне нравится совокупность рассуждений, которую Ясперс предъявил нам как философскую веру. Я думаю, что понятие философской веры более точное, более квалифицированное, чем выражение «философское знание». Именно в этом плане я хочу откликнуться на выступление Вадима Михайловича, который, рассматривая философию в структуре культуры, помещает ее между наукой и религией. Слово «между» мне не очень нравится, но я согласен с тем, что основное усилие философии — это постоянное отношение к этим двум областям культурным: к науке с одной стороны и к религии с другой. И мне кажется, что то, что пытается подчеркнуть Теодор Ильич в своем докладе, чрезвычайно важно в связи с проблемой отношения философии к религии. Религия — это такой род веры, которая плюралистичной быть не может и которая обязательно стремится к монософизму. И вот по отношению к ней философия и выступает как хранитель и носитель полисофичности или, в дискурсе Вадима Михайловича, свободы. И вот эта тема, мне кажется, делается особенно напряженной в современном мире, где многоверие, поликонфессиональность является чрезвычайно остро ощутимой и, в общем, уже политической проблемой.

**Федотова В.Г.** — Я хотела бы сказать, что мы с М.Т. Степанянц были на Всемирном форуме «Диалог культур», где выступал один физик, директор одного из институтов Макса Планка, ученик Гейзенберга, с совершенно

потрясающей, на мой взгляд, речью. Он сказал о том, что он исходит из положения Рассела-Эйнштейна в их известном манифесте «Стремиться научиться мыслить иначе». И он говорил о том, что тогда они боялись атомного оружия, они боялись войны, а сегодня он боится... экологической катастрофы, он боится экономического сужения горизонта жизни. И это он связывает с тем, что сложилась материалистически-механистическая картина мира, суть которой состоит в том, что реальность предстает как данная, что она дана. Про себя он говорит, что занимается металлом, и что нет ничего более прочного и данного. Но когда он работает с металлом и видит его как данную реальность, то при этом, занимаясь трансформациями этого металла, он перестает понимать, что такое металл, что такое реальность металла. И мне кажется, он реагирует в том числе и на ситуацию культурных изменений, на то, что мы должны научиться мыслить иначе потому, что реальность всякий раз оборачивается совершенно разными своими сторонами и свойствами. И вот сегодня ее быстрые изменения не дают нам ее схватить в качестве вещи. Когда-то, наверное, люди радовались, получив ту материалистически-механистическую картину, и Адам Смит радовался, опираясь на Ньютона, и т.д. Но сегодня, я думаю, утверждая плюральность философии, Теодор Ильич говорит, как научиться мыслить иначе, и всякий раз иначе, когда перед тобой встают новые задачи.

**Гирусов Э.В.** — Какой проблемой можно больше всего раззадорить философов, так это вопросом, что такое философия. И, конечно, сама постановка вопроса, как она была дана в докладе Теодора Ильича, еще больше способствует этому желанию поспорить о философии. Но вы знаете, не только философы вкладывают в слово «философия» очень разный смысл. Можно раззадорить — и опять-таки, очень сильно — и просто людей, не имеющих профессионального отношения к философии. Потому что действительно это вопрос вечный. Это вопрос, который не имеет окончательного решения, потому что это вопрос о смысле бытия, о смысле всего существующего, или того, что будет существовать, и т.д. А смысл тот всегда имеет оттенок субъективности. Правда, возникает вопрос — а что же, наука вообще остается в стороне от проблемы смысла? Нет, она тоже решает эту проблему, но по-своему. Ищет физический смысл, химический смысл, и т.д., т.е. в гораздо более узком плане. И вот здесь, конечно, очень важно еще одну особенность философии не упустить из виду — то, что она ищет смысл на предельно общих основаниях. А что это означает? Это означает: поставить то или иное явление, которое мы осмысливаем, в связь — в связь пространства, в связь времен, в связь вообще смыслов других явлений, и т.д. Вот в чем эта действительно великая миссия и значимость философии.

Очень красиво Вадим Михайлович сказал, что философия — осознание свободы. Но ведь осознание несвободы — это тоже философия. Так что я думаю, нельзя отказывать философии, и не только эллинской, но и философии восточной, и философии южной, северной, и т.д., в неувядаемости!

**Гусейнов А.А.** — Разрешите мне тоже по ходу дискуссии добавить несколько слов. Сегодняшнее обсуждение подтвердило основную мысль Теодора Ильича о плюральности как специфическом признаке философии: все высказались по вопросу о предмете философии! По-видимому, философия имеет много специфических признаков, но все-таки зафиксировать этот признак именно специфично и фундаментально для философии — это очень важно. Причем, мне кажется, он является для философии более специфичным, чем для других областей культуры, чем даже для искусства.

Конечно, известно, что античное искусство сохраняет значение до настоящего времени. Но все-таки согласитесь, что в мире художественной культуры в настоящее время Эсхил, Софокл не занимают того места, какое, скажем, Аристотель и Платон в нашем философском мире. То есть речь идет о каком-то принципиально ином качестве философии. И ведь проблема состоит в том, как теоретическая мысль и сегодня может не апеллировать к античности, уже находя там какие-то свои истоки. Но при этом я хочу обратить внимание и поддержать Владислава Александровича еще в том, что плюралистичность философии вовсе не означает, что философия лишена пафоса истины. Я бы еще более усилил: плюралистичность философии находит свое дополнение в стремлении каждой из философских систем не просто к истине, а, если хотите, к абсолютной истине. В этом-то и особенность философских систем. Конечно, не все создавали такие системы, как Плотин, Гегель, которые как бы отвечали на все вопросы. Но даже те философы, которые не делали этого, тем не менее, принципиально исходили из того, что дают единственно правильный образ мира,.. единственно правильное понимание тех проблем, которыми они занимаются. И в этом смысле они не оставляют места для других философий. То есть нет таких философий, которые бы видели свое оправдание в том, что они занимаются этой частичной проблемой, а другой частичной — другие, еще одной частичной — третьи. И даже те, которые критикуют философию, в этом смысле занимая скептическую позицию, тем не менее и свою позицию отрицания философского догматизма подают таким образом, как если бы она была единственно правильной. И мне кажется, очень важно осознать эту вещь и связь этих двух определений философии: она, с одной стороны, принципиально плюралистична, но может быть принципиально плюралистичной только постольку, поскольку она в плюралистичной массе в единичном проявлении претендует на истину, но в таком абсолютном, наиболее полной выраженности. Спасибо.

**Ойзерман Т.И.** — Я хотел бы сказать по поводу Вашего выступления, что то, что Вы говорите, абсолютно правильно для классических философских систем. Что касается современного постмодернизма — возьмите Батая, Лиготара, Деррида, Делёза — они все за асистемность, т.е. они как раз отрицают всякую претензию на полную истину, на абсолютную истину. В этом смысле они являются продолжателями Ницше. А то, что Вы сказали, характеризует, конечно, всю историю классической философии вплоть до марксизма включительно.

## ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Я не являюсь, как все здесь знают, историком философии и не могу конкурировать со многими, присутствующими здесь, в знании современной западной философии. Но думаю, никакое знание этой философии не сделает нас западными философами, равно как знание китайской философии не сделает нас китайскими философами, а знание ислама — мусульманами. Но и оставаясь самими собой, мы, как мне кажется, пока еще не в состоянии говорить с западными философами наравне: мы можем задавать им вопросы, можем спорить с ними, но вряд ли будем ими услышаны. Мне неизвестно, чтобы кто-то из крупных западных философов всерьез спорил или соглашался с нами, ссылаясь на русские философские источники. Нас могут вежливо выслушать, но не более того. Вряд ли в нас видят полноправных участников современного общеевропейского философского диалога. И причина тому — не в отсутствии у нас философских талантов, а в чем-то совершенно другом. В этом я и хотел бы разобраться в первую очередь.

В области математики, физики, биологии, других наук современные российские ученые вполне стоят на уровне своих западных коллег, даже получают Нобелевские премии. А вот в философии — почему-то не так. Мы явно не можем сравняться с западными философами в популярности и значимости выдвигаемых нами идей, хотя, повторяю, многие из нас неплохо осведомлены в их взглядах. Недаром наиболее процветающая отрасль философского знания у нас — это история философии, причем история, прежде всего, европейской философии. Похоже, в философии мы все еще только ученики.

В отличие от русской литературы и искусства русская философия — даже дореволюционная — так и не стала органической частью общеевропейской культуры, не нашла за рубежом признания и поддержки. Философские представители первой волны русской эмиграции, среди которых были и выдающиеся умы, за редким исключением (типа, например, А.Кожева) оказались вне поля зрения западной философской мысли, воспринимались ею скорее как философствующие на почве православия маргиналы, чем как современные мыслители. Что уж говорить о философам более позднего поколения. Какое русское имя является для Запада философским авторитетом? Почему в науке мы худо-бедно выдерживаем конкуренцию, а в философии нет?

Все дело, как мне кажется, именно во времени, которое отделяет нас от Запада. Я имею в виду, конечно, не хронологическое время, а историческое. Мы как бы живем с Западом в разные времена. От Запада нас отличает, по моему мнению, разное отношение к современности, к тому, что принято называть модерном и что Хабермас назвал «философским дискурсом о модерне». У нас с Западом на этот счет как бы разные дискурсы. Не буду вдаваться здесь в дискуссию о том, что понимать под модерном, ограничусь лишь его общеупотребительным толкованием как рационализации всех форм жизненного поведения человека. Под ним же можно понимать и практическую реализацию идей Просвещения. Насколько я понимаю, западная философия в своей значительной части развивается сегодня под знаком критики и преодоления модерна, выхода в какое-то новое состояние,

называемое постмодерном. А вот мы до сих пор в этот модерн никак попасть не можем. Предпринимаем для этого огромные усилия, но какая-то еще более мощная сила выталкивает нас из этого модерна обратно.

Живя в России, трудно представить, как выглядит мир постмодерна. Мы смотрим на него глазами Запада, судим о нем по западной литературе. Ведь мы (я имею в виду основную часть российского населения) и в модерне по-настоящему пожить не успели. Вот уже триста лет модернизируемся, но никак не можем довести этот процесс до конца. Такое впечатление, что Россия – страна перманентной модернизации, которая временами то вспыхивает, то угасает.

Что же мешает России стать современной страной, войти в модерн? Для этого Европе, как известно, потребовалось пройти через три «двери», первая из которых – Возрождение, вторая – Реформация, третья – Просвещение. Все вместе заняло у нее примерно лет пятьсот. Мы же не прошли ни через одну. У нас не было своего Возрождения, своей Реформации, ну а Просвещение остановилось где-то на полпути, затронув лишь верхний слой российского общества. Дальше не пошло. Соответственно, и сложившийся в России философский дискурс (за исключением, разумеется, тех, кто просто пересказывает и комментирует западные источники) характеризуется неприятием модерна ни в его гуманистической, ни в протестантской, ни в просветительской версиях. Если ранние славянофилы (Хомяков, братья Киреевские) еще как-то пытались противопоставить европейскому свой русский проект модерна, получивший впоследствии название «русской идеи», то, начиная с Данилевского и вплоть до евразийцев, идея «русского модерна» перерастает в идею «антимодерна», отрицания всего европейского, ставшую оплотом русского консервативного национализма. Сегодня эта идея все более завладевает массовым сознанием (по социологическим опросам, около 70% россиян не считают себя европейцами) и берется на вооружение определенной частью нашей политической элиты.

Невосприимчивость к модерну видна даже по нашей литературе, не принявшей ренессансного гуманизма. Бердяев считал, что если у нас и были гуманисты этого типа, то только Пушкин. Остальная литература от Гоголя до Достоевского и Толстого пошла не по пушкинскому пути. Негативное отношение к Возрождению характерно и для большинства русских религиозных мыслителей и философов, вплоть до Лосева. Аналогично обстоит дело с Реформацией. Отношение к протестантизму и его этике в русской мысли хорошо известно. Исключение составляют, конечно, русские западники (включая либералов и социал-демократов), но все знают, какова их судьба в России. Сегодня весьма модно ругать и тех, и других. Не буду об этом долго говорить. Русская критика модерна в отличие от его западной критики тяготеет не к новому, а к старому – традиционному – миру, находящемуся под властью церковного и государственного авторитета, т.е. православия и самодержавия. Если современный западный интеллектуал в большинстве своем если не модернист, то постмодернист, то наш, как правило, – антимодернист. В политике он – консерватор, обращенный к прошлому – советскому или дореволюционному, причем независимо от того, к какой партии принадлежит. Сегодня это видно как никогда раньше. Среди огромной плеяды русских дореволюционных философов мы не нашли для себя большего авторитета, чем Иван Ильин. Это русский философ-националист, известный тем, что в 1934 г. вознес хвалу Гитлеру и нацизму. Впоследствии он, правда, попытался занять нейтральную позицию, но

именно ему принадлежат слова о том, что на Гитлера не надо смотреть глазами евреев, что геноцид — несущественная мелочь по сравнению с величием нацистского замысла. Краткий эпизод из биографии Хайдеггера, связанный с его сотрудничеством с нацистским режимом, выглядит по сравнению с этими словами не сознательным убеждением, а всего лишь временным заблуждением, которое ему, правда, до сих пор не могут простить. Ильину же мы все списали в благодарность за его патриотизм.

Я не хочу ставить антимодернистский дискурс ни в упрек, ни в заслугу России. Очевидно, иным он пока быть не может. История, в конце концов, рассудит, куда ведет этот дискурс, — к победе или к поражению. Я не собираюсь пророчествовать на эту тему. Меня интересует, честно говоря, другое: чем является философия в контексте каждого из этих дискурсов — модернистского, постмодернистского и антимодернистского. На мой взгляд, понимание того, чем она должна быть, прямо зависит от этого контекста. Ясно одно, и в своем антимодернистском, и в постмодернистском вариантах она оказывается в резко критическом отношении к модерну (и к его идеологическому обоснованию в классической — просветительской — философии), хотя критика эта ведется в них с разных позиций. Для постмодернистов модерн неприемлем в силу своего тяготения к рационализации и унификации жизни, логоцентризму, идеологическому монизму, для антимодернистов — своим излишним антропоцентризмом и индивидуализмом. Прямо скажем, взаимоисключающие претензии, хотя в своем противостоянии модерну они, действительно, вскрывают его главный недостаток — неспособность сочетать индивидуальное и универсальное, многообразие и единство, свободу и порядок. Попытка просветительской философии на путях разума примирить эти противоположности и тем самым идеологически оправдать и обосновать модерн оказалась в глазах пост- и антимодернистов несостоятельной. Но если первые на этом основании справляют «поминки по Просвещению», то вторые стремятся предотвратить его роды, так сказать, аборттировать его. Не потому ли и в нынешнем виде наша модернизация больше смахивает, по выражению Стивена Коэна, на демодернизацию, на возврат к Средневековью, но не к «новому», о котором когда-то мечтал Бердяев, а к нашему отечественному, традиционному, проникнутому духом «византизма» в государственной и религиозной жизни.

Все это прямым образом сказывается и на нашей философской мысли. Характерный для модерна дух рационального и систематического видения мира, отмеченный в то же время печатью индивидуального авторства, подменяется в ней наукообразными рассуждениями на самые разные темы, в которых авторскую речь трудно отличить от любой другой. Просматривая выходящие в стране многочисленные философские публикации, число которых неизмеримо возросло по сравнению с советским периодом, трудно отделаться от впечатления, что мы имеем дело с какой-то новой формой философской схоластики. Пишут о чем угодно и как угодно, не очень заботясь о том, как написанное соотносится с уже существующей философской традицией и общими предпосылками философского мировоззрения. Сама философия делится у нас не по направлениям и школам с их признанными лидерами, а по отдельным дисциплинам, между которыми не видно никакой объединяющей их связи. Кто-то занимается философией науки, кто-то логикой, кто-то моральной, политической, социальной философией и так до бесконечности. Почему все это называется философией, никому не ведомо. Если Гегель, создавая свою «энциклопедию философских наук»,



руководствовался собственным пониманием общей цели и задачи философского знания (в том же духе работают большинство выдающихся философов современности, совмещая в себе гносеологов, этиков, эстетиков, историков философии и пр.), то что объединяет у нас разные области философского знания? Какая связь между ними? Как отличать их друг от друга по стилю и методу, по выраженному в них философскому мировоззрению? Иными словами, философов много, но нет того, что называют философией, — школы или направления со своей особой и оригинальной концептуализацией мира. К какому философскому направлению или течению принадлежит большинство наших философов? И какую в таком случае философию они преподают студентам? Философию на любой вкус? Но такой не бывает. Дореволюционная русская философия и лучшие образцы советской и марксистской философии уже в прошлом, а их достойного продолжения я пока не вижу. Наши философы напоминают порой обычных научных работников, сообщая разрабатывающую какую-то частную тему (по гранту или рабочему плану) и не очень озабоченных экспликацией философских предпосылок собственного творчества. В таком качестве они, как правило, проигрывают в соревновании с нормальной наукой. Из подобного творчества, как мне кажется, никогда не вырастет философия большого стиля, интересная современникам.

Философия эпохи модерна, классическая философия, чтобы стать таковой, должна была, как известно, предварительно освободиться от роли служанки теологии, навязанной ей Средневековьем. Речь шла не об отрицании ею религии, а об установлении границы, отделяющей философский разум от религиозной веры. Союзником философии в этом деле стала родившаяся в XVII в. современная наука. Новоевропейская метафизика хотела быть наукой по преимуществу, даже первой наукой, ориентированной на ее математические и естественнонаучные образцы. Осознание невозможности существования философии в форме науки стало началом кризиса классической философии, что привело в конечном счете к возникновению философского постмодерна. Только на этой ступени становится очевидным, что разделяет философию и науку (как до того философию и религию).

Обратную попытку вернуть философию под власть религиозного сознания или заменить ее теологией я и называю философским антимодерном. Нынешнее увлечение восточными религиями — из той же серии. Я понимаю, что навлеку на себя критику подобными утверждениями, но таково мое мнение. Любая попытка возродить под видом философии предшествующие ей формы сознания — миф, религию, оккультизм и пр. (не с целью их анализа и критики, а с целью возвращения к ним) есть для меня проявление антимодерна. Когда повсюду открываются церкви (против чего я, конечно, ничего не имею), но при этом закрываются научные институты, становится ясно, что мы движемся не в модерн, а в состояние, предшествующее модерну, в до-модерн, в котором философия перестает занимать центральное место в культуре и образовании. Легко представить, что в ближайшее время ее преподавание в школах и университетах будет заменено проповедью закона Божьего. И не то плохо, что учащиеся будут лучше ориентироваться в вопросах веры, а то, что вопросы, которые до сих пор решались философами, будут теперь исключительно прерогативой Церкви.

Правда, и постмодерн влечет за собой снижение роли и значения философии в культурной жизни общества. Вчера я слушал доклад итальянского профессора Дж.Ваттимо и хотел бы сказать о нем несколько

слов. У меня было желание задать ему вопрос, но я постеснялся. Постмодернист, как я его понял, — это истинный христианин, верующий человек, поскольку бытие дано человеку не в акте познания, а как акт чистой веры. Проще говоря, постмодернизм — это окончательное преодоление язычества, высшим выражением которого была античная философия с ее апологией объективного мира как предмета знания. Но если бытие дано нам в акте веры, то тогда оно нам не просто дано, а, как он выразился, подарено, т.е. является даром, а не данностью. А раз наше бытие — это дар, то возникает понятное желание отблагодарить того, кто этот дар сделал. Соответствующее нашему бытию чувство благодарности — совсем другое отношение человека к миру, чем то, которое рождается в акте познания. Это даже не вера в догмат воскресения Христа. Это просто вера в то, что есть некая сила, более высшая, чем мы, которая нам дала в дар бытие и по отношению к которой мы можем испытывать только чувство глубокой благодарности. И тогда существование человека в контексте бытия — это акт чистой любви и ничто другое. Этот акт лишен всякого элемента корысти и личной заинтересованности. Так я понял профессора Ваттимо. Кладя в основу человеческого бытия бескорыстную любовь, он, наверное, потому и называет себя последним итальянским коммунистом. (В отличие от А.Негри, считающего себя последним планетарным коммунистом.) Но у меня возник вопрос к нему. Если постмодерн основан исключительно на акте веры, то где здесь место философии? Если постмодерн — это конец любой метафизики, то может ли быть неметафизическая философия? И как она возможна в эпоху постмодерна с его отказом от больших нарративов? Не должна ли философия, в конце концов, уступить свое место в познании науке, а в практической жизни — культу любви или еще какому-то другому культу?

Подобный вопрос задали когда-то Хайдеггеру. В одном из последних интервью его спросили, как он относится к тому, что престиж философии в системе университетского образования падает, а многие считают занятие философией совершенно бессмысленным делом. Хайдеггер ответил, что это тот вопрос, над которым он постоянно думает. Философия для меня, пояснил он, — опыт автономного и творческого существования, который, конечно, совершенно не нужен современному человеку. Философия, как можно понять Хайдеггера, — не выход в какую-то иную по сравнению с наукой область знания, а просто искусство жить собственной жизнью, опыт, так сказать, переживания собственного бытия, выражаемого посредством слова. Но чем же тогда философия отличается, например, от поэзии? На этот вопрос пусть ответят сами постмодернисты: мне за них это трудно сделать.

Постмодерн, как я понимаю, — это тоже конец философии. Если антимодерн признает ее лишь в качестве служанки религии, то в постмодерне, который Ваттимо считает завершением христианской эры, ее тоже нет. Но тогда — у меня, к сожалению, нет времени подробно рассуждать на эту тему — философия возможна только в эпоху модерна. Вопрос лишь в том, как понимать модерн. Обычно его отождествляют с эпохой разума. Но чем является сам разум? Мне более близка позиция Хабермаса, трактующего просветительский разум как незавершенный модерн. Хабермас, насколько я его понимаю, предлагает иную — не моно-, а полисубъектную — концепцию разума, имеющую своим истоком межличностную коммуникацию индивидов. Это не разум эпохи Просвещения с его абстрактным (трансцендентальным) субъектом познания и действия, а разум, имеющий характер интерактивного, или коммуникативного, действия. Но тем самым для

философии открывается новое поприще — не столько познания мира в его единстве и целостности, которое целиком оказалось в ведении науки, сколько организации пространства межчеловеческого диалога и общения. Нельзя не признать, что именно в этом направлении ведутся наиболее интересные и плодотворные философские поиски как за рубежом, так и у нас в стране (напомню хотя бы о школе Библера). Почему же именно философия, а не наука содержит в себе ответ о природе подлинно человеческой коммуникации? Вот здесь, как мне кажется, мы и подходим к вопросу об изначальном смысле возникновения и существования философии в составе европейской культуры.

Нельзя не отметить, что размежевание философии не только с религией, но и с наукой началось с возникновения в XIX в. наук о культуре. С этого момента вопрос о сути и смысле философской работы приобрел новое звучание. Пока существовали только науки о природе, философия претендовала на познание сверхприродного — человеческого, культурного — мира. Именно в вопросах, касающихся существования человека в мире, она считала себя главным авторитетом. Но когда и этот мир стал предметом научного изучения, философия, подобно королю Лиру, раздав все свои владения детям, оказалась перед вопросом — где теперь ее царство? Не обречена ли она оставаться всего лишь служанкой науки и выступать логикой и методологией научного познания, научной эпистемологией и пр.? На этом особенно настаивали позитивисты. И сейчас многие придерживаются такого же мнения. Но если вся область познания сущего целиком уходит в науку, зачем вообще нужна философия? Именно постмодерн, перестав отождествлять философию с наукой, поставил вопрос о том, чем философия является сама по себе, безотносительно к науке, каково ее особое место в европейской культуре, чем она отличается от других форм сознания. Недаром начиная с Ницше вновь и с особой силой вспыхивает интерес к античной философии, к началу и истоку философского знания, в котором и ищут ответы на поставленные вопросы. Кому, как не грекам — первым философам в точном смысле этого слова, знать, зачем нужна философия, какая жизненная потребность вызвала ее появление на свет.

Полученные ответы, начиная с того же Ницше и заканчивая постмодернизмом, все находящиеся здесь в зале, конечно, хорошо знают. Свое собственное мнение на этот счет, учитывая отпущенное мне время, я изложу в тезисной форме. В ситуации осознаваемого современной наукой культурного плюрализма философия сохраняет за собой функцию самосознания человека, осознания им своей культурной идентичности, своего бытия в культуре. Если наука есть знание о разных культурах, сколько их есть на свете, то философия есть знание человека о собственной культуре, точнее, о том, что он считает своей культурой. В этом смысле научное знание о культуре и культурное самосознание человека не совпадают друг с другом. Можно знать ислам, но такое знание еще не делает человека мусульманином. Знание и бытие, вопреки формуле Декарта, расходятся между собой. Знать культуру и быть в ней — не одно и то же. Наука дает нам знание о культуре, философия отвечает на вопрос, кто мы сами в культуре, что считаем в ней для себя важным и ценным. С различением науки и философии как знания и самосознания согласятся, видимо, многие. Труднее понять другое: почему попытка Гегеля поднять самосознание до уровня знания, причем абсолютного, существующего в форме науки, привела к последующему разотождествлению самосознания и научного знания, что дало повод говорить о конце

вообще философии, ибо в какой еще форме, кроме научной, может существовать самосознание? Если философия — не наука, то что она такое? В ней видят либо еще один (философский) вид веры, наряду с религиозной, либо особый тип словесного творчества, подобный, например, поэзии, выражающий на своем языке опыт собственного существования в мире, либо просто работу по переосмыслению, переописанию (редескрипции) уже существующих текстов. Или она — тоже знание, но существующее по иным канонам, чем просто научное? Его уже нельзя числить по ряду ни вероучения, ни теоретического знания. Но чем тогда является такое знание, что рождает потребность в нем?

Проблема, как я ее понимаю, состоит в том, что самосознание человека, живущего сегодня на пересечении разных культур, строится на основе его свободного выбора. Можно ли такой выбор сделать сознательным? Вопрос не в том, как мыслить свободу в качестве объекта знания, а в том, как быть свободным в акте своего самоопределения и самосознания. Если бы культура, которую мы считаем своей, зависела только от места нашего проживания, происхождения, окружения и даже языка, на котором мы говорим, т.е. диктовалась чисто внешней необходимостью, чем бы мы тогда отличались от бабочек в гербарии, которым природа раз и навсегда предписала определенную нишу? Но ведь что-то в этой культуре зависит от нас самих, от нашего собственного выбора. Мы, конечно, многое берем из прошлого своей страны и народа, здесь не о чем и спорить, но ведь в нашем прошлом есть и нечто такое, что нам может не нравиться, вызывать отторжение, от чего мы хотели бы отказаться, тогда как у других народов мы можем находить для себя что-то важное и полезное. Каждый из нас в определенных пределах свободен в своем культурном выборе. Можно ли сознательно обосновать выбор нами своей культурной идентичности? Здесь, по моему мнению, и открывается поле для философствования, предметом которого является осознание нами той системы ценностей, которой мы руководствуемся в своем культурном выборе. И не всегда эти ценности можно установить опытным или логическим путем, обращаясь к традиции или к мнению большинства. Они во многом диктуются именно нашей свободой, нашим отношением к тому, что мы полагаем для себя вечным и абсолютным. По отношению к любой догматической системе знания такое мышление всегда будет критическим, указывающим на его ограниченность по отношению к человеческой свободе, не знающей для себя никаких временных и пространственных рамок. С этой точки зрения, современное философское мышление носит не столько систематический, сколько критический характер, исповедуя в качестве абсолютной ценности только ценность свободы. Короче, все, что существует в культуре, с которой я себя отождествляю, по необходимости, независимо от меня — предмет науки, что предопределено в ней свободой человека — предмет философской рефлексии. Традиция, положившая в основание культуры индивидуальную свободу, и сделала возможной появление философии в составе этой культуры.

Философия — не просто самосознание человека (в функции такого самосознания могут выступать миф и религия), а его самосознание в свободе — политической и духовной. Она есть язык и мысль свободного человека, хотя эта свобода по-разному дает знать о себе на разных этапах европейской истории. Схематически место и роль философии в составе европейской культуры можно представить следующим образом: религия призвана сделать нас добрыми, морально ответственными (перед Богом)

существами, наука — сильными, вооружив знаниями и технологиями, но только свободный человек способен примирить между собой веру и знание, дух и разум. Вне свободы они в равной мере могут стать источником насилия над человеком. А вот инстанцией, позволяющей осмыслить границы человеческой свободы, как раз и является философия. Она как бы располагается в промежутке между религией и наукой (потому ее и тянет порой то в одну, то в другую стороны), хотя в своем собственном существовании, будучи самосознанием человека, критически относится к любой попытке подчинить его свободу либо только предписаниям свыше, либо природной необходимости, т.е. чему-то, выходящему за пределы его разума и воли. Само существование философии свидетельствует о том, что свобода, как бы ее ни трактовать, становится основополагающей ценностью человеческой жизни и культуры. Если человек не нуждается в свободе, то и философия ему ни к чему. Предвижу вопрос, как же понимать саму свободу, чем она является в своем философском истолковании и как может быть реализована в современном обществе, но это тема для другого выступления... На этом я закончу, хотя о многом, конечно, не успел сказать.

**Гайденко П.П.** — Очень сильный тезис высказал Вадим Михайлович: сама философия родилась в эпоху модерна. На этом тезисе, как мне показалось, строится весь доклад Вадима Михайловича. У меня возникает в связи с этим вопрос — а куда же нам тогда деть философию античную: Платона, Аристотеля, Плотина, Августина... Августина могу исключить, поскольку это близко к теологии... Но, насколько я понимаю, и средневековая философия в лице наиболее крупных средневековых философов была сформирована под влиянием античной философии, особенно Аристотеля, если мы вспомним Фому Аквинского. И даже новоевропейская философия тоже испытала на себе колоссальное влияние и Платона, и Аристотеля. Поэтому у меня возникает вопрос — а что, в античности не сформировалась философия? Вот это мой основной вопрос.

**Порус В.Н.** — Вадим Михайлович, я попытаюсь в короткую формулу зажать свой вопрос. Существует ли позитивный ответ на вопрос о том, что есть знание свободы? В другой формулировке это звучит так — как совместить два тезиса: первый — что философия есть самосознание свободного человека, и второй — что существует философское знание?

**Степанянц М.Т.** — Вопрос мой заключается в следующем. Мне кажется, что есть противоречие между началом и концом доклада... В середине говорится о том, что существуют разные культуры. Но если существуют разные культуры, то возможны и разные философствования. Понятие философии, как мне кажется, оказалось редуцированным и отрезанным исторически от всей истории прошлого, суженным и географически и цивилизационно. Я думаю, что это неоправданно.

**Межуев В.М.** — Прежде, чем кратко ответить на поставленные вопросы, хочу зачитать маленькую выдержку из Жака Деррида. Ему пришлось сделать в штаб-квартире ЮНЕСКО доклад на тему «Глобализация, мир и космополитизм». И ему дали 20 минут. После того, как он поблагодарил за право выступить, он сказал буквально следующее. Выполнить сложную и крайне насущную задачу высказаться по поводу понятий «глобализация, мир и космополитизм», которые стоят на повестке дня настоящего заседания, в течение 20 минут — семь минут о глобализации, семь о мире и не больше шести о космополитизме — перед широкой, разносторонней и требовательной аудиторией — это огромный риск, если не сказать попытка, ко-

торой бы не следовало подвергать людей, особенно в этой среде. И чуть ниже добавил — никто, особенно тот, чьей профессией является философия, не должен навязывать человеку задачу, подобную этой. И поэтому неизбежный провал, который меня подстерегает... на этом он обрывает фразу. Я — не Деррида, но испытываю примерно те же чувства. Но, конечно, попытаюсь очень коротко ответить на те вопросы, смысл которых я понял.

Вопрос Пиамы Павловны по поводу античности. Я никак не мог утверждать, что философия родилась только в Новое время. Она не родилась, а возродилась после того, как в течение всего Средневековья существовала в прямой зависимости от богословия. Рождение философии, как все знают, прямо связано с рождением греческого полиса — первой и самой ранней формы демократии. По словам Вернана, философия — дитя полиса. Мы знаем, что полис — это прежде всего пространство публичной дискуссии, публичного диспута и принятия каких-то согласованных решений. С этого, на мой взгляд, и начинается модерн. Греки были первыми провозвестниками модерна. Модерн — это то, что отличает Запад от Востока. В отличие от Востока Запад не знает раз и навсегда установленной, общей для всех истины. Не религия и даже не наука, а именно философия является специфическим продуктом европейской духовности. Мудрецам и пророкам Востока истина была дарована свыше. Поэтому они так легко уживались с тиранами и деспотами, которые всем другим отказывали в праве на собственное мнение. Философия, как я понимаю, возникает в ситуации незнания истины, ее сокрытости от человека. Философ — не знаток, а друг истины. Единственный путь к истине для него — это путь диалога, требующий доказательного мышления и красноречия. Философия — форма не монологического, а диалогического мышления, когда ни у кого нет монополии на истину. С права на свободную мысль и начинается модерн. Из идеи диалога свободных и автономных людей рождается впоследствии идея общественного договора — основа правового сознания Запада. Проще говоря, лишь там, где люди переходили от тирании к гражданскому обществу, наблюдался расцвет философии. Философия — служанка не богословия или науки, а политики, понимаемой как сфера публичной дискуссии, где каждый имеет право на собственное мнение. Она есть прямой результат способности человека мыслить в свободе. Так было в античности, так было и в Новое время. А где философия становилась орудием власти — церковной или государственной, — она обретала функцию идеологии, псевдорелигии или псевдонауки, т.е. переставала быть самой собой. Только это я и хотел сказать.

Вопрос В.Н. Поруса о том, как возможно философское знание о свободе. Философ не просто мыслит о свободе (мыслить он может о чем угодно), но мыслит в свободе, или свободно мыслит. Свобода в понимании Аристотеля и Платона — это образ жизни философа, равно как политика и художника. И состоит она в способности философа посредством мышления (созерцания) выходить за пределы чувственного, изменчивого и подвижного мира, всего того, что находится под властью времени, в мир вечных — материальных или идеальных — субстанций, над которыми время не властно. То, что принято называть философским знанием о свободе, на мой взгляд, есть не просто знание, подобное научному — объективному — знанию, а представление в форме знания самосознание человека определенной культуры и эпохи, выражающее присущий ему и его эпохе способ жить — мыслить и действовать — в свободе. Философы в разные времена по-разно-

му осознавали факт свободы, соответственно определяя и задачу своей философии. Так, для Гегеля, отождествлявшего свободу с знанием абсолютной идеи, задачей философии является достижение такого знания. Те же, кто считал абсолютное знание в принципе недостижимым, усматривали индивидуальную свободу в отрицании власти над ним вообще какого-либо абсолюта, видели задачу философии в критике любого знания, претендующего на абсолютную истинность. Владимир Натанович занимался Поппером и лучше меня знает, что свобода для него означает фальсификацию, опровержение любого рационально выстроенного суждения. Отсюда не следует, что только философия делает человека свободным, а следует только то, что свобода, как она практикуется и переживается человеком на данный период времени, рационально осознается и выражается им только на философском языке. Другого рационального языка свободы в европейской культуре я не знаю. Язык религии, науки и даже искусства не является таким языком. Все они могут быть продуктом, результатом, проявлением творческой свободы, но не органом ее самосознания. Именно по тому, чем является философия на данный период времени, можно судить о том, насколько свобода стала для этого времени сознательно полагаемой ценностью, что она реально значит для него.

## ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

*А.М. Руткевич*

### ПРОШЛОЕ ИСТОРИКА

Любая теория сознания указывает на его единство, т.е. на то, что в каждый данный момент времени согласуются компоненты внешнего и внутреннего опыта, прошлого и настоящего — без самосознания, без «Я» не было бы связной биографии. Прошлое связано с настоящим уже на уровне самосознания: строго говоря, уже интроспекция является ретроспекцией, поскольку мы не воспринимаем данные нашего сознания, но вспоминаем о том, что только что имело место, но уже не существует. Акт самосознания вмещивается в поле сознания, а тем самым изменяет его: любое познание есть познание прошлого (пусть самого недавнего). Мы фиксируем как настоящее то, что уже успело измениться. Сознание времени есть интуиция непрерывной связи между прошедшим, настоящим и будущим, причем о прошедшем и будущем мы можем говорить лишь потому, что они суть содержания сознания (сохраненное сознанием или им предваряемое), а настоящее невозможно без этих двух измерений, будучи просто границей между ними.

Прошлое существует только в сознании тех, кто помнит; говоря об исторической *реальности*, нужно всякий раз учитывать то, что она может быть таковой только для того или иного субъекта, мыслящего или переживающего прошлое. Смена точки зрения означает изменение горизонта, перспективы, а тем самым меняется и картина прошлого. Научный взгляд на прошлое является одним из многих возможных подходов, причем далеко не самым насущным. Историческая наука вообще является довольно поздним плодом одной из культур. Но вместе с возникновением науки появляется и стремление «снять» это многоголосие, заменить плюрализм мнений знанием. Беспредпосылочного познания не существует, но там, где перспектива задана целью именно познания (не эстетического созерцания, не моральной оценки, не религиозной надежды и т.п.), произвол мнений исчезает — ученого интересует исключительно сам предмет (то, что Гегель назвал *die Sache selbst*), а не бесконечные игры воображения или поиски утраченной идентичности.

Очевидно то, что любое познание опирается на закон тождества: по ходу рассуждения значения терминов не должны меняться, в опыте мы имеем дело с относительно стабильными вещами. Если они растягиваются и растекаются, то мы перестаем их фиксировать, не можем дать ни одного определения, а потому не в состоянии связно что-либо рассказывать. «Прошлое» для любого ученого означает тем самым ряд состояний, каждое из которых может рассматриваться в неподвижности и самотождественности. Субъективная концепция времени Августина, из которой истекают как «длительность» А.Бергсона, так и «временность» В.Диль-



тея или М.Хайдеггера, передает наш опыт переживания потока становления, но понятийное мышление неизбежно разрывает эту целостность, представляет ее как ряд точек, каждая из которых может рассматриваться независимо от прочих. Непрерывность истории нами переживается, однако мыслить мы можем только прерывными образами и понятиями. Без точек нет и линии, между любыми точками всегда есть зазор. Поэтому истории нет без фактов об этих «точках», но к фактам она не сводится — сами факты зависят от того, какие отрезки прошлого мы приняли за относительно неизменные «точки», как мы в своем воображении заполнили зазоры между ними. Историк не занимается «изучением времени»: математик, физик и психолог говорят нечто о самом времени (не только о событиях во времени), историк же принимает ту или иную версию времени, интересуясь «прошлым», т.е. состояниями и событиями, которых уже нет. Однако нельзя быть специалистом по «прошлому вообще» — мы всякий раз избираем какой-то изменявшийся во времени предмет. Все процессы суть переходы одних состояний в другие, идет ли речь о Метагалактике или протоне, биологическом виде или данном растении, цивилизации или ребенку. Но всякий раз диахрония предполагает синхронные срезы, состояния и существа, которые сменяются другими. Бергсон заметил бы, что пространственные образы в таком случае переносятся на длительность, но иного пути у науки просто не существует, поскольку в понятиях мы постигаем не непрерывность, но переходы от одних состояний к другим. Научное мышление имеет дело с измеримым и логически определенным, оно ограничено — на это издавна указывали не только мистики, провидцы и поэты, но и сами ученые, понимавшие, что есть те области, о которых им нечего сказать, а потому и не следует говорить.

Историк имеет дело со свидетельствами, прежде всего с документами, дошедшими до нас из прошлого. Даже если мы читаем изданный неделю назад текст Гомера или Платона, он представляет давнее прошлое. Вернее, несколько прошлых времен: первого издания данного перевода, первого издания оригинала, датировки дошедшей до нас рукописи и т.д., вплоть до момента его создания. В случае философских и научных текстов понимание идей, аргументов, выдвижения гипотез в известном смысле вневременно (хотя и протекает во времени). Доказательство теоремы Пифагора значимо для математика независимо от истории пифагорейского союза; прослеживая спор Сократа с кем-нибудь из софистов, мы можем вообще отвлечься от вопроса об авторе диалога. В известном смысле это относится и к произведениям литературы и искусства: сонеты и драмы Шекспира доставляют наслаждение независимо от всех споров по поводу их создателя. Работа историка начинается с того момента, когда через документ и с его помощью мы обращаемся к его автору (мотивам написания, предполагаемой аудитории и т.д.), а затем и к тому миру, который ушел, оставив некоторое число свидетельств. Именно эти человеческие миры являются предметом исторической науки. Документы являются поводом для вопросов, но задает их именно историк.

В русском языке (и не только в русском) отсутствует то различие между «историей как таковой» и «писаной историей», которое имеется в немецком (*Geschichte*, *Historie*). *Res gestae* отличаются от *historia rerum gestarum*. Словом «история» мы пользуемся для обозначения трех различных множеств: 1) все прошлые явления, события, процессы в человеческом мире; 2) все наши знания об этих событиях; 3) все тексты (или речи) по

этому поводу. Как и в былые времена, многие «истории» мы рассказываем устно (хотя бы в виде чтения лекций), исторический фильм, будь он научно-популярным или художественным, также представляет собой некий «рассказ» о прошлом.

Эти три значения часто смешиваются: знания могут отождествляться с рассказами и текстами, сами прошлые события — с нашими знаниями о них. Полное их отождествление уничтожает само историческое знание: прошлое таково, как о нем кто бы то ни было рассказывает. Если прошлые события = нашим сведениям = текстам (рассказам), то мы получаем разновидность солипсизма, опирающегося на тавтологию: «мои исторические представления суть мои исторические представления». Всем нам понятно, что знания бытуют в текстах и речах, а сама прошлая реальность известна нам через знания и тексты. В этом отношении историк ничем не отличается от всех прочих ученых, которые также пишут тексты для выражения своих знаний по поводу внешней реальности, не прибавляя при этом, что эта реальность представляется именно им, а не кому-нибудь еще.

Историческая наука дает нам знания о человеческом прошлом — получить эти знания можно только посредством познания. Как заметил А.-И. Марру, определения истории как «рассказа о прошлом», «исследования» или «изучения прошлого», представляют собой смешение цели (знание) и средств ее достижения<sup>1</sup>. Разумеется, «человеческое прошлое» является предметом еще ряда наук; например, *homo sapiens* существует примерно 100 тыс. лет, и лишь последние 5–6 тыс. лет является предметом истории. Хотя своя история имеется у тех племен, которыми занимаются этнографы, методы исторической науки (за исключением археологии) почти «не работают» применительно к первобытным племенам.

Научное исследование возможно только при однозначном признании того, что познание прошлого возможно. Далеко не все человеческие культуры обладали аналогом того, что мы называем сегодня «наукой», а историческая наука вообще является достаточно поздним феноменом нашей культуры — научное изучение прошлого существует примерно два столетия. В отличие от всех прочих способов рассказа о прошлом, историческая наука притязает на истинное знание: нельзя одновременно сидеть на двух стульях, т.е. быть одновременно членом научного сообщества и тем, кто считает существование такового избыточным. Как метафизик, я вполне могу считать, что все сведения науки сомнительны, что Господь Бог создал мир мгновение назад, вложив нам память о нескольких тысячелетиях письменной истории или миллионе лет эволюции человека. Как ученый, я обязан принимать ту картину мира и человека, которую дают другие науки — у меня нет ничего лучшего. Любой претендующий на истинность рассказ (таковым может быть и рассказ об эволюции видов или о «черных дырах») предполагает наличие независимого от рассказчика предмета. И текст, и устное слово, и ряд иллюстраций выражают мысль о некотором предмете вне головы рассказчика. Даже если он передается воспоминаниям о собственной интеллектуальной биографии, он указывает на нечто иное, чем сами высказывания. Сами прошлые события, деяния индивидов и групп, социальные институты и т.д. мыслятся как реальные, несмотря на то, что из сферы бытия они уже перешли в небытие. Но это не мешает историку рассматривать умерших людей как реально существ-

<sup>1</sup> Marrou H.-I. De la connaissance historique. P., 1955. P. 32.

вовавших: все науки имеют дело с давним или недавним прошлым, поскольку и свет звезд доходит до наблюдателя через тысячи лет, и даже фиксируемая экспериментатором ситуация успела стать прошлой, пока информация дошла до его сознания. Пишущий статью об экономической или демографической ситуации ученый имеет дело с тем, что уже изменилось, пока он писал и публиковал статью.

Поэтому историк, подобно всем остальным ученым, имеет полное право рассматривать ситуации прошлого так, словно они обладают наличным бытием. Машины времени не существует, и он не в состоянии вернуться в прошлое; верифицировать или фальсифицировать свои высказывания историк может только косвенными данными, но и в этом отношении он мало чем отличается от прочих ученых — переход от «знания по знакомству» к «знанию по описанию», от *évidence* к *inférence* осуществляется во всех науках. Форма изложения знаний может измениться: быть может, развитие компьютерной анимации приведет к тому, что через пару десятилетий значительную часть текстов заменит компьютерная графика, проигрывание истории в каких-то мультфильмах и «стратегических играх». Но и сегодняшний научно-популярный фильм опирается на текст (сценарий) и является итогом познавательных усилий.

То, что история хуже или лучше «рассказывается», также ничуть ее не отличает от прочих наук — о биоценозах, галактиках или демографических процессах мы тоже рассказываем, поскольку иного способа поделиться нам известным с другими людьми не существует. Но я могу и не делиться полученными сведениями, исследовать для самого себя, заниматься историческими изысканиями исключительно для удовлетворения собственного любопытства. Точно так же может поступать любой ученый, который в силу внешних причин (скажем, цензурных препятствий) не может ожидать того, что открытое им будет при жизни опубликовано, но он продолжает исследование, несмотря на то, что никто об этом не ведает. Если я никому не передаю полученные знания, то они не перестают таковыми оставаться. Иначе говоря, само исследование отличается и от трансляции знаний, и даже от коммуникации в рамках научного сообщества. Теория есть «чистое», т.е. незаинтересованное созерцание, которое, конечно, выражается посредством слов (без них нет и мышления), но сведение знания к «нарративу» есть черта нашей болтливой эпохи (Г.Гессе назвал ее «фельетонной»). Конечно, пока мои знания не объективировались в виде статьи, книги, доклада на конференции, они не вошли в состав того, что мы называем «наукой», но исследование предшествует любому изложению и протекает оно чаще всего не в словесной форме у большинства естествоиспытателей, да и у многих гуманитариев<sup>2</sup>. Иначе мы не испытывали бы трудностей при словесном выражении того, что хорошо нам известно. Чтобы рассказывать, нам нужно знать.

---

<sup>2</sup> К. Гинзбург писал по этому поводу: «Речь идет о формах знания, в логическом пределе тяготеющих к *немоте*, — в том смысле, что их правила... не поддаются формализации и даже словесному изложению. Невозможно выучиться профессии знатока или диагноста, ограничиваясь практическим применением заранее данных правил. В познании такого рода решающую роль приобретают (как принято говорить) неуловимые элементы: чутье, острый глаз, интуиция» (Гинзбург К. Мифы — эмблемы — приметы: Морфология и история. М., 2003. С. 226.). Стоит обратить внимание на эту «немоту» — такого рода познание не есть «нарратив», любые «рассказы» суть следствия, изложение того, что не было получено путем пересказа прочитанных документов. К грамматической герменевтике всегда прибавляется психологическая (дивинация).

Подобно тому, как нельзя быть «немножко беременной», нельзя быть «чуть-чуть историком» и в свободное от работы в архивах время считать историографию литературным вымыслом<sup>3</sup>. Авторы умозрений и прозрений, исторических романов, «фэнтэзи», «альтернативных историй», идеологических трактатов и т.п. просто не принадлежат к тому же сообществу, что историки. Их деятельность иногда бывает полезной для популяризации исторического знания или постановки проблем, которыми занимаются сами историки; иной раз они знают предмет ничуть не хуже ученых мужей. Плоды творчества этих авторов куда лучше известны публике (и значительно лучше оплачиваются), но для историка кардинал Ришелье предстает в ином виде, чем в «Трех мушкетерах», цари и диктаторы мало чем напоминают персонажей «театра одного актера» Э.Радзинского — вымысел даже самого научно «подкованного» писателя (достаточно вспомнить «Войну и мир» Толстого, романы Алданова и т.п.) оценивается нами по иным критериям, чем диссертация или монография. Так как труды ученой братии всегда серьезны и почти всегда скучны, уместна ироническая усмешка, но сама эта ирония всегда вторична: если нет работающего по жестким правилам научного сообщества, то исчезнет и позиция скептического пересмешника. В условиях господства какой-нибудь официальной догмы эта позиция бывает плодотворной, когда такой официоз отсутствует, его приходится изобретать: слова «фундаментализм», «позитивизм» в устах сегодняшних профессиональных ироников выдают то, что сколь угодно критичная наука вызывает у них неприязнь уже самим своим существованием, но и обойтись без нее они не могут. Такова участь паразита, живущего за чужой счет, подворовывающего и приторговывающего, но находящего себе оправдание в том, что и обворованный им кормилец не лишен недостатков.

Особенностью истории является то, что наблюдать события прошлого мы не в состоянии, нет возможности провести эксперимент<sup>4</sup>; эмпирический базис составляют оставленные людьми прошлого следы, «улики», свидетельства. Если мы (вслед за Расселом) разграничим материальные структуры и структуры событий<sup>5</sup>, то обнаружим в этом случае, что историк изучает прошлые события, отталкиваясь от оставленных ими материальных

<sup>3</sup> А потому попытки синтеза «модернистской» (т.е. научной) историографии и «постмодернистского» ее опровержения — в качестве примера можно взять хотя бы доклад Й.Рюзена «Утрачивая последовательность истории» (См.: Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. Вып. 7. М., 2001) — по существу, означают либо «сидение между двух стульев», либо стыдливую «сдачу» исторической науки постмодернистскому anything goes, либо просто пустую болтовню.

<sup>4</sup> Рассуждения об «экспериментальной истории», как это ни странно, встречаются в текстах тех историков, которые всячески сближают историографию с романистикой. Когда читаешь фразу вроде следующей: «Американские историки вслед за романистами активно экспериментируют с формами репрезентации материала» (Чеканцева З.А. Современное историописание // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. Вып. 11. М., 2004. С. 366), что, по мысли автора, свидетельствует о возможности эксперимента в исторической науке, то сразу возникает вопрос: имеет ли автор (или те, на кого он ссылается) хотя бы малейшее представление об эксперименте в естественных науках?

<sup>5</sup> «Дом имеет материальную структуру, а исполнение музыки — структуру событий... напечатанная книга имеет материальную структуру, тогда как эта же самая книга при чтении вслух имеет структуру событий» (Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы. Киев, 2001. С. 496).

следов. Его интересуют почти исключительно события человеческого мира — природные события интересны для него лишь в том случае, если они воздействовали на людей. Писание истории, по определению, есть *описание* человеческих действий, отношений, а они всегда наделены смыслами. Любое наше описание (как, впрочем, и объяснение) событий в человеческом мире есть рассказ. Но и об извержениях вулканов, движении континентов, образовании планетных систем мы также рассказываем. Особенностью не только истории, но и всех социальных наук является то, что мы осмысленно рассказываем об осмысленной другими реальности. Не вдаваясь в дискуссию по поводу (возможных) различий между описанием и повествованием, можно сказать, что любое повествование есть разновидность описания. Рассказ о прошлом описывает в данном случае не природные события, но поступки людей, а потому включает в себя гипотетические суждения относительно мотивов и страстей. Мы предполагаем, что действия данного лица были обусловлены определенными знаниями, религиозными или моральными убеждениями, эстетическими вкусами, что та или иная группа придерживалась тех или иных религиозных воззрений и т.д. Уже поэтому от историка требуются иные навыки, чем от того, кто рассказывает о прошлом галактик или биологических видов. Историка интересуют люди, а не артефакты, не творения как таковые — от них и через них он идет к творцам. Разумеется, речь идет не о неповторимой индивидуальности явлений — если бы реальность состояла из такого рода монад, то невозможно было бы не только научное исследование, но и повествование. «Науки о духе» постигают конкретное явление на базе общих знаний, имеющегося опыта, но здесь интерес представляет само индивидуальное, не сводимое к общему закону. К. Гинзбург назвал такой подход «уликовой парадигмой», которая характерна для исторического познания — историк идет по следам и ищет приметы. Того же мнения держится и К. Гирц: науки о культуре сравнимы с психоанализом и в том смысле, что они не дают предсказаний в строгом смысле слова, но «ставят диагноз»; они не утверждают, что «болезнь» появится неизбежно, но если уж она присутствует, то они могут предсказать ее течение<sup>6</sup>.

Мы понимаем других людей по аналогии с самими собой, сопоставляя их представления об объектах и процессах с нашими собственными. Чем дальше от нас интересующие нас существа, тем меньше мы их понимаем, поскольку тем меньше возможны аналогии с нашим собственным кругом представлений о мире. Все «науки о духе» неизбежно опираются на индукцию (вывод по аналогии есть разновидность индуктивного вывода). Особенность истории заключается в том, что мы имеем дело с обществами, которые «работали» по иным правилам, чем наше собственное. Нечто совсем иное (*ganz Andere*, как говорят немецкие теологи об опыте Бога) не могло бы войти в связный рассказ — без сходных черт, заданных человеческой природой, мы не могли бы говорить и об отличиях. Те науки о человеке, которыми располагает историк, возникли в последние два века и ориентированы на реалии индустриального (и постиндустриального) общества. Современные экономические и политологические теории лишь с огромными натяжками и немалыми оговорками применимы к Древнему Египту, в котором одной из главных отраслей хозяйства было созидание достойных могил для усопших. Предметом для историка

<sup>6</sup> Geertz C. Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Fa/M., 1994. S. 37.

оказываются институты, которым далеко не всегда можно найти аналог в нашем мире. Сравнения храмового хозяйства в Аккаде с колхозом, а строительства пирамид со строительством железной дороги «Архангельск-Норильск» столь же анекдотичны, как и сравнение живописи Пикассо с наскальными рисунками людей верхнего палеолита. Но если мы считаем познаваемой нашу социальную реальность, если экономика, социология, демография, лингвистика и прочие науки дают нам правдоподобное знание об окружающем мире, то нечто подобное мы можем сказать и о прошлом, будь оно недавним или давним.

Э.Хобсбаум однажды указал на область между «современностью» и «историей», заметив, что к чисто историческому исследованию при изучении недавнего прошлого примешиваются внешние для него факторы. Это «сумеречная зона» между историей и памятью, между огромным числом доступных документов (много большим, чем за любой другой век истории) и памятью участников событий, которые еще способны сказать ему: «Нет, это было совсем не так». Наша собственная жизнь вплетается в повествование, поскольку мы сами слышали рассказы тех, кто застал времена, которые станут предметом собственно исторического познания только для наших внуков; мы сами сформированы этими недавними событиями, а потому даже самый строгий ученый может вдруг сбиться на политическую публицистику. Тем более, что времена быстрых перемен, революций, сломов, «мутаций» никак не способствуют объективности взгляда. Память еще не угасла, историк либо должен ждать еще несколько десятилетий (но тогда может завершиться и его жизнь), либо соревноваться с социологами, демографами, экономистами и даже журналистами; ему приходится опрашивать живых, а не мертвых; работу в архивах ему заменяют интервью со свидетелями. Для тех, кто родился в последние десятилетия XX в., его начало уже стало историей, для немногих живых свидетелей оно остается настоящим, тогда как для людей моего возраста оно пребывает в указанной Хобсбаумом «сумеречной зоне». Недавнее прошлое лишь в небольшой своей части является предметом исследований историка: сбор свидетельств участников «мая 68 года», анализ войны США во Вьетнаме или итальянского кино 1960-х гг. непосредственно примыкают к разбору идеологии, геополитики или искусства в настоящий момент. Собственно говоря, именно отличие людей прошлого от нас самих определяет специфику исторического познания: наши современники разделяют с нами одну и ту же картину мира, они в большинстве своем живы и могут опровергнуть описание, сославшись на личный опыт.

Любая речь об истории длится какое-то время, а потому по ходу рассказа мы имеем, как минимум, четыре прошлых: 1) непосредственно предшествующее данному моменту прошлое (одни фразы вытекают из других, сохраняется логика изложения, внимание слушателей...); 2) прошлое всего повествования (сказанное двумя главами выше, на лекции в начале семестра, написанное автором прошлого века по тому же поводу...); 3) то событие, о котором идет речь, его место (эпоха, год, «Великое переселение народов», «походы Александра» и т.п.); 4) длительность самого описываемого события («битва при Фарсале», «речь Мирабо перед депутатами», «драка Потемкина с братьями Орловыми» и т.п.). Можно и далее подразделять как субъективное время рассказчика, так и временные параметры объекта. Для этого в романских и германских языках существуют различные модифика-

ции — *past continuous* отличается от *past perfect*, *passé composé* от *plus-que-parfait* и т.д. Обращу внимание только на то, как эти грамматические формы используются во Франции, тем более, что там, во-первых, имеются даже министерские предписания относительно того, какие временные формы использовать в школьных сочинениях и магистерских диссертациях, и, во-вторых, наметилась любопытная тенденция — замены прошлого времени на настоящее в текстах большинства историков. Я опираюсь здесь на работу Ж.Ледюка<sup>7</sup>, который проанализировал огромное число монографий, статей, учебников и пришел к выводу, что научное сообщество французских историков за нескольких десятилетий перешло от прежнего использования *passé simple* к *présent indicatif*. Историки всех народов часто используют настоящее время, когда они приводят аргументы в пользу той или иной концепции, излагают свою точку зрения. Настоящее время вполне уместно там, где историк занят критикой источников (они ведь перед нами в настоящем); к настоящему прибегают и историки, имеющие дело с сериями повторяющихся событий, при формулировке тех или иных номических суждений. Определение значения термина, характеристика того или иного психологического типа, который и в настоящем остался таким же, как и прежде, описание поведения группы, которое соответствует аналогичному поведению сходных групп в настоящем («все элиты утрачивают власть, если...»). Наконец, настоящее время может использоваться и в суждениях, которые задают пространственно-временные рамки происшедшего: физическая география в основном не поменялась, Нил и Волга текут там же, где и прежде, Версаль и Кремль не поменялись местами. Иными словами, идет ли речь о суждениях вкуса, банальностях, законах, историки всегда пользовались настоящим временем.

Однако современные французские историки перешли на использование настоящего времени там, где они ранее использовали исключительно *passé simple*, т.е. то время, которое, по словам Э.Бенвениста, идеально подходит для исторического рассказа, поскольку указывает на дистанцию между рассказчиком и объектом. Это время выражает завершившееся в прошлом событие или имевший место факт, который не имеет связи с настоящим. Используя это время, французские историки излагали прошлое так, словно вообще нет рассказчика — о себе рассказывают сами события. *Passé simple* уже давно не употребляется в устной речи, но оно господствовало в исторических сочинениях. Для передачи событий, которые имеют отношение к настоящему, употреблялось *passé composé*, для выражения того, что в прошлом должно было стать ближайшим будущим, использовалось *futur simple* («через два года принц станет королем», «он будет убит эсерами в 1905 году» и т.п.). Переход от всей этой гаммы временных модальностей к настоящему времени представляет собой достаточно интересный феномен. Ж.Ледюк отмечает, что нейтрализация той дистанции, которая отделяет нас от прошлого, связана с желанием историков «придать жизнь» своему рассказу, с их склонностью подчеркивать связь прошлого с настоящим — история служит сегодняшним практическим целям, она помогает нам ориентироваться в современных проблемах. К этому добавляется, с одной стороны, «онаучивание» истории в школе *Анналов* (слившиеся с социальными науками, история говорит языком законов экономики и социологии), а с другой стороны, литературные устремления представителей «*la nouvelle histoire*», сближающие

<sup>7</sup> Leduc J. Les historiens et le temps. Conceptions, problematiques, écritures. P., 1999. P. 209–211.

их с «постмодернизмом». Вероятно, связано это и с тем, что мы живем в обществе, где все меньше читают, где устная речь навязывает свои правила письменности. В любом случае, историки все реже смотрят на прошлое, как на нечто невозвратно ушедшее, независимое от современности. Историки желают быть полезными согражданам, они обслуживают сегодняшние практические цели, потому-то «презентизм» и стал чуть ли не нормой для большинства современных историков.

Строго говоря, «настоящее» никогда не понималось историками как аристотелевское «теперь», как подвижная точка между прошлым и будущим, не имеющая собственной протяженности и какого бы то ни было «размера». Настоящее всегда включает в себя и недавнее прошлое и близкое будущее. Человек – существо деятельное, а любое действие предполагает как идущие из прошлого мотивы и потребности, так и направленные в будущее цели. Устремленность в будущее в иные переломные эпохи столь значима, что прошлое словно утрачивает над ним свое господство: во времена революций и смут роль традиции резко уменьшается, само прошлое переоценивается в свете новых целей. Революционное мышление утопично, оно желает отменить прошлое или, по крайней мере, перетолковать его в соответствии со своими устремлениями. Нам хорошо знакома коммунистическая утопия, переписывающая историю с точки зрения классовой борьбы. То, что в «Бытии и времени» М.Хайдеггера получило парадоксальную формулировку (не будущее зависит от прошлого, а, наоборот, прошлое от будущего), свидетельствует прежде всего о том, что мы имеем дело с мыслителем революционной эпохи, когда историка – вслед за Шлегелем – уместно сравнивать со смотрящим назад пророком. Я.Буркхардт писал об исторических кризисах: «Мировой процесс внезапно обретает пугающую быстроту; стадии развития, на которые в других условиях требуются века, кажутся пролетающими за месяцы и недели, как летучие фантомы, и на этом завершаются»<sup>8</sup>. Позиция того, кто желает «отречься от старого мира», радикально расходится с любым научным взглядом на действительность: пророки, харизматические лидеры, революционные деятели желают преобразовать мир, тогда как ученые часто расценивались как консерваторы и даже «контрреволюционеры» уже по той простой причине, что они желают ясно видеть мир таким, как он был и есть. Конечно, историк сам является человеком, принадлежащим своему времени с его потребностями и страстями. Однако его задача заключается именно в том, чтобы, насколько возможно, оградить свой взгляд от «шума и ярости» сегодняшних дебатов.

Однако даже в самые спокойные времена и у самых аполитичных историков «настоящее» неизбежно включает в себя прошлое и будущее – все зависит от того, какой отрезок времени служит для нас этим настоящим. Произнося слова «наука Нового времени», мы не только противопоставляем ее античной и средневековой, мы имеем в виду не только Галилея, Декарта или Ньютона, но также современное естествознание. Говоря о «британском колониализме», мы вынуждены считаться с тем, что кое-какие колониаль-

<sup>8</sup> Буркхардт Я. Размышления о всемирной истории. М., 2004. С. 147. Он обращает внимание на то, что во времена кризиса «бросается в глаза прежде всего негативная, обвинительная сторона, совокупный протест против прошлого» (с. 149); пишет о неведении участников относительно тех сил, которые определяют происходящее: «И отдельные субъекты, и массы в общем списывают на счет последнего предшествующего состояния все то, что их гнетет, в то время как причиной этого являются по большей части такие вещи, в которых сказывается несовершенство самих людей» (с. 150).



ные территории сохранились донныне и даже вызывают конфликты (Гибралтар, Фолклендские острова). Настоящее может растягиваться на столетия, хотя чаще всего оно включает в себя сравнительно недавнее прошлое и ожидаемое будущее, ради которого совершаются какие-то действия.

Это подводит нас к вопросу о том прошлом, которое специфично для историографии. Социолог, экономист, психолог имеют дело либо с недавним прошлым, примыкающим к настоящему (*passé immédiat, present perfect*), даже если оно длилось долгое время; они интересуются и тем, что повторялось в прошлом, даже если сегодня в таком виде не встречается. Историк также обращается к повторениям, но специфику истории как дисциплины составляет изучение именно того, что случилось и ушло вместе с жившими некогда людьми. Романтическая теория уникального и неповторимого сужает взгляд историка (в ней сколь угодно повторяющихся событий), но она верно указывает на конечность и смертность индивидов, групп, цивилизаций, которые рождались и умирали — ни Моцарта, ни Колумба, ни викингов, ни шумерской цивилизации больше не будет, они уникальны и интересуют историка «как они действительно были». Я могу знать все теории по поводу рабовладельческой экономики, могу сопоставлять статус римских рабов с илотами в Спарте или крепостными в России, но если меня интересуют именно илоты, то я имею дело с тем, что было и навсегда ушло вместе со Спартой. Конечность и краткость человеческой жизни является онтологической предпосылкой истории.

Прошлое историка отличается от прошлого других представителей нашей культуры, не говоря уж о прошлом людей иных народов и цивилизаций, являющихся предметом его исследования. Историография зависит от предания, от памяти народа, т.е. от той суммы представлений о прошлом, существующей в сознании индивидов и групп, но к ним не сводится. Исторические представления какой-нибудь давней эпохи чрезвычайно интересны для историка, они являются важным элементом ментальности того или иного народа — без традиции не существует ни одно человеческое общество. Если предметом исследования являются исторические представления и способы их передачи, то историк вполне может употреблять такие понятия, как «культурная память», «коммуникативная память», даже «историческая память», имея в виду то, что древний египтянин или вавилонянин имел представления о генеалогии правителей, династиях, нашествиях варваров и т.п. У него имелись относительно достоверные сведения о недавнем прошлом, о тех временах, куда вели четкие династические линии — это прошлое воспринималось почти так же, как настоящее, было с ним в основных чертах схоже. С ним соприкасалось время, которое М.И. Стеблин-Каменский называл «периферийным»: воспоминания об этом прошлом смутны, это время чудес и героев. «И, наконец, мифическое время — время, лежащее за пределами народной памяти, время богов; здесь вообще часто нельзя сказать, что одно мифическое событие произошло раньше другого. События как бы плавают в некой плазме, а точнее, находятся вне всякого времени. (Время праздников — сакральное время, прорыв во время мифическое, его возвращение, установление с ним какого-то контакта.)»<sup>9</sup>. Даже в эпоху всеобщего среднего образования, обязательного изучения истории в школах, популярных статей в газетах и т.п. исторические представления большинства людей мало чем отличаются от представлений

<sup>9</sup> Ключков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983. С. 25.

о ней, бытующих у бесписьменных народов. Одной из особенностей исторической науки является именно то, что она прямо или косвенно отрицает мифическое время, объясняет чудеса естественными причинами, превращает культурных героев в полководцев и законодателей. Как и прочие науки Нового времени, история «расколдовывает» действительность (на ее роль в дескарализации мира указывали многие историки, в частности Ф.Мейнеке). Сколь угодно давнее прошлое подобно настоящему, в котором не обнаруживается ни богов, ни чудес; и оно отлично от настоящего, поскольку в похожих условиях (природа мало в чем изменилась) действовали люди с иной, чем нынешняя, ментальностью.

Историю начали писать люди, желавшие сохранить память о героях прошлого для потомков, показать ошибки и преступления правителей в качестве урока для нынешних и будущих, восславить свой город или государство. Мы постоянно сталкиваемся с такого рода текстами и поныне — изменились лишь средства. То, что в учебниках по национальной истории присутствуют практические цели, ни для кого не является секретом, поскольку на уроках истории нужно в том числе и воспитывать будущих граждан. Партийная пропаганда, информационные войны, юбилеи, смена одних памятников другими — все это и многое другое имеет отношение к практическому использованию исторических знаний. Немалое число историков и философов считает это неизбежным, и выбор имеется лишь между «хорошим» и «дурным» использованием. Собственно говоря, один из тезисов историцизма заключался в том, что прошлое всегда соотносится не только с настоящим, но прежде всего с будущим — в зависимости от нашего выбора будущего мы переосмысливаем прошлое. Реальность, которой соответствует историческое познание, исторична сама: реальность есть продукт человеческого действия, осуществление свободы. Историческое познание освобождает от мертвых традиций. Формы духа являются не только категориями познания, но также способностями действия. Сам ученый историчен, он ангажирован, он пишет с определенной точки зрения, а не *sub specie aeterni*, а потому любое прошлое вплетено в решение задач настоящего. В таком случае действительно есть смысл отказаться от *passé simple* — прошлое всякий раз перечитывается заново в зависимости от «социального заказа» или «аутентичного выбора». Правда, тогда и выбирать остается между официальными историями, еретическими историями, мечтающими сделаться официальными, и ни к чему не обязывающими писаниями тех, кому вздумалось смотреть на прошлое с какой-нибудь экзотической точки зрения. Оруэлл лишь наглядно показал то, что и без того творится в политической истории: она переписывается заново в соответствии с «интересом».

Немецкий неоконсерватор Гюнтер Рормозер написал о немецких дебатах о прошлом книгу под названием «Кто интерпретирует историю?» Вся она служит доказательству единственного тезиса: «тот, кто истолковывает историю, тот определяет также и политику». Нам это хорошо известно: на место коммунистической пропаганды у нас довольно быстро пришло ничуть не менее эффективное «промывание мозгов», и ссылки на историю играют немалую роль в манипуляциях общественным мнением. Но специалисты по пропаганде и агитации не одиноки: в политической истории давно оформился некий «канон», где вся история, в том числе история мысли как ее часть, рассматривается через сетку оппозиций, таких как свобода мысли и совести *versus* теократия (жречество, цензура, инквизиторы и т.д.); свобода против тираннии; гражданское общество против этатизма или абсолютизма (в XX в. все находится в рамках одной оппозиции — демократия или

тоталитаризм). При этом история Запада рассматривается как триумфальное шествие свободы, «модернизации», это — великий нарратив Европы, разума, свободы. Такой взгляд характерен не только для марксистов. К. Поланьи в «Великой трансформации» писал о привычке либералов видеть в десяти последних тысячелетиях, во множестве первобытных обществ, простую прелюдию к истории нашей цивилизации, начинающейся где-то с публикации «Богатства народов» А.Смита. Ранее это называлось Whig history, но социал-демократия и консерватизм сегодня трактуются как составные части того же движения, субъектом которого оказывается хорошо знакомое «все прогрессивное человечество». Попытки всякого рода протестных теорий (феминизм, «третий мир» против «белой» истории и т.п.) оспорить эту Whig history делаются в духе постмодерного релятивизма и не затрагивают ее ядра: в них просто меняются или добавляются новые носители «эмансипации»<sup>10</sup>. Почти все то, что было написано за последние два столетия с использованием термина «прогресс», относится к идеологии и пропаганде — различия между ними определяются лишь степенью откровенности. Любителям разоблачений марксистской историографии не мешало бы повнимательнее приглядеться к предпосылкам значительной части трудов тех, кого снабдили грантами для нового «правильного» изложения истории.

Вряд ли следует сокрушаться по поводу того, что во многих трудах историков явно или скрыто присутствует наивная телеология: люди веками «вели борьбу за освобождение», дабы у власти находилась именно эта партия, развитие искусства должно было породить именно этот «изм» и т.д. Нам нужно ориентироваться в настоящем, от истолкования прошлого зависят все проекты будущего — писание истории начинается с удовлетворения практических интересов<sup>11</sup>. Сами люди прошлого уже не нуждаются в каких бы то ни было сведениях о своей жизни — в надежной информации о прошлом нуждаются ныне живущие. Потребность в знании прошлого существует даже в первобытном племени, поскольку человеческое существование невозможно без традиции, без передачи знаний, умений и навыков. Мы не свободны от прошлого, даже если его игнорируем. Практический взгляд на прошлое преобладал у историков вплоть до XIX в. Этот взгляд неизбежно предшествует всем остальным, поскольку люди ищут полезное, исходя из изначальной для экономики мысли Аристотеля: полезность блага выше, пока его у человека нет, а с его приобретением полезность падает. Однако наивный утилитаризм все же сравнительно редко становится для историков фундаментом научных исследований — по существу, принятие такого «основоположения» уничтожило бы науку.

Сегодня сторонники «органической» связи истории с современностью чаще всего ссылаются на работу Ф.Ницше «О пользе и вреде истории для жизни» (иной раз по недоразумению ссылаются и на «Бытие и время» М.Хай-

<sup>10</sup> См.: *Stuurman S. The Canon of the History of Political Thought; its Critique and a Proposed Alternative // Theory and History. Wesleyan Univ., 2000. Vol. 39, № 2. P. 147–166.*

<sup>11</sup> Впрочем, не следует преувеличивать роль «социального заказа» на исторические знания, да и на научные знания как таковые, вплоть до второй половины XIX в. Такой заказ «на историю» появляется вместе с всеобщим школьным образованием, учебниками, газетами, большими тиражами популярных книг, историческими романами, националистической пропагандой и т.д. Историка могли быть политически ангажированными и в прошлом (Тит Ливий или Тацит таковыми, конечно, были), но феномен идеологизированной истории, претендующей в то же самое время на звание строгой научной дисциплины, принадлежит только XIX–XX вв.

деггера), но этот взгляд куда яснее выражали давние сторонники *historia rerum gestarum*. Д.Юм писал о трех преимуществах, проистекающих из изучения истории: «она ласкает воображение, совершенствует ум и укрепляет добродетель»; она открывает дорогу другим видам знаний и снабжает материалом большинство наук — без нее «нам было бы суждено раз навсегда остаться по своим понятиям детьми», тогда как о сведущем в истории человеке «можно некоторым образом сказать, что он живет с самого начала мира и из каждого столетия черпает нечто для обогащения своих знаний»<sup>12</sup>. Вряд ли кто-нибудь станет отрицать такого рода «пользу от истории», но она сводится к лучшему пониманию людей и обстоятельств, к тому, что мы делаемся чуть менее «провинциальными», перестаем считать свой век с его мнениями или свою точку зрения единственно возможными. Но это совсем не означает того, что мы учимся по прецедентам или становимся моральнее и прозорливее в решении наших проблем, познакомившись с деяниями людей прошлого. «Уроками мудрости» свои лекции или статьи считают, чаще всего, весьма недалекие историки, хотя прямо указывать на то, что история полезна для нас как *magistra vitae*, все же честнее, чем декларировать свою верность детерминизму, а затем прилагать все усилия для того, чтобы причинно-следственные связи вели к желанной цели.

В известной статье М.Оукшотта «Деятельность историка»<sup>13</sup> проводится удачный анализ того «прошлого», с которым имеют дело историки. Оно всякий раз выступает как конструкция, которая зависит от установок исследователя. Если «прошлое» служит тому, чтобы направлять нашу настоящую деятельность, если оно связано с интересами, проектами, позициями, то его можно назвать «практическим». Здесь нет принципиального отличия между моралистом, осуждающим Тиберия или Ивана IV за тиранство и казни, и тем, кто пишет о развитии фабричного законодательства, имея в виду настоящее положение рабочих. «Мы читаем прошлое назад от настоящего или менее далекого прошлого, мы всматриваемся в него в поисках “истоков” того, что видим вокруг себя»<sup>14</sup>. «Научное» отношение к прошлому конституирует его как независимое от нас, как с нами не связанное, «прошлое само по себе». Можно сказать, что это — «история для истории», познание ради самого познания. Наконец, существует «созерцательное», т.е. в основном эстетическое отношение к прошлому, дающее «кладовую чистых образов»<sup>15</sup>. Все мы охотно читаем исторические романы и смотрим фильмы, в которых прошлое чаще всего

<sup>12</sup> Юм Д. Об изучении истории // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1966. С. 818–820. Гёте как-то выразил ту же мысль в стихах:  
Wer nicht von drei tausend Jahren  
Sich weiss Rechenschaft zu geben  
Bleibt im Dunkel unerfahren,  
Mag von Tag zu Tage leben.

<sup>13</sup> См.: Оукшотт М. Рационализм в политике. М., 2002. С. 128–152.

<sup>14</sup> Там же. С. 136.

<sup>15</sup> Речь идет не столько об истории искусства, сколько о «театре истории», колоритности персонажей и т.п. В области самого искусства и ссылки на авторитеты, и всякого рода сентиментальные биографии, излагающие, как «чувствовал» художник, неуместны. Как писал П.Валери: «Самые полезные и самые глубокие понятия, какие мы можем составить о человеческом творчестве, в высшей степени искажаются, когда факты биографии, сентиментальные легенды и тому подобное примешиваются к внутренней оценке произведения. То, что составляет произведение, не есть тот, кто ставит на нем свое имя. То, что составляет произведение, не имеет имени» (См.: Валери П. Об искусстве. М., 1993).

приукрашивается. Часто это отношение к прошлому окрашено в тона ностальгии — мы бежим в воображаемое прекрасное прошлое из заунывного и монотонного настоящего. «The good old times — all times are good, when old», — писал когда-то Байрон. Как и большинство консерваторов, сам Оукшотт не лишен именно такого отношения к прошлому, но он оправданно считает его непригодным для труда историка. Если отвлечься от деталей и не вступать в полемику с Оукшоттом по ряду моментов (прежде всего в связи с его пониманием науки), то можно согласиться с ним в том, что практическое и эстетическое отношение к прошлому предшествуют научному и всегда будут его сопровождать. Практическое отношение к прошлому преобладало прежде, оно господствует и сегодня — мешает оно не человечеству, а только историкам. Господствующий ныне «презентизм» он называет «политикой, обращенной в прошлое» и даже «некромантией»<sup>16</sup>. Сходным образом оценивал такое «воскрешение из мертвых» Л.Февр<sup>17</sup>, писавший о том, что в результате мы вторично убиваем мертвых, лишая их уже не биологической жизни, но всего того, что относилось к их духовной жизни: на место того, что они ценили, любили, ненавидели, что знали и на что надеялись, ставятся современные представления и чаяния, наклеиваются удобные этикетки — один служил «прогрессу», ибо готовил секуляризацию в «века тьмы», а другой был «реакционером», поскольку отстаивал веру, и т.п.

Научный взгляд на прошлое начинается с понимания той пропасти, которая отделяет нас от прошлого — люди далеких эпох действовали в иных обстоятельствах, были сформированы иными верованиями и решали иные проблемы. История не повторяется — все мы занимаем определенное место во времени, и даже часто повторяющееся действие входит в неповторимый контекст<sup>18</sup>. Ссылки на прецеденты бесполезны: нам нужны ориентиры, у нас имеются предшественники, мы следуем некоей традиции. Знание истории требуется хотя бы для того, чтобы понимать статьи в сегодняшней газете. Но если мы видим в людях прошлого лишь тех, кто готовил настоящее, то они выступают как средства для наших целей, как пешки в нашей шахматной партии. Все те сочинения, в которых прошлое рассматривается как урок для настоящего, как «исток», как резервуар решений для нынешних проблем, как священная традиция, которой нужно держаться, или как «века мрака и предрассудков», эксплуатации и невежества, каковые нужно преодолеть и т.д., могут быть написаны в высшей степени талантливыми и хорошо знаю-

<sup>16</sup> «...событиям не дают спокойно уходить в прошлое, стремятся сохранить их живыми, искусственно продлевая жизнь или (если нужно) воскрешая их из мертвых, чтобы они могли передать свои идеи. Мир желает только учиться у прошлого и конструирует “живое прошлое”, которое с кажущейся убедительностью повторяет выражения, вложенные в его уста» (*Оукшотт М.* Рационализм в политике. С. 151). Эти суждения Оукшотта вполне применимы к сегодняшним теориям «исторической памяти» и «исторической травмы».

<sup>17</sup> *Febvre L.* *Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptameron.* P., 1944. P. 356.

<sup>18</sup> Г.Зиммель обратил внимание на то, что неповторимо каждое состояние на временной шкале, хотя в каждом из них имеется огромное число повторяющихся серийных событий. Будучи социологом, он оспаривал тезис романтиков, Дильтея и Виндельбанда, об оригинальной индивидуальности всех исторических событий. Каждая точка на шкале времени неповторима, контекст постоянно меняется, а потому нет «скуки истории» и спорны «вечное возвращение» Ницше и «отрицание отрицания» Гегеля с постоянной «игрой на повышение» в каждом новом синтезе противоположностей.

щими факты людьми, но они остаются трудами социологов, распространяющих на прошлое открытые ими в настоящем закономерности, трудами публицистов и эссеистов, но не историков. Среди авторов такого рода книг было немало значимых ученых – Кондорсе, Конт или Маркс таковыми, конечно, были, но они занимались не историей. Историк не является «пророком, оглядывающимся назад», даже если иной раз ему удается верно предсказать будущее. Роль у него куда более скромная, как и у всех ученых. Он не «воскрешает прошлое» и не «способствует прогрессу» (тем более не бежит впереди оно). Его интересует завершившееся, умершее, ушедшее. Даже если это прошлое сказывается на настоящем, историк должен брать это влияние «в скобки» – желающих открыть эти «скобки» и без него предостаточно.

Если прошлое, с которым имеет дело историк, есть завершившееся и безвозвратно ушедшее, выразимое посредством *passé simple*, а не *passé composé* (и уж никак не *présent indicatif*), то возникает вопрос о дифференциации этого прошлого. Все мы согласны с суждением Ф.Броделя, писавшего, что «для историка все начинается и все заканчивается во времени»<sup>19</sup>. Но то же самое можно сказать о всех людях, а историки по-разному подразделяют прошлое (месяцы, годы и столетия по хронологии, но также «долгие века», эры, эпохи, зоны и т.д.). Увлеченный жизнью Шумера или Милета исследователь может смотреть на них чуть ли не как на современников, тогда как историк сравнительно недавнего прошлого может подчеркивать дистанцию, отделяющую нас от наших дедов. Если первый стремится понять политическую жизнь Милета во время восстания против персов, а второй рассматривает экономические циклы, объяснимым становится и различие в установках, поскольку они имеют дело с различными прошлыми. Хорошо известно введенное Броделем понятие *longue durée*, обозначающее почти неподвижное, сливающееся с геологическим или географическим, время. Бродель отличал от него «социальное время», понимаемое как время классов, государств, экономических циклов – соответствующее ему прошлое изучается не только по архивам, но также по всей совокупности статистических данных, по множеству «следов», оставленных купцами и мореплавателями, ремесленниками и крестоносцами. Наконец, Бродель писал и о том прошлом, которым традиционно занимаются историки, но к которому он испытывал нескрываемую неприязнь. Речь идет о «биографическом» времени, о мыслях и страстях отдельных людей, их конфликтах и примирениях, интересах и целях<sup>20</sup>. Подчеркивая родство истории с социологией (в статье, написанной для «Трактата по социологии», составителем которого был Ж.Гурвич), он резко критически оценивал ту историографию, которая занята такого рода прошлым, сравнимым с «легкими колебаниями волн» на поверхности моря (он отнес ее даже к разряду

<sup>19</sup> Braudel F. Histoire et sociologie // G. Gurwitsch (ed.). Traite de sociologie. Vol. 2. P., 1960. P. 93.

<sup>20</sup> «Это история кратковременных, резких, пульсирующих колебаний. Сверхчуткая по определению, она настроена на то, чтобы регистрировать малейшие перемены. Но именно эти качества делают ее самой притягательной, самой человеческой и самой коварной. Станем остерегаться этой еще дымящейся истории, сохранившей черты ее восприятия, описания, переживания современниками, ощущавшими ее в ритме своих кратких, как и наши, жизней. Она несет отпечаток их страстей, их мечтаний и их иллюзий» (Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. М., 2002. С. 21).

журналистики)<sup>21</sup>. Правда, далеко не все социологи сходным образом понимали задачи самой этой науки — сторонники М.Вебера или А.Шюца с ним бы не согласились («Я понимаю под *социологией* чаще всего, почти всегда, ту глобальную науку, которую хотели сделать из нее Эмиль Дюркгейм и Франсуа Симиан»<sup>22</sup>). Предпосылкой его видения истории является именно принятие социологии как «глобальной науки».

Деление на «географическое, социальное и индивидуальное» время, конечно, не мыслилось Броделем как некая абсолютная ось координат — переходы от одного уровня к другому необходимы. В предисловии к третьему изданию «Средиземного моря...» он сделал ряд оговорок относительно «структур» географического прошлого и «конъюнктур» социального — они бывают разными по длительности. Помимо уровней «по вертикали» он признал и выстраивающиеся «по горизонтали» связи. Примирительно по отношению к индивидуальному времени звучат и его слова о «разделении человека на несколько персонажей» — заниматься биографией тоже осмысленно, но нужно иметь в виду и иные измерения времени. Однако основополагающим для него было все же «географическое» время, *la longue durée*, хотя очень многие его суждения в духе географического и экономического детерминизма спорны<sup>23</sup>. Броделя иной раз упрекали за то, что он держался «ньютоновской» картины мира, не был знаком с теорией относительности и включал все перечисленные времена в астрономическое. Но теория относительности ничуть не менее «объективна» и «астрономична» — Эйнштейн вовсе не имел в виду того, что от позиции наблюдателя зависит ход времени (да и в мире, где скорости весьма далеки от скорости света, ньютоновская физика вполне верно описывает происходящее). Вряд ли этот «объективизм» можно считать недостатком сегодня, когда словосочетания вроде «социального времени негров в Гарлеме» или «культурной памяти жителей провинции Лангедок» сыплются как из рога изобилия. При всей плодотворности моделей и конструкций, они все же остаются нашими творениями, созданными для решения познавательных задач. Онтологизация этих моделей приводит к заполнению космоса мифологическими сущностями. Любое «социальное время» (равно как и «социальное пространство») есть лишь результат взаимодействия между индивидами, результат синтеза их темпоральных представлений. Конеч-

<sup>21</sup> Еще суровее он высказался о своих коллегах в первом предисловии к «Средиземному морю...»: «В XVI веке подлинный Ренессанс сменился Ренессансом бедных, покорных, одержимых манией писать, изливать душу и рассказывать о других» (там же, с. 21). Бродель не употребил здесь подразумеваемое слово «гуманист», но именно гуманитарии последних столетий вызывают его раздражение. Трудно сказать, насколько эти слова применимы к его предшественникам-позитивистам, вроде Ланглуа (или нашего Ключевского), но они точно характеризуют немалое число сегодняшних историков.

<sup>22</sup> Braudel F. Op. cit. P. 83.

<sup>23</sup> Многие суждения характеризуют не среду обитания как таковую, но конкретную ситуацию, сложившуюся в рамках Средиземноморья в определенный период. Как оценить фразу: «Неуверенность в завтрашнем дне, стесненные обстоятельства, опасности — таков жребий островов» — это верно применительно к Корсике и Криту в описываемую Броделем эпоху Филиппа II, но относится ли это к Криту времен крито-микенской культуры (не говоря уж о Британии и Хонсю)? Было ли Черное море «константинопольским заказником» (с. 150–152)? Было, если иметь в виду некоторые периоды византийской и турецкой экспансии, но само географическое положение моря не определяло эту экспансию, да и это направление было в ней далеко не самым важным. Скорее, Константинополь ощущал постоянную угрозу с Севера — готов, аваров, славян, не раз подходивших к его стенам.

но, время переживается по-разному хилиастической сектой и дельцами на бирже, полагающими, что «время — деньги», но все эти лица со своими субъективными временами являются весьма незначительными частями космоса. История всегда пишется с учетом картины мира, имеющейся на данный момент, и нам вряд ли стоит отказываться от того понимания времени и пространства, которое сложилось в науке двадцатого столетия (например, от общей теории относительности Эйнштейна). Человечество в целом занимает не слишком значительное место во Вселенной; даже в сравнении со многими видами животных срок существования вида *homo sapiens* весьма короток. При всех различиях социальных групп, ни одна из них не обрела независимости от смен дня и ночи, сезонов и т.п. Человек есть «общественное животное», а потому любое представление о времени «социально» и «коммуникативно»; из этой тривиальной констатации вряд ли можно вывести бесконечное множество времен, в конечном счете совпадающее с множеством всех когда-либо живших людей.

Я привел хорошо знакомые суждения Броделя лишь с тем, чтобы указать на возможные подразделения прошлого (другие историки совсем не обязательно следуют за Броделем). Стоит заметить, что при всей популярности словосочетания *la longue durée* даже в самой школе *Анналов* многие понимали его иначе. Тот же Ле Гофф, писавший о средневековой цивилизации, которая существовала более тысячи лет вплоть до промышленной революции, критиковал Броделя за введение чуть ли не «неподвижного времени» — геология и география учитываются историком, но они выступают для него лишь как внешние рамки. У *longue durée* уже в мифологии многих народов имеются свои предшественники — от «золотого века» мы пришли к «железному» (теперь «золотой» и «серебряный века» сменились на «каменный»). Было бы действительно смешно называть Цезаря или Бисмарка «выдающимися деятелями железного века», хотя бы потому, что почти все нам известное в прошлом относится к «железному веку».

Негативное отношение к биографическому жанру, политической и дипломатической истории в школе *Анналов* были оправданны хотя бы потому, что историки долгое время ничем другим и не занимались. Даже марксизм с его идеей «общественной формации» выигрывал в сравнении с трудами историков, продолжающих писать биографии великих личностей или создающих национальную мифологию. Скептицизм историков этой школы относился не только к официальным идеологиям Востока и Запада, но и к лежащей в их основе идее субъекта истории. Критика полуторавековой модели «прогресса», согласно которой человечество шествует «все дальше и дальше» по пути эмансипации и самореализации, была довольно точной. Сама эта модель возникла сравнительно недавно в трудах сначала просветителей, а затем немецких философов конца XVIII — начала XIX в. Возникновение историзма (а затем его разновидности, историцизма; хотя немецкое слово *Historismus* означает и то, и другое, а Гердера и Гегеля следует отличать от позднейшего релятивизма) было связано с радикальной трансформацией в онтологии. На место прежней метафизики приходит «онтология субъекта, онтология культурно-исторической деятельности человека, предстающего как некий абсолютный, а потому божественный субъект. Метафизика бытия вытесняется новой метафизикой — воли, или свободы»<sup>24</sup>. Натурализация трансцендентального субъекта привела к тому, что таковым сделался человеческий род, история которого есть исто-

<sup>24</sup> Гайдено П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2001. С. 385.



рия самопознания и борьбы. То, что для одних «избранным народом» в истории сделался «рабочий класс», для других — «арийская раса», для третьих — сначала студенты в союзе с «угнетенными меньшинствами», а затем либеральные интеллектуалы, вещающие об эмансипации на talk-show, не меняет общей установки сознания. Выше такое отношение к истории было отнесено к «практическому», но большинство историков XIX—XX вв. отдали дань подобной идеологизированной историографии.

Существование таких явно или неявно политизированных историй часто приводится как аргумент теми, кто желает доказать, что объективного знания вообще нет и быть не может, что все исторические писания созданы заинтересованными людьми, а потому весь вопрос в том, каковы эти люди, какими интересами руководствуются, скажем, служат «прогрессу» или «реакции». Тогда выбирать нам следует между good guys и bad guys, а третьего не дано. На науку в таком случае переносится известное определение «политического», данное К.Шмиттом, и выбор остается лишь между «другом» и «врагом». То, что в мире есть множество историков, желающих послужить своему государству или классу, повторяющих за поэтом «я хочу, чтоб к штыку приравняли перо» или просто это перо продающих, доказывает как раз обратное. Не случайно именно эти историки так настойчиво подчеркивают свою строгую объективность — чтобы их писания были куплены и высоко оценены, им нужна научная респектабельность. Подобно тому, как наличие монахов, помогающих иконе источать благовонные масла с помощью насосика, ничуть не опровергает существования Бога, так и творения политиканствующих ученых никак не порочат саму науку — они к ней чаще всего просто не имеют ни малейшего отношения. Да и всякому стороннему наблюдателю понятно, что лишь небольшая часть исторических сочинений вообще соотносится с идеологическими запросами сегодняшнего дня. Воспитание детей в Англии времен Шекспира, математика в Вавилоне или поэзия вагантов, сочинения стоиков или бухгалтерские книги во Флоренции, полисы греко-македонцев в царстве Селевкидов или плавание викингов — все это и подавляющее большинство других тем исторических повествований никак не сводятся к отношению «друга» и «врага», попросту не относясь к узкой сфере политики. Но и политическую историю — даже недавнего прошлого — совсем не обязательно пишут идеологически «ушибленные» историки. Именно поэтому всерьез занятый своим делом историк с недоверием относится к некоторым сегодняшним социологическим теориям, которые не только идеологически «ангажированы» (только дилетант не увидит политической подоплеку социологических сочинений Р.Арона или П.Бурдьё), но также применяют к прошлому обнаруженные в современном обществе закономерности. Желание «оживить» прошлое, приблизить к нам далеких или близких предков, показать, что ими владели те же страсти, чаще всего свидетельствует просто о профессиональной несостоятельности, отсутствии элементарных навыков научной работы.

Когда сторонники презентизма начинают изображать из себя медиумов «живой памяти» или даже целителей, возвращающих «вытесненное» (цензурой правящих слоев или официальных историков), они ведут хорошо всем знакомую политическую игру: апелляция к массам поверх голов профессионального сообщества может принести известность в СМИ, гранты от заинтересованных организаций, да еще реноме «борцов» с якобы догматичной и бесчувственной наукой. Чаще всего реальные проблемы науки (скажем, соотношение «устной истории» с традиционной историографией) этих «бор-

цов» вообще не интересуют. Исследовать недавнее прошлое, включая Холокост и ГУЛАГ, конечно, нужно; использовать при этом свидетельства пострадавших необходимо, но работа ученого ведется в тиши архива или за письменным столом, тогда как указанные «борцы» предпочитают talk-show.

Историк имеет дело с ушедшим из нашего мира, он обращается к тем людям, которых уже нет, и не с целью привлечь их на свою сторону в дебатах сегодняшнего дня. Тот, кто этим занимается, может быть и честным, и бесчестным политиком или публицистом, может хорошо знать историю или быть круглым невеждой. Не только политики, но и обслуживающие идеологические кампании публицисты, пишущие «черные книги» или в очередной раз подсчитывающие число жертв политических режимов XX столетия, не блещут историческими познаниями. Познают и знают именно историки. Как и любые другие научные знания, их труды могут использоваться другими — во зло или во благо, арабами или евреями, сербами или хорватами. Можно быть коммунистом или либералом, националистом или интернационалистом, но не прибегать к фальсификациям и подделкам.

Увлечение историков «презентизмом» понятно и без всяких философских мод: массовое общество создает своих кумиров, оно буквально требует популяризации в газетах и журналах, в телепрограммах, в Интернет-изданиях. Появился огромный слой полуобразованных людей, получивших общее среднее или высшее образование, сделавшихся инженерами, врачами, маклерами, химиками и т.д. Эти люди проявляют интерес к истории и готовы тратить деньги на ярко написанные книжки, на каналы телевидения, вещающие исключительно о событиях прошлого. Спрос рождает предложение, а у далекого от исторической науки и совсем неглупого «человека с улицы» взгляд на историю неизбежно «практический», подводящий прошлое к настоящему — этот взгляд вообще характерен для «ставшего всем» третьего сословия. К тому же в западных обществах чрезвычайно велико число недоучек-гуманитариев. В Европе с ее все расширяющимся полным средним и бесплатным высшим образованием на факультеты истории, философии, права записывается огромное число людей, которые отсеиваются за первый-второй курсы. Можно посочувствовать и тем, кому учиться мешала бедность, и тем, кто просто не в состоянии одолевает университетский курс. Но у изрядного числа этих молодых людей наряду с азами познаний первого курса присутствует и *ressentiment* недоучек: им кажется, что они оказались за бортом не в силу собственной неподготовленности или малого старания, а из-за «догматизма», «жестокости» и т.п. качеств проклятых «мандаринов», обитающих в своих «замках из слоновой кости» и не видящих того, что их социология, философия, история не соприкасаются с «жизнью». Таких людей за несколько десятилетий демократизации образования в городах Европы скопилось уже миллионы — им очень легко «сбыть» книги и статьи «разоблачителей» и «ироников». Спрос на псевдонаучные и политизированные версии истории столь велик, что отклик на него со стороны не только шарлатанов, но и немалого числа ученых представляется неизбежным. Именно поэтому «презентизм» приобрел такое влияние, что иные члены профессионального сообщества, причем иной раз далеко не худшие ученые, начинают сочинять теории вроде «исторической памяти».

Еще раз повторю то, о чем в том или ином виде говорилось выше: историк занят не выведением настоящего из прошлого, не оживлением людей прошлого («некромантией»), не изобретением прошлого в свете прогрессивных устремлений. Он занят исключительно прошлым *wie es eigentlich gewesen war*. Кого-то история может научить лучше действовать в настоя-

щем и не повторять ошибок и преступлений, кого-то она научить не способна, но она вообще занята не этим. Даже незнакомый с феноменологией Гуссерля историк умеет «брать в скобки» все сегодняшние дебаты и проблемы, теории и предвзятые мнения толпы, чтобы понять, как жили, чувствовали, умирали люди иных времен. Такой историк может иметь ясно выраженные политические позиции, предпочитать одну философскую или религиозную доктрину другой, но это не должно сказываться на его интерпретации прошлого. Как он использует свои знания сам, кто их использует за него при решении самых разных практических задач — это не вопрос исторического познания как такового (хотя историка вполне может заинтересовать то, как польские и московские монархи XVII в. оправдывали свои притязания фантастическими генеалогиями, т.е. практически использовали имевшиеся фантастические представления о древности). Историк вполне может проследивать и влияние прошлого на институты, обычаи, нравы настоящего, но и это он делает, отрешившись от «шума и ярости» сегодняшних споров. Настоящее тогда превращается в прошлое, в один из тех синхронных срезов (состояний), которые он привык сопоставлять в иных эпохах. На морализаторское негодование желающих «служения прогрессу» или «воспитания патриотизма» он вынужден обращать внимание только потому, что они отвлекают его от научной работы. Завершив эту работу, он сам может поучаствовать в полезных для его отечества, класса или угнетенного меньшинства делах. Упреки в том, что научные изыскания тогда не имеют никакой ценности и не стоят того, чтобы их финансировали налогоплательщики, отчасти справедливы, поскольку от археологических раскопок Херсонеса или Чатал-Гююка, от интерпретации того или иного клинописного текста нет никакой пользы ни налогоплательщикам, ни политикам. Но в таком случае следовало бы считать напрасным и финансирование этологов, изучающих брачное поведение несъедобных пернатых, или астрофизиков, исследующих свет от звезд, которые уже могли исчезнуть, пока этот свет до нас дошел. Эти вполне законные аргументы налогоплательщика, впрочем, следовало бы для начала обратить к огромному числу чиновников, генералов, политических шоуменов и т.п. публике, но с ними должен считаться и ученый. Отличие истории от естественных наук связано с тем, что мы сами, в отличие от птиц и звезд, сформированы историей, наша идентичность как «русских» или «поляков», «свободных граждан» или «подданных государства», «интеллектуалов» или «интеллигентов» укоренена в истории. Отличие ученых от шумных «борцов за память», вероятно, определяется тем, что у первых с идентичностью нет проблем, и они могут спокойно заниматься людьми прошлого с иной идентичностью, сравнивать, ценить и свое, и давно ушедшее; испытывающий «кризис идентичности» маргинал либо выдает собственную пустоту за удел человеческий, либо вменяет в вину людям прошлого свою маргинальность, либо, чтобы заполнить эту пустоту, впадает в мегаломанию, делая из себя вершину исторического развития, к коей стремилось все человечество, начиная с палеолита. Как и всякий ученый, историк остается весьма несовершенным и слабым существом, живет не в лучшем из миров и должен считаться с окружающей средой, включая зависимое от политиков начальство, но ему нет нужды восхвалять или хулить прошлое. Одного мыслителя древности изображали плачущим над глупостью людской, другого смеющимся над нею. Нам всем это свойственно, но пока мы заняты научным поиском, задача и очень сложна, и чрезвычайно проста: «не плакать, не смеяться, но понимать».

## КУЛЬТУРА И СВОБОДА

## Культура как предметное бытие свободы

Идея свободы, в ареале европейской культуры, относится к числу фундаментальных проблем человеческого бытия. Человек — единственное существо на планете Земля, способное быть свободным. И человек — единственное существо, созидающее культуру. Человеческое бытие — бытие в культуре. Человек живет в культуре с самого начала, с момента возникновения человеческого рода. Именно культура формирует его человеческие качества, возвышает его над природой. Философию называют самосознанием культуры. Но к осознанию существа и смысла культуры, ее роли и места в жизни человека и общества философия подошла, в общем, совсем недавно. Лишь несколько столетий назад, в эпоху Просвещения вошло в обиход само понятие культуры. Философия, обогащенная идеями Возрождения, Реформации, мыслителей XVII в., все больше проникалась сознанием того, что созидательная творческая деятельность человека, направленная на формирование мира культуры, является выражением его родовой сущности. Как убедительно показал, развивая эту тему, В.М.Межуев, все это явилось подготовкой «философского открытия культуры». Оно заключалось «в открытии особого вида бытия — не божественного или природного, а собственно человеческого, обладающего относительной независимостью и свободой по отношению к первым двум. Культура в самом исходном своем определении — это все, что существует в силу и в результате человеческой свободы, является ее предметным воплощением. Открытие свободы в мире природной и всякой иной необходимости и стало причиной последующего обретения культурой в сознании людей своей собственной территории и границ»<sup>1</sup>.

Таким образом утверждается нераздельность свободы и культуры. Культура как *предметное воплощение свободы* — это великолепная и глубокая идея. Ведь основания человеческого творчества либо находят в Боге, либо в природе. Средневековье знает единственно творца — Бога. От него шло и все, созидаемое человеком. Видимо, поэтому, прежде всего, «изобразительное искусство в средние века в огромной степени оставалось анонимным»<sup>2</sup>. Ренессанс исходил из того, что человек способен творить, поскольку является личностью, индивидуальностью, созданной по образу и подобию Бога. Признание личного авторства стало нормой, но связь с божественными основаниями творчества сохранилась. Другая линия в этом вопросе — что творческое начало заложено в самой природе, она рождает новые формы, и человек, как продукт природы, подражая природе, продолжает этот процесс. Различие в том, что природа творит бессознательно, а человек сознательно. В этом утверждении есть доля истины, ибо человек — природное существо, но проблема культуры, ее специфики, ее связи со свободой при таком подходе как бы снимается: он не открывает перспективы адекватного объяснения ни процесса созидания человеком культуры, ни проблемы свободы творчества.

<sup>1</sup> Межуев В.М. Идея культуры. М., 2006. С. 44–45.

<sup>2</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 36.

Поэтому идея мира человеческой культуры как продукта свободного творчества субъекта, освобожденного от природной и божественной детерминации, все ставит на свое место.

Культуротворческая деятельность неотделима от свободы. Признанием общественной значимости принципа свободы творчества является его включение в правовые системы всех демократических государств. Чтобы творить, человек должен обладать свободой.

Четко поставленная и концептуально развитая В.М.Межуевым проблема «философского открытия культуры» как органического единства свободы и культуры имеет для философии культуры, как мне представляется, особое значение, и я беру ее в качестве исходной. Но дальше наши пути расходятся. Он решает вопрос о том, что дает установление связи свободы и культуры для познания и понимания культуры и человека. Данная же статья посвящена тому, как структурное разнообразие культуры может проявиться в различных подходах к понятию свободы.

### Духовная и интеллектуальная ветви культуры

Философия рассматривает человеческую культуру как нечто *единое*, как некую целостность, говорит о культуре как таковой. Но эта культурная целостность представляет собой единство многообразия не только в содержательном плане, но и в структурном. В ней имеется множество внутренних градаций по национальным и социальным признакам, по формам и типам культуры и т.д. Меня последнее время занимает как раз одно из таких внутренних различий — разграничение *интеллектуальной* и *духовной* ветвей культуры<sup>3</sup>. Тема эта не случайна.

В нашей философской литературе долгое время понятие духовного трактовалось широко, исходя из марксова разделения производства на материальное и духовное. Последнее определялось просто как производство нематериального продукта, сознания. Деятельность не только в сфере религии, искусстве, философии, но и в науке рассматривалась как духовное производство, хотя иногда она трактовалась и в более узком смысле, как производство идеологии<sup>4</sup>. Но, в любом случае, контуры и функции духовной сферы оставались расплывчатыми и неопределенными. Ныне эта тема по многим причинам приобрела новое звучание. В общественном мнении духовное начало стало однозначно сопрягаться с религией. Философия в этих условиях должна определиться с понятиями духовности и духовной культуры. Но сами понятия, та или иная их трактовка не самоцель. Глубокие социальные сдвиги вызвали существенные изменения в сознании российского общества, в его духовной жизни. Будущее страны многие связывают в первую очередь с ее духовным возрождением, апеллируя к традиционной русской духовности.

Наряду с этим изменилось отношение к науке, научной деятельности, научной рациональности. Если в советские времена наука, научная методология выдвигались на первый план, считались основой не только

<sup>3</sup> См. подробнее: *Келле В.Ж.* Духовная и интеллектуальная составляющие культуры // *Вопр. философии.* 2005. № 10. С. 38–54.

<sup>4</sup> Вот одна из трактовок: «Духовное производство можно определить как производство сознания в особой общественной форме, осуществляемое специально выделенными и внутри себя организованными группами людей — идеологическими слоями общества» (*Духовное производство.* М., 1981. С. 142).

технологического развития, но и социального управления, то ныне престиж науки упал, размывается научная рациональность, растут антисциентистские настроения и т.д. Утверждается, что до сих пор наука воспринималась как «верховный правитель», способный ответить на все вопросы и решить все проблемы, сейчас же диктату науки и научной рациональности приходит конец. Наука должна занять ей подобающее скромное место в ряду других видов знания и культуры, поскольку является лишь одним из многих способов познания. Более того, рисуемая естествознанием картина мира «деструктивна по отношению к культуре». Естествознание ориентируется на инженерию, обслуживает «технократический дискурс», который становится для человечества все более угрожающим. Гуманитарные науки тоже все подверстывают под научность, которая не имеет перспектив. *XXI век не будет веком науки*<sup>5</sup>.

Но как же тогда быть с «обществом знания» — главным вектором развития современной цивилизации? Его экономика базируется на высоких, порождаемых наукой технологиях, может формироваться лишь в обществе, обладающем современной системой образования, квалифицированными кадрами, т.е. достаточно развитым интеллектуальным потенциалом. Получается нестыковка. Теоретической и практической бессмыслицей является возвышение духовной культуры за счет принижения значимости науки, интеллектуального потенциала общества.

Если даже проигнорировать развитие европейской культуры как сугубо рационалистической, то опыт успешной модернизации дальневосточных «тигров» и впечатляющие достижения Китая в экономике и в научно-технической сфере свидетельствует, что древняя традиционная конфуцианская культура и развитие современных технологий, оказывается, бесконфликтно сочетаются друг с другом. Некоторые китайские авторы даже находят, что конфуцианство соответствует реалиям постиндустриального общества. И этому не надо удивляться. Ведь возраст христианства тоже перешагнул рубеж двух тысячелетий. И разве духовная культура России не сможет стать достойной базой ее постмодернизации, если иметь в виду ее экономический и технологический прогресс. Зачем противопоставлять их друг другу.

Духовная культура разных народов не безразлична к научно-технологическому прогрессу, но ее отношение к нему неоднозначно. Она может способствовать созданию благоприятного для него социально-психологического климата и минимизации связанных с ним опасностей для природы и человека. Но между ними возникают и противоречия. Однако духовная культура и активная интеллектуальная деятельность не являются антагонистами во всех случаях. Так что вопрос об их специфике и соотношении не праздный, он может приобретать вполне конкретное содержание и реальное значение. Рассмотрим эту тему в общем теоретическом плане.

Язык различает истину и ценность, знание и веру, науку и идеологию и т.п. Мне представляется, что по существу их различия представляют собой *многообразные частные формы выражения оппозиции духовного и интеллектуального начал культуры*, взаимодействующих друг с другом. Спектр их взаимосвязей весьма широк — от гармонии до антагонизма.

Духовная культура обращена к человеку, его субъективному миру. Человек находится в фокусе духовной культуры как ее носитель, как субъект, как родовое существо и как индивидуальность, личность с ее системой цен-

<sup>5</sup> См., напр.: НГ-НАУКА. № 2. 16.02.2000.

ностей. Духовная культура воплощает ценностные формы сознания, отражающие смысложизненные экзистенциальные проблемы человека. Она немислима вне субъект-субъектного отношения, вне общения. Духовная культура нравственно окрашена, и все ее проблемы подлежат нравственной оценке. Мир, его свойства в этой сфере интересуют человека лишь в их отношении к субъекту. Духовную культуру наполняют человеческие ценности, нравственные нормы, жизненные смыслы, социальные идеалы и идеологии, религиозные взгляды. Особое место занимает художественная культура. Для творческой деятельности в области духовной культуры характерно то, что она не связана дисциплиной и императивами культуры интеллектуальной, и объективные законы не ограничивают здесь полет человеческой фантазии. Но эстетика, мораль, религия и т.д. привносят в нее свои ориентиры и ограничения.

Отметим также, что духовное начало не связано только с религией. Духовность — это человеческое начало в человеке, а бездуховность — его вырождение. Возможна не только религиозная, но и светская духовность.

Развитие сознания «от мифа к логосу» в смысле выделения логоса из мифологического сознания, появление древнегреческой философии, которая выработала рациональные методы постановки и решения теоретических проблем с использованием системы доказательств и т.п., означало утверждение в культуре самостоятельности ее интеллектуальной составляющей.

Наука, научное знание, научная рациональность являются основным и значимым для людей выражением интеллектуальной составляющей культуры Нового времени. В отличие от духовной культуры она формируется в рамках субъект-объектного отношения с ориентацией на объективное познание мира и самого человека, и практическое применение добытого знания.

Интеллектуальное начало в культуре шире области науки, от которой в другие сферы сознания и культуры идут «волны» в виде научных знаний, научного стиля мышления, научных методов. Наука является источником новой техники и технологии, в возрастающих масштабах она интегрируется в жизнь общества. Все более «онаучиваются» сферы управления, быта, досуга. Обыденное сознание с его здравым смыслом также не лишено рационального начала. Но на этом уровне культуры грани между ее структурными образованиями менее отчетливы.

Если принять точку зрения, что наука является ядром современной интеллектуальной культуры, то в целостной системе культуры она будет представлять одну из ее составляющих, а другой составляющей будет духовная культура. Последняя не исключает знаний, рациональности, интеллекта. Истина тоже есть ценность. Прогресс познания оказывает влияние на духовную сферу хотя бы тем, что решение многих смысложизненных проблем опирается и на уровень и объем знаний данной эпохи. Но в духовной сфере знания не самоценны, потребность в них иногда равна нулю, а иногда, например, в художественном познании внутреннего мира человека, они очень важны. В целом же, обслуживая потребности духовной культуры, они не играют самостоятельной роли.

Динамика духовной сферы имеет мало общего с прогрессом познания, где, правда, имеются мировые загадки типа происхождения жизни или возникновения человека, но развитие идет за счет постановки и решения все новых проблем. В области духа, напротив, преобладают вечные проблемы, меняются лишь их интерпретации, а отношение нового к духовной традиции и включение нового в существующую систему знания — процессы да-

леко не идентичные. Это обстоятельство следует подчеркнуть, потому что ныне модно стирать различие между наукой и ценностными формами сознания, как и методами их изучения.

Выяснив, в чем состоит различие интеллектуальной и духовной ветвей культуры, мы подошли к ключевой проблеме данного текста — может ли внести это разграничение что-то свое в философский анализ *свободы*.

## Проблема свободы в философии Канта и Гегеля

Классическая философия оставила нам в наследство две линии, две великих идеи в трактовке свободы.

Одну обосновал Кант. Он исходил из того, что в природе все явления подчинены закону причинности, и человек, принадлежащий ей, как эмпирический индивид, включен в общую цепь причинных зависимостей. Его действия, даже если они основываются на законах природы, соответствующим им, также причинно обусловлены, его воля не свободна.

Но Кант и не думал отрицать свободу. Он не только далек от этой мысли, но, напротив, признавал великое значение свободы в жизни человека. Как же ее «спасти», если в эмпирической реальности свобода отсутствует? Критическая философия Канта является ответом на этот вопрос. Ее исходные положения хорошо известны. Но я вынужден их кратко изложить, выделив те моменты в концептуальных построениях кантовской философии, которые непосредственно связаны с рассматриваемой нами темой.

Критика Канта направлена против прежней метафизики, признававшей познаваемость не только чувственно воспринимаемой реальности, но и сверхчувственных сущностей, находящихся за пределами опыта. Кант порвал с этой традицией и выработал систему взглядов, согласно которой природа тождественна миру опытного знания. Этот мир формируется субъектом путем синтеза данного в созерцании чувственного материала и присутствующих рассудку априорных форм познания. Чистые априорные формы чувственного созерцания — пространство и время, и человек способен познавать лишь то, что *является* в этих формах. Но из чувственных данных нельзя вывести всеобщие и необходимые суждения. Этим качеством обладают априорные формы рассудка. Их соединение с эмпирическими данными вносит в опыт всеобщность и необходимость. Связанные с познанием априорные формы Кант называет трансцендентальными.

Таким образом, содержательное знание имеет опытное происхождение. Человек познает явления. Когда же теоретический разум ставит вопрос об опыте в целом, он впадает в противоречия, ибо одинаково доказуемыми оказываются и тезис, и антитезис. Это означает, что познание дошло до своего предела, о чем свидетельствуют противоречия или антиномии теоретического разума.

Но критическая философия переступает границу познаваемого мира и переходит в область другого — трансцендентного, непознаваемого мира, в котором царит уже не теоретический, а практический разум, основным назначением которого является не знание, а *свобода*: «Практическое есть все то, что возможно благодаря свободе»<sup>6</sup>. Практический разум — воля, если она определяется разумными мотивами, т.е. самоопределяется — она свободна. Свобода есть предпосылка и основа морали.

<sup>6</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 658.



Человек как разумное существо, как носитель практического разума относится и к этому умопостигаемому миру вещей в себе. В нем действуют законы не природы, а морали. Становясь «субъективными мотивами» действий человека, они выступают в виде максим, выполнение предписаний которых является его долгом. Нравственный закон, единый для всего человечества, объединяющий и защищающий человеческий род, обязывает каждого поступать по отношению к другому так, чтобы максима его воли могла служить принципом всеобщего законодательства. По отношению к субъекту этот закон выступает в виде категорического императива<sup>7</sup>. Воля человека, выполняющего требования нравственного закона, свободна.

Таким образом, Кант выводит свободу за пределы знания: «Одна лишь природа может называться чувственно воспринимаемым миром, а как система свободы – умопостигаемым, т.е. моральным миром (*regnum gratiae*)»<sup>8</sup>.

Такова, кратко, трактовка свободы в философии Канта. Главное, что он решительно разделил знание и свободу, природу и умопостигаемый мир морали, ее законов, имеющих для человека значение императивов – требований, которые он должен выполнять, чтобы оставаться человеком. Это также мир духовных сущностей, открытый человеку для осмысления и решения его духовных проблем. Кант дает моральное обоснование признанию Бога и бессмертия души: он *морально уверен* в их существовании: «Так как нравственное предписание есть вместе с тем моя максима (как этого требует разум), то я неизбежно буду верить в бытие Бога и загробную жизнь и убежден, что эту веру ничто не может поколебать, так как этим были бы ниспровергнуты сами мои нравственные принципы, от которых я не могу отказаться, не став в своих собственных глазах достойным презрения»<sup>9</sup>.

Я считаю, что характерное для критической философии Канта отделение мира духовного от мира знания является первым в истории философии четким разграничением интеллектуальной и духовной культуры, осуществленное, конечно, в определенной исторической форме. Этот вывод мне представляется еще одним перспективным следствием идей Канта, определивших его место и роль в истории философии Нового времени.

В философии Гегеля проблема свободы развернута принципиально иным образом. Гегель возрождает отвергнутую Кантом возможность познания объективной реальности. Истинной реальностью философ признает идеальное, всеобщее, абсолютное. Ключевыми понятиями, определяющими подход к этой реальности, у него являются *развитие, познание, свобода*.

Логическое основание всего сущего – *идея* – находится в состоянии *развития*. Развитие идеи заключается в ее *самопознании*. Призыв «познай самого себя» Гегель называет *абсолютной заповедью* и относит не только к внутреннему миру отдельного человека, но и к миру в целом, его идеальной основе. В связи с познанием Гегель вводит понятие *духа* как познающую и познавшую себя идею: «Рассмотрение духа только тогда является истинно философским, когда его понятие познается в его живом развитии и осуще-

<sup>7</sup> Один из новейших текстов с кратким изложением истории «золотого правила нравственности» и анализом сложностей и противоречий, связанных с выполнением требований категорического императива, см.: Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 51–88.

<sup>8</sup> Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 669.

<sup>9</sup> Там же. С. 677–678.

<sup>10</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 3: Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 3. М., 1956. С. 25.

ствлении, т.е. именно тогда, когда дух понимается как отражение вечной идеи»<sup>10</sup>. Для Гегеля дух — активное деятельное начало, и «всякая деятельность духа есть... только постижение им самого себя, и цель всякой истинной науки состоит только в том, что дух во всем, что есть на небе и на земле, познает самого себя»<sup>11</sup>. Ничего непознаваемого в мире нет. Именно познание открывает человеку, что основа мира — познающее самого себя начало. Отсюда известное положение: кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно. «...Разум образует субстанциональную природу духа; он есть только другое выражение для истины, или идеи, составляющей сущность духа; но только дух, как таковой знает, что его природа есть разум и истина»<sup>12</sup>. Логическим завершением его философской системы является абсолютная идея, абсолютная в том смысле, что она воплотила единство субъективного и объективного и достигла собственного самоосуществления, переходя от абстрактных ко все более конкретным формам и вбирая в себя богатство прешествующего развития.

Понятие свободы для Гегеля является столь же фундаментальным, как и понятие духа. Свобода — такое же свойство духа, разума, как тяжесть — свойство материи. «Свобода есть подлинная сущность духа и при том, как его действительность»<sup>13</sup>. Тема свободы присутствует во всех разделах гегелевской философии, само понятие свободы, его связь с другими категориями, его трактовки, проявления свободы и отклонения от нее подвергаются тщательному, всестороннему анализу.

Соединив свободу с познанием, Гегель диалектически решил и вопрос о соотношении свободы и необходимости. Свобода и противостоит необходимости, и диалектически с ней связана. Наличие необходимости, т.е. детерминизм, не исключает свободы человека. Диалектически понимаемый детерминизм, как объективная необходимость, не только ограничивает, но и делает *возможной* свободу: «Необходимость как таковая, правда, еще не есть свобода, но свобода имеет своей предпосылкой необходимость и содержит ее внутри себя как снятую»<sup>14</sup>.

Историю Гегель рассматривает как закономерный процесс. «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, прогресс, который мы должны познать в его необходимости»<sup>15</sup>. Это знаменитое определение означает, что каждая новая ступень абсолютной идеи исторически возникает из предыдущей с необходимостью. Познавая ее, люди строят свою общественную жизнь, создают институты, отвечающие требованиям данной ступени развития идеи. В ходе этого развития расширяются возможности и раздвигаются границы человеческой свободы. Правда, Гегель вносит в понимание истории провиденциализм, подчиняя ее развитие конечной цели как деятельному началу истории. Но это уже другая тема.

Свобода воли для него вообще никакой проблемы не составляет. Воля свободна, так сказать, «по определению». Однако здесь следует учитывать один важный момент. Гегель относит волю к объективному духу, т.е. она существует в процессах деятельности. Воля свободна, когда ее содержанием является *всеобщее*. От нее отличается субъективный произ-

<sup>11</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 3: Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 3. М., 1956. С. 25.

<sup>12</sup> Там же. С. 55–56.

<sup>13</sup> Там же. С. 291–292.

<sup>14</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 1: Логика // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 1. М.—Л., 1929. С. 261.

<sup>15</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 8. М.—Л., 1935. С. 19.

вол, как нечто случайное, частное. Эта идея Гегеля актуальна и сейчас, когда свободу смешивают с вольницей и на практике подменяют своеволием и произволом.

В отличие от Канта, у Гегеля вещь в себе становится вещью для себя, она и объективна, и органично связана с познанием. Отношение «мысли к объективности» является лишь познавательным. Никакого другого Гегель не признает. Даже вера определяется как одна из форм знания. Познание торжествует. В ходе познания достигается тождество мышления и бытия. Именно процесс познания объективной реальности есть «дорога свободы». Думаю, вообще гегелевскую философию можно без преувеличения назвать *философией свободы*.

Идею о роли познания в обретении свободы развивал не только Гегель. Великий диалектик продолжил линию рационализма, идущую от Сократа (познание идеи блага как твердая основа добродетели). Хотя Декарт, Спиноза, философы французского просвещения и классики немецкой философии расходились в трактовке свободы, признании или не признании свободы воли, но связь свободы с познанием у них сохранялась. У Гегеля эта тема разработана досконально.

С Кантом его объединяет идея, что человек свободен как разумное существо. Но Гегель свободу воли связывает с человеком как мыслящим субъектом, а Кант — с нравственным.

Для Гегеля философия Канта есть ступень развития философии, на которой идея постигается в ее формальных определениях. Он соглашается с Кантом, что познание с помощью рассудка, его категорий дает знание явлений, истина ему недоступна. Но его не устраивает, что Кант ограничивает разум, наделяя его способностью лишь к априорному знанию и функцией, благодаря которой разум определяет формальные *границы* познания и *условия*, делающие его возможным. Для Гегеля, напротив, именно и только разум способен познать истину, бесконечное, а рассудочное познание есть знание конечного. Кантовские антиномии с их несовместимостью тезиса и антитезиса Гегель не приемлет, оценивая их как простой отрыв друг от друга положений, которые объединяются в диалектическом синтезе.

А его отношение к нравственной концепции Канта более благожелательно. Так, в «Философии права» он писал: «Существенным в воле является для меня долг... Я должен желать исполнять долг ради него же самого, и то, что я выполняю как долг, есть моя собственная объективность в подлинном смысле этого слова. Исполняя долг, я нахожусь у самого себя и свободен. Выдвижение этого значения долга составляет заслугу и возвышенность точки зрения *кантовской* практической философии»<sup>16</sup>.

Но это не снимает принципиального различия их позиций не только в сфере теоретического, но и практического разума. Если Кант выводит свободу за пределы познания, отводя ей место в умопостигаемом моральном мире, то Гегель отвергает саму эту постановку вопроса, определяя свободу как неотъемлемое свойство деятельного, познающего себя духа.

Подводя итог, хотел бы подчеркнуть, что хотя та историческая форма, в которой выражали свои взгляды сами философы, представляет интерес, для поставленной в статье проблемы не существенна. Здесь важна их позиция, ее основной смысл, намеченный ими общий ход мысли. Отделив суть дела от исторической формы, мы можем и лучше оценивать их вклад и решать с их помощью актуальные сегодня философские проблемы.

<sup>16</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.—Л., 1934. С. 153.

И еще несколько слов о марксизме. Марксизм воспринял решение проблемы свободы, данное Гегелем. Признав, что нельзя быть свободным ни *от* общества, ни *от* естественной необходимости природы, марксизм утверждал, что человек может быть свободным *по отношению* к реальности, если действует в соответствии с познанной необходимостью, действует «со знанием дела». Марксизм не отрицает и того, что человек имеет и свой внутренний мир, обладает относительной свободой воли, но отвергает кантовское противопоставление знания свободе.

### Две ветви культуры и проблема свободы

Таким образом, философская классика выработала два подхода к решению проблемы свободы: свобода есть состояние внутреннего мира человека как разумного существа, связанное не с познанием, а сознанием независимости человеческой воли и ее нравственной самодетерминацией (Кант), и свобода есть познание необходимости (Гегель) и деятельность на основе этого познания (марксизм).

Кто из них прав? Мне кажется, этот вопрос здесь неуместен, поскольку есть все основания признать необходимыми *оба* эти подхода, признать, что они могут существовать в философии на абсолютно *равных* правах, что предпочтению одного из них не принципиально, а лишь ситуативно: обе позиции *равноправны*, т.е. имеют равное право на существование.

Дилемма — или вырвать человека из мира причинных связей, чтобы освободить его волю, или принять точку зрения, что свобода обретается на пути познания необходимости — не означает, что одно положение истинно, а другое ложно.

В различных философских дисциплинах многогранная проблема свободы смотрится по-разному. Для этики это вопрос о свободе воли, для эпистемологии — познание и свобода, для философии культуры — свобода творчества, для политической философии и философии права — свобода и нормы права, свобода личности, слова, печати и т.д.

Как же соотносятся выделенные измерения человеческой свободы с культурой, в которой человек живет, которую он созидает? Можно ли сказать, что они как-то запечатлены в культуре? Мне думается, на этот вопрос следует дать положительный ответ. Этот вывод станет ясным, если рассмотреть разные решения проблемы свободы как отражение специфики двух ветвей культуры — интеллектуальной и духовной.

Идея свободы как «познанной необходимости» гениально решает вековую философскую проблему сочетания свободы и детерминизма. Последний воспринимается не только как отрицание (или ограничение) свободы, но и как ее условие, предпосылка. Если бы в мире не было никакой причинности и закономерности, то сознательная деятельность человека была бы невозможна, а значит, невозможна и свобода.

Полагаю, что и синергетика, порождающая новые подходы к трактовке закономерностей природы, к роли случайности, не требует принципиального пересмотра этой позиции.

Человек познает мир, изменяет природу и общественную жизнь, создает то, чего не было в природе, но не потому, что он независим от нее, а потому, что следует ее законам. Человек и отражает действительность, стремясь к ее истинному познанию, и поднимается над ней в своем мышлении

и своей творческой деятельности, опирающейся на знание. Нарушение объективных законов обрекает деятельность человека на неудачу, а человека — на поражение. Таким образом, *свобода, основанная на знании*, реализуется в активной творческой деятельности, поскольку та подчиняется императивам интеллектуальной культуры.

Но этот подход не решает нравственных проблем выбора образа действия, выбора между добром и злом, которые ставит перед человеком его жизнь во всех ее измерениях, проблем, которые возникают в процессах деятельности и общения. Все это проблемы духовной культуры.

В соответствии с ее особенностями формируется подход к рассмотрению свободы воли, к анализу соотношения свободы и морали, позитивной и негативной свободы, свободы и ответственности и т.д. В сфере духовной культуры свобода трактуется как *независимость* человека от объективных реалий. По Канту свобода воли — в ее нравственном самоопределении, вызывающем к сознанию долга. Это решение выражает специфику нравственного начала и отвечает потребностям духовной культуры. В ней рождается и столь необходимое для творческой деятельности человека сознание внутренней свободы.

Также и юридические нормы утверждают свободу и устанавливают границы воли: свобода — действие на основе закона. Именно система законов правового государства создает пространство свободы действий и служит основанием *свободы* личности.

Таким образом, идущее от Гегеля и Канта различие в понимании свободы не беспочвенно. Его истоки следует искать в различных измерениях самой культуры, в специфике каждой из них. Но в истории философии они были разведены, противостояли друг другу. Их отнесение к культуре показывает, что они не исключают, а дополняют друг друга, между ними нет антагонизма. Более того, созидательная творческая деятельность *синтезирует* оба этих подхода: действующий субъект нуждается и в знаниях и в сознании своей свободы.

## ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

*М.А. Розов*

### ИНЖЕНЕРНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ

Я сказал бы, что в каждом способном  
физике сидит талантливый инженер

*Г.Бонди*

На некотором сравнительно поверхностном уровне представляется, что инженер, создающий проект здания или какого-либо другого технического сооружения, и ученый, разгадывающий тайны Природы, — это очень разные фигуры в системе разделения труда. Первый строит проект, второй — знание. Первый в конечном итоге претендует на создание некоторой искусственной природы, второй — на выявление законов Природы первозданной. Первый в своих целевых установках, как правило, утилитарен: проект должен удовлетворять требованиям практической реализации, полученный материальный продукт должен функционировать заранее заданным образом. Для второго полученное знание само по себе представляет ценность, если оно не тривиально истинно и не тривиально ложно. Первый постоянно задает вопрос: «А зачем это практически нужно?», второй уверен, что современная теория Большого взрыва или теория суперструн важны и интересны, хотя и не имеют практических приложений.

И, тем не менее, между деятельностью инженера и ученого есть очень глубокая и принципиальная связь, о которой и пойдет речь в данной статье. И дело не в том, что исследователь-экспериментатор вынужден постоянно конструировать приборы и экспериментальные установки. Это достаточно очевидно. Суть в другом: в основе познания в развитых его формах лежат образцы инженерной деятельности, образцы конструирования. В какой-то мере это нашло свое выражение даже в способах словоупотребления. Мы обычно не говорим, что кто-то открыл теорию, мы говорим, что он ее построил. Дарвин построил теорию происхождения видов, Эйнштейн — общую теорию относительности... Аналогичным образом мы не открываем, а строим или создаем классификацию, районирование или периодизацию. Познать некоторое явление — это значит либо построить его модель, либо создать проект построения его самого. Нас при этом не интересует соразмерность этого проекта человеческим возможностям, ибо в качестве строителя мы можем привлечь саму матушку Природу. Нам важно, как данное явление в принципе может быть построено. Несколько усиливая этот тезис, можно сказать, что мы конструируем не только теории или классификации, но и объекты исследования, и даже то, что принято называть фактом. Но об этом несколько ниже.

## Теоретик и инженер

Что собой представляет деятельность инженера, который разрабатывает проект какого-либо здания, самолета или автомобиля? Во-первых, у него есть некоторое проектное задание, т.е., как правило, функциональное описание того сооружения, которое надо получить. Он, например, знает, какова должна быть скорость самолета, его грузоподъемность, дальность полета т.д. Во-вторых, он в принципе знает, из каких элементов строится самолет, как эти элементы сочетаются друг с другом, какие здесь возможны варианты, включая типовые конструкции, особенности тех или иных материалов и прочее. Плюс к этому у него есть какие-то методы расчета или качественные методы, которые позволяют оценить каждый из вариантов с точки зрения его функциональных характеристик. Будем все это называть техническим конструктором. Задача состоит в том, чтобы, работая в этом конструкторе и рассматривая разные возможные варианты, найти такой, который соответствует проектному заданию.

Можно предположить, что исторически в основе инженерной деятельности лежит альтернатива производства и потребления. Уже первобытный человек строил хижины, плоты или лодки, ловушки для животных, изготавливал луки и стрелы. Все эти объекты выступали для него в двух основных ипостасях. Во-первых, в процессе потребления они проявляли свои функциональные характеристики, свои свойства. Во-вторых, в процессе производства человек имел дело с их строением, структурой, составом. Уже здесь, вероятно, возникла практическая задача варьировать устройство тех или иных сооружений, улучшая их потребительские качества. И уже здесь могли сформироваться два принципиальных вопроса относительно окружающих человека объектов: какими свойствами он обладает и как он сделан? При этом оба вопроса в равной степени были значимы как относительно продуктов рук человеческих, так и относительно природных явлений. Они сохранили свое значение до сих пор. Иными словами, образцы проблематизации, возникшие уже в первобытном обществе, и сейчас детерминируют познавательный процесс.

Но перейдем к научным теориям. Легко показать изоморфизм теоретического знания и инженерного проекта. Начнем с очень простого примера. Уже в античности сформировались представления о шарообразности Земли. Это была некоторая теоретическая конструкция, которая объясняла целый ряд уже известных явлений. «Например, ясно, — пишет Страбон в своей «Географии», — что кривизна моря препятствует морякам видеть свет [огней] на уровне их глаза. Во всяком случае, огни над уровнем глаз становятся видимыми, хотя бы они находились на большом расстоянии от наблюдателя. Подобным же образом, если глаза подняты, они видят то, что прежде было невидимо. Это отметил и Гомер, ибо такой смысл имеют его слова:

Поднятый кверху волной и взглянувший  
Быстро вперед [невдалеке пред собой увидел он землю].

Кроме того, когда моряки приближаются к земле, их взорам открываются постепенно прибрежные части, и то, что сперва казалось низким, постепенно вырастает все выше и выше»<sup>1</sup>. Все эти явления представляли собой некоторое «проектное задание», и задача состояла в том, чтобы скон-

<sup>1</sup> Страбон. География. Л., 1964. С. 18.

струировать «механизм», способный эти явления порождать. Представления о земном шаре, невероятно смелые для того времени, и легли в основу этого механизма, который дополнялся теми или иными деталями применительно к каждому из перечисленных явлений.

Другой пример — кинетическая теория газов в ее элементарном и качественном изложении. Описание поведения газа эквивалентно проектному заданию. Мы знаем, что при уменьшении объема газа растет его давление и повышается температура, что при расширении газ охлаждается... Нам надо ответить на вопрос, как газ устроен. И вот мы конструируем газ на базе атомистических представлений, предполагая, что он состоит из множества беспорядочно движущихся частиц. Атомистика — это один из самых мощных теоретических конструкторов в составе естествознания. На его базе мы конструируем газы, жидкости и твердые тела, объясняя огромное количество явлений типа поверхностного натяжения, теплопроводности, диффузии, адсорбции, броуновского движения, геометрии кристаллов и т.д.

Аналогичным образом можно представить теорию происхождения видов Ч.Дарвина. На входе здесь в качестве «проектного задания» — огромное разнообразие жизненных форм, данные сравнительной анатомии, ископаемые остатки вымерших организмов и т.д., на выходе — проект механизма эволюции на базе случайной изменчивости и естественного отбора. Заслуга Дарвина не только в том, что он построил новую биологическую теорию, — он при этом создал новый тип теоретического конструктора, который затем активно проникал в другие области знания, например, в лингвистику и в историю идей. Э. Мах писал, что, познакомившись с идеями Дарвина в 1859 г., он уже в своих лекциях 1864–1867 гг. в университете в Граце рассматривал развитие идей как борьбу за существование с выживанием наиболее приспособленных<sup>2</sup>. Известный наш палеоботаник С.В.Мейен как-то сказал мне, что теория Дарвина — это не биологическая теория, что она не специфична для биологии. Я сейчас воспринимаю это как комплимент.

Эволюция познания — это в существенной ее части совершенствование форм и способов теоретического конструирования. Замена одного конструктора другим в истории той или иной дисциплины — это существенный сдвиг в ее развитии, ведущий к разработке новых технологий мышления. Так, на заре развития механики мы сталкиваемся с чисто техническими преобразованиями объектов. Галилей, например, исследуя «природу винта», сводит его к наклонной плоскости, наматывая наклонную плоскость на цилиндр<sup>3</sup>. Работа в таком чисто техническом конструкторе требует большой изобретательности. Судите сами. Вот, например, как Лагранж описывает редукцию коленчатого рычага к прямолинейному: «Прежде всего ясно, что коленчатый равноплечий рычаг, который может вращаться около своей вершины, будет поддерживаться в состоянии равновесия двумя равными силами, приложенными к концам плеч и направленными перпендикулярно к последним и, следовательно, стремящимися вращать их в противоположные стороны. Пусть теперь имеется прямолинейный неравноплечий рычаг, одно плечо которого равно плечу коленчатого равноплечного рычага и нагружено тяжестью, эквивалент-

<sup>2</sup> Мах Э. Основные идеи моей естественно-научной теории познания и отношение к ней моих современников // Новые идеи в философии. Сб. 2: Борьба за физическое мировоззрение. СПб., 1912. С. 126.

<sup>3</sup> Галилей Г. Избр. труды. Т. 2. М., 1964. С. 33.



ной каждой из равных сил, приложенных к плечам коленчатого рычага; другое плечо этого рычага имеет любую длину и в конечной точке его помещен такой груз, что рычаг находится в равновесии. Представим себе, что этот рычаг наложен на равноплечий коленчатый рычаг таким образом, что точка опоры прямолинейного рычага совпадает с вершиной коленчатого рычага и первое плечо первого совпадает с каким-нибудь плечом второго, причем обе силы, приложенные к совпавшим теперь конечным точкам обоих рычагов, имеют противоположное направление. Тогда обе эти силы друг друга взаимно уничтожат и соответствующие плечи обоих рычагов, на которые эти силы действуют, потеряют всякое значение. А так как в результате суперпозиции общее равновесие не нарушится, то оставшийся налицо неравноплечий коленчатый рычаг, в конечных точках которого приложены перпендикулярно направленные силы, величины которых обратно пропорциональны длине плеч, будет находиться в равновесии, — подобно тому, как это имеет место при прямолинейном рычаге»<sup>4</sup>.

Технология мышления принципиально меняется, когда начинают оперировать не техническими конструкциями, а силами, которые можно переносить в направлении их действия, суммировать по правилу параллелограмма или разлагать на составляющие. Она меняется еще раз, когда главную роль приобретает математика и математические конструкции. Лагранж в предисловии к своей знаменитой «Аналитической механике» пишет: «В этой работе совершенно отсутствуют какие бы то ни было чертежи. Излагаемые мною методы не требуют ни построений, ни геометрических или механических рассуждений; они требуют только алгебраических операций, подчиненных планомерному и однообразному ходу. Все любящие анализ с удовольствием убедятся в том, что механика становится новой отраслью анализа, и будут мне благодарны за то, что этим путем я расширил область его применения»<sup>5</sup>.

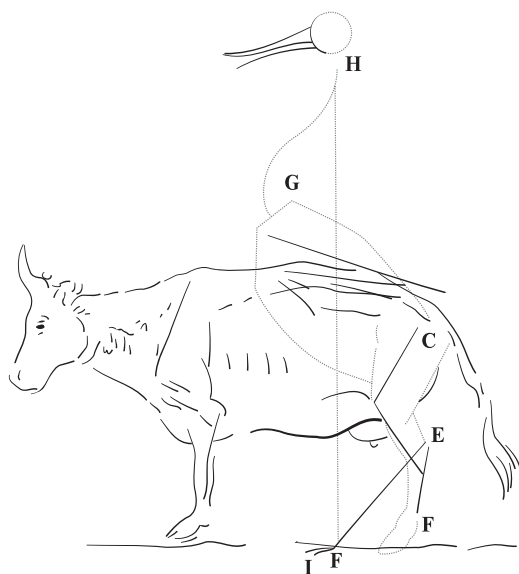


Схема превращения коровы в птицу (из Кампера)

Интересно проанализировать смену типов конструирования в ходе формирования и развития эволюционных идей в биологии. Первые варианты связаны здесь с попытками построить теорию на базе чисто технических преобразований одних организмов в другие. Вот красноречивый отрывок из сочинений великого естествоиспытателя XVIII в. Бюффона: «...Возьмите скелет человека, наклоните кости таза, укоротите кости бедер, голеней и рук, удлините таковые ступней и ладоней, соедините вместе фаланги, удлините челюсти, сократив лобную кость, и, наконец, удлините так же позвоночник: этот скелет перестанет

<sup>4</sup> Лагранж Ж.Л. Аналитическая механика. Т. 1. М.—Л., 1938. С. 14.

<sup>5</sup> Там же. С. 5.

быть останками человека, это будет скелет лошади»<sup>6</sup>. Рассуждения такого рода были в ту эпоху типичны. Так, П. Кампер, будучи не только ученым, но и художником, проделывал подобные преобразования с помощью рисунков, превращая, например, корову в страуса. Э. Ж. Сент-Илер построил удивительную концепцию, согласно которой млекопитающие есть как бы вывернутые наизнанку насекомые: если у млекопитающих внутренние органы расположены вокруг позвоночника, то у насекомых — внутри хитиновой трубки. «Насекомые, — писал он, — живут внутри своего спинного хребта, подобно тому, как моллюски живут внутри своей раковины... Да, я мог это смело утверждать, и первое мое научное сообщение 1820 года гласило, что насекомые составляют еще один класс позвоночных животных, и что, следовательно, к ним приложим общий закон единства организации»<sup>7</sup>.

Однако если в механике подобные преобразования в рамках теоретического конструктора соответствовали образцам реальной материальной деятельности, то в биологии они были чисто произвольными и абсолютно неосуществимыми. Надо было либо отдавать все в руки всемогущего Бога, либо искать «инженера» в самой Природе. Именно последнее происходит в работах Ламарка и Дарвина. Рассмотренные выше конструкторы в механике принципиально отличны от последующих биологических конструкторов, ибо в первом случае преобразование осуществляет сам исследователь, а во втором — силы Природы. Говоря более точно, исследователь в этом случае должен сконструировать природный процесс, который функционирует независимо от его воли.

### Построение объектов исследования

У Карла Поппера есть очень интересное замечание: «Часто говорят, — пишет он, — что научное объяснение есть сведение неизвестного к известному. Если имеется в виду чистая наука, то ничто не может быть дальше от истины. Отнюдь не парадоксом будет утверждение, что научное объяснение, напротив, есть сведение известного к неизвестному»<sup>8</sup>. На первый взгляд это все же парадокс, но только на первый взгляд. Мне представляется, что замечание Поппера имеет глубокий смысл, независимо от того, что думал по этому поводу сам автор.

Дело в том, что, конструируя какой-либо объект для объяснения уже известных явлений, мы тем самым строим и новый объект исследования. Вернемся к приведенным выше примерам теоретического конструирования. Представление о шарообразности Земли в контексте объяснения того, что с мачты корабля мы видим дальше, можно рассматривать как сведение неизвестного к известному. Нам ведь при этом хорошо известно, что такое шар и какие его свойства позволяют понять механизм указанного явления, который был до этого неизвестен. Но предположение, что Земля шарообразна, тут же порождает вопросы относительно размеров и точной формы Земли. Уже Эратосфен пытается измерить длину земного меридиана, а Клеро много веков спустя строит теорию формы Земли.

<sup>6</sup> Цит. по: Канаев И. И. Очерки из истории сравнительной анатомии до Дарвина. М.—Л., 1963. С. 35.

<sup>7</sup> Сент-Илер Э. Ж. Избр. труды. М., 1970. С. 375.

<sup>8</sup> Поппер К. Предположения и опровержения. М., 2004. С. 109.

В такой же степени построение механической модели газа есть сведение неизвестного к известному, тем более что молекулы газа Больцман представляет как упругие шарики, опираясь тем самым на уже сформулированные законы механики. Но тут же возникают новые вопросы относительно размеров этих молекул, скоростей их движения, их количества в некотором объеме газа и т.п. Иными словами, происходит переход от объяснения феноменологии газа к использованию этой же феноменологии для изучения свойств молекул.

Во всем этом проявляется некоторая закономерность, характерная для любой человеческой деятельности и связанная с ее целенаправленностью. В любой деятельности мы привыкли выделять объект, продукт, используемые средства, но выделение этих составляющих обусловлено поставленной целью. Если цель – это объяснение феноменологии поведения газа, то именно газ является объектом изучения, а построенные атомно-молекулярные конструкции – это средства объяснения. Если же мы хотим уточнить наши представления об этих конструкциях, то они становятся объектом изучения, а экспериментальное исследование поведения газа переходит в разряд средств. Но в принципе любое объяснение каких-то явлений на базе их теоретического конструирования объективно является и исследованием самих теоретических конструкций. Выдвигая гипотезу о шарообразности Земли, мы объясняем исчезновение корабля за горизонтом, но в такой же степени это исчезновение можно рассматривать как обоснование шарообразности Земли, с чем мы постоянно сталкиваемся в соответствующей литературе.

Преобразования деятельности, связанные с изменением целевых установок, я называю рефлексивными преобразованиями. Речь идет об осознании одних и тех же действий в свете разных целей или разных предполагаемых результатов. Если два акта не отличаются друг от друга ничем, кроме цели, то они являются рефлексивно симметричными. Например, в случае с шарообразностью Земли можно сказать, что акты объяснения и обоснования на первых шагах рефлексивно симметричны: явления, которые мы объясняем, одновременно являются и обоснованием теоретической конструкции. Поскольку в рамках традиционной терминологии речь, вероятно, должна идти о теоретическом объяснении исчезновения корабля и об эмпирическом обосновании шарообразности Земли, мы приходим к нетривиальному тезису о рефлексивной симметрии эмпирического и теоретического. Это, однако, требует гораздо более детального исследования.

Приведем еще несколько примеров. В науке мы постоянно сталкиваемся с различными приборами. С использованием приборов связывают специфику эмпирического исследования. Правда, иногда это почему-то уживается с утверждением, что специфика эмпирического в непосредственном контакте с объектом изучения. Нетрудно показать, что эти два утверждения противоречат друг другу. Рассмотрим такой широко известный прибор, как барометр, который возник в исследованиях Торричелли следующим образом. Экспериментальная установка Торричелли, которую он создал по совету Галилея, первоначально предназначалась для исследования боязни пустоты. Но оказалось, что уровень ртути в трубке постоянно меняется, и гипотеза боязни пустоты была заменена другой, согласно которой экспериментальная картина определяется атмосферным давлением. Последнее в данном случае представляло собой некоторую теоретическую конструкцию. Только после этого экспериментальная установка Торричелли

стала прибором для изучения атмосферного давления. Очевидно, что иначе и быть не могло: и здесь мы сначала сталкиваемся с некоторым явлением, которое нужно объяснить. Объяснение явно не является эмпирической процедурой, ибо связано с построением некоторого объекта, который в данном случае не дан в непосредственном наблюдении. Только после этого происходит рефлексивное преобразование, в результате чего экспериментальная установка из объекта изучения превращается в прибор, а теоретическая конструкция — «атмосферное давление», — которая была средством объяснения, становится новым объектом исследования.

Сказанное можно проиллюстрировать не только на примере барометра, но и при исследовании всех приборов или экспериментальных установок. Мы, например, измеряем температуру с помощью всем известного градусника. Но что мы при этом изучаем, положение столбика ртути или спирта относительно шкалы? Нет, разумеется, мы измеряем температуру, т.е. среднюю кинетическую энергию движущихся молекул. Примерно то же самое можно сказать и о других приборах типа амперметра, вольтметра, спидометра... Любое измерение предполагает, что мы уже теоретически построили, сконструировали измеряемую величину.

Итак, теоретическое конструирование допускает, по крайней мере, две целевые установки: с одной стороны, это объяснение каких-то уже известных явлений, это ответ на вопрос, как они устроены; с другой, — это построение новых объектов исследования. Это, вероятно, довольно общая закономерность динамики науки. Основатель почвоведения В.В. Докучаев впервые стал рассматривать почву как особое тело природы, представив ее как продукт целостного взаимодействия грунта, климата, рельефа местности, растений, животных и других организмов. Это было теоретическое построение, вскрывающее механизм почвообразования. В результате этой работы сформировался новый синтетический объект исследования, о котором сам Докучаев, противопоставляя свой подход традиционному, писал в 1899 г. следующее: «Изучались главным образом *отдельные* тела — минералы, горные породы, растения и животные — и явления, *отдельные* стихии — огонь (вулканизм), вода, земля, воздух, в чем, повторяем, наука и достигла удивительных результатов, но не их *соотношения*, не та *генетическая, вековечная* и всегда *закономерная* связь, какая существует между *силами, телами и явлениями*, между *мертвой* и *живой* природой, между растительными, животными и минеральными царствами, с одной стороны, человеком, его бытом и даже духовным миром — с другой. А между тем именно эти *соотношения*, эти закономерные *взаимодействия* и составляют *сущность познания естества*, ядро истинной натурфилософии — лучшую и высшую прелесть естествознания»<sup>9</sup>. Идеи Докучаева и заданный им образец породили в географии и биологии многочисленные конструкции, такие как ландшафт, биоценоз, биогеоценоз, экосистема, биосфера. Очевидно, что речь идет о новых объектах изучения.

### Что такое факт?

Выше, сопоставляя теорию и инженерный проект, мы говорили о проектном задании, используя это понятие применительно к работе теоретика чисто метафорически. Согласно традиции, следовало, вероятно, говорить

<sup>9</sup> Докучаев В.В. Сочинения. Т. 6. М.—Л., 1959. С. 399.

о фактах. Но что такое факт? Можно ли сказать, что он представляет собой фиксацию чего-то такого, что непосредственно дано в наблюдении, или и здесь мы сталкиваемся с конструированием? Говорят, например, что кругосветное путешествие есть эмпирическое подтверждение шарообразности Земли. Но разве кругосветное путешествие можно непосредственно наблюдать? Скорей всего, мы и здесь имеем дело с некоторой конструкцией, которая, кстати, уже предполагает шарообразность Земли. В такой же степени, говоря, что уходящий корабль скрывается за горизонтом, мы уже фактически предполагаем то, что еще надо доказать. Действительно, если мы уверены, что Земля плоская, то и термин «горизонт» приобретает совершенно другое значение. Во всяком случае, за таким горизонтом нельзя скрыться. Иными словами, мы и здесь имеем не столько факт, сколько теоретическую конструкцию.

А можно ли вообще считать, что именно акт наблюдения лежит в основе противопоставления эмпирического и теоретического? Сейчас, например, шарообразность Земли есть нечто данное в непосредственном наблюдении. Мы видим ее из космоса. Но означает ли это, что представления о земном шаре перестали лежать в основе теоретического объяснения тех явлений, о которых пишет Страбон, или обоснования возможности кругосветных путешествий? Статика Галилея представляет собой некоторую теоретическую конструкцию, но предлагаемые ею преобразования вполне реализуемы и в области реально наблюдаемых объектов.

Рассмотрим все это с более общих позиций. Существует традиционная, многовековая точка зрения, согласно которой содержание наших знаний определяет в конечном итоге чувственный опыт. Я не буду касаться различных вариантов этой точки зрения, ибо полагаю, что от нее надо отказаться в принципе. Содержание наших знаний определяет не чувственный опыт, а наша деятельность с теми или иными объектами. Конечно, не имея органов чувств, мы не могли бы познавать мир. Но в такой же, например, степени нельзя читать, не воспринимая букв, хотя очевидно, что не буквы определяют содержание текста. Чувственное восприятие явлений не порождает знаний. Знания в своей исходной форме — это описания человеческой деятельности. Неважно при этом, идет ли речь о производственных актах или о научных экспериментах. Могут возразить и сказать, что описание деятельности предполагает ее восприятие. Это сложный и спорный вопрос, но сейчас нам важно подчеркнуть следующее. Во-первых, мир человеческой деятельности постоянно эволюционирует, а это, образно выражаясь, означает, что мы читаем все новые и новые «тексты». И это не развитие наших способностей чтения, не обогащение чувственного опыта, это развитие содержания «текстов». Во-вторых, описание целенаправленной деятельности — это описание того, что мы сами предварительно спланировали и сами реализуем. Это описание того, что уже предварительно описано на уровне некоторого проекта. Нам надо только установить, привела ли реализация проекта к ожидаемому результату или нет. Именно последнее и связано с наблюдением.

А можно ли наблюдать кругосветное путешествие? Разумеется, нет. Его нельзя наблюдать, но его можно осуществить. Только акт целенаправленной деятельности объединяет в этом случае множество событий, распределенных во времени иногда на несколько лет, в некоторое единое целое. Сказанное в принципе можно обобщить на любые акты деятельности. Мы

их не наблюдаем, мы реализуем в соответствии с некоторым проектом или образцом. В случае воспроизведения непосредственных образцов дело обстоит несколько иначе, но в данной статье мы не будем этого обсуждать.

Рассмотрим в качестве примера известный эксперимент Лавуазье и Менье, который принято рассматривать как эмпирическое доказательство того, что вода состоит из кислорода и водорода. Менделеев описывает этот эксперимент следующим образом: «Прибор, устроенный ими, состоял из стеклянной реторты с водою, конечно, очищенною; вес ее был предварительно определен. Горло реторты вставлено в фарфоровую трубку, помещенную внутри печи и накалившую докрасна посредством углей. Внутри этой трубки были положены железные стружки, которые, при накаливании, разлагают водяные пары. Конец трубки соединен с змеевиком, предназначенным для сгущения части воды, проходящей без разложения через трубку. Эта сгустившаяся вода стекала в особую склянку. Образовавшийся чрез разложение газ собирался в водяной ванне под колокол. Водяные пары, проходя чрез накалившее железо, разлагались, и из них образовался газ, которого вес можно было определить по объему, зная его удельный вес. Кроме той воды, которая прошла неизменною через трубку, часть воды исчезла в опыте, и именно количество исчезнувшей воды равно было в опытах Лавуазье и Менье весу газа, собранного в колоколе, и прибавили в весе железных опилок. Значит, вода разложилась на газ, собравшийся в колоколе, и на вещество, соединившееся с железом, следовательно, она составлена из этих двух составных частей»<sup>10</sup>.

Совершенно очевидно, что эксперимент был заранее тщательно спланирован, иными словами, был построен некоторый инженерный проект. Не означает ли это, что так называемые научные факты — это тоже наши конструкции? Их специфика только в том, что предполагаемый результат проблематичен. Мы предполагаем, что результат должен быть именно таким, а не иным, но это надо проверить. Фактически в приведенном примере налицо два конструктора. В рамках первого мы конструируем эксперимент, в рамках второго — объясняем, интерпретируем его результаты. В данном примере второй конструктор задан представлениями о части и целом, о том, что сложные вещества составлены из простых, что вещества можно соединять и разлагать на составляющие. Важно при этом видеть, что первый конструктор тесно связан со вторым, что вся схема эксперимента уже создана в предположении, что воду можно разложить. Если бы эксперимент не подтвердил это предположение, то мог встать вопрос о построении нового теоретического конструктора.

Мы не обсуждаем здесь проблему соотношения эмпирического и теоретического или проблему развития теории. Нам важно, что конструируется не только теория, но и факты, представляющие собой описания целенаправленной человеческой деятельности. Теория существует на уровне проектов человеческой деятельности или «деятельности» Природы, факты — на уровне описаний реализованной деятельности. В реальной деятельности предметы проявляют свои функциональные характеристики, теория — это проект построения этих предметов с целью объяснения этих характеристик. Обобщая сказанное, теорию можно представить как взаимодействие двух разных конструкторов. При этом важно, чтобы теоретический конструктор оказывал обратное воздействие на конструктор технический, что-

<sup>10</sup> Менделеев Д.И. Основы химии. Т. 1. М.—Л., 1947. С. 87.

бы теория инициировала появление новых фактов. Например, на базе представлений о составе воды мы можем спроектировать и реализовать деятельность по ее «составлению», пропуская электрическую искру через смесь водорода с кислородом.

Могут возразить, что факты — это не описания деятельности, а набор протокольных высказываний типа: «N наблюдал, что после включения тока стрелка прибора остановилась на цифре 5». Но существуют ли в реальном познании такие протокольные утверждения? Думаю, что нет. Конечно, можно искусственно создать такую ситуацию, когда исследователь посадит около прибора ничего не понимающего мальчика, поручив ему просто сообщать показания прибора, одного или двух, не имеет значения. Но с таким же, а может, и с большим успехом можно создать говорящий прибор или автомат, который будет вычерчивать какой-нибудь график. Нам важны не показания прибора сами по себе, а вся запланированная ситуация в целом. Все приведенное выше описание эксперимента Лавуазье и Менье представляет собой факт, исключая только последнюю фразу, связанную с интерпретацией. Но, как мы уже отмечали, большая часть этого описания уже существовала на уровне проекта, включая и предполагаемый результат.

### **Теории объясняющие и феноменологические**

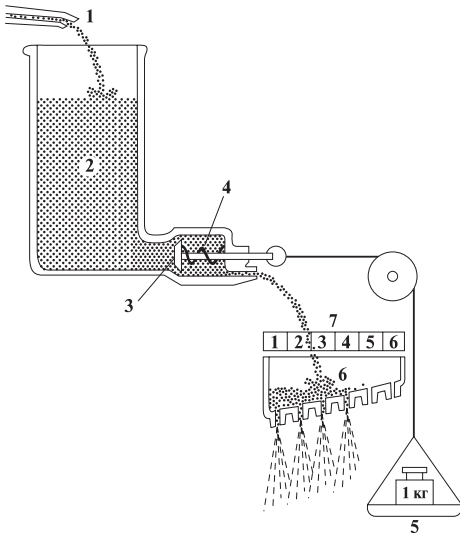
Выше мы все время говорили об объяснении тех или иных явлений, об объясняющих теориях. Но существуют теории другого типа, которые в физике принято называть феноменологическими. Они описывают функционирование объекта, конструируют модель, которая имитирует это функционирование, но не отвечает на вопрос о строении этого объекта, о реальных механизмах его поведения. Такова, например, феноменологическая термодинамика в отличие от кинетической теории материи.

Чаше всего мы сталкиваемся в случае феноменологических теорий с математическим конструированием. Возьмем в качестве предельно простого примера закон Бойля—Мариотта, согласно которому давление и объем идеального газа при постоянной температуре подчиняются следующему соотношению:  $VP = \text{Const}$ . Часто говорят, что это эмпирический закон. Я полагаю, однако, что никаких эмпирических законов вообще не существует. Законы мы конструируем в рамках того или иного конструктора. Да, конечно, исторически имели место эксперименты Бойля, результаты которых были зафиксированы в виде таблиц. Будем внимательны: уже здесь мы сталкиваемся с теоретическим конструированием. Эксперимент предполагал измерения объема и давления газа, но для измерений нам нужно множество рациональных чисел, а, как мне сказал один математик, «числа на дороге не валяются». Числа есть продукт теоретического конструирования. Иными словами, имея дело с таблицей, фиксирующей результаты эксперимента, мы уже попадаем в иной мир, в мир теоретических построений. И в этом мире, действуя уже по его правилам, мы должны сконструировать некоторую функцию, которая имитирует поведение газа.

Закон Бойля—Мариотта нельзя обнаружить эмпирически хотя бы потому, что он вообще не существует в газе самом по себе, не существует без соответствующей математики. Объем и давление не умножаются друг на друга, между ними не существует такого отношения, умножать мы можем

только числа. И неужели кто-то полагает, что правила умножения или деления рациональных чисел — это тоже эмпирические законы! Иными словами, закон возникает только в контакте эксперимента и математического конструктора, без последнего его просто нет. Прав был Эмиль Мейерсон, когда писал: «Закон природы, которого мы не знаем, в строгом смысле слова не существует»<sup>11</sup>.

Приведем еще один, несколько экстравагантный пример феноменологических теоретических построений, где отсутствует математика, но налицо чисто технический конструктор. Одной из важных форм поведения животных являются комплексы фиксированных действий. Это сложные комплексы стереотипных движений, которые не зависят от прошлого опыта. Их вызывают какие-либо специфические внешние стимулы, которые выполняют функцию только спускового механизма и в дальнейшем не играют никакой роли. Начавшись, эти действия продолжают до некоторого самоистощения, и затем их уже трудно вызвать до того, как произойдет накопление некоторой энергии. Все эти особенности лауреат нобелевской премии Конрад Лоренц представил в виде следующей гидравлической модели<sup>12</sup>.



Здесь есть бак, в который наливается вода из крана. Когда вода достигает должного уровня, кран открывается под действием давления воды и внешнего стимула в виде гири. При падении уровня воды клапан закрывается, и нам надо ждать, когда вода опять достигнет прежнего уровня. Модель Лоренца функционально аналогична математической модели закона Бойля—Мариотта, ибо она тоже имитирует поведение объекта, но на этот раз, вероятно, никто не будет сомневаться, что она не выведена из опыта.

Закон Бойля—Мариотта математически очень прост. Имеет ли значение, с какой математикой мы имеем дело, с элементарной алгеброй или с дифференциальными уравнениями? В обоих случаях мы работаем в рамках математического конструктора. И эта работа напоминает работу инженера. Великий физик П. Дирак писал: «Если бы не инженерное образование, я, наверное, никогда не добился бы успеха в своей последующей деятельности, потому что достижение успеха требовало отказа от точки зрения, что следует иметь дело лишь с точными уравнениями и результатами, получаемыми логически из принятых на веру известных точных законов. Инженеры занимались поиском уравнений, пригодных для описания Природы. Им не было дела до того, как эти уравнения получены. Отыскав уравнения, инженер брался за логарифмическую линейку и получал необходимые ему результаты»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Мейерсон Э. Тожественность и действительность. СПб., 1912. С. 20.

<sup>12</sup> Дьюсбери Д. Поведение животных. М., 1981. С. 28.

<sup>13</sup> Дирак П.А.М. Воспоминания о необычайной эпохе. М., 1990. С. 11.



Нельзя не отметить, что противопоставление теорий объясняющих и феноменологических существенно зависит от наших рефлексивных установок. Никто, разумеется, не сомневается, что гидравлическая модель не описывает реальный механизм комплексов фиксированных действий. Но вот математическим выражениям, как показывает история, вполне можно придать статус объективной реальности, встав на точку зрения Гегеля или Платона. В такой же степени можно воспринимать кинетическую теорию материи как имитационную модель типа модели Лоренца, не имеющую отношения к реальным структурам. Особенно если мы уподобляем молекулы бильярдным шарам.

### **Классификация и сходные с ней образования**

С другим типом конструирования мы сталкиваемся в случае классификации или районирования. Здесь, как и при теоретическом конструировании, налицо некоторое «проектное задание», но это не акты деятельности, в которых проявляются свойства конструируемого объекта, а задачи построения удобных ячеек социальной памяти. Иными словами, мы конструируем средства для систематизации знаний.

Рассмотрим это более детально. Системы знания, с которыми мы сталкиваемся в науке, явно распадаются на две группы. К первой относятся построения, которые мы, несмотря на все их различия, привыкли величать теориями. Знания объединяются здесь за счет того, что их построение тесно связано с одним и тем же теоретическим конструктором. Кинетическая теория газов, например, объединяет знания о разных явлениях, но все эти явления объясняются на базе представлений о беспорядочном движении частиц в объеме газа. Ко второй группе относятся системы, в основе которых лежат такие образования, как классификация, типология, районирование, периодизация и т.п. Во всех этих случаях речь идет об описании некоторого многообразия явлений как бы по частям, по отдельным видам, типам, классам, районам, периодам. Всю эту группу мы будем называть предметно-дистинктивными системами знаний, ибо знание организуется в соответствии с различием и различной группировкой изучаемых предметов.

Обычно достаточно взглянуть на оглавление учебного руководства или монографии, чтобы понять, что ты имеешь дело с классификационной или, как говорят, таксономической системой знаний. Возьмем в качестве примера «Опыт описательной минералогии» В.И.Вернадского, в двух томах<sup>14</sup>. Первый том посвящен описанию самородных элементов, второй – описанию сернистых и селенистых соединений. Описание самородных элементов разбито на две больших части: твердые и жидкие самородные элементы и газообразные элементы. Внутри каждой из частей существуют более детальные подразделения вплоть до выделения отдельных видов минералов. Видно, что в основе такой системы знаний лежит классификация. Аналогичным образом строится любой курс описательной минералогии, описательной зоологии или ботаники, палеонтологии, петрографии и т.д. Классификация лежит в основе описания свойств различных соединений в курсах органической или неорганической химии. То есть мы имеем дело с достаточно распространенным в науке явлением.

<sup>14</sup> См.: *Вернадский В.И.* Избр. соч. Т. 2. М., 1955; Т. 3. М., 1959.

Но вернемся к Вернадскому. Структура его труда, образованная двумя элементами, просматривается уже в оглавлении. Первый элемент — это классификация минералов, второй — программа описания отдельных видов или групп минералов, которая с незначительными вариациями повторяется на протяжении всего оглавления, а следовательно, и всей книги. Вот эта программа на примере описания самородного свинца: химический состав и физические свойства; нахождение в земной коре; самородный свинец в России; изменение самородного свинца, труд человека; методы диагностики самородного свинца. Это означает, что, определив некоторый минерал как самородный свинец, мы сразу получаем из книги Вернадского знания о его химическом составе, физических свойствах, нахождении в земной коре и т.д. Каждое классификационное подразделение — это как бы ячейка памяти, в которую мы записываем информацию о соответствующем виде или классе явлений.

Важно различать классификацию как таковую и классификационные, или таксономические, системы знания. Классификация сама по себе может быть достаточно произвольной, ибо любое множество можно разбить на подмножества большим количеством способов. Это относится и к районированию и к периодизации. Строго говоря, классификация, районирование или периодизация не являются знанием, так же как и система терминов в той или иной дисциплине: они не бывают истинными или ложными, а только удобными (или неудобными) в данной ситуации. То же и с разложением спектра на отдельные цвета: это можно сделать различными способами, и если англичане особо не выделяют голубой цвет, то это не значит, что они ошибаются. В науке существуют разные классификации одних и тех же объектов, удобные в том или ином отношении, часто связанные с разными целевыми установками.

Сказанное относится и к районированию. Вот что пишет по этому поводу американский географ Престон Джемс: «Однако “правильной” системы районов, или системы “подлинных районов”, не существует; ни одна система районов не является абсолютно верной, так же как и все остальные не являются полностью ошибочными»<sup>15</sup>.

Но если некоторая система знания строится на основе классификации или районирования, то строить их, очевидно, надо, исходя из принципа оптимизации той информации, которую можно записать в каждую ячейку. Это общий принцип конструирования, значимый не только для классификации, но и для всех предметно-дистинктивных систем знания. Трудность состоит в том, что мы получаем все новые и новые знания о классифицируемых объектах, что часто требует перестройки и иной организации ячеек памяти. Вернадский, например, подчеркивает, что, поставив перед минералогией новые задачи, он вынужден был изменить и классификацию. «В связи с этим, — пишет он, — мною критически пересмотрены все данные, касающиеся генезиса минералов и их химического состава. Очевидно, это вызвало необходимость новой классификации минералов, которая была мною выработана...»<sup>16</sup>. Иными словами, в рамках таксономической системы знания классификация подчиняется требованиям того целого, в рамках которого она должна играть определенную роль.

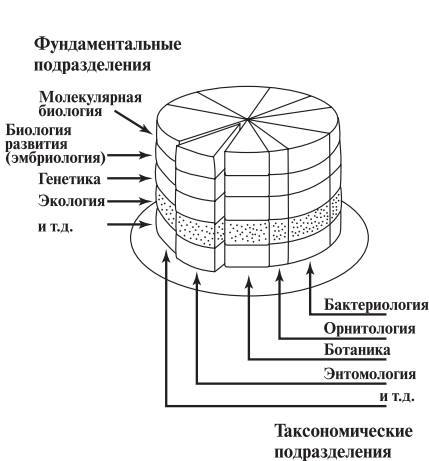
Вот еще одно аналогичное высказывание: «Классификации постоянно изменяются. Частично это является результатом расширения наших знаний о богатстве живого мира. Частично приходится создавать новые выс-

<sup>15</sup> Американская география. М., 1957. С. 30.

<sup>16</sup> Вернадский В.И. Избр. соч. Т. 2. С. 9.

шие категории, чтобы отразить различия между новыми и давно известными видами. Кроме того, изменения в классификации обусловлены накоплением теоретических знаний о механизмах эволюции. Поэтому можно сказать, что классификация всегда отражает современный ей уровень эволюционного мышления. Системы классификации, используемые разными одинаково высококвалифицированными учеными, обычно различаются просто потому, что по-разному интерпретируется эволюция»<sup>17</sup>.

Интересно, что, как и в случае теоретических построений, классификацию можно рассматривать не только как создание и организацию ячеек памяти, но и как конструирование новых объектов исследования. В рамках таксономических систем знания выделяются отдельные классы объектов и концентрируются знания об этих объектах, что фактически и означает формирование так называемых таксономических дисциплин типа ботаники, зоологии, орнитологии, микологии и т.д.



С одной стороны, они связаны с соответствующими классификационными построениями, с другой – с дисциплинами, задающими программы исследования, которые иногда именуют фундаментальными. Это дисциплины типа анатомии, физиологии, генетики, теории эволюции, экологии... Известный биолог Ю.Одум отобразил эти связи в виде схемы, имеющей форму слоеного пирога, разделенного на дольки<sup>18</sup>. Схема, в частности, хорошо показывает, что все фундаментальные биологические дисциплины работают на классификацию.

\* \* \*

Итак, можно сказать, что мы сталкиваемся с конструкторской деятельностью, инженерной по своей сути, во всех областях познания. Мы создаем и реализуем проекты производственной и экспериментальной деятельности, конструируем числа и множество других математических объектов, конструируем системы координат, необходимых для фиксации тех или иных явлений. Да и любая теория и даже факты, на которых она базируется, – это продукты конструирования. Полагаю, можно усилить этот тезис и представить все познание как конструирование. Суть в том, что мы познаем не мир как таковой, не предметы и явления в их первозданном виде, а нашу деятельность с этими предметами и явлениями, которые, кстати, только и приобретают свою самость в этой деятельности. Но деятельность реализуем мы сами, мы ее проектируем и строим, иными словами, мы познаем то, что сами творим, хотя и в соавторстве, ибо везде проглядывает «чужая рука». Но эта рука проглядывает и в творчестве инженера.

<sup>17</sup> Раун Д., Стенли С. Основы палеонтологии. М., 1974. С. 125.

<sup>18</sup> Одум Ю. Основы экологии. М., 1975. С. 10.

## ФИЗИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЗИКА ИЛИ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНАЯ МЕТАФИЗИКА<sup>1</sup>

Традиционно под метафизикой понимается наука о сверхчувственных началах и принципах бытия. Это понимание идет от систематизатора трудов Аристотеля Андроника Родосского. Под бытием можно понимать и физическую реальность. Физическая реальность имеет не только чувственные, но и сверхчувственные измерения. Так, у А.Эйнштейна и Н.Бора существовали разные ее понимания. В связи с этим в философии физики возник спор, который продолжается до сих пор. Данный спор в какой-то мере помогли разрешить неравенства Дж. Белла, при помощи которых можно экспериментально проверить, как устроена физическая реальность, какова ее природа и характеристики — насколько она чувственна или насколько сверхчувственна.

Итак, что же такое физическая реальность? Ответов на этот вопрос много. Это: 1) объективная реальность; 2) срез объективной реальности, изучаемый физикой; 3) фундаментальная онтологическая (метафизическая) структура, относящаяся не только к физическому миру; 4) мысленная модель, образ (субъективная реальность). По А.Эйнштейну, физическая реальность есть «своего рода программа»<sup>2</sup>. Развивая концепцию Эйнштейна (и Канта), Э.М.Чудинов утверждал, что «понятие физической реальности характеризует объективно-реальный мир не сам по себе, а в том виде, как он просматривается через призму данной теории»<sup>3</sup>. Иными словами, физическая реальность — это не только объективно-реальный мир, но и когнитивное образование (теоретизированный мир), содержательная физическая картина мира. К этому можно добавить, что в философско-методологическом понимании физической реальности содержится не только конструктивный теоретический фактор, но и материальная практическая деятельность. Человек творит мир не только в своих идеальных конструкциях, но и в их практическом осуществлении.

Именно квантовая физика предоставляет такие возможности. Принципы неопределенности и дополнительности, спор А.Эйнштейна и Н.Бора, эксперименты по проверке неравенств Дж. Белла показали, что: 1) физическая реальность существует и как объективная реальность; 2) понятие физической реальности следует отличать от объективной реальности; 3) содержание физической реальности в квантовой физике гораздо богаче ее содержания в классических физических теориях (от Ньютона до Эйнштейна); 4) невозможно построить никакую новую физическую теорию, не учитывая категорию целостности мира (а это уже метафизическая программа Парменида).

<sup>1</sup> Термин «трансцендентальная физика» предложил профессор В.А.Яковлев (философский факультет МГУ им. М.В.Ломоносова), заслушав мой доклад по «экспериментальной метафизике», за что я ему благодарен.

<sup>2</sup> *Эйнштейн А.* Собр. научн. трудов: В 4 т. Т. 3. М., 1967. С. 302.

<sup>3</sup> *Чудинов Э.М.* Природа научной истины. М., 1977. С. 229.

\* \* \*

В 1935 г. А.Эйнштейн, Б.Подольский и Н.Розен опубликовали в журнале «*Physical review*» статью под названием «*Можно ли считать квантовомеханическое описание ФР полным?*»<sup>4</sup>. В статье был предложен мысленный эксперимент, который был предназначен показать неполноту квантовомеханической теории в отношении описания физической реальности. Центральное утверждение статьи таково: «*Если мы можем, без какого бы то ни было возмущения системы, предсказать с достоверностью (т.е. вероятностью, равной единице) значение некоторой физической величины, то существует элемент физической реальности, соответствующий этой физической величине*»<sup>5</sup>. Что же касается полного описания, требующегося от теории, то «каждый элемент физической реальности должен иметь отражение в физической теории»<sup>6</sup>.

Так должна быть устроена физическая реальность, а квантовая механика должна ее описывать. Однако в ней, к примеру, проекции спина одной и той же частицы на разные оси не могут быть определены (измерены) одновременно. Если измерена одна проекция, то другая проекция не имеет определенного значения. Все это выражается принципами неопределенности В.Гейзенберга, дополнительности Н.Бора, корпускулярно-волнового дуализма Л. де Бройля. Эти принципы, принятые в квантовой механике, не отвечают требованию полноты описания физической реальности, т.е. физическая реальность как бы «сверхчувственна» по отношению к теории.

Бор отреагировал на статью упомянутых авторов следующим образом: физическая реальность — это явление, или феномен, который не может обнаруживаться вне контекста участия измерительных приборов и, соответственно, наблюдателя (человека). Если этот контекст учитывается, то тогда квантовая теория полна, тем более что она хорошо описывает и предсказывает поведение микрочастиц, т.е. физическая реальность «чувствительна» по отношению к теории.

Последовали длительные обсуждения этого разногласия, строились теории со скрытыми параметрами, чтобы как-то восполнить «недостаток» квантовой механики, заключающийся в том, что она не описывает физическую реальность в метафизическом ее понимании Эйнштейном. В конце концов американский физик Дж. Белл вывел в 1964 г. ряд корреляционных неравенств, при помощи которых оказалось возможным экспериментально проверить, кто прав, Эйнштейн или Бор.

Эти неравенства справедливы для любой теории, допускающей скрытые параметры как «элементы физической реальности самой по себе», но результаты их проверки подтвердили не гипотезу существования таких параметров, а лишь предсказания квантовой механики. Неравенствам Белла давались самые разные оценки, дискуссии об их значении идут уже более 50 лет. Но что можно считать «историческими достижениями» в анализе проблематики, связанной с неравенствами Белла?

Так, А.Файн, например, выяснил, что при выводе неравенств Белла было использовано несколько различных (а не одно, как первоначально считал сам Белл) условий локальности: 1) белловская локальность, или утверждение о том, что «результаты измерений определенных квантовомеха-

<sup>4</sup> Эйнштейн А. Собр. научн. трудов: В 4 т. Т. 3. С. 604–611.

<sup>5</sup> Там же. С. 605.

<sup>6</sup> Там же.

нических наблюдаемых одной системы не подвержены непосредственному влиянию видов измерений, производимых непосредственно над второй системой, которая достаточно отделена от первой в пространстве»; 2) условие факторизуемости, или «кондициональной стохастической независимости», означающее, что «для каждой спаренной системы (или для каждого скрытого параметра) в корреляционном эксперименте с разделенными частями вероятность пары результатов одновременных измерений может быть представлена произведением вероятностей отдельных результатов»<sup>7</sup>. Файн выделил еще и третье условие локальности, или эйнштейновский принцип локальности, которое отличается от первого (белловского) условия тем, что в нем речь идет не о результатах измерения (т.е. не о наблюдаемых величинах), а о «реальных физических состояниях»<sup>8</sup>.

Эйнштейн доказывал, что квантовая механика не удовлетворяет его условию локальности как независимости «реального состояния» одной системы от того, что проделывают с другой, пространственно отдаленной (и отделенной) системой. Квантовая механика неполна потому, что она не «вскрывает» «реальные физические состояния», которые должны определять физические свойства, проявляющиеся в наблюдениях. Поскольку же наблюдаемые в квантовой физике величины не являются «реальными», нет причин беспокоиться по поводу того, могут они или не могут испытывать «нелокальные влияния»<sup>9</sup>.

Новые уточнения в анализ неравенств Белла внесли Д.Ховард и Дж. Джаррет. Джаррет показал, что условие факторизуемости совместных вероятностей результатов одновременных измерений (или, в его терминологии, условие «сильной локальности») распадается на два независимых условия — условие «полноты» и условие «слабой локальности». «Слабая локальность» эквивалентна требованию релятивистской локальности, или принципу близкодействия (она может быть отождествлена также с белловским условием локальности), а условие «полноты» предполагает справедливость критерия Эйнштейна—Подольского—Розена (в полной физической теории должен иметь отражение каждый элемент физической реальности) и выражается в требовании взаимной независимости эйнштейновских «реальных физических состояний». Иными словами, условие факторизуемости совместных вероятностей результатов одновременных измерений эквивалентно конъюнкции принципа близкодействия и условия факторизуемости «скрытых состояний».

В свою очередь, Д.Ховард, назвав условие факторизуемости «скрытых состояний» условием «сепарабельности» (или делимости), подчеркнул важность различения принципов локальности и сепарабельности: «...сепарабельность означает, что пространственно разделенные системы обладают отдельными реальными состояниями (это, по сути дела, есть выражение условия локальности Эйнштейна. — *А.П.*), а локальность — что состояние системы может быть изменено только локальными эффектами, распространяющимися с конечными, досветовыми скоростями. Между двумя этими принципами нет необходимой связи, хотя они и представлялись часто как одно и то же... Квантовая механика — это несепарабельная локальная теория»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> *Fine A.* The Shaky Game: Einstein Realism and the Quantum Theory. Chicago—L., 1988. P. 59.

<sup>8</sup> *Эйнштейн А.* Собр. Научн. трудов: В 4-т. Т. 4. М., 1967. С. 290.

<sup>9</sup> *Jarret J.P.* On the Physical Significance of the Locality Conditions in the Bell Arguments // *Noûs*. Oslo, 1984. Vol. 18. P. 578.

<sup>10</sup> *Howard D.* Einstein on Locality and Separability // *Studies in History and Philosophy of Science*. Elmsford, 1985. Vol.16, N 3. P. 173; см. также: *Boston Studies in the Philosophy of Science*. Dordrecht etc., 1997. Vol. 194: Potentiality, Entanglement and Passion-at-a-Distance. XI. P. 113—142.

Если резюмировать изложенное выше об исторических достижениях в анализе неравенств Белла и приложений теоремы Белла, то эти достижения будут заключаться в следующем.

Во-первых, в ходе этого анализа была выявлена сложная структура принципа локальности. Оказалось, что этот принцип расщепляется на ряд составляющих. Среди них: 1) условие «слабой локальности», отвечающее по своему содержанию принципу близкодействия; 2) условие локальности в смысле факторизуемости совместных вероятностей результатов одновременных измерений, требующее, по сути дела, редукции квантовой вероятности к бездисперсным мерам классической статистики — это условие отвечает условию «сильной локальности» Джаррета; 3) условие локальности в смысле факторизуемости, или сепарабельности, «реальных физических состояний» (или эйнштейновский принцип локальности, который имеет также наименования принципа сепарабельности и принципа реальности) — условие «полноты».

Во-вторых, благодаря анализу понятия локальности выяснилась важность различения принципов локальности и сепарабельности. Оказалось, что квантовая механика является «локальной» теорией, как и классические физические теории и специальная теория относительности, но, в отличие от них, теорией несепарабельной.

В-третьих, благодаря этому в концептуальный аппарат физики вошло новое понятие «несепарабельность», которое именуется также «целостностью». Важно подчеркнуть, что это понятие отличается от понятия нелокальности, которое обычно связывается с допущением сверхсветовых взаимодействий.

В-четвертых, была установлена связь специфики вероятностных представлений в физике с принципами локальности и сепарабельности (или несепарабельности).

Среди перечисленного, возможно, наибольшей новацией является «несепарабельность» (если это понятие рассматривать в более широком смысле, как метафизическое, то «целостность»). Конечно, это понятие использовалось в квантовой физике и раньше. Достаточно напомнить здесь хотя бы о боровской концепции целостного «квантового явления». В формальном плане оно связано также с принципом суперпозиции квантовомеханических состояний, который допускает возможность существования собственных состояний системы при отсутствии таковых для ее подсистем. Это выражается, в частности, в том, что собственное состояние системы не всегда можно представить в виде произведения собственных состояний подсистем (в общем случае состояние первой представляется суммой произведений последних). Но вот новый акцент в содержании понятия квантовой целостности, выясненный в процессе анализа теоремы Белла и ее приложений, связан с переосмыслением этого понятия как онтологически (метафизически) исходного объясняющего принципа. Возможно, что «внесилоновые» взаимодействия В.А.Фока или «обменные силы» В.Паули являются некоторой интуицией квантовой несепарабельности.

И все же понятие целостности как исходное онтологическое понятие физики является на сегодняшний день, можно сказать, полуинтуитивным. Рабочим методологическим принципом в физике все еще остается атомистический редукционизм. Какие методологические альтернативы могут быть здесь предложены?

П.Теллер (сын «творца» термоядерной бомбы Э.Теллера) предлагает следующую экспликацию квантовомеханической целостности. Он полагает, что в основе квантовой механики лежит не механистический «партикуляризм»

как рецидив мировоззрения и методологии классической механики, а так называемый «реляционный холизм». «Реляционный холизм» означает, что в квантовой реальности существуют состояния, отвечающие таким отношениям между отдельными объектами, которые не выводятся из нереляционных черт этих объектов (т.е. из их свойств «самих по себе»). Такой холизм совместим с принципом относительности в физике как с характеристикой инвариантности законов. Например, релятивистские квантовые теории поля приписывают невыводимые, или «внутренне присущие», отношения корреляциям пространственно-временных точек, не отказываясь от лоренцевой инвариантности (т.е. принципа локальности в смысле релятивистского близкодействия). В этих теориях, однако, не «работает» идея локальности в смысле контактного взаимодействия между нереляционными величинами, относимыми к точкам. Нарушения неравенств Белла свидетельствуют о существовании в природе «внутренне присущих» отношений<sup>11</sup>.

Реальность отношений как философская абстракция реальности квантовофизических корреляций ставит, однако, следующую логическую проблему. Пусть физический мир представляет собой совокупность партикулярий, т.е. изолированных и идентифицируемых объектов-вещей. Пусть, далее, развитие человеческого познания и практики свидетельствует, что это онтологическое предположение недостаточно и что, кроме партикулярий, необходимо ввести нередуцируемые универсалии (или «внутренне присущие» отношения). Как тогда быть с методом редукционизма? Если этот метод не «работает», то тогда наравне с партикуляриями в мире существуют универсалии. Но если последние существуют, как тогда совместить несводимые квантовофизические отношения целостности с существованием отдельных сущностей? Здесь возникает проблема полноты представления мира, которая проявляется особенно при требовании когерентности, согласованности описания. Если метод редукционизма безукоризнен, то отношения — артефакт познания! Если отношения реальны и исходны, то они онтологически не укладываются в «партикулярную» картину мира и «переполняют» ее.

Что же такое в этом случае реализм? С гносеологической точки зрения реализм можно определить как доктрину, противостоящую субъективному идеализму. С логической точки зрения он принимает концепцию истины как соответствия высказываний реальности, причем, как пишет Д. Мёрдок, «высказывания определенного класса выражают свойства реальных объектов, а их истинностные значения определяются реальностью независимо от того, как она нам является»<sup>12</sup>. Мёрдок раскрывает позиции реализма в физике при помощи следующих четырех тезисов: 1) физическая теория должна объяснять явления «в терминах постулируемой физической реальности, скрывающейся за ними. Это значит, что определенные виды ее предложений могут быть действительно пропозициональными, т.е. иметь истинностные значения, которые определяются физической реальностью независимо от нашего познания ее»; 2) определенные теоретические термины или обозначают реальные физические сущности, которые могут и не восприниматься чувствами непосредственно, или выражают реальные физические свойства; 3) цель физики — построение объясняющих теорий, истинных в отношении физичес-

<sup>11</sup> Teller P. Relational Holism and Quantum Mechanics // British Journal for the Philosophy of Science. Aberdeen, 1986. Vol. 37. №1. P. 71–81.

<sup>12</sup> Murdoch D. Niels Bohr's Philosophy of Physics. Cambridge etc., 1987. VI. P. 200.



кой реальности; 4) физика в ходе своего развития все более приближается к этой цели<sup>13</sup>. Научный реализм добавляет к этим тезисам еще один: «Общепринятые физические теории, обеспечивающие наилучшее на данный момент объяснение физической реальности, следует считать истинными, а многие убеждения здравого смысла, противоречащие им, — отвергать как ложные. С этой точки зрения, существуют атомы и элементарные частицы и нереальны такие вещи здравого смысла, как столы и стулья»<sup>14</sup>.

Совершенно очевидно, что боровская интерпретация квантовой механики не удовлетворяет этим реалистическим тезисам, поскольку Бор неразрывно связывал физическую реальность как «квантовое явление» с экспериментальной установкой (т.е. средствами и условиями познания), писал, что «взаимодействие между измерительными приборами и исследуемыми физическими системами составляет неотъемлемую часть квантовых явлений»<sup>15</sup>, что условия определения физической реальности «должны рассматриваться как неотъемлемая часть всякого явления, к которому с определенностью может быть применен термин “физическая реальность”»<sup>16</sup>. Эйнштейн же, со своей стороны, был неудовлетворен квантовой механикой постольку, поскольку она не вскрывала содержание «реальных физических состояний».

Здесь мы можем констатировать определенное сходство в оценках квантовой механики Бором и Эйнштейном: Эйнштейн считал, что эта теория нереалистична в том смысле, что она не отражает физическую реальность полностью, ибо не удовлетворяет принципу сепарабельности; Бор же признавал, что эта теория не удовлетворяет эйнштейновскому реализму. Но как же тогда быть с реализмом? Ответить на эти вопросы помогла в определенной степени дискуссия, развернувшаяся вокруг неравенств Белла.

Тексты Эйнштейна показывают различное понимание им физической реальности. Однако наиболее типичным для его позиции является понимание, связанное с определенной концептуальной программой теоретической физики. Это понимание он выражал такими словами: «Физическую реальность следует считать своего рода программой. По-видимому, никому не придет в голову отказываться от этой программы, если речь пойдет о “макроскопических” явлениях... Но “макроскопический” и “микроскопический” аспекты настолько тесно переплетены между собой, что вряд ли стоит отказываться от этой программы и при рассмотрении одних лишь “микроскопических” явлений»<sup>17</sup>. Конкретная суть эйнштейновской программы такова: «Основными понятиями теории должны быть непрерывные функции, определенные в четырехмерном континууме»<sup>18</sup>. А. Файн справедливо добавляет к этому следующее: «Причинность и независимость от наблюдателя — первичные свойства эйнштейновского реализма»<sup>19</sup>.

Но что такое «независимость от наблюдателя»? Эйнштейн ссылался на «веру в существование внешнего мира, независимого от воспринимающего субъекта»<sup>20</sup>. Здесь как раз и скрывается самый существенный момент

<sup>13</sup> *Murdoch D.* Op. cit. P. 200–201.

<sup>14</sup> *Ibid.* P. 207.

<sup>15</sup> *Бор Н.* Избр. научн. труды: В 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 488.

<sup>16</sup> Там же. С. 179.

<sup>17</sup> *Эйнштейн А.* Собр. научн. трудов: В 4 т. Т. 4. С. 302.

<sup>18</sup> Там же. С. 303.

<sup>19</sup> *Fine A.* *The Shaky Game: Einstein Realism and the Quantum Theory.* P. 103.

<sup>20</sup> *Эйнштейн А.* Собр. научн. трудов: В 4 т. Т. 4. С. 136.

его позиции. Суть дела в том, что он всегда говорит о независимости именно от «воспринимающего субъекта» (в понятие которого входят в том числе наблюдения и измерения), а не от субъекта, который может, кроме того, еще и размышлять и изобретать теоретические конструкции. Если внимательно отнестись к текстам Эйнштейна, то можно заметить, что он стоит на реалистической позиции, противопоставляющей не материю и сознание, а деятельность чувств и материальную деятельность экспериментатора как субъективную деятельность объективной деятельности рассудка и мышления. «Основным принципиальным различием, являющимся необходимой предпосылкой научного и донаучного мышления, — писал Эйнштейн, — является различие между чувственными восприятиями... с одной стороны, и чистыми идеями — с другой... Такое различие необходимо, чтобы не впасть в солипсизм... Мы считаем, что чувственные восприятия обусловлены “объективным” и “субъективным” факторами... “Объективный фактор” представляет собой совокупность таких идей и понятий, которые, по предположению, существуют независимо от нашего опыта, т.е. от чувственных восприятий»<sup>21</sup>.

Цитированные высказывания показывают, что гносеологический статус физической реальности у Эйнштейна ближе всего к статусу идеи (а не ощущения, восприятия или материальной, например, экспериментальной деятельности). При этом объективность познания связывается у него вовсе не с существованием объективной реальности как материи (это существование полагается как внешний фактор или как предмет веры), а с использованием общих понятий и идей в их противопоставлении чувственным восприятиям и измерительным процедурам. В духе философского реализма постулируется независимость объекта (физической реальности) как логической сущности от субъекта как отождествляемого в своей деятельности с чувственными восприятиями, наблюдениями, экспериментами, коммуникацией (отсюда и споры Эйнштейна с Бором).

Эйнштейновское понимание физической реальности не является просто «философским предубеждением». Это верно постольку, поскольку Эйнштейн связывал с реалистической программой физики определенные конкретные (метафизические) представления о мире. К ним относятся: принцип локальности, принцип детерминизма (который имеет двойное содержание: как принцип близкодействия и как принцип необходимости, исключающий случайность), принцип континуального пространственно-временного описания. Однако все эти конкретные представления о том, как должен быть устроен физический мир, вступают в противоречия или, по крайней мере, не совпадают с представлениями других физических (или метафизических) программ. Особенно ясно это становится в контексте обсуждения теоремы Белла. Анализ этой теоремы и ее приложений показывает, что эйнштейновский реализм не может быть универсальной доктриной в физике. По крайней мере, не «работает» его конкретная программа построения обязательно сепарабельных теорий. Но, может быть, универсален ее, так сказать, «философский остаток», выражающийся, в частности, в убеждении, что идеи и понятия «существуют независимо от нашего опыта»?

Этот «остаток» тоже не универсален — хотя бы уже потому, что он не согласуется с лозунгом гносеологического реализма, утверждающим, что объект познания независим от познающего субъекта и средств познания

<sup>21</sup> Эйнштейн А. Собр. научн. трудов: В 4 т. Т. 4. С. 301–302.

как в отношении своего существования, так и в отношении своих свойств. Эйнштейновский реализм не удовлетворяет этому лозунгу потому, что он отрицает зависимость физической реальности от деятельности чувств, восприятий и материальной деятельности экспериментатора, но вовсе не от деятельности рассудка и мысли. В этом отношении Эйнштейна нельзя назвать реалистом. Однако он остается реалистом в традиционном философском смысле как человек, утверждающий реальность идей.

Вместе с тем в квантовой физике существовали и существуют несколько конкретных реалистических программ. На реалистическую интерпретацию квантовой механики претендовали метафизические программы Э.Шрёдингера, Л. де Бройля, Х.Эверетта, диалектико-материалистическая концепция корпускулярно-волнового дуализма, квантово-логический подход, концепция квантонов М.Бунге, наконец, концепция несепарабельности и целостности квантовофизической реальности. Все эти достаточно конкретные программы обладают своими недостатками и преимуществами. Здесь показателен анализ квантовой логики Х.Патнэма и Дж. Баба, проведенный Мёрдоком. Мёрдок обращает внимание на то, что согласно реалистической (квантово-логической) интерпретации квантовой механики каждая наблюдаемая в ней величина «должна иметь определенное значение во все времена»<sup>22</sup>. Квантовая логика претендовала на реалистическую интерпретацию квантовой механики постольку, поскольку, как считали ее представители, она выражает «объективную структуру квантомеханических событий» (терминология Дж. Баба). Здесь мы не будем задаваться вопросом о том, уместно или нет вообще относить какую-либо логику непосредственно к миру, а не к мышлению человека. Остановимся лишь на том, в чем выражаются уступки квантовой логики инструментализму. Как показывает Мёрдок, квантовая логика сталкивается с противоречием между ее реалистическим предположением о том, что наблюдаемые в квантовой физике величины всегда обладают определенными значениями, и допущением существования логически несовместных наблюдаемых и свободой выбора измерения любой из них. Именно свобода выбора, которая принадлежит субъекту, составляет инструменталистскую посылку, несовместимую с «чистым» реализмом. «Тезис свободы выбора и тезис несовместности, — пишет Мёрдок, — совместно исключают тезис объективных значений и требуют введения вместо него тезиса создания значений в эксперименте. Но последний тезис несовместим с главным мотивом принятия реалистической интерпретации квантовой логики, состоящим в реалистическом истолковании экспериментальных высказываний, согласно которому эти высказывания относятся не просто к измеренным значениям, а к значениям, существующим до измерений»<sup>23</sup>.

Обсуждая реализм и метафизику в квантовой механике, следует искать их основания не только в реальности идей (сверхчувственного) или наблюдений (чувственного) — все это, так сказать, человеческие измерения физической реальности, — но и в самом объективном мире. Из квантовой физики известно, что явления физической реальности зависят от «системы отсчета», определяемой экспериментальной установкой (например, реальность положения и, соответственно, импульса). Можно ли в таком случае утверждать, что такая зависимость доказывает сводимость физической реальности целиком и полностью к «субъективному фактору»? Конеч-

<sup>22</sup> Murdoch D. Op cit. VI. P. 256.

<sup>23</sup> Ibid. P. 254.

но, нет. Дело в том, что ни при каких условиях экспериментальной деятельности не удастся создать прибор, который бы измерял одновременно какие-либо несовместные величины (те же положение и импульс). Было предпринято множество попыток, которые бы позволили, хотя бы в принципе, обойти эту квантовую дополненность. Однако ни одна из них не удалась. Невозможность создать такой прибор — это объективный фактор физической реальности, который не зависит от деятельности человека. И вместе с тем квантовая реальность имеет человеческие измерения: выбор прибора автоматически определяет теоретические средства, которые необходимо применять для представления экспериментально исследуемого квантового явления.

Таким образом, в качестве сверхчувственной составляющей физической реальности мы обнаруживаем не только идеи и концепции, но и объективную реальность, т.е. бытие, которое определяется не только человеком. Что же касается метафизических концепций физической реальности, то они подлежат экспериментированию. Проверка этих концепций показала, что будущие физические теории должны быть и локальными (от Демокрита), и несепарабельными (от Парменида).

## ДВУНАПРАВЛЕННОСТЬ ПРИЧИННО-СЛЕДСТВЕННЫХ СВЯЗЕЙ (МОДЕЛЬ, В КОТОРОЙ СЛЕДСТВИЕ МОЖЕТ ПРЕДШЕСТВОВАТЬ ПРИЧИНЕ)\*

Начну с суфийской поучительной истории.

Учитель и ученик шли по улице, и в это время откуда-то сбоку выскочил всадник на лошади. Они недостаточно проворно посторонились, чем вызвали сильное негодование наездника, обрушившего на их головы поток злобных ругательств. В ответ на шум люди стали высовываться из окон. Они говорили: «Какой позор! Как не стыдно так поносить почтенных людей! За свое недостойное поведение этот человек заслуживает сурового наказания!»

В этот момент учитель сказал: «Как наивны люди! Как мало они видят. Они даже и представить себе не могут, что за свое поведение он уже поплатился». Ученик, недоумевая, спросил: «Я не понимаю вашей мысли, что она означает?» Учитель ответил: «Не далее как в четверг этот человек просился на обучение к великому мастеру и получил отказ — именно за этот свой поступок. Таким образом, он уже наказан. То, что людям известно как причина и следствие, далеко не исчерпывает всех вариантов этой зависимости».

Итак, если смотреть на события с привычной точки зрения, мы должны будем признать, что в суфийской поучительной истории наказание грубияна имело место *до* совершения им проступка, послужившего причиной наказания. В современной картине мира такое логически невозможно. Тем не менее, судя по тексту, это и есть то положение вещей в сфере подлинных причинно-следственных зависимостей, которое обычными людьми не осознается и не отслеживается, однако же на самом деле имеет место.

Мне кажется интересным поразмышлять на эту тему. Ведь наиболее нестандартные результаты удастся получить в сфере «самоочевидного», не подвергаемого сомнению (например, убеждения в том, что причина по времени всегда предшествует следствию).

Итак, примем за исходную точку допущение, что в словах суфийского мастера о возможности существования причинно-следственных зависимостей, где следствие оказывается предшествующим причине, есть истина.

В каком случае это возможно? Каким должно быть наше представление о природе реальности, о взаимосвязях явлений, чтобы подобное допущение оказалось осмысленным и непротиворечивым?

В качестве объекта анализа рассмотрим логику развития событий в фильме «Дневной дозор». В картине мы видим, что Антон (главный герой), в начале фильма сделавший выбор в пользу организации выкидыша у изменившей жены, в конце отказывается от предложения колдуньи взять на душу грех убийства ребенка. Для поверхностного наблюдателя, который имеет возможность видеть только события, разворачивающиеся на линейной оси времени, это результат произвольного, непонятно как и почему состоявшегося выбора из равновероятных альтернатив: «да, я готов восполь-

\* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 07-03-00196а.

зоваться помощью колдуньи для решения моей проблемы» – «нет, я как-нибудь сам». Для тех же, кто оказывается свидетелем всей истории, ответ «нет» предстает как мотивированный всей логикой событий, разворачивавшихся в какой-то другой, скажем, альтернативной реальности. Он не просто не случаен и не равновероятен ответу «да», но практически полностью предопределен происходящими с главным героем изменениями в каких-то других мирах.

Обозначим мир, в котором Антон впервые сталкивается с проблемой и размышляет над тем, как ее решить, миром линейного времени. Мир же, где он проживает последствия своего выбора, назовем альтернативным (пока без уточнения характеристик). Если использовать категориальный аппарат современной формальной логики, такого рода миры можно назвать идеальными или мирами знания-мнения субъекта. В них действуют иные, чем в реальном, закономерности, поскольку в идеальных мирах допускаются альтернативные описания состояний. В частности, в них оказываются возможными положения вещей, невозможные в реальном мире, например, противоречивые.

В целях прояснения последующего анализа коротко остановлюсь на используемом далее понятии идеальных миров. Для этого необходимо хотя бы несколько слов сказать о причине его появления в арсенале средств современной формальной логики.

### Миры знания-мнения субъекта

Семантики идеальных миров призваны обеспечить возможность адекватного анализа интенциональных контекстов (в частности, тех, которые содержат операторные выражения «верит», «знает», «полагает», «надеется», «ожидает» и т.п.<sup>1</sup>). Трудности с их исследованием связаны с тем, что в них может нарушаться принцип подстановки. Иначе говоря, в сложном предложении при замене подоператорного выражения другим, равным ему по значению (а точнее, L-эквивалентным<sup>2</sup>, т.е. совпадающим по значению во всех возможных мирах), из исходного истинного предложения мы можем получить ложное.

Например: «Вася знает, что число жителей Берлина больше миллиона». Если упомянутый в контексте Вася это действительно знает, предложение будет истинным. Но если мы заменим подоператорное выражение «Число жителей Берлина больше миллиона» на L-эквивалентное ему (т.е. совпадающее по значению во всех возможных мирах) «Число жителей Берлина больше  $10^n$ , где  $n=6$ », то результирующее сложное предложение «Вася знает, что число жителей Берлина больше  $10^n$ , где  $n=6$ », даже при истинности исходного, может быть ложным, если, допустим, Вася – ученик младших классов, еще не знакомый со степенными функциями. Таким образом, из исходно истинного предложения при замене подоператорного выражения на логически эквивалентное ему (что, по идее, должно обеспечить сохранение истинностного значения), мы, в нарушение принципа подстановки, из истинного предложения можем получить ложное. Это означает, что логическая эквивалентность не является достаточной для взаимозаме-

<sup>1</sup> Так называемых эпистемических контекстов.

<sup>2</sup> Логически эквивалентным.

нимости в эпистемических контекстах. Или по-другому: что в эпистемических контекстах (т.е. там, где речь идет о состояниях знания-мнения субъекта) L-эквивалентность не является экспликацией синонимии.

Но ведь естественный язык содержит такие контексты, и, соответственно, для их анализа должны быть разработаны подходящие средства. Семантика идеальных миров предоставляет для этого довольно хорошие возможности. За счет чего же? Если говорить неформальным языком, за счет того, что идеальный мир задается в ней как множество, допускающее наличие противоречивых состояний. В традиционных описаниях состояний любая переменная содержится либо в положительном, либо в отрицательном варианте, но не в том и другом вместе. Иначе говоря, описание возможных состояний для данной переменной предполагает, что она может быть истинна или же она может быть ложна, но не истинна и ложна одновременно.

Однако в идеальных мирах, как мы видели, возможна ситуация, когда некоторое положение вещей характеризуется как известное субъектом, а логически эквивалентное ему как не известное (именно так было в нашем примере). Это значит, что в эпистемических контекстах для того, чтобы одно выражение было признано заменимым на другое, надо не просто, чтобы они совпали по значению во всех возможных мирах (мирах, задаваемых традиционными описаниями состояний), но и в идеальных мирах (т.е. мирах, где встречаются и противоречивые состояния).

Теперь более содержательный аспект: почему миры знания-мнения субъекта могут адекватно описываться как задаваемые противоречивыми описаниями состояний, и при этом не происходит разрушения всей системы знания как внутренне противоречивой? Или, проще говоря, почему противоречия могут встречаться в мирах знания-мнения субъекта, но при этом сама система знания-мнения не тривиализируется<sup>3</sup>?

Мне кажется, хорошее представление об этом дает рассмотрение внутренней структуры психики человека (того, что с позиции логического анализа я назвала идеальными мирами, мирами знания-мнения субъекта), осуществляемое с привлечением понятия субличности (или, как еще говорят, парциальных личностей).

Итак, откуда во внутренних мирах субъекта берутся противоречивые компоненты? Как они уживаются в психике человека без того, чтобы сделать всю эту систему внутренне противоречивой, тривиализировать ее? Коротко приведу рассуждения Д. Чопры. Говоря о том, как рождаются субличности, он пишет: «Когда память, энергия, привязанность собираются вместе, вы получаете начало субличности»<sup>4</sup>. Субличности «всегда сделаны из одного и того же — из каких-то старых энергий, от которых не может освободиться ваша память. Например, у вас сохранилось воспоминание о том, как вас наказывали, когда вы, будучи ребенком, делали что-то не так. С этим воспоминанием неразрывно связана энергия обиды или чувство несправедливости, служащие началом создания фрагмента личности — обиженного ребенка, — которая будет выражать свой узкий взгляд на вещи до тех пор, пока вы от нее не освободитесь... Поскольку ваша память полна

<sup>3</sup> Иными словами, не оказывается так, что в ней становится выводимым любое утверждение. В классической логике именно так и происходит: факт наличия противоречия в системе равнозначен тому, что в ней выводимо любое утверждение. Это и называется тривиализацией системы.

<sup>4</sup> Чопра Д. Путь волшебника. М., 2007. С. 128.

как счастливых, так и болезненных ассоциаций, внутренние личности принимают как приятные, так и неприятные формы. Приятно вспоминать о награде, полученной за хорошую работу, но неприятно вспоминать о том, как вы подверглись критике. Однако эти противоположные воспоминания не уничтожают друг друга: они сохраняют свою целостность и конфликтуют со своими противоположностями»<sup>5</sup>.

Субличности стремятся к одному и тому же: выразить себя через человека. «Плачущий младенец, одинокий ребенок, разочарованный подросток, питающий надежды влюбленный, честолюбивый работник — все они хотят получить свое право на жизнь через вас. И всем им до некоторой степени это удастся. Ни одна из личностей не находит полного удовлетворения, поэтому все продолжают шумно сражаться за свое место под солнцем — или в тени. В результате возникает конфликт, который делает жизнь человека такой неоднозначной»<sup>6</sup>.

Здесь интересным мне кажется замечание о том, что противоположные субличности не уничтожают друг друга, а продолжают сосуществовать, создавая состояние внутреннего напряжения и конфликта. В категориальном аппарате логической теории такому положению вещей, как мне кажется, соответствует то, что в идеальных мирах допускается наличие противоречивых состояний. При этом наше эго-сознание определяет, кому дать право голоса в данный конкретный момент, а кого заставить молчать. Именно это и обуславливает то, что психика человека, несмотря на наличие в ней противоречивых, конфликтующих аспектов, не превращается в бессмысленную и пустую мешанину вопящих голосов.

Таким образом, если мы смотрим на миры знания-мнения субъекта с логической точки зрения, то видим такую их характеристику, как допустимость противоречивых состояний. А если с психологической, то отмечаем возможность присутствия в подобного рода мирах взаимоисключающих содержаний, поставляемых парциальными личностями (субличностями), некоторые из которых могут конфликтовать друг с другом, выдвигая взаимоисключающие требования и продуцируя взаимоисключающие идеи.

## Структура пространства мнимости

Итак, мы рассмотрели, какой смысл будет вкладываться в понятие идеальных миров в данной статье. Вернемся теперь к обсуждавшемуся сценарию внутренних трансформаций, происходивших с героем «Дневного дозора». Мы договорились обозначить мир, в котором Антон впервые сталкивается с проблемой и размышляет над ее решением, миром линейного времени. Мир же, где он проживает последствия своего выбора, назвали идеальным.

Если наблюдатель, подобно Антону, как персонажу с оси линейного времени, не знает о происходящем в идеальных мирах, то варианты «да» и «нет» в точке ветвления возможностей для него равновероятны и полностью произвольны: захотел, сказал «да», захотел, сказал «нет». Этот выбор не имеет предыстории, глубины и кажется ничем не связанным, кроме непонятно почему возникающего внутреннего импульса. Если же наблюдателю доступна информация о происходящем в идеальных мирах (мирах знания-мнения Антона), то выбор «нет» предопределен всей логикой раз-

<sup>5</sup> Чопра Д. Путь волшебника. С. 126–127.

<sup>6</sup> Там же. С. 128.



вития событий альтернативного мира и предстает как совершенно не случайный и не равновероятный выбору «да». События, обусловившие принципиально новый выбор главного героя, разворачиваются не в объективной реальности: для Антона, находящегося на линейной оси времени и проживающего свою жизнь в режиме физического мира, временные лакуны в происходящем, куда могли бы «встроиться» другие измерения, другие миры, отсутствуют. События следуют непрерывной чередой одно за другим: приход к колдунье, разговор, ее предложение решить проблему при условии, что он берет грех на себя, и наконец, его решение.

Заметим, любой выбор из имеющихся альтернатив, каким бы произвольным он ни казался поверхностному наблюдателю (впрочем, как и самому герою, часто не осведомленному о собственных трансформациях в мирах знания-мнения), абсолютно не случаен: он предопределен личностными параметрами выбирающего, его внутренними глубинными установками (предиспозициями) в отношении себя и мира. И только если мы упускаем из виду объемность происходящего (а именно, то, что реализуется в альтернативных мирах), оставаясь на поверхности, ограничиваясь миром линейного времени, мы теряем возможность увидеть подлинную связь явлений, узнать их как неслучайные, имеющие предысторию и обусловленные логикой развития процессов во внутреннем мире субъекта.

Чтобы в дальнейшем было удобно говорить об этих разного уровня подходах, поверхностном и глубинном (учитывающем объем, который придает наблюдаемому знанию о происходящем в альтернативных мирах, а именно, в мирах знания-мнения субъекта), используем понятие мнимого времени.

Космолог Стивен Хоукинг определяет мнимое время как вертикальную ось системы координат по времени. Линейное время, на которое ориентировано миропонимание в физическом мире, может быть представлено как стрела, направленная из прошлого в будущее. В таком случае мнимое время предстает как вертикальная ось, берущая начало из некоей точки на оси линейного времени. Особенностью оси мнимого времени является отсутствие различия между ее верхней и нижней частью. Как комментирует эту идею Арнольд Минделл, известный исследователь проблематики сновидения: «Это означает, что между прямым и обратным направлениями мнимого времени не может быть никакого значимого различия».<sup>7</sup> Минделл отмечает, что такое понимание — в русле идей Лейбница, который определил мнимое число  $i$  уравнением  $i^2 = -1$  и назвал его «Святым Духом» математики. Соответственно, выражение  $\sqrt{-1}$  может рассматриваться как репрезентирующее идею мнимости. Тогда ось мнимого времени предстает как ось чисел, кратных  $\sqrt{-1}$ . Я буду называть мнимым время, разворачивающееся в мирах знания-мнения субъекта.

На мой взгляд, понятие мнимого времени имеет смысл использовать в точке ветвления возможностей, когда выбор, который готовится осуществить человек на оси линейного времени (в реальном, физическом мире), проходит проверку, своего рода, «обкатку», в его идеальных мирах.

В частности, в первый раз, когда Антон принимает решение взять на душу грех убийства ребенка, последующие события начинают раскручиваться именно в пространстве мнимости (правда, это становится понятным лишь тогда, когда все возвращается в исходную точку выбора и оказывается, что в реальном мире ничто из увиденного не происходило). Мы становимся сви-

<sup>7</sup> Минделл А. Сила безмолвия. М., 2003. С. 170.

детелями длинной цепочки событий, заканчивающихся драматичным столкновением светлых и темных сил, с победой последних, и разворачивающимся концом света. И несмотря на то, что в распоряжении светлых сил оказывается мел судьбы, позволяющий переписать историю, выясняется, что отменить их неблагоприятное течение невозможно иначе, как изменив первоначальный выбор, лежавший в основании данной цепочки следствий.

Узнавший и переживший все это на собственном опыте, главный герой возвращается на место, где когда-то сказал «да» в ответ на предложение колдуньи, и на этот раз мелом судьбы пишет «нет». В то же мгновение восстанавливается первоначальная линейная реальность, с которой и стартовало разворачивание событий на оси мнимого времени, но только за несколько мгновений до того, как тогдашний Антон (с оси линейного времени), на предложение колдуньи ответил «да». Таким образом, ему снова предоставляется возможность сделать выбор. Нынешний Антон, который, если смотреть на ситуацию на поверхностном уровне, вроде бы тот же, что и в начале картины, на самом деле несет в себе знание и опыт своего альтер-эго с оси мнимого времени, хотя сам об этом и не подозревает. И вот этот, на самом деле глубинно иной человек, на сей раз на предложение колдуньи отвечает «нет».

Дальше события идут по совершенно иному сценарию, чем это происходило после ответа «да»: столкновения темных и светлых сил не происходит вовсе, ни о каком конце света и речи нет. И судьба Антона, судя по всему, сложится благополучно. Но что примечательно, сам он, как персонаж с оси линейного времени, ничего не знает о своем двойнике с оси мнимого времени, порожденном первоначальным выбором и на своем горьком опыте узнавшем его последствия. Иными словами, собственной жизнью, собственной драматичной судьбой Антон с оси мнимого времени *обеспечивает* личностную трансформацию Антона с оси линейного времени, что и создает предпосылки для противоположного выбора в точке ветвления.

И поскольку, как уже говорилось, любой выбор является точным выражением глубинной внутренней природы выбирающего, возможность альтернативного выбора в точке ветвления глубоко не случайна, а обусловлена жизненным опытом двойника Антона с оси мнимого времени, хотя это и не осознается персонажем с оси линейного времени. Принимаемое решение кажется ему полностью независимым, он и понятия не имеет о том, что обеспечило возможность выбора «нет» там, где когда-то было сказано «да». Более того, он не осведомлен даже о том, что уже был момент принятия решения, и было выбрано «да». Для него этих событий нет и не было. Есть объективное положение вещей: изменившая жена, ждущая ребенка, которого он считает чужим; его желание что-то с этим сделать; и колдунья, предлагающая путь решения проблемы. И есть принимаемое решение. Он ничего не знает о той длинной цепочке событий, в результате которых его двойник с оси мнимости узнаёт, к чему приводит такой выбор. И именно осознание Антоном с оси мнимого времени непреодолимой, неустранимой логики развития событий, в основе которых лежал первоначальный выбор, меняет ситуацию внутренне, глубинно, когда человек понимает, что ничто локально, частично изменено быть не может, можно изменить только самый корень, самую основу событий, их причину.

Именно тогда и рождается Антон-2.

Таким образом, мы имеем:

Антон-1 — персонаж с оси линейного времени *до* точки ветвления возможностей (совершения выбора);

Антон-2 – персонаж с оси линейного времени *после* проживания цепочки событий с оси мнимого времени;

Антон-( $\sqrt{-1}$ ) – персонаж с петли мнимого времени. Реально именно он придает глубину происходящему, поскольку события именно его жизни обеспечивают трансформацию Антона-1 в Антона-2.

Если смотреть на события с позиции поверхностного наблюдателя, не имеющего представления о подоплеке происходящего (относящейся к мирам мнимостей), превращение человека, когда-то выбравшего вариант убийства ребенка в качестве средства решения своей проблемы, в человека, отвергающего такой выбор, выглядит скачкообразным, «революционным». А само новое качество личности, позволяющее осуществить такой выбор, эмерджентным, внезапно возникшим.

Однако таким оно предстает только в том случае, если в расчет принимаются лишь события поверхностного уровня (с оси линейного времени). Если же мы рассматриваем более глубокую историю, учитывающую происходящее в мирах мнимостей (идеальных мирах знания-мнения субъекта), изменение его глубинных predispositions перестает выглядеть как неожиданное, немотивированное ходом событий, внезапно рожденное.

В методологическом плане такое добавление глубины событию полезно, т.к. позволяет в точной и отчетливой форме выразить, что отличает эмерджентное качество. А именно, для понимания логики его возникновения необходимо ось линейного времени дополнить петлей, разворачивающейся в пространстве мнимого времени и возвращающейся в точку ветвления возможностей на оси линейного времени.

Итак, жизнь в точке ветвления возможностей течет сразу по двум не просто направлениям, а принципиально разным потокам-мирам: реальному и мнимому. И в тот момент, когда потенциал активности, заложенный в первоначальном выборе, оказывается исчерпанным, события пространства мнимости замыкаются в исходную точку, образуя петлю. Для героя с оси линейного времени подобное замыкание выражается в обретении им знания последствий сделанного выбора, причем не рассудочного, интеллектуального, а пережитого *как процесс собственной жизни*. И в этом смысле, знания *телесного, личностного, всем существом прочувствованного*, что называется, «испробованного на собственной шкуре». Такое знание остается не осознаваемым, переживается как «почему-то склоняюсь к этому варианту», «что-то подсказывает, что так будет лучше» и т.п. Иными словами, предстает как тихий голос интуиции, подсказывающий верные решения, который «почему-то» сплошь и рядом знает, к какому положению вещей стремится развитие событий (и именно по этой причине его подсказки оказываются эффективными).

Если пользоваться словарем синергетики, возникает соблазн заподозрить, что нашей интуиции известен аттрактор, на который *в будущем* «выпадает» система. А это тот же аспект, с которого мы начали анализ проблемы необычных вариантов причинно-следственной зависимости: оказывается, наша интуиция ведет себя так странно, как будто будущее (в нашем понимании, еще не ставшее, не реализованное в физическом мире) ей ведомо. Последнее возможно в том случае, если для нее — для нашей интуиции, для нашего внутреннего подсказывающего голоса — это будущее уже реализовалось, если для нее оно — прошлое.

Таким образом, мы снова возвращаемся к ситуации возможности парадоксальной связи причин и следствий, когда оказывается, что событие, еще не реализовавшееся в нашем мире, в каком-то альтернативном изме-

рении уже состоялось. В суфийской поучительной истории это был проступок грубияна, который послужил причиной его наказания, по нашим представлениям, последовавшего *еще до того*, как был совершен сам проступок. Применительно же к интуиции, это эффект пред-знания, который, если убрать флер мистики, может быть рационально объяснен только в том случае, если предположить, что не реализованное в нашем мире (выразимое как аттрактор, на который еще только предстоит выйти системе), в каком-то другом мире, в другом измерении, уже произошло.

В книге «Против богов: Укрощение риска»<sup>8</sup> Питер Бернштейн пишет о том, что, согласно теории хаоса, «большая часть явлений, представляющих хаотичным набором случайностей, есть проявление скрытого от нас порядка и мельчайшие возмущения в нем часто оказываются причиной предустановленных крахов и устойчивого процветания рынков». Анализируя пути, которыми шла теория рисков, Бернштейн приводит мысленный эксперимент Пуанкаре, ссылавшегося на фантазию Камиля Фламариона, предлагавшего представить мир без причинно-следственной связи. Например, если рассмотреть путешествие человека со скоростью, большей скорости света, то для него «время изменит направление (с положительного на отрицательное). История повернет вспять, и Ватерлоо случится раньше Аустерлица... Все будет казаться ему своего рода хаосом в состоянии неустойчивого равновесия. Все в мире покажется сплошной случайностью»<sup>9</sup>.

Однако я бы сказала иначе: не «все будет казаться хаосом», а причины и следствия поменяются местами, при этом создавая у наблюдателя *иллюзию понимания* им взаимосвязей. То есть человеку будет казаться, что то, что на самом деле является причиной, есть следствие, и наоборот.

На мой взгляд, то, с чем мы имеем дело в нашем мире, — это разрозненные следствия причин, которые от нас скрыты, т.к. расположены в альтернативном мире (в пространстве идеальных миров). Можно сказать, что мы — зрители, которые каждый раз видят последний акт пьесы, и эти последние акты мы выстраиваем в логическую цепочку с целью обнаружения причинно-следственной зависимости, позволяющей контролировать события и — более или менее — влиять на них. На самом же деле, то, что мы выстроили в такую цепочку, — не непосредственно причины и следствия друг друга, а заключительные звенья глубинных причин, которые уже между собой образуют в альтернативном мире собственные причинно-следственные ряды. Таким образом, в поверхностных проявлениях мы действительно имеем возможность уловить некий след подлинной причинно-следственности, но именно с вышеупомянутыми оговорками.

Теперь вернемся к идее обратной причинно-следственной зависимости: когда следствие (в форме наказания) уже вроде бы состоялось, совершилось *до* проступка. На самом деле, правильное сказать, что это нам, как наблюдателям, способным перемещаться в пространстве со скоростями, существенно меньшими световых, так видится эта взаимосвязь. Однако та же цепочка зависимостей, увиденная из мира, где действует наблюдатель, скорость перемещения которого в пространстве больше скорости света, предстает совершенно привычной: причина предшествует следствию. В результате то, что в альтернативном мире прошлое, в нашем мире — будущее. Именно вследствие такой «обратности», перевернутости видения мы восприни-

<sup>8</sup> Бернштейн П. Против богов: Укрощение риска. М., 2006. С. 219.

<sup>9</sup> Цит. по: Бернштейн П. Против богов: Укрощение риска. С. 218.

маем события, которые на самом деле являются следствиями, как причины: ведь в нашем мире они появляются *раньше* событий, которые мы рассматриваем как связанные с ними причинно-следственной зависимостью. Значит, ничем иным, кроме причин, они — по логике наблюдателя из нашего мира — быть просто не могут. На самом же деле это следствия, и только из-за обращенности нашего восприятия времени они предстают для нас как наступающие раньше, а значит, в нашем понимании, никак не могущие быть ничем иным, кроме причин: ведь следствие не может предшествовать причине, а причина не может располагаться за следствием.

Иными словами, мы правильно улавливаем, что события сопряжены между собой, соединены некоей связью; но в том случае, когда дело касается вопросов, в которых необходимо принимать в расчет отношения между мирами, искаженно видим характер этой связи: причину принимаем за следствие, а следствие за причину. И это происходит потому, что восприятие отношения «раньше—позже» у нас (еще раз повторюсь: в случае, если дело касается событий, сопрягающих идеальный и реальный миры) оказывается обратным. И то, что *для нас* появилось *раньше* в этой цепочке событий, мы называем причиной, а то, что *позже* — следствием.

Конечно, неверно было бы думать, что привычной нам формы причинно-следственной направленности вообще не существует: она действует для событий нашего мира и для событий альтернативного мира, но как отдельно взятых: когда наблюдатель принадлежит к той же системе координат, что и событие, за которым он наблюдает. Если же речь заходит о *взаимосвязи двух миров*, т.е. субъект, принадлежащий нашей системе координат (физическому миру), наблюдает за событиями, разворачивающимися в альтернативной системе (в мирах знания-мнения субъекта), она предстает для него как обратная: будущее оказывается предшествующим прошлому (а на самом деле всего лишь *видится как* предшествующее прошлому).

## Интерпретация аттракторов в предлагаемой модели

Теперь вернемся к вопросу о специфической способности нашей интуиции каким-то чудесным образом предвидеть, пред-знать, к какому аттрактору направлено развитие системы. Пуанкаре, упоминая мысленный эксперимент Фламариона с наблюдателем, скорость перемещения которого в пространстве больше световой, говорил о том, что происходящее будет ему видиться как хаотический набор случайностей. Раньше характеристика «хаос» воспринималась как однозначно указывающая на отсутствие в системе порядка. Однако рождение теории хаоса позволило понять, что на самом деле в основе бесконечного разнообразия проявлений мира, в которых человек не усматривает регулярностей, лежат простые и красивые закономерности, описываемые в теории хаоса как странные аттракторы. Их немного, и выявлять их удастся за счет использования современных мощных компьютеров, в результате огромного количества операций вычерчивающих кривые, которые, многократно налагаясь друг на друга, начинают высвечивать некий регулярный паттерн, проступающий в этом вариативном рисунке.

Почему в синергетике существует представление о том, что аттрактор притягивает события в системе, что будущее системы как бы «вытягивает на себя» настоящее? Я предлагаю такой вариант ответа: это может проис-

ходить потому, что то, что видится нам как будущее, как следствие, на самом деле (если принять во внимание, что наблюдатель и наблюдаемое принадлежат разным системам координат, в результате чего возникает эффект противоположной направленности времени) — прошлое и причина. Но одно уточнение: не для нас, не в универсуме с физическими константами нашего мира, а в универсуме, где наблюдатель движется со скоростью, большей скорости света. Это в нашем мире событие, видящееся нам следствием и описываемое аттрактором сложной системы, еще не произошло, а в мире наблюдателя, движущегося со скоростью, большей скорости света, оно — причина, и оно уже состоялось. А то, что для нас произошло, свидетелями чего мы являемся (воспринимая это всё как бесконечное разнообразие и случайности) и что рассматриваем как причины будущих событий, на самом деле, для того наблюдателя — следствия уже реализовавшейся в его мире причины. Для нас это событие его мира и не видимо, и не вычленимо из-за гигантского разнообразия данных, которые должны быть нами учтены, чтобы — на базе наших возможностей — найти «вытягивающий на себя» систему аттрактор. Но то, что мы видим и воспринимаем, так бесконечно разнообразно и уникально в богатстве своих проявлений, что мы просто не улавливаем повторяемости и единообразия, лежащих в основе всего.

Если же взглянуть на происходящее в обратном направлении: от аттрактора (который, как видится нам, «вытягивает на себя» развитие событий в сложной системе) к исходным условиям (исходным для нас, в нашем мировидении), то мы обнаружим самую обычную причину и многообразные ее проявления в виде богатства следствий, реализующихся на всех уровнях функционирования системы. Потому что то, что нам видится как следствие (странный аттрактор), — если посмотреть на ситуацию из мира наблюдателя, движущегося в пространстве со скоростью, большей скорости света, — это причина. Из-за того-то аттрактор и «притягивает» к себе развитие процессов в системе; потому в определенном диапазоне начальные условия функционирования системы и оказываются несущественными; потому у нас и создается впечатление, что будущее *строит под себя* настоящее, «вытягивает его на себя», что это *не будущее, и не следствие, а прошлое и причина*, только увиденные не из нашего мира, а из мира наблюдателя, движущегося в пространстве со скоростью, большей скорости света.

Иными словами, там, где речь заходит о цепочках событий, относящихся к разным мирам, один из которых, условно говоря, альтернативный по отношению к нашему (скорости больше световых), а другой — обычный, физический, там события, похоже, разворачиваются именно по цепочке «обратной перспективы причинно-следственной связи».

На первый взгляд может показаться, что идея, лежащая в основе предлагаемого в статье объяснения парадоксов причинности (а именно, что наблюдатель в идеальных мирах перемещается со скоростью, большей скорости света), — не более чем модельная уловка, призванная обосновать возможность существования обратной направленности времени и, соответственно, всех тех парадоксов, которые возникают на пересечении противоположно ориентированных стрел времени. Однако хочу обратить внимание, что в идеальных мирах субъекта и в самом деле все так и происходит: персонаж, принадлежащий этим мирам (активно действующее лицо, агент действия в них), *способен перемещаться* в пространстве со скоростями, большими световых. В этом нетрудно убедиться: сейчас я воображаю себя находящейся на околоземной орбите, а через мгновение могу представить, что

оказалась на Марсе или на Юпитере, или вообще на какой-нибудь Альфа Центавра. И в своем воображении (как персонаж собственного идеального мира) я именно там и окажусь ровно в то же мгновение, в которое представлю себе это. Иными словами, я, как действующее лицо собственных идеальных миров, и в самом деле обладаю способностью перемещаться в пространстве со скоростью, большей скорости света. Поэтому нет ничего противоразумного в том, что в качестве основной физической характеристики идеальных миров (миров знания-мнения субъекта) я использую такую характеристику, как возможность для наблюдателя перемещаться со сверхсветовыми скоростями.

### **Вознаграждение, предшествующее свершению, или практическая полезность предлагаемой модели**

Исходя из предложенной модели, можно сделать интересный практический вывод.

Всем давным-давно и хорошо известно, что следование духовным традициям требует от нас не завидовать и не судить. Однако же, хотя каждый об этом знает, людям порой бывает непросто справиться со своими переживаниями, возникающими по поводу того, что вселенская справедливость, как им кажется, в определенных конкретных случаях нарушается. Например, человек, на их взгляд, абсолютно недостойный, вдруг почему-то оказывается преуспевающим и обласканным судьбой. У них же, заботящихся о том, чтобы жить нравственно, поступать правильно, а потому заслуживающих всяческой поддержки и поощрения от высших сил, все в жизни не складывается. При таком мироощущении сколько человеку ни говори: «не завидуй и не суди», с высокой долей вероятности можно ожидать, что это окажется за порогом его возможностей. То есть на поверхностном уровне, обманывая самого себя и постоянно одергивая, он может как-то контролировать свою зависть и склонность судить других, но такая форма «работы» с собой на самом деле очень разрушительна и неплодотворна. (Поскольку сила действия равна силе противодействия, чем больше мы боремся с некой интенцией, тем сильнее она становится.)

Так вот я полагаю, что человеку, если он примет логику, лежащую за вышесприведенными рассуждениями, будет гораздо легче реализовать в своей жизни моральный императив «не завидуй и не суди». И не в силу давления авторитета традиции, а по собственному свободному и осознанному выбору, что, как мне кажется, и намного продуктивнее, и намного правильнее.

Я сейчас намеренно не буду рассматривать вариант, когда человек только кажется отдельно взятому завистнику недостойно вознагражденным, а рассмотрю случай, когда кто-то и в самом деле совершает множество не слишком хороших вещей, однако же при этом процветает (и окружающим такое положение вещей трудно принять, не разочаровываясь в идее справедливости).

До этого мы рассматривали, как возможно, что наказание за проступок может предшествовать совершению проступка. Но если предложенная логика верна, тогда допустим и другой вариант ситуации: вознаграждение (следствие) — по видимости, т.е. как это видится *из нашей* системы координат, — может предшествовать свершению (причине). И на мой взгляд, это многое объясняет из того, что кажется сегодня непонятым, лишенным логики, несправедливым.

Мы не в состоянии воспринимать обратную последовательность причинно-следственных связей, поэтому для нас нет смысла в вознаграждении за то, что не совершено и — на наш взгляд — неизвестно, будет ли вообще совершено. Наблюдатель же, который перемещается в пространстве со скоростью, большей световой (в случае рассмотрения морально-нравственных коллизий, соотносящихся с идеями вознаграждения-воздаяния, назовем его Бог), имеет такое же свободное восприятие подобной последовательности, как мы прямой. И поэтому то, что нам видится как непонятно откуда взявшееся вознаграждение, в его мире — справедливое воздаяние за *уже* совершенное (хотя для нас — в универсуме с физическими константами нашего мира — оно еще не произошло, и мы его не видим).

Поэтому, когда Бог кому-то дарует благоденствие — хотя бы мы и считали, что делать это совершенно не за что: обласканный ничем не заслужил подобной милости, — на самом деле, вполне возможно, есть за что: просто информацию об этом имеет Бог, а не мы. В *его* мире, в *его* универсуме возможностей то, что у нас еще не произошло, *уже* состоялось, и это ставшее вознаграждается.

Поэтому когда призывают к праведной жизни и говорят что-то вроде «Бог всё-о-о видит!», в этом есть своя правда, но не та, которую человек предполагает: дело не только в том, что Бог знает тайны сердца. Вполне вероятно, он знает, *что* человек *уже* *сделал* в форме поступка, реального действия, реального выбора в идеальных (по предложенному определению) мирах, хотя в нашем мире этого еще не произошло. Просто данное событие, данная взаимосвязь, представляющая для нас как следственно-причинная, доступна лишь наблюдателю, условно говоря, движущемуся в пространстве со скоростью, большей скорости света. Иными словами, Бог знает те наши поступки, которые (для нас, в нашем мире, в нашем миропонимании) мы еще не совершили и о которых не имеем даже представления, что совершим, но в *его* мире, в мире существа, движущегося в пространстве со скоростью, большей световой, они уже произошли, они уже свершившийся факт. Он их видит так же, как мы видим то, что происходит в нашем мире: ведь для него они *уже* есть.

Но тогда вопрос: а можем ли мы иметь хоть какое-то представление о том, что это могут быть за поступки? Мне кажется, да: это и есть то, что живет в наших помыслах, в наших глубинных predispositions о мире и о себе. Именно поэтому, я думаю, духовные традиции говорят о большей значимости помыслов, чем поступков. Помыслы — это то, как мы (в качестве существ линейного, физического мира, в своей эго-ипостаси) переживаем / воспринимаем / ощущаем действия, которые мы же (в качестве существ альтернативного мира) *уже* совершили в идеальных мирах (условно говоря, в реальности Бога) и за которые мы как раз и будем вознаграждены или наказаны.

Поэтому правда: судить справедливость или несправедливость распределения благ в нашем мире бессмысленно — мы не знаем, что судимый нами человек уже совершил в идеальных мирах (т.е., какие у него помыслы), за что именно он вознагражден или наказан.

Таким образом, получается, что предписание не судить и не завидовать, кроме чисто авторитетного статуса, имеет под собой другую онтологию соотношения миров и, соответственно, другую логику причинно-следственных зависимостей, которая и обуславливает базис формулирования данных рекомендаций не просто как моральных (к чему все мы привыкли), но как по-настоящему грамотных стратегий поведения человека на стыке миров. И это обеспечивает, в конечном счете, его же процветание.



Я всегда считала и продолжаю считать, что, вопреки расхожему мнению, философия — одна из самых практических наук. Потому что только на базе понимания общей логики развертывания процессов в мире можно по собственному свободному выбору, а не под принуждением и не в силу моральных императивов выбрать эффективную линию поведения, которая, как убеждает опыт, оказывается и морально поддерживаемой духовными традициями. Пока человек имеет всем известные рекомендации в качестве моральных императивов, у него велико сопротивление тому, что кажется навязываемым *извне*. Отсюда соблазн не следовать им, пренебречь ими. Но поскольку ему с детства внушено, что такое поведение плохо, неправильно, он начинает с собой бороться. Потому что если некие положения являются не собственной личностной составляющей мира, а попадают извне, они сохраняют статус авторитетности, но при этом все-таки чужеродности для данного конкретного индивида, — ведь он сам к ним не пришел на собственном опыте. А опыт такой бывает довольно болезненным.

Философия же, проясняя для человека глубинные зависимости, которые лежат в основе таких рекомендаций, позволяет осознать, что они не только глубоко не случайны, но даже и не просто «моральны», «нравственны». В том случае, если человек осознаёт глубинную, базовую подоплеку нравственных императивов, коренящуюся в природе мироустройства, у него появляется реальная возможность сделать это «морально-императивное» знание личностным, глубинно внутренним, даже если он, что называется, не набивал себе шишек в соответствующей сфере. А это значит, что ему будет гораздо проще быть нравственным и благополучным и самому же от этого процветать, делая и свою жизнь, и жизнь окружающих его людей счастливее и гармоничнее.

## ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

*В.В. Бычков*

### ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА: К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ СОВРЕМЕННОГО ЭСТЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ\*

Определив современную эпоху как переходную от Культуры через *пост*-культуру (собственно переходный этап) к чему-то принципиально и качественно *иному*<sup>1</sup>, я, естественно, в первую очередь задумываюсь о предмете, которому посвятил всю жизнь, — эстетике и художественно-эстетической культуре. Сегодня не надо быть большим провидцем, чтобы видеть глобальные процессы, протекающие как во всей культуре, искусстве, гуманитарных науках, так и в эстетическом сознании, в эстетике как науке. Другой вопрос, что пока еще трудно их адекватно осмыслить и сделать какие-то теоретические выводы. Тем не менее внимательное всматривание в развитие искусства и его теории, в самую историю эстетической мысли позволяет наметить общую картину того, что мы имеем сегодня в сфере эстетической теории, и усмотреть некоторые главные тенденции и направление развития эстетического опыта и параметры его вербального описания, т.е. характер современной эстетики и вектор ее развития. Или, по-иному, ее современную, предельно динамичную структуру.

Эстетику начала нового тысячелетия, нового столетия, а главное — новой цивилизационной эры — компьютерно/дигитально-сетевой я условно обозначил в свое время как *постнеклассическая*<sup>2</sup> и хотел бы теперь подробнее раскрыть смысл и содержание этого понятия, фактически — нового этапа в развитии эстетики, эстетического опыта, художественно-эстетической культуры как эмпирической сферы новейшего эстетического сознания, отвечающего потребностям современного человека, его новому менталитету и новой формирующейся рецептивности. Становление нового эстетического сознания протекало очень бурно и активно на протяжении всего XX в., и процесс этот сегодня находится, пожалуй, в точке апогея, когда возникла потребность в анализе накопленного за столетие крайне противоречивого опыта как эмпирии художественно-эстетической культуры, так и самой эстетической теории.

Для прошедшего столетия характерны две главные тенденции, два параллельно развивавшихся процесса: 1) завершение этапа *классической эстетики*, выразившееся в накоплении, осмыслении, переосмыслении эсте-

---

\* Статья написана в рамках исследовательского проекта № 08-04-00068а, поддержанного РГНФ.

<sup>1</sup> Подробнее о моем понимании Культуры и *пост*-культуры см.: *Бычков В.В. Феномен неклассического эстетического сознания // Вопр. философии. 2003. № 10. С. 61–63.*

<sup>2</sup> См.: *Бычков В.В. Эстетика. М., 2002. С. 516 и далее.*

тического наследия от античности по XX в. включительно и 2) формирование неклассической эстетики (нонклассики) – имплицитной эстетики, ориентированной на активное преодоление, отрицание классического наследия и формирование некоего альтернативного квазиэстетического во многом пространства, стремящегося вытеснить, заместить классическую эстетику, прежде всего на эмпирическом уровне, но с претензиями и на теоретизирование. В самом конце XX в. наметились тенденции к пересечению и даже некоторому продуктивному диалогу между этими главными тенденциями столетия, чему способствовало лавинообразное перетекание культуры со всеми ее составляющими (в том числе и искусства и эстетического опыта) в принципиально новое, неизвестное человечеству до сих пор пространство – *виртуальную реальность* дигитально-компьютерных электронных сетей. Здесь начинает формироваться принципиально новая сфера эстетического опыта и его теоретического осмысления, новая область эстетики – *виртуалистика*, которая активно опирается и на опыт классической эстетики, и на находки ее антипода – нонклассики. В целом современная эстетика как наука, охватывающая все пространство эстетического опыта и сознания, может быть представлена состоящей из трех взаимоотрицающих и одновременно взаимостимулирующих, взаимодополняющих областей: *классической эстетики, нонклассики и виртуалистики*, в комплексе и составляющих современную *постнеклассическую* эстетику, эстетику новейшей дигитальной эры человечества.

### Классическое ядро эстетики

Эта сущностная часть современной эстетики опирается на весь почти трехтысячелетний опыт развития искусства и эстетического сознания, а на последнем историческом этапе – и науки эстетики в европейско-средиземноморском ареале. Последний и существенный вклад в нее был сделан уже в XX в. на Западе – феноменологической эстетикой (Р.Ингарден, Н.Гартман, М.Дюфрен) и некоторыми отдельными исследователями, в России – теургической эстетикой (Вл. Соловьев, Н.Бердяев, П.Флоренский, С.Булгаков, А.Лосев, Н.Лосский, теоретики символизма – А.Белый, Вяч. Иванов).

В пространстве этой эстетики сформировались понимание предмета самой науки, ее категориальный аппарат и методология, т.е. была разработана эстетическая метафизика, или общая философская эстетика. Фундаментальными принципами ее являются признание *метафизических* оснований эстетического опыта и постановка *гуманитарной сферы*, самого *человека* в центр художественной культуры; конкретно-чувственное *выражение* духовной реальности и душевно-эмоциональной жизни человека в творческом акте; *миметизм* и *символизм* как основы этого выражения; духовное *созерцание* эстетического объекта на основе его чувственного восприятия; особое эстетическое *наслаждение* как свидетельство актуализации созерцательного процесса; достижение глубинного *катарсиса* и *полноты бытия* в процессе эстетического опыта; *духовное обогащение* эстетического субъекта. При этом нельзя не обратить внимание на то, что все эти принципы не хранились в банковских сейфах герметистов от эстетики за семью замками, а в открытой схватке выдержали мощную атаку на протяжении последнего столетия со стороны неклассических, а чаще даже и антикласси-

ческих новации, и естественно, их современные хранители и одновременно активные разработчики не могли не учитывать продуктивных элементов неклассической критики и новейших вызовов времени. Сегодня классическое ядро эстетики — это не просто академизированные Кант, Гегель, Шеллинг, Ницше, Соловьев или их последователи в XX в., но нечто, сформировавшееся на их основе при учете всего того, чем живет человек начала XXI в.

Исходя из всего сказанного предмет эстетики на сегодня наиболее оптимально может быть определен следующим образом.

*Эстетика — это наука о неутилитарном созерцательном или творческом отношении человека к реальности (любого типа — природной, предметной, духовной), изучающая специфический опыт ее освоения: 1) глубинного созерцательного контакта с ней, начинающегося с конкретно чувственного (зрительного, слухового, аудиовизуального) восприятия определенного класса объектов, или 2) выражения в произведениях искусства абсолютных духовных ценностей или духовно-эмоционального мира человека. В процессе (и в результате) этого опыта человек ощущает, чувствует, переживает в состояниях неопишуемой радости, катарсиса, духовного наслаждения восхождение, возведение своего Я к полной гармонии с Универсумом, свою органическую причастность к нему в единстве его духовно-материальных основ. Он достигает сущностной нераздельности с ним, реально переживает абсолютную полноту бытия как неопишуемое блаженное состояние и получает существенный заряд духовной энергии, духовно обогащается.*

Или короче: эстетика — это наука о неутилитарных субъект-объектных отношениях, в результате которых субъект в процессе конкретно-чувственного восприятия особого класса объектов или созидания их достигает состояний абсолютной личной свободы и полноты бытия, сопровождающихся духовным наслаждением.

Или несколько по-иному: эстетика — наука о таком опыте освоения реальности, который основан на созерцании или выражении в чувственно воспринимаемой форме абсолютных ценностей, не поддающихся адекватному словесному выражению, но явленных субъекту в переживании им сопричастности полноте бытия.

Или совсем коротко: эстетика — наука о гармонии человека с Универсумом.

Если внимательно всмотреться в это поле определений, то мы увидим, что оно не только вобрало в себя практически все классические определения предмета эстетики, но и как бы шире одних из них (позволяет, например, осмыслить ряд современных эстетических объектов, вроде бы не подпадающих под юрисдикцию классических определений) и уже других (не позволяет втягивать в орбиту эстетики очевидно внеэстетические объекты и явления). В частности, оно значительно шире определения эстетики как науки о прекрасном или философии искусства, ибо исследования последнего столетия убедительно показали, что к сфере эстетического опыта относятся далеко не только прекрасные феномены и, естественно, не только сфера искусства. Да это, собственно, и всегда знала эстетика, изначально введя в свой категориальный аппарат в качестве главных наряду с прекрасным понятия возвышенного, сопрягаемого классической традицией скорее с безобразным, чем с прекрасным, трагического, комического, да и собственно самого безобразного. А наряду с искусством всегда уделяла внимание эстетическим качествам природы во всех ее проявлениях. В свою очередь, появившаяся в начале XX в. и получившая распространение формулировка «эстетика — наука о выражении» (Кроче, Лосев) без каких-либо

ограничений позволяет включить в сферу эстетики массу внеэстетических элементов. Любой вербальный текст является своего рода выражением какого-то смысла, но далеко не все словесные (а тем более культурные — в структуралистской интерпретации) тексты имеют отношение к эстетической сфере. Данное здесь определение не исключает этой формулы, но ограничивает пределы *эстетического выражения* только специфическим *анাগогическим* (от греч. *anagoge* — возведение, возвышение) и *эмоционально-побудительным выражением*, или собственно *художественным выражением*, основанным на художественной образности и художественном символизме, т.е. выражением, возводящим реципиента к метафизической реальности (или к сущностным основам бытия, явления, вещи, человека; к визуальным эйдосам Универсума и т.п.) и, как следствие этого, обязательно сопровождающимся духовной радостью, эстетическим наслаждением.

Далее, кажется, понятно без особых разъяснений, что перед нами в каком-то смысле метафизическое, идеальное определение, высвечивающее сущность эстетической сферы, на которую и нацелен главный вектор эстетики-науки. Фигурирующее в нем понятие *гармонии* как глобального принципа согласования разнородных и даже противоположных, конфликтных элементов, приведения их в единое целое, имеет космоантропный и даже в определенном смысле трансцендирующий характер. Гармония осуществляется в поле постоянного энергетического *напряжения* человеческой жизни между метафизическими, трансцендентными началами бытия и собственно человеческой экзистенцией в главных чувственно-эмоциональных модусах *любви* и *страдания* — основных модусах душевной жизни эмпирического человека, составляющих значительную часть пространства художественного выражения, которым они нередко возводятся почти до метафизического уровня, своего рода эстетического идеала.

Собственно эмпирическая сфера эстетического опыта до бесконечности многообразна, многолика, наполнена самыми разными феноменами, которые в своей глубинной интенции ориентированы на духовно-метафизическую, идеальную сущность, но реально, эмпирически выполняют функции бесчисленных ступеней и этапов *пути*, ведущего (часто издалека) к указанной гармонии. Только достаточно ограниченное число эстетических объектов (в частности, шедевров мирового искусства или фрагментов природного ландшафта, природных объектов) могут сразу в акте эстетического восприятия привести эстетически подготовленного и имеющего эстетическую установку субъекта в состояние указанной высшей гармонии, пережить абсолютную полноту бытия, достичь эстетического катарсиса. Подавляющее же большинство эстетических объектов при соприкосновении с аналогичным большинством эстетических субъектов приводят к возникновению неких промежуточных состояний (*этапов пути*) частичного контакта (гармонии) с Универсумом, обязательно сопровождающихся определенным уровнем эстетического удовольствия (эстетический объект «нравится» субъекту), радости, «легкого дыхания», т.е. приращением некоторой *духовной энергии*, некоего специфического невербализуемого «знания», которое современные эстетики, не находя адекватной терминологии, иногда называют «эстетическим знанием» или «эстетической информацией». И все это естественно входит в компетенцию эстетики, ее конкретных научных исследований.

К *основным* категориям эстетики, в совокупности более или менее полно описывающим ее предметное пространство, сегодня можно отнести *эстетическое, вкус, прекрасное, возвышенное, трагическое, катарсис, про-*

нию, игру, искусство. При анализе самого феномена искусства эстетика выработала еще ряд категорий, к главным из которых несомненно принадлежат *мимесис, художественный образ, художественный символ, стиль, форма-содержание*.

Категория *эстетического* является метакатегорией эстетики, о чем в первой трети прошлого столетия писал еще А.Ф.Лосев. Ее содержание фактически составляет предмет эстетики, а все остальные эстетические категории являются ее конкретизирующими модификациями, описывающими те или иные аспекты эстетического отношения. *Вкус* — главная характеристика эстетического субъекта, обозначающая его способность к эстетическому опыту — способность выявлять (чувствовать, переживать) эстетические качества объекта, эстетическую ценность, художественность искусства. Только наличие высоко развитого эстетического вкуса позволяет субъекту достичь высот эстетического опыта. Определенные зачатки вкуса заложены в генетической памяти человека, и далее он может сам развить его. Творцы искусства и определенный класс реципиентов (так называемые эстеты) обладают врожденным высоким уровнем эстетической чувствительности, эстетического вкуса, который не имеет пределов своего развития.

Одной из главных модификаций категории эстетического является категория *прекрасного*. Она наиболее полно характеризует традиционные эстетические ценности, выражает одну из основных и наиболее распространенных форм неутилитарных субъект-объектных отношений, возводящих субъект к гармонии с Универсумом, вызывающих в нем эстетическое наслаждение и комплекс вербально-смысловых образований в семантических полях совершенства, упорядоченности, оптимального духовно-материального бытия, гармонии идеальной и материальной сфер, идеала и идеализации и т.п. Сама наука эстетика возникла на базе изучения феномена прекрасного (красоты), который составлял главный предмет этой науки. В отличие от прекрасного под *красотой* современная эстетика понимает определенную совокупность характеристик только эстетического объекта, которую с древности пытались описывать понятиями *гармонии, совершенства, меры, соразмерности, порядка, симметрии, пропорции, числа, ритма, равенства* и т.д. и т.п.

По своей сути *красота* эстетического объекта есть *невербализуемое отображение или выражение неких глубинных сущностных (духовных, эйдетических, онтологических, математических) закономерностей Универсума, бытия, жизни*, явленное реципиенту в соответствующих визуальной, аудио- или процессуальной организации, структуре, конструкции, форме эстетического объекта. Этим красота принципиально отличается от *красивости*, которая опирается только на систему поверхностных формальных характеристик объекта, детерминированных скоропреходящими веяниями поверхностного вкуса и моды. Красивость — это лишь подобие красоты, ее симулякр.

Не углубляясь далее в описание главных категорий классической эстетики, смысл которых хорошо передан и в моих, и в других учебниках по эстетике, остановлюсь только на современном понимании *искусства*, или высокого искусства, того, что новоевропейская эстетика называла «изящными искусствами». Если попытаться кратко сформулировать суть понимания искусства в его классической парадигме, то она сводится к *миметическому* пониманию искусства в модусе *выражения* в произведении искусства *красоты* как специфической формы невербализуемого знания метафизической реальности и может быть описана следующим образом.

*Искусство — продукт человеческой деятельности. Его произведения созданы художником по принципу мимесиса (во многих историко-эстетических смыслах этого термина: буквальное подражание внешнему виду, выражение, отображение, изображение, копирование, обозначение) объективно существующей реальности (метафизической, духовной, природной, материальной, рукотворной, социальной, психической и т.п.) в художественных образах (тоже очень широко и по-разному понимаемых в истории европейской эстетики и теории искусства — от зеркальных копий до символов и почти условных знаков; от чисто материальных объектов до сугубо психических феноменов), позволяющих реципиенту проникнуть в сущностные глубины отображаемого предмета, не доступные для познания и постижения никакими другими средствами, а нередко и — в реальности, выходящие далеко за пределы самого отображаемого предмета. Сущность же, или истина, всегда связывалась в европейской традиции с красотой, прекрасным, поэтому искусство в конечном счете понималось как выражение или созидание красоты, доставляющие субъекту восприятия эстетическое наслаждение. Это понимание искусства остается актуальным и аутентичным и до сих пор, хотя в XX в. появилось множество артефактов и целых направлений в искусстве, никак не вписывающихся в рамки данного понимания, но они составляют уже объект другой части эстетики — нонклассики.*

Основу произведения искусства составляет художественный образ, под которым понимается органическая духовно-эйдетическая целостность, выражающая, презентующая некую реальность в модусе большего или меньшего изоморфизма (подобия формы) и реализующаяся (становящаяся, имеющая бытие) во всей своей полноте только в процессе эстетического восприятия конкретного произведения искусства конкретным реципиентом в его внутреннем мире.

Именно в так понимаемом образе полно раскрывается и реально функционирует некий уникальный художественный космос, свернутый (воплощенный) художником в акте создания произведения искусства в его предметную (живописную, музыкальную, поэтическую и т.п.) чувственно воспринимаемую реальность и развернувшийся уже в какой-то иной конкретности (иной ипостаси) во внутреннем мире субъекта восприятия. Образ во всей его полноте и целостности — это динамический феномен, сложный процесс художественного освоения человеком Универсума в его сущностных основаниях, как бы фокусирование его в конкретный момент бытия в конкретной точке художественно-эстетического пространства. Он предполагает наличие объективной или субъективной реальности, не всегда фиксируемой сознанием художника, но давшей толчок процессу художественного отображения.

Она более или менее существенно субъективно трансформируется в творческом акте в некую иную реальность самого чувственно воспринимаемого произведения. Затем в акте восприятия этого произведения происходит еще один процесс трансформации черт, формы, смысла, даже сущности исходной реальности (прообраза, первообраза, как иногда говорят в эстетике) и реальности произведения искусства («вторичного», материализованного, чувственно воспринимаемого формо-образа). Возникает конечный (уже фактически третий) образ, принципиально не поддающийся вербализации, как правило, достаточно далекий от первых двух, но сохраняющий тем не менее нечто (в этом суть изоморфизма и самого принципа отображения), присущее им и объединяющее их в единой системе

*образного* выражения, или художественного отображения. Именно этот третий образ, возникший на основе первых двух и как бы втянувший, вобравший их в себя, и является в прямом смысле слова полновесным конкретным *художественным образом данного произведения искусства*, и в процессе его разворачивания (становления) и может осуществиться реальный контакт (собственно окончательный этап *эстетического акта* восприятия произведения искусства) субъекта с Универсумом или даже с его Первопричиной (как при созерцании, например, иконы) в уникальном, присущем только данному образу модусе.

Сущностным *ядром* художественного образа является *художественный символ*. Внутри образа он представляет собой ту трудно вычленяемую на аналитическом уровне глубинную компоненту, которая целенаправленно *возводит* дух реципиента к *духовной* (метафизической) *реальности*, не содержащейся в самом произведении искусства, когда практически уже снимаются понятия субъекта и объекта. Художественный символ полностью актуализуется уже по ту сторону субъект-объектных отношений, с которых начинается процесс эстетического восприятия, созерцания произведения искусства. Например, в известной картине «Подсолнухи» Ван Гога собственно художественный образ, прежде всего, формируется вокруг визуального изображения букета подсолнухов в керамической вазе, и для большинства зрителей его (образа) развитие может остановиться на экспрессивном *визуальном образе* этого букета, вызывающем определенную, достаточно сильную эмоционально-эстетическую реакцию. На более же глубоком уровне художественного восприятия у реципиентов с развитой или обостренной художественно-эстетической чувствительностью этот первичный «картинный» образ начинает с помощью чисто художественных выразительных средств живописи (цветоформных гармоний и диссонансов, игры форм, фактуры, ассоциативных ходов, медитативных прорывов и т.п.) разворачиваться в художественный символ, который совершенно не поддается вербальному описанию, но именно он открывает «врата» духу зрителя в некие *иные* метафизические реальности, *полностью реализует событие эстетического восприятия* данной картины — полноценное *эстетическое созерцание*.

Символ как глубинное завершение/совершенство образа, его сущностное художественно-эстетическое (невербализуемое!) *содержание* свидетельствует о высокой значимости (ценности) произведения, высоком таланте или даже гениальности создавшего его мастера. Бесчисленные произведения искусства среднего уровня (хотя и добротного качества), как правило, *иницируют становление* только целостного художественного образа или даже совокупности промежуточных образов, но не художественного символа. Они не выводят реципиента на высшие уровни духовной реальности, но ограничиваются какими-то промежуточными (и бесчисленными), на что уже указывалось, ступенями к ним — в том числе эмоционально-психологическими и даже физиологическими уровнями психики реципиента. Практически большая часть произведений реалистического и натуралистического направлений, жанры комедии, оперетты, все массовое искусство находятся на этих ступенях художественно-эстетической содержательности — обладают художественной образностью того или иного уровня, но лишены художественного символизма. Он характерен только для *высокого* искусства любого вида и *сакрально-культурных* произведений *высокого* художественного качества. Именно такие про-



изведения, как правило, составляют фонд мировой художественной *классики*, т.е. являются *актуальными* для человечества в достаточно широких хронологическом и пространственном диапазонах.

Художественный символ содержит в себе в свернутом виде и раскрывает сознанию нечто, само по себе недоступное иным формам и способам коммуникации с Универсумом, бытия в нем. Поэтому его никак нельзя свести к понятиям рассудка или к любым иным (отличным от него самого) способам формализации. Смысл в символе неотделим от его формы, он существует только в ней, сквозь нее просвечивает, из нее разворачивается, ибо только в ней, в ее структуре содержится нечто, органически присущее (принадлежащее сущности) символизируемому.

Поэтому вряд ли имеет смысл говорить раздельно о форме и содержании произведения искусства. Сегодня целесообразнее рассматривать некий единый феномен *формы-содержания*, где дефис означает весьма условную и подвижную соединительно-разделительную грань на уровне чисто дискурсивных стратегий. Описанные выше художественный образ и символ возникают во внутреннем мире субъекта только при восприятии конкретной формы произведения искусства. Они составляют собственно содержание произведения, которое есть не что иное, как процесс разворачивания (становления) формы. Под последней имеется в виду система внутренней организации содержания, которая полностью являет себя во вне в качестве чувственно воспринимаемой.

## Нонклассика

Классическая эстетика составляет ядро, основу современной эстетики, однако многие феномены эстетического сознания и художественной практики, так или иначе вошедшие в поле художественно-эстетической культуры XX в., не могут быть описаны и осмыслены только на основе методологии и научного инструментария классической эстетики. Для этих целей на протяжении всего столетия имплицитно складывалась адекватная арт-эмпирии эстетическая теория, точнее паратеория, получившая обозначение *неклассической эстетики* (сокращенно — *нонклассики*) и ставшая естественной, очень подвижной и необходимой частью современной эстетики.

*Нонклассика* охватывает достаточно напряженное поле смыслов и представлений, реализующееся на путях выявления, высвечивания неких смысловых единиц, далеко не всегда поддающихся четкому, а тем более однозначно словесному определению, но получивших уже вербальное обозначение (паракатегориальное имя). Количество этих смысловых единиц нестабильно, строго не определено, ситуативно. Они возникают по мере внутренней необходимости, как бы выплывают из общего интеллектуального поля и исчезают в нем, выполнив свою функцию. Паракатегории неиерархичны, т.е. равноценны и равновесны, полисемантичны и не образуют никакой жесткой системы, однако за ними стоят вполне конкретные и определенные факты, вещи, явления, фрагменты, жесты современной арт-эмпирии.

Нонклассика — принципиально бессистемное, почти аморфное образование, некое пространство параэстетических смыслов, клубящихся вокруг классического эстетического ядра. Одни из них неожиданно приобретают достаточно конкретные понятийные очертания и вербальное закрепление, выходят почти на уровень дефиниций, а другие предстают в очень

расплывчатом облике, с трудом ощущаются как неопределенная смысловая реальность. При изменении интеллектуальной или художественной стратегии картина меняется: расплывчатое приобретает форму и очертание, а только что вполне вроде бы конкретное и определенное расплывается в бесконечной полисемии.

Нонклассика вводит в «актуальную» сферу эстетического (или околоэстетического) дискурса ряд понятий, большинство из которых в классической эстетике были не только маргинальными, но обычно вообще не попадали в эстетическое поле. Часть из них возникла внутри ницшеанства, фрейдизма, экзистенциализма, структурализма, постструктурализма, другие привлекаются из самых разных областей знания, нередко меняя свой изначальный смысл на новый. В первую очередь среди них можно указать на такие, как *лабиринт*, *абсурд*, *повседневность*, *телесность*, *жестокость*, *шок*, *вещь (вещность)*, *вещество*, *симулякр*, *артефакт*, *эклектика*, *жест*, *интертекст*, *гипертекст*, *деконструкция* и др.

Неклассическая эстетика — это имплицитная паратеория, точнее — некоторое смысловое образование, сложившееся в сфере эстетического сознания для более или менее адекватного выражения на вербальном уровне процессов, протекающих в современном авангардном (в широком смысле слова) арт-пространстве. Нонклассика акцентирует внимание на маргинальных в каком-то смысле для классической эстетики принципах *игры*, *иронизма*, *безобязного*, понимая их в качестве *базовых* принципов инновационного арт-сознания современности, ибо главный поток арт-деятельности XX в. был направляем именно этими принципами, и в нонклассике они вполне закономерно предстают в качестве основы ее смыслового поля и категориального аппарата. Наряду с ними в базовом категориальном поле центральное место заняли такие понятия, как *артефакт*, *текст*, *объект*, *симулякр*, *структура*, ориентированные на описание произведений современного искусства.

Расширительными понятиями *артефакт*, *текст*, *объект* обозначается продукт современного арт-производства, чем подчеркивается его принципиальное отличие от феномена, обозначавшегося в классической эстетике как «произведение искусства». Имеется в виду необязательность для современного арт-продукта необходимого для произведения искусства эстетического качества — *художественности*. Нонклассика констатирует, что результат деятельности современного художника прежде всего *объект* (или арт-объект), т.е. нечто, объективно существующее и предложенное в арт-пространстве современной экспозиции субъекту восприятия в качестве внеположенной реальности, и именно — арт-реальности. Классическими и первыми примерами объектов являются, как известно, реди-мейд Марселя Дюшана. Понятиями объект, артефакт сознательно нивелируется эстетическая специфика арт-объекта; он демонстративно уравнивается со всеми другими продуктами человеческой деятельности. В пространстве современного эстетического опыта его удерживают неутилитарность, контекст экспозиционного музея (художественного музея или выставки) и, главное, вердикт арт-номенклатуры<sup>3</sup>, присвоившей ему статус «art».

Термин *текст* для обозначения арт-объекта или артефакта указывает на принадлежность так обозначенного феномена лингвистическому знаковому полю. Понятие *структура*, пришедшее на смену классической ка-

<sup>3</sup> Подробнее о современной неклассической арт-терминологии см.: Лексикон нонклассики. М., 2003 (Арт-номенклатура с. 39).

тегории «композиция», означает, что артефакт представляет собой некое сложное и достаточно жестко организованное образование из определенного количества элементов, к которым, как и к их связям и отношениям, применимы исследовательские методы и процедуры структурализма. Иногда в качестве синонима структуры используется понятие *конструкции*, которым подчеркивается техногенный характер изготовления артефакта, его *сделанность*.

Нонклассика не знает одного из фундаментальных принципов классической философии искусства — *отображения*. Место художественного образа и символа в ней занимает *симулякр*. Эта категория пришла в нонклассику из философии постструктурализма, где она указывала на наличие автономного означающего, не отсылающего ни к какому означаемому за принципиальным отсутствием такового. Симулякр — это образ, в принципе не имеющий первообраза, что в плане эстетической теории могло бы сблизить его с художественным образом в современной понимании, если бы он претендовал на его эстетические функции. Однако этого практически нет. Вся связь симулякра с эстетической сферой ограничивается его участием в своеобразной семантической *игре*. Симулякр не отсылает ни к чему иному, кроме себя самого, но при этом имитирует (играет, передразнивает, симулирует) ситуацию трансляции смысла. Симулякр — муляж, видимость, имитация образа, символа, знака; за ним не стоит никакой иной реальности кроме него самого. Эта категория оказалась адекватной сущностным процессам, стратегиям и парадигмам, определяющим ситуацию в арт-сознании современности. Сегодня художник в принципе отказывается от образно-символического контакта с реальностью и строит свои отношения с миром на симуляциях и симулякрах, псевдовещах и игровых действиях, моделирующих самих себя; на парадийно-ироническом передразнивании образно-символической природы классического искусства. Это предоставляет ему безграничные возможности в организации арт-продукции, ибо снимает какие-либо требования к форме арт-объекта, принципам ее организации и т.п. Симулякр — наиболее общая категория в ряду паракатегорий, описывающих стратегии, события и состояния современного арт-производства, принципы организации артефактов.

Ряд паракатегорий достаточно велик, поэтому здесь я кратко остановлюсь еще только на нескольких из них, значимых для понимания специфики современного арт-мышления. На одно из видных мест в художественно-эстетических пространствах XX в. выдвигается понятие *лабиринта*, выступающее символом запутанности, сложности, ризоматичности, многоаспектности человеческого существования и полисемии феноменов культуры. В этом смысле образ лабиринта возникает в постмодернистской литературе (у Борхеса, Эко и др.) и искусстве (у Хундертвассера в живописи, Гринуэя и Барни в кино, Штокхаузена в музыке и т.п.). Однако особую роль это понятие начинает играть при анализе сетевых (компьютерных) арт-практик, где киберпространства и виртуальные реальности строятся на принципах бесконечного лабиринта, т.е. становится значимой категорией теперь уже виртуалистики.

Одной из разновидностей лабиринта в сфере текстовых практик является *гипертекст*. Наиболее активно понятие гипертекста работает применительно к культуре, искусству и литературе XX в., многие произведения которых, особенно второй половины столетия, сознательно создаются в жанре гипертекста, гиперлитературы, т.к. этот тип текста наиболее адекватно

тен типу восприятия современного человека и ситуации XX в., особенно его второй половины. В современный лексикон понятие гипертекста наиболее активно вошло в связи с развитием компьютерных сетей коммуникаций. В частности, самым грандиозным гипертекстом является на сегодня Интернет. Принципиальная нелинейность и, как следствие, полисемия гипертекста, а также возможность свободной *навигации* в нем реципиента наиболее полно соответствуют современным тенденциям эстетического сознания на отказ от поисков какого-то одного смысла, одной линии развития, тенденции, сюжета; от абсолютизации каких-либо ценностей, от моногносеологизма и т.п.

В мирах *лабиринта* и *гипертекста* главным творческим принципом является *интуиция*, действия, мотивы, выражения которой нередко представляются разуму *парадоксальными* или *абсурдными*. Поэтому *абсурд* в нонклассике отнюдь не негативное понятие; он имеет здесь особую семантику, ибо на нем основываются многие арт-практики XX в. С помощью этого понятия описывается большой круг явлений современного искусства, литературы и культуры, не поддающихся формально-логической интерпретации, вербальной формализации и часто сознательно сконструированных на подчеркивании принципов алогизма, парадокса, нонсенса. Во многих направлениях авангарда и модернизма абсурд воспринимался не как нечто негативное, не как отсутствие смысла, но как значимое *иного* уровня, чем формально-логический. Абсурд, алогизм, парадоксальность, бессмыслица, беспредметное, нефигуративное, заумь, глоссолалия и т.п. понятия привлекались для обозначения тех арт-структур, которые выражали иррациональные основы бытия, жизни, творчества. Изображение и выражение абсурдности человеческой жизни, социальных отношений, бытия в целом занимают центральное место в произведениях Кафки, Джойса, Хармса, Введенского, Беккета, Ионеско, Берроуза, Дали, Гринуэя, Барни, Кейджа.

Основной смысл активного обращения современного арт-творчества к абсурду заключается, видимо, в расшатывании, разрушении традиционных представлений о разуме, рассудке, логике, порядке, как о незыблемых универсалиях человеческого бытия и культуры; в попытке путем эпатажа или *шока* (значимое понятие в нонклассике) активизировать человеческое сознание и творческий потенциал на поиски каких-то принципиально иных, альтернативных парадигм бытия, мышления, художественно-эстетического выражения, адекватных современному этапу космо-этно-антропо-цивилизационного процесса.

Особой значимостью в нонклассике наполняются такие понятия, входящие на уровень паракатегорий, как *неискусство* и *повседневность*. Если классический художник всегда пытался выразить свое отношение к повседневности путем ее соответствующей художественной интерпретации, то в инновационном искусстве XX в. с реди-мейд Дюшана наметилось принципиально иное отношение к повседневности, которое затем было развито в поп-арте, фотореализме, концептуализме, постмодернизме, арт-практиках последних десятилетий XX в. Повседневность стала рассматриваться как бесконечное поле возможностей для современных арт-проектов, неограниченное пространство приложения конструктивной энергии художника, потенциальное хранилище арт-продукции. Любой, произвольно взятый фрагмент повседневности изымается из потока обыденной жизни и переносится практически в нетронутым виде в пространство, понимаемое как художественное (выставочного зала, музея, экспозиционной площад-

ки и т.п.). Предметы обычно перемещаются непосредственно, а фрагменты того или иного эпизода повседневности — чаще всего в виде документальных фотографий, кино- или видеозаписей, изображений художников-фотореалистов, аудиозаписи и др. Смысл акта остается одним и тем же: наделять любой фрагмент повседневности *иным*, неповседневным, необычным, неутилитарным значением (или выявить это значение), превратить его в *событие* арт-мира, тем самым повысить эстетическую значительность любого фрагмента обыденности, в которой живет большая часть человечества. Своеобразный способ «демократизации» художественной сферы, активно начатый поп-артом и вскоре приведший к полной профанации искусства вообще.

Опыт модернистского, постмодернистского и иного «продвинутого» и «актуального» искусства второй половины XX в., с одной стороны, и философский постструктуралистский и постфрейдистский дискурсы — с другой, выдвинули в последней трети столетия на первый план и в философской мысли, и в параэстетическом сознании понятия *телесности, запятности, сексуальности, вещи, вещьности*. Сегодня они стали анти-заменителями изгнанного из современной культуры понятия *духовности*. Реабилитация чувственности достигла в современных арт-практиках своего апогея. Однако это все хорошо известно. Понятно, что без этих категорий нонклассика не может строить ни один свой дискурс, не может адекватно описать процессы в современном искусстве.

Среди других значимых категорий нонклассики мне хотелось бы еще указать на категории, описывающие главные творческие принципы современных арт-истов. Это *автоматизм* как основа творческого метода многих арт-практик XX в. (сюрреализма, литературы «потока сознания», ряда направлений в музыке). Далее *интертекст* в двух его главных смыслах: 1) как сознательное конструирование произведения путем цитирования других произведений и 2) как неосознаваемое автором вхождение в его текст в процессе творчества цитат, аллюзий, парафраз, следов, реминисценций из текстов других авторов. И, наконец, *деконструкция* как один из существенных принципов создания инновационных произведений искусства, а также и как важный прием их интерпретации.

Здесь схематически представлен один из возможных путей реконструкции имплицитной *неклассической эстетики*. Понятно, что его не следует рассматривать как единственно возможный. Адекватным может быть признано только некое множество подобных дискурсов при том, что каждый из них неадекватно адекватен целому, т.е. имеет смысл и значение, и действительно их *имеет*, только при допущении, что он не единственный и не претендует на полноту выражения смысла описываемого явления. Эта предпосылка позволяет нам подвести некоторые итоги предложенной реконструкции нонклассики, особенно в ее паракатегориальной части. Уже из приведенного ряда паракатегорий (в целом их поле значительно шире и в принципе ничем не ограничено) видно, что нонклассика отказалась от метафизических оснований эстетики и перенесла центр тяжести в методологическом плане в *эмпирическую* сферу. Нонклассика имплицитно функционирует в процессе осмысления современного состояния элитарного искусства (точнее, арт-производства) с опорой на опыт конкретных гуманитарных наук. По сути своей — это *экспериментальная*, предельно парадоксальная, даже *негативная* эстетика, параэстетика. Объект ее интеллектуального притяжения сам строится на принципах, активно отрицающих

главные принципы классической эстетики, предельно экспериментален и требует поэтому экспериментальных мыслительных процедур (адекватных языков) для своего описания или даже для дискурсивной саморефлексии. Понятно, что нонклассика имеет свой смысл только при реальной жизненности самой классики.

Несмотря на всю свою экспериментальность, парадоксальность, эпатажность, непохожесть на все, до сих пор входившее в эстетическую сферу, объект нонклассики тем не менее претендует на эстетический статус уже тем, что манифестирует свою полную *автономию* и *неутилитарность*, притом неутилитарность абсолютную, как бы доведенную до своего логического предела. Большая часть произведений инновационного потока арт-продукции XX столетия абсолютно бесполезна во всех смыслах. Они претендуют только на одно: быть тем, чем они являются — чистым объектом в экспопространстве; презентовать только себя в качестве самоценного объекта внимания неутилитарно настроенному реципиенту. В эстетическом поле эти арт-объекты удерживает часто только глобальный интерактивный *контекст* иронизма, игры или близкой к эстетической (все-таки!) организации структуры арт-объекта (например, на принципе напряженной оппозиционности или искусной технологической обработки).

Понятен отсюда и главный смысл, и, одновременно, принципиально переходный характер самой нонклассики, этого большого эксперимента в сфере эстетической интеллектуалистики, возникшего в глубинах арт-практики. Не открывая великих истин в эстетике, она дает ключ к современному искусству, возможность более или менее уверенно ориентироваться в инновационных процессах, протекающих в искусстве последнего столетия, как минимум. Тем самым она существенно расширяет поле традиционных эстетических представлений и позволяет по-новому взглянуть на многие глобальные положения эстетики, разработанные классикой, но нуждающиеся в существенной корректировке.

Анализ нонклассики как имплицитной теории самого современного искусства приводит, в частности, к выводу, что это искусство на своих основных исторических этапах авангарда, модернизма, постмодернизма последовательно движется в направлении полного отказа от традиционных (классических) эстетических ценностей, методов и способов освоения реальности к чему-то принципиально *иному*. В течение целого столетия готовило почву для этого иного. И сегодня, наконец, мы более или менее отчетливо видим зарождение этого иного — империи *net-арта* в широком смысле этого еще не устоявшегося термина, огромного пространства сетевого искусства в его беспредельных возможностях и модификациях, сетевой арт-культуры будущего, у истоков которой мы стоим. И принципиально нового эстетического опыта и новой сферы эстетики — *виртуалистики*, предметом которой и станет вся система сетевого эстетического опыта, эстетического сознания, сетевого искусства, самого сетевого человека — *net-человека*.

## Виртуалистика

Уже при анализе нонклассики мы отчасти убедились, что некоторые ее категории в существенной мере тяготеют к сетевым искусствам или даже возникли при анализе арт-ситуаций в Интернете. Внимательно наблюдая за тенденциями развития самого современного искусства,

а также изучая глобальный опыт освоения электронных сетей и средств электронной коммуникации человечеством, можно прийти почти к однозначному выводу, что современное искусство имеет явную тенденцию уйти из реальной действительности в виртуальную. Во-первых, практически все виды традиционных искусств сегодня имеют свои аналоги, дигитальные копии в Сети, не говоря уже о средствах рекламы и торговли произведениями искусства через Сеть. Во-вторых, многие молодые художники начинают пробовать свои силы в самой Сети для создания уникальных специфически сетевых произведений искусства, бытие которых невозможно нигде кроме как в Сети. Начинает активно развиваться новый вид искусства – сетевого. Наряду с этим и традиционный эстетический опыт, связанный с путешествиями (восприятием природы), посещениями музеев, картинных галерей, выставок все чаще заменяется, особенно молодежью, которая уже полжизни (а то и более того) живет в Сети, квазиопытом – виртуальным посещением через Интернет. И это – третий аргумент и, пожалуй, самый, весомый в доказательстве серьезности наших предположений: современные поколения уже не мыслят себе жизни вне виртуальной реальности. Net и электронные средства коммуникации все активнее затягивают современное молодое человечество в свои сети. И сфера искусства и эстетического или квазиэстетического не будет здесь исключением.

Для изучения нового сетевого эстетического опыта, новейших сетевых видов искусств и тенденций их развития в эстетике возникает потребность в новом большом разделе, который мы с Н.Б.Маньковской назвали *виртуалистикой* и начали проработку его основных принципов<sup>4</sup>. Главное отличие эстетического опыта, разворачивающегося в пространствах Интернета, от традиционного заключается в том, что здесь реципиент имеет дело с *виртуальной реальностью*, т.е. с некоей психоэлектронной реальностью, которую он воспринимает через посредство целой системы электронных датчиков (не непосредственно, как в традиционном эстетическом опыте) и имеет возможность сам воздействовать на нее с помощью другой электронной системы управления. Нас, конечно, интересует уже не вся безбрежная сфера виртуальной реальности, но только та ее часть, которая имеет отношение к эстетической сфере. Предварительное определение этой реальности могло бы выглядеть следующим образом.

*Виртуальная реальность как художественно-эстетический феномен – это сложная автономная система, некая специфическая чувственно (визуально-аудио-гаптически) воспринимаемая через посредство специальной аппаратуры среда, создаваемая по особым эстетическим (или близким к ним) законам с помощью электронных средств компьютерной техники и полностью реализуемая в психике воспринимающего (равно активно действующего в этой среде) субъекта; особый, максимально приближенный к реальной действительности (на уровне восприятия) искусственно моделируемый динамический континуум, возникающий в рамках и по законам (пока только формирующимся) компьютерно-сетевого искусства, в котором реципиент имеет возможность сам активно действовать.*

<sup>4</sup> Подробнее см.: Бычков В.В., Маньковская Н.Б. Виртуальная реальность как феномен современного искусства. // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. Вып. 2. М., 2006. С. 32–61; *Они же*. Виртуальная реальность в пространстве эстетического опыта // Вопр. философии. 2006. № 11. С. 47–59.

Суть виртуальной реальности заключается в том, что реципиент, находящийся в специально оборудованном кресле, с помощью системы сенсорных датчиков, соединяющих его с компьютером, может проникать в образ своего электронного двойника (другого «Я») внутрь киберпространства, отчасти сам формировать его и свой собственный образ, активно участвовать в арт-игровых ситуациях, изначальные установки которых предлагаются компьютерной программой, созданной net-арт-мастером (сетевым художником), модифицировать их по своему усмотрению, коммуницировать как с виртуальными, фантомными персонажами программы или собственного изобретения (электронного моделирования), так и с другими реципиентами-участниками, net-арт-партнерами, вошедшими, как и он, в это пространство через свой компьютер в любой точке земного шара, и при этом испытывать комплекс ощущений, полностью адекватный действиям и ощущениям человека в реальной жизненной ситуации.

В отличие от классического искусства, виртуальные арт-миры в идеале ориентированы не на отображение жизни, а на ее свободное моделирование, претендуют быть самой этой жизнью, самоорганизующейся в сложной нелинейной психотехногенной системе: человек — компьютер — сетевой пространственно-временной континуум. Фактически это ничем не ограниченный пучок возможных жизней человека, активно использующий все органы чувств и способы реагирования на внешние раздражители; в пределе полная электронная замена реальной жизни виртуальной, создаваемой по законам сетевого искусства на паритетных началах программистами — net-артистами (художниками/инженерами нарождающегося сетевого искусства) и самим реципиентом-участником. Перед реципиентом открываются неограниченные возможности перевоплощений в кого угодно (в другого человека, исторического или мифологического персонажа, в животное, фантастическое существо, инопланетянина и т.п.). Важнейшим условием, однако, такого «перевоплощения» должно быть постоянное сохранение реципиентом своего подлинного «Я», ощущение дистанции между реальным «Я» и виртуальным. Только в этом случае виртуальная реальность может претендовать на статус феномена искусства и участвовать в событии эстетического опыта.

Подготовка к перенесению эстетического опыта в виртуальную реальность исподволь и внесознательно велась на протяжении всего XX в. — и в пространствах научно-технической деятельности, и в утилитарно-обыденной жизни, и в авангардно-модернистских направлениях искусства, и в научно-фантастических видах искусства (литературе, кино), и в сфере электронных игр, и во всей культурно-цивилизационной среде. Началось все задолго до прихода компьютера в обиход, но компьютерная эра сделала этот процесс необратимым. Широчайшее внедрение компьютера, Интернета, дигитальных технологий в жизнь обычного человека, начиная с самого раннего возраста, существенно меняет всю ментально-психическую структуру личности, переориентирует его с традиционного культурно-цивилизационного опыта на принципиально иной, далекий от всего, с чем человек имел дело в обозримый период истории. Этот фактор пока мало осмысливается, но он уже составляет существенную антропологическую проблему, а для эстетиков — и эстетическую.

Собственно виртуальная реальность как полноценный феномен компьютерно-сетевого искусства находится еще в стадии активного становления. Тем не менее уже сегодня мы можем наблюдать за формами и этапами



этого становления, подготовить методологическую базу для изучения возникающего принципиально нового феномена бытия и сознания, выявить пространство ныне существующих аналогий, пара-, квази-, прото-феноменов компьютерно-сетевой арт-виртуальности и соответствующих (и существенных) сдвигов в сознании (эстетическом, прежде всего) человека начинающейся новейшей эры.

Введение понятия «виртуальной реальности» для художественно-эстетической сферы привело к выявлению более строгой классификации всей области виртуальности, так или иначе связанной с искусством и эстетическим опытом, и частично уже выявленной наукой, по пяти классам: 1. *естественная виртуальность*; 2. *искусство как виртуальная реальность*; 3. *паравиртуальная реальность*; 4. *протовиртуальная реальность*; 5. *виртуальная реальность*. В центре интереса виртуалистики находятся последние три класса, однако, и первые не должны быть полностью исключены из поля внимания нового раздела эстетики, ибо они дают возможность увидеть некоторые онто-эстетические аспекты собственно виртуальной реальности.

К *паравиртуальной реальности* относятся, по крайней мере, две сферы в художественной культуре XX в.: а) психоделическое искусство, создаваемое художниками при измененном состоянии сознания под воздействием наркотических средств, и б) всевозможные наработки элементов виртуальности в авангардно-модернистско-постмодернистском искусстве, возникших на базе традиционных «носителей» искусства, без применения особой техники, прежде всего электроники. Эти элементы и даже целые квазивиртуальные миры создаются отчасти осознанно, но чаще всего возникают самопроизвольно под влиянием всей современной, техногенно ориентированной культуры, точнее уже в *пост*-культуре.

Сегодня почти очевиден своеобразный «телеологизм» бурного, кажущегося хаотическим развития ситуации в художественно-эстетической культуре XX в., складывающейся, по большому счету, из нескольких главных тенденций, которые в основном составляют предмет неонклассики и применительно к данной теме могут быть сформулированы следующим образом: расшатывание и разрушение традиционных средств художественных языков классического искусства и классического эстетического сознания; попытки поиска и формирования иных принципов, приемов, способов неутилитарной арт-деятельности на основе новых, полисемантических, конвенциональных, релятивных установок организации некой ситуативной деятельности-реальности; выработка инновационных парадигм творческой деятельности и восприятия на основе «измененного» сознания, в котором господствующее положение занимают не формально-логические, одномерно-дискурсивные конструкты и словесные тексты, но полисемантические аудиовизуальные, тактильно-гаптические структуры, ориентированные на функционирование «новой телесности», в том числе и виртуальной, и обращенные отнюдь не к рационально-рассудочной сфере человеческого сознания<sup>5</sup>. Уже в современной компьютерной продукции мы видим нередко виртуозное использование практически большинства наработок и находок авангардно-модернистских элитарных искусств и арт-практик XX в. (футуризма, экспрессионизма, абстрактного искусства, дадаизма, сюрреализма, конструктивизма, театра абсурда, конкретной музыки и визуальной поэзии, концептуального искусства, боди-арта и т. п.) в

<sup>5</sup> Подробнее об этих трансформациях, см.: Бычков В.В. Эстетика. С. 359–515.

самых различных сочетаниях, совершенно свободно и технически профессионально выполненных в динамической процессуальности и немислимом для внекомпьютерного мышления развитии.

К *протовиртуальной реальности* относятся все формы и элементы виртуальности, возникающие или сознательно создаваемые на базе или с применением современной компьютерной техники. Здесь можно выделить по меньшей мере три класса виртуальных наработок: а) включение элементов виртуальной реальности в наиболее восприимчивые к ней «продвинутые» виды «технических» (возникших на технической основе) искусств, в результате чего возникают начальные формы художественно-эстетической виртуальной реальности (компьютерные спецэффекты в кино, видеoinсталляции, особые жанры новейшего кино, например, кинопроекта Питера Гринуэя «Чемоданы Тульса Люпера»); б) создание на основе элементов виртуальной реальности артефактов массовой культуры и прикладных продуктов, содержащих признаки художественности (компьютерные игры, видеоконьютерные аттракционы, лазерно-электронные шоу, компьютерные тренажеры, другая утилитарная компьютерная виртуальность); в) возникновение арт-практик внутри сети, транслирующих и адаптирующих к работе Интернета традиционные арт-формы (сетевая литература, виртуальные выставки, музеи, путешествия по памятникам искусства и т.п.), и появление принципиально новых сетевых арт-проектов (net-арт, трансмузыка, компьютерные объекты и инсталляции, сетевой энвайронмент и т.п.), рассчитанных на аудиовизуальное восприятие без сенсорного подключения реципиента к Сети. На протовиртуальном этапе ощущение условной границы между реципиентом и артефактом не утрачивается, чувство дистанции сохраняется, полного погружения в виртуальную реальность не происходит, т.е. эстетический опыт еще не утрачивает своей традиционно сложившейся сущности.

При этом происходит активное приспособление психики реципиента к новой сетевой системе условностей, особенно визуальных, ибо внутри Сети уже сложился совершенно свой визуальный мир со своей графикой, своим пространственно-временным континуумом, множеством визуальных условностей, к которым современное поколение привыкает с детства, и они принимаются им как нечто само собой разумеющееся. Однако для человека, который знал мир еще до компьютерной эры, эти условности хорошо заметны и существенны. В какой мере эти условности станут эстетически значимыми для сетевого искусства и как на них смогут играть новейшие net-артисты, — значимая проблема для виртуалистики.

Сегодня во многом становится очевидным, что на путях поисков новейших средств художественного выражения в авангардно-модернистских направления искусства XX в., активных экспериментов в сферах пара- и протовиртуальности интенсивно нарабатывался новый эстетический опыт, переформировывались менталитет и структуры восприятия современного реципиента с внесознательной ориентацией на принятие виртуальной реальности в качестве эстетического феномена ближайшего будущего. Остается только соединить принципы компьютерно-сетевой игры с наработками протовиртуального театра, новейшего кинематографа, некоторых арт-практик *пост*-культуры в электронно-сетевую целостность и запустить туда нашего виртуального двойника, и мы окажемся в полномасштабной виртуальной реальности принципиально нового вида искусства — сетевого, управляемого волей

активного реципиента и дающего ему ощущение аутентичного эстетического опыта, реализующегося в иной, отличной и от реальной жизни, и от традиционного искусства среде.

Очевидно, что виртуальная реальность предполагает совершенно новый эстетический опыт, с которым человек еще никогда не встречался, и, соответственно, потребует и совершенно новых, адекватных методов его изучения, осмысления, описания. В частности, если традиционное искусство опиралось на *миметический* и *символический* принципы, то в виртуальной реальности они как бы полностью отсутствуют или существенно модифицированы. Человек не изображает, не выражает и не созерцает нечто, но реально живет и действует в виртуальной жизненной среде по особым правилам игры. Фактически виртуальная реальность становится для человека XXI века особой квазидуховной средой, в которой он ощущает себя, тем не менее, вполне материальным существом в материальном мире.

Виртуальная реальность как эстетический феномен сегодня еще terra incognita, которая настоятельно требует пристального внимания современных эстетиков. И здесь они не обойдутся без соответствующих самых современных наработок психологов, социологов, математиков-программистов, искусствоведов разных специальностей, философов, культурологов, богословов. Главные вопросы, возникающие перед исследователями: что за реальность открывается человеку, проникающему за экран компьютерного монитора, в дигитальные пространства электронного мира? Как она соотносится с физической и метафизической реальностями классической эстетики? В каком смысле виртуальный эстетический опыт является эстетическим? В каких категориях он может быть описан?

Понятно, что для описания виртуальной реальности на первом этапе придется применять многие из категорий, наработанных неклассикой, на что я уже указывал выше. На первом месте здесь, очевидно, будут категории *виртуальности* и *виртуальной реальности*. Виртуалистики не обойтись также без категорий *симулякра*, *артефакта*, *объекта*, *вещи*, *тела* и *телесности*, *ландшафта*, *повседневности*, *гипертекста*, *интертекста*, *палимпсеста*, *энвайронмента*, *лабиринта*, *деконструкции*, *абсурда*, *автоматизма* и других категорий неклассики. К ним прибавятся категории, непосредственно всплывающие в связи с собственно компьютерными технологиями организации компьютерного образа (или симулякра) типа *адаптации*, *интерактивности*, *навигации*, *имплозии*, *конструирования*, *морфинга*, *пастиша*, *ризомы*<sup>6</sup>, и ряд этот будет постоянно удлиняться по мере развития сетевых виртуальных искусств и углубления виртуального эстетического опыта.

Ясно, что и главные категории классической эстетики на каком-то более совершенном этапе развития художественной виртуальности будут востребованы в полной мере. Уже сейчас неклассика и виртуалистика активно работают с феноменами, описываемыми категориями *игры*, *иронии*, *безобразного*. Да и без категории прекрасного, пожалуй, уже не обойтись в виртуалистике, правда, пока больше в модификациях красоты или гламура, однако и собственно прекрасные объекты уже активно поселяются в Сети, хотя бы в виде цифровых аналогов классических произведений искусства или природных объектов и пейзажей. Более того, если быть последовательным оптимистом, то можно предположить, что эстетический опыт

<sup>6</sup> Подробнее обо всех этих и подобных категориях, разработанных применительно к эстетике в основном Н.Б.Маньковской, см.: Лексикон неклассики.

виртуальной реальности может в перспективе вывести человека и в метафизические пространства, с которыми пока имело дело только высокое классическое искусство.

Таким образом современная эстетика, т.е. как минимум эстетика XXI в. представляется мне немислимой без намеченных здесь трех главных разделов эстетической теории, осмысляемых и разрабатываемых с учетом всего доступного нам историко-эстетического материала и самого современного эстетического и квази/около-эстетического опыта. *Классическая эстетика*, выявляющая метафизическое ядро эстетики как науки и сущностные параметры эстетического опыта и сознания, сохраняет свое центральное положение в эстетической теории в качестве философской эстетики, опирается на классические исследования прошлых столетий в области эстетики и высокое классическое искусство и при этом постоянно модифицируется под воздействием двух других разделов современной эстетики. *Нонклассика* – динамичный раздел современной эстетики, опирающийся, прежде всего, на новейшие, часто экспериментальные поиски в сферах арт-практик и гуманитарных исследований, нередко оппозиционных классическим методам, принципам, эстетическим ценностям. Он может рассматриваться как своеобразная творческая лаборатория внутри эстетики, где отрабатываются новые эстетические материалы, гипотезы, теории, категориальный аппарат; дает существенные импульсы для пересмотра и корректировки отдельных положений классической эстетики. *Виртуалистика* – новый раздел эстетики, сопрягающий весь существующий теоретический и практический эстетический опыт с активно формирующимся опытом жизни современного человека в компьютерных сетях – эстетика существования человека в виртуальной реальности.

## ЛОГИКА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОГО ЦИТИРОВАНИЯ\*

### 1. Понятие интерсубъективности

Данная работа посвящена анализу одной из форм интерсубъективности — цитированию. На первый взгляд, сочленение терминов «интерсубъективность» и «цитирование» выглядит странно: первый термин вроде бы указывает на что-то важное и не очень понятное, тогда как значение второго всем известно и просто до тривиальности. Слово «интерсубъективность» со всеми его производными действительно не имеет общепринятого смысла, но смысл слова «цитирование» лишь кажется простым и полностью ясным.

Начнем с предварительного определения понятия интерсубъективности. Буквально «интерсубъективный» означает «межсубъективный» или, лучше сказать, «межсубъектный». Что обычно выдвигается на первый план при встрече двух или более субъектов? Проблема *понимания* одного субъекта другим. Возникнет между ними *взаимопонимание* или нет? Громадная важность проблемы взаимопонимания не вызывает сомнений. Человечество веками отработывало разные способы ее решения как на практике, так и на концептуальном уровне, включая философские учения. *Интерсубъективность* в широком смысле может рассматриваться как *механизм достижения адекватного взаимопонимания между субъектами*. При этом в аналитических целях следует тщательно избегать присущего естественному языку метафорического отождествления разных по сути понятий. Понимание — не то же самое, что согласие, сочувствие, жалость и т.п. Понимание выступает как предпосылка перечисленных явлений, но может и не заканчиваться ими. Поэтому обороты типа «я тебя понял, но я с тобой не согласен» или «я тебя понимаю, но не сочувствую, так как ты сам виноват» — совершенно законные. С другой стороны, согласие или сочувствие возможно и без взаимопонимания.

Проблема интерсубъективности в философском плане наиболее разработана (насколько удачно — другой вопрос) в феноменологии. Согласно основателю феноменологии Э.Гуссерлю, феномен интерсубъективности возникает в *до-логической* сфере Ego в ходе конституирования Alter Ego. Поскольку сознание Другого принципиально закрыто, возникает опасность впадения в крайность солипсизма. Предлагаемое Гуссерлем решение основано на придании смысла чужому сознанию *по аналогии* с сознанием собственным. При этом Гуссерль отвергает принятую в герменевтике В.Дильтея идею объяснения понимания через «*вживание*», «*вчувствование*» и тому подобные механизмы проникновения в другое сознание. В дальнейшем проблема интерсубъективности разрабатывалась не только в феноменологии, но и в других, близких к феноменологии течениях философской мысли (в экзистенциализме, герменевтике, философской антропологии и т.д.).

Несмотря на критическое в ряде случаев отношение к теории Гуссерля, предлагаемые в рамках этих течений решения проблемы интерсубъективности объединяет общая с феноменологией черта — об интерсубъективно-

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 06-03-00306а.

сти рассуждают на *до-логическом* уровне. В результате, если согласиться с тем, что интересубъективность (чем бы она ни была) в любом случае предполагает возможность достижения адекватного понимания одним субъектом другого субъекта, получается, что сами *феноменологические и родственные им теории интересубъективности интересубъективными не являются*. Проще сказать, они *непонятны*. Или, что то же самое, понимать их можно и так, и этак. Например, некоторые критики гуссерлевской концепции интересубъективности считают ее противоречивой, тогда как другие так не считают. Между тем проблема интересубъективности как возможности достижения адекватного понимания одним субъектом другого субъекта отнюдь не является внутренним вопросом феноменологии. Это актуальная проблема всей человеческой цивилизации и культуры, особенно на современном этапе их развития, когда взаимодействуют или сталкиваются самые разные эпистемические и ценностные парадигмы. Настройка диалога культур и цивилизаций, налаживание коммуникации между людьми, формирование современных методик усвоения знаний, оптимизация процессов обмена научной информацией, вопросы адекватного понимания человеком компьютерных вычислений — вот далеко не полный перечень областей, где проблема интересубъективности приобретает важное значение.

Неудача, постигшая феноменологию в отношении интересубъективности, своим источником имеет те же самые причины, по которым Э. Гуссерлю не удалось реализовать замысел построения феноменологии как строгой науки. Поэтому приходится искать альтернативные подходы к проблеме интересубъективности. Одним из таких подходов является анализ интересубъективности с помощью понятийного аппарата и инструментальных средств современной логики.

Это потребует сужения объема понятия интересубъективности с целью придания ему более точного исходного смысла. Среди множества аспектов феномена понимания надо выделить тот, который и будет назван интересубъективным. Нас в наибольшей степени интересует аспект, связанный с *обеспечением возможности* недеформируемой трансляции того, что понял один субъект, в то, что понятно другому субъекту. Случайно возникшее взаимопонимание, развитая интуиция постижения другого, субъективная уверенность в понимании и т.п. сюда не относятся. Более того, поскольку речь идет об обеспечении *возможности* понимания, неважно, состоялся реально акт взаимопонимания или нет. Интересубъективность в нашем смысле может быть достигнута, хотя в действительности сообщение одного субъекта другим понято не было. Важно лишь то, была ли у адресата сообщения объективная возможность его понять. Воспользовался ли он этой возможностью — вопрос, к делу не относящийся.

Кроме того, мы намеренно абстрагируемся от конкретного содержания подлежащих пониманию актов, обращаясь исключительно к их *логической форме*. Исследование логических форм потребует введения соответствующих логических операций. Так как логика относится к классу семиотических дисциплин и занимается изучением символических знаковых систем, естественно потребовать, чтобы эти операции применялись к *текстам*, что влечет дальнейшее сужение объема понятия интересубъективности. Поэтому *интерсубъективными* в узком смысле будем называть *логические операции, обеспечивающие объективную возможность однозначного понимания текстов*. С текстами можно проводить разного рода операции: копирования, сравнения, *цитирования*, сокращения, пересказа своими сло-

вами и т.д. После этих разъяснений словосочетание «intersубъективное цитирование» уже не должно выглядеть подозрительным. Проблема в другом. Могут ли перечисленные операции быть intersубъективными, и если могут, то как это достигается? Перейдем к рассмотрению данного вопроса.

С логической точки зрения *текст есть непустое конечное множество знаков-символов*. Символы являются самым важным для логики видом знаков, который характеризуется тем, что между знаком как физическим объектом и его денотатом нет вообще никакой объективной связи (как между словом «еж» и самим этим животным). Отношение обозначения в этом случае есть результат *конвенции*, соглашения между носителями языка, которому принадлежит данный знак. Сколько бы мы ни изучали символ как физический объект, никаких следов конвенции мы в нем не найдем (например, знаком чего является слово «hedgehog»? – без знания конвенции наверняка не скажешь). Таким образом, *символом* мы называем знак, у которого связь с денотатом установлена по конвенции. Стандартными примерами знаков-символов будут имена, понятия (предикаты) и высказывания (утверждения). По определению, *имена* являются знаками индивидов (объектов рассмотрения), *понятия* или *предикаты* – знаками совокупностей индивидов (нередко весьма сложно устроенных совокупностей), а *высказывания* или *утверждения* (следуя Г.Фреге) – знаками специфических абстрактных объектов *истина* и *ложь*<sup>1</sup>.

В реальности даже носители одного и того же языка обладают как групповыми, так и индивидуальными особенностями понимания символов. Результатом этого является объективная невозможность однозначным образом представить каждый текст в виде множества знаков, не говоря уже о признании законности тех или иных операций с этими знаками. В этом смысле тексты сплошь и рядом понимаются именно не intersубъективным образом. Операция *сокращения* исходного текста, допустимая для одного субъекта (по причине сохранения сути содержания исходного текста), может оказаться неприемлемой для другого (ввиду утраты сути в его понимании). Тем более это так применительно к операции *пересказа* текста своими словами. Здесь субъективные моменты явно возобладают. Далее, если субъект *s* утверждает, что предложение *p* принадлежит тексту *T*, то вовсе не обязательно другой субъект *s\** согласится с этим. Уже только данное обстоятельство делает процедуру *цитирования* весьма проблематичной в смысле наличия у нее свойства intersубъективности.

Проблем с intersубъективностью среди названных процедур нет только в случае с операциями *копирования* текста и *сравнения* текстов. В наше время технически сделать это несложно, причем intersубъективность операции копирования не вызывает сомнений. Трудно себе представить, что найдутся два рациональных субъекта *s* и *s\**, которые разойдутся между собой в ответе на вопрос, был ли скопирован текст  $T_1$ , или это был какой-то другой текст  $T_2$ . То же самое можно сказать в отношении операции сравнения текстов. Если текст *T* представлен в электронной форме, его intersубъективное копирование является рутинной компьютерной операцией. Некоторые компьютерные программы работы с файлами умеют их сравнивать. Например, программа Windows Commander 5 имеет встроенную операцию сравнения документов: если электронные тексты  $T_1$  и  $T_2$  совпадают, на мониторе появится сообщение об идентичности этих текстов; в противном

<sup>1</sup> Подробнее см.: Анисов А.М. Современная логика. М., 2002.

случае, либо будет сформирована таблица различий (при условии, что их число не выходит за определенные границы), либо выдано сообщение, что количество различий слишком велико.

Интерсубъективность процедур копирования и сравнения электронных текстов обеспечивается представлением текстов в виде линейно упорядоченного набора *букв* или *значков* (включая так называемые знаки препинания и другие технические значки) из имеющихся компьютерных алфавитов. Часто эти значки называют символами или знаками (как знаки препинания), но они не являются таковыми в нашем смысле, ибо не выступают в функции обозначающих объектов. Лишь их комбинации могут получать значение, которое либо доступно компьютеру, либо находится за пределами имеющихся компьютерных интерпретаций. Правильно построенную и снабженную данными программу компьютер сможет «понять», но обычные тексты на естественном языке, как правило, останутся за гранью машинного «понимания», несмотря на все усилия, прилагаемые по этому поводу специалистами по искусственному интеллекту. Одна из ключевых проблем в данном пункте — принципиальные трудности с разбиением исходного естественно-языкового текста на содержащиеся в нем знаки.

## 2. Проблема разбиения текста на знаки

Продемонстрируем невозможность однозначного представления текстов в виде множества знаков. В целях большей определенности ограничимся текстами, созданными для передачи информации. На первом уровне рассмотрения такие тексты логично представлять как совокупности высказываний (последующие все более сложные уровни должны будут включать не только высказывания и операции над ними, но и объектно-предикатную структуру высказываний с учетом квантификации, построение денотационной и, если возможно, смысловой семантики текста и т.д., что находится за рамками данной работы). В качестве иллюстрации отсутствия интерсубъективности при разбиении исходного текста на утверждения для последующего цитирования рассмотрим пример, представляющий к тому же самостоятельный логический интерес.

Пример касается поиска в тексте явных противоречий. Явное противоречие предполагает, что в тексте *T* одновременно утверждается некоторое высказывание *A* и его отрицание *не-A*. Займемся таким поиском в следующем знаменитом текстовом фрагменте.

«Как видим, прибавочная стоимость не может возникнуть из обращения; следовательно, для того чтобы она возникла, за спиной обращения должно произойти нечто такое, чего не видно в самом процессе обращения. Но может ли прибавочная стоимость возникнуть откуда-либо еще, кроме процесса обращения? ...Товаропроизводитель не может увеличить стоимость и тем самым превратить деньги или товар в капитал вне сферы обращения, не вступая в соприкосновение с другими товаровладельцами.

Итак, капитал не может возникнуть из обращения и так же не может возникнуть вне обращения. Он должен возникнуть в обращении и в то же время не в обращении»<sup>2</sup>.

Согласно позиции К. Поппера, гегелевская и марксистская теории диалектики несомненно противоречивы, со всеми вытекающими отсюда неприятными последствиями, ибо в противоречивой теории доказуемы лю-

<sup>2</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 176.



бые утверждения. Уже только поэтому диалектику в таком виде следует отбросить. Однако в статье, где специально рассматривается этот вопрос, нет ни одной цитаты, где бы противоречивость подтверждалась текстуально<sup>3</sup>.

Как ни неожиданно, ярый сторонник диалектической логики Э.В. Ильенков оказывается солидарным с К. Поппером в вопросе о противоречивости диалектики. Например, противоречивым, по его мнению, является сформулированное К. Марксом в «Капитале» утверждение «капитал не может возникнуть из обращения и в то же время вне обращения»<sup>4</sup> (кавычки “” использованы потому, что здесь имеет место ситуация «цитата в цитате»; отмечу кстати, что точно такой формулировки, как в “...”, я в «Капитале» не нашел — ср. с приведенным фрагментом). Выражение противоречия и в данном случае, и вообще в диалектике такое же, как и в логике, «абсолютно ничем не отличающееся по своей вербальной форме от так называемого формального противоречия, от конъюнкции  $A$  и  $не-A$ »<sup>5</sup>. Только вот пользоваться какими бы то ни было правилами логического вывода запрещается: «Нелепо подчинять мышление, занятое исследованием *изменяющихся* объектов, диктату специальных правил обращения с таким неизменным предметом, каким является (точнее, *должен* являться) знак-символ в составе искусственной знаковой конструкции»<sup>6</sup>. Получается, что формально противоречивые конъюнкции вида  $A$  и  $не-A$  в диалектике имеются, но абсурдные последствия этого блокируются запретом на применение формальной логики (как традиционной, так и современной).

В отличие от Поппера и Ильенкова, Ф.Ф. Вьяккерев не считает диалектику формально противоречивой, отрицая наличие в ней противоречий вида  $A$  и  $не-A$ . Например, утверждение «капитал возникает и не возникает в обращении» нельзя представлять в форме  $A$  и  $не-A$ . Данное высказывание надо обозначить как единое суждение  $A$ . И «если истинно суждение “капитал возникает и не возникает в обращении” ( $A$ ), то ложно его логическое отрицание “неверно, что капитал возникает и не возникает в обращении” ( $не-A$ )»<sup>7</sup>. Действительно, это  $\bar{A}$  нигде не утверждается, так что ситуация  $A$  и  $не-A$  при таком понимании текста не возникает, и диалектика с формально-логической точки зрения оказывается непротиворечивой.

Рассмотрим кратко обозначенные позиции в обратном порядке. Обращаясь к исследуемому текстовому фрагменту, мы видим, что утверждение «капитал возникает и не возникает в обращении» вроде бы раскладывается на «прибавочная стоимость не может возникнуть из обращения» ( $не-A$ ) и «товаропроизводитель не может увеличить стоимость ... вне сферы обращения» ( $A$ ). И тогда точка зрения Ф.Ф. Вьяккерова неверна. Впрочем, могут возразить, что второе высказывание ( $A$ ) имеет скорее вид  $не-не-A$ , и что снятие двойного отрицания («не может возникнуть *вне* обращения» превращается в «может возникнуть *из* обращения») проблематично даже в некоторых разделах математики. Более того, чисто синтаксически высказывания, обозначенные здесь как ( $не-A$ ) и ( $A$ ), друг другу не противоречат. В первом идет речь о прибавочной стоимости, во втором — об увеличении

<sup>3</sup> Поппер К. Что такое диалектика? // *Вопр. философии*. 1995. №1. С. 118–138.

<sup>4</sup> Ильенков Э.В. О материальности сознания и о трансцендентальных кошках // *Диалектическое противоречие*. М., 1979. С. 253.

<sup>5</sup> Ильенков Э.В. Проблема противоречия в логике // *Диалектическое противоречие*. С. 129.

<sup>6</sup> Там же. С. 137.

<sup>7</sup> Вьяккерев Ф.Ф. Предметное противоречие и его теоретический «образ» // *Диалектическое противоречие*. С. 74.

стоимости. Есть некоторое  $A$  и некоторое  $B$ , и все. Можно ли преобразовать  $B$  в  $не-A$  — вопрос, явно не относящийся к цитированию. С учетом подобных возражений позиция Ф.Ф.Вяккерера оказывается неопровержимой.

Столь же неопровержима позиция Э.В.Ильенкова. Встретив в тексте конъюнкцию  $A$  и  $не-A$ , мы можем процитировать « $A$  и  $не-A$ », но мы не имеем права заявлять, что автор текста утверждает, например,  $A$ , и цитировать « $A$ ». Ведь это означало бы, что к  $A$  и  $не-A$  применено правило удаления конъюнкции, что запрещено. Но если *все* правила формального вывода запрещены, говорить с формально-логической точки зрения больше не о чем. Между тем далее будет показано, что некоторые формальные правила вывода в операции цитирования все же присутствуют (правило удаления конъюнкции, как теперь ясно, сюда не относится). Кроме того, позиция Э.В.Ильенкова сама оказывается противоречивой, и не только в том смысле, что соглашающийся с противоречиями уже сам себе противоречит. Она противоречива и в ином смысле. Утверждая в одном месте, что выражение противоречия в диалектике такое же, как и в логике, «абсолютно ничем не отличающееся по своей вербальной форме от так называемого формального противоречия, от конъюнкции  $A$  и  $не-A$ », в другом месте автор заявляет: «в составе конъюнкции  $A$  и  $не-A$  словечко “и” означает попросту *еще не понятый вами переход* одного в другое», т.е. «переход “ $A$ ” — в “ $не-A$ ”, или “ $не-A$ ” — в “ $A$ ”»<sup>8</sup>. Выясняется, таким образом, что конъюнкция в диалектике не только не является абсолютно такой же, как и в формальной логике — она просто другая, ибо никогда переходы «неживой материи — в живую, немыслящей материи — в материю мыслящую» (примеры Э.В.Ильенкова) и им подобные не назывались в логике «конъюнкцией». С тем же успехом их можно было бы назвать «дизъюнкцией», «импликацией», «эквиваленцией» (последнее даже лучше, поскольку эквиваленция  $A \leftrightarrow не-A$  утверждает, что  $A$  влечет  $не-A$  и наоборот — чем не переход?) Чуть выше на этой же странице рекомендуется пользоваться «максимально “уточненными” терминами».

Может показаться, что предыдущий параграф начинается нашим утверждением о неопровержимости рассматриваемой позиции, а заканчивается ее опровержением. Ничуть не бывало! Мы просто показываем, что о противоречиях в ней говорится противоречивым же образом. Но раз противоречия не только допустимы, но и приветствуются, никто не имеет права наложить запрет на соблазнительную возможность и о самих противоречиях рассуждать противоречиво. Какие после этого могут быть опровержения? Тем более что принципиальные оценки работам, подобным нашей, уже даны. Вот что пишет по этому поводу В.И.Горбач.

«Особое внимание уделяется казуистическому разбору примеров противоречий в трудах классиков марксизма-ленинизма. Рассматривая их с пристрастием, с позиций схоластически истолкованной и метафизически абсолютизируемой формальной логики, фальсификаторы материалистической диалектики не видят (или не желают видеть) противоречивости механического движения, жизни и, в особенности, — общественных явлений. Нередко предпринимаются попытки искусственно “оглупить” такие примеры, чтобы легче было их затем “опровергать”»<sup>9</sup>.

Где уж мне опровергать, когда после чтения многочисленных работ диалектиков, включая Гегеля и классиков марксизма-ленинизма, я так и не смог понять, что же такое диалектическое противоречие и чем оно отлича-

<sup>8</sup> Ильенков Э.В. О материальности сознания... С. 260.

<sup>9</sup> Горбач В.И. Проблемы диалектических противоречий. М., 1972. С. 57.

ется (или не отличается?) от формально-логического. Я даже не знаю, как диалектиков *цитировать*, чтобы, не дай бог, не «оглупить». Сами-то они, как было показано, дают *разные* трактовки тому, из каких высказываний сотканы одни и те же диалектические тексты.

Зато позиция К.Поппера (которую я долгое время разделял, так что сказанное против этой позиции прямо относится и к моим прежним взглядам) не только опровержима, но просто уязвима для критики. И это несмотря на то, что в ряде отношений она совершенно верна. Но Поппер напрасно слишком серьезно относится к диалектике как системе философской мысли. Он допускает принципиальную ошибку, считая диалектику в ее гегелевском и марксистском варианте *теорией*. Правда, плохой теорией. Тем не менее само по себе наделение диалектики статусом теории придает ей респектабельность, которой в действительности нет и в помине. Напомним, что в логике *теорией называют множество утверждений, либо замкнутое относительно выводимости (синтаксическое определение), либо замкнутое относительно логического следования (семантическое определение)*. Во-первых, Поппер просто не видит проблемы *цитирования* диалектического текста, автоматически превращая диалектическое противоречие в логическую конъюнкцию ( $A \& \neg A$ ). Но это сомнительная операция. Ведь диалектический текст однозначному разбиению на содержащиеся в нем утверждения, как мы видели, не поддается. Результат здесь варьируется от субъекта к субъекту и поэтому оказывается субъективным, а не интерсубъективным. Тем самым не выполнен первый пункт определения теории: она должна быть определенным множеством утверждений. Во-вторых, даже если диалектический текст представлен в виде такого множества и при этом содержит противоречия формы  $A$  и  $\neg A$ , отсюда ничего не выводится и не следует, что мы также видели<sup>10</sup>. Тем самым не выполнен второй пункт определения: теории принадлежат все высказывания, которые из нее выводятся или следуют.

Итак, диалектические тексты однозначному разбиению на знаки не поддаются. Но это обстоятельство отнюдь не является исключительной особенностью только диалектики. Просто здесь оно более отчетливо видно. Еще бы, ведь философы-профессионалы пытаются понять смысл диалектических противоречий в сопоставлении с формально-логическими, и несмотря на все усилия, никак не могут этого сделать. Им даже не удается прийти к общему решению хотя бы по вопросу о том, какую вербальную форму имеют так называемые диалектические противоречия. В результате не ясно, из каких высказываний состоят содержащие такие противоречия тексты.

В более общем плане причина неудач коренится в особенностях используемого в диалектике языка. Это естественный язык, а для естественных (т.е. возникших стихийно-исторически) языков, продолжающих к тому же свое развитие, не существует точно определенного понятия *правильно построенного выражения* языка. Отсюда принципиальная возможность *разного понимания* того, какие конкретно утверждения содержат естественно-языковые тексты. В таких условиях процедура разбиения текстов на знаки не только не является, но и не может стать интерсубъективной, какие бы усилия к этому ни прилагались. Верно ли, что сделанный вывод ставит крест на самой идее

<sup>10</sup> Дело не только в понимании диалектической «конъюнкции», о чем шла речь. Есть еще особое диалектическое «отрицание». См., напр.: Горский Д.П. Применение диалектической логики к изучению процессов мышления // Диалектика и логика. Формы мышления. М., 1962. С. 18–20.

интерсубъективного цитирования? И да, и нет. «Да» в том смысле, что однозначно естественно-языковые тексты на знаки не подразделяются. «Нет», потому что после того, как *хотя бы один* способ разбиения текста на знаки выявлен, можно приступать к цитированию. В действительности каждый, кто прибегает к цитированию утверждений, сознательно или интуитивно проделывает такую работу: *сначала* определяет, какие высказывания содержит заинтересовавший его текст или фрагмент текста, и только *затем* выбирает, какие и в каком порядке высказывания цитировать. Первый этап работы существенным образом остается за границами интерсубъективности, зато второй может быть сделан интерсубъективным, как будет доказано.

### 3. Цитирование как способ достижения интерсубъективности

Речь шла о цитировании содержащихся в тексте утверждений. Но всякая ли структура, содержащая исключительно высказывания, должна рассматриваться как текст? Теории, например, ничего кроме утверждений не содержат (это по определению; но и по существу неразумно относить к теории предположения, гипотезы, вопросы, проблемы, задачи и т.д. — все эти и им подобные знаковые конструкции могут быть связаны или с разработкой теории, или с ее применением). Так можно ли процитировать теорию? К сожалению, в научной и философской литературе понятием «теория» сплошь и рядом злоупотребляют, распространяя его чуть ли не на любые тематические оформления каких угодно идей. Увы, настоящие теории встречаются гораздо реже. На самом деле есть как минимум четыре типа основанных на утверждениях структур: *теории, концепции, учения и доктрины*. Понятие теории уже было определено. Добавим к сказанному, что теории *потенциально опровержимы* как в отношении истинности содержащихся в них высказываний (утверждение теории может оказаться ложным), так и в отношении правильности приписываемых теории следствий (например, теория может оказаться противоречивой вопреки первоначальному предположению о ее непротиворечивости). Канонические примеры теорий легко найти в математике и точном естествознании.

*Концепция* отличается от теории тем, что *опровергнуть ее, строго говоря, нельзя*. Вместо опровержения *допускается рациональная критика*, под влиянием которой концепция может видоизменяться ее основателями или их последователями. Например, философская концепция неопозитивистов была существенным образом изменена (многие утверждают — разрушена) под ударами критики. Тем не менее настаивать, что индуктивизм и верификационизм опровергнуты окончательно, было бы опрометчиво. Кантовский априоризм был подвергнут критике на основании открытия неевклидовых геометрий и неклассических логик. Однако значительная часть философов полагает, что эти открытия не затронули ядро кантовского априоризма, по-прежнему считая концепции И.Канта вершиной философской мысли. Так опровергнут ли Кант? Подобные вопросы не возникают в отношении теорий. Например, теория множеств Г.Кантора (которая действительно является теорией) была опровергнута, как только ее противоречивость была доказана.

Отсюда еще одно отличие теории от концепции: в теориях *доказывают* (эмпирически и логически), в концепциях *обосновывают* (при помощи аргументов разной степени убедительности). Если бы концепция однозначно раскладывалась на принимаемые и отвергаемые в ней высказывания, а

также указывала, какой логикой надо пользоваться для выведения следствий, ее обоснования превратились бы в доказательства, а она сама — в теорию. Об изначальной неопределенности разбиения естественно-языковых текстов (а концепции представлены именно такого рода текстами) сказано было уже достаточно. Что касается проблематичности выведения следствий из концепций, то ограничимся только одним примером, снова связанным с философией И.Канта. В обширной (424 страницы) и обстоятельной монографии К.А.Михайлова утверждается, что логика Канта имеет интуиционистские черты, а по сему Кант фактически оказывается предтечей интуиционизма. В частности, в трансцендентальной диалектике не принимается закон исключенного третьего и не соблюдается закон снятия двойного отрицания<sup>11</sup>. И.Кант, наверное, очень удивился бы, узнав, что он интуиционист — ведь он считал логику в ее традиционной форме законченной наукой. Вот и сделайте после этого логические выводы из концепции Канта! О менее строгих концепциях и говорить нечего.

Оставшиеся два типа структур мы рассмотрим вместе, поскольку их объединяет главное: **учения и доктрины** *насквозь догматичны, их не в состоянии поколебать никакие рациональные доводы, никакие доказательства или аргументы*. Разница лишь в том, что последователи учения делают вид, что отвечают на критику, тогда как сторонники доктрины не делают и этого, игнорируя или понося всякую критику в ее адрес. Прочитированный фрагмент из 359-страничной посвященной диалектическим противоречиям книги В.И.Горбача — это *все*, что удалось найти там по болезненной для диалектики проблеме соотношения диалектического и формально-логического противоречия. Доктринальный характер данной работы вполне очевиден уже по одному этому небольшому фрагменту текста. В любопытном (уже цитированном) сборнике «Диалектическое противоречие» диалектика предстает не как доктрина, а в более мягкой форме учения. Сборник содержит мнения десятка участников дискуссии, почти все из которых затем выступают повторно, по замыслу, с учетом высказанных в их адрес возражений. Но это по замыслу. В действительности подлинной дискуссии, т.е. продвижения вперед под влиянием взаимной критики, не получилось. И это при том, что в споре принимали участие некоторые видные представители тогдашней философии. Проблема заключалась в другом. Никто из оппонентов *не мог выступить против* диалектического учения в целом, заявить, что оно аморфно, непоследовательно, устарело, ложно, догматично<sup>12</sup> и т.п. Независимо от собственной точки зрения каждый участник дискуссии обязан был демонстрировать лояльность учению, верил он в него или нет. А как это сделать, если учение абсурдно? Путь один — скрыть иррационализм диалектики под личиной псевдорациональности. Отсюда загадочность формулировок, нарочито расплывчатый стиль, произвольность толкований и, как итог, лишь видимость критики при отсутствии взаимопонимания.

Отмеченная шаткость оснований является важнейшей характеристикой не только диалектики, а вообще *любых* учений и доктрин. Представим себе, что каждый верующий будет по собственному разумению решать ре-

<sup>11</sup> Михайлов К.А. Логический анализ теоретической философии Иммануила Канта: опыт нового прочтения «Критики чистого разума». М., 2002. С. 183.

<sup>12</sup> Поппер не без оснований использует более жесткий термин *reinforced dogmatism*, который в цитированной статье переведен как «железобетонный догматизм», а в более раннем переводе как «форсированный догматизм» (см.: *Поннер К.* Что такое диалектика? // Диалектика и ее критики. М., 1986).

лигиозные вопросы — возможна ли будет религия как таковая, соответствующая ей церковь, образ жизни и учение? Ответ очевиден. Аналогичных проблем нет в теориях и концепциях. Существование теорий обеспечивается фальсифицируемыми доказательствами, в основаниях концепций лежат критически воспринимаемые аргументы. Ничего подобного в распоряжении учений и доктрин не имеется. Но выход был найден, и при том давно. Место отсутствующих в них доказательств и критических аргументов заняла процедура *цитирования канонических текстов*. Наличие канонических текстов, возможность их точного копирования и умение их однозначно цитировать — вот, по сути, и все, что требуется для обеспечения *интерсубъективной фиксации* учения или доктрины.

В концепциях процедура цитирования все же играет важную роль, хотя и не первостепенную. В принципе, чужую концепцию можно адекватно изложить своими словами и затем подвергнуть критике. На практике такая возможность не проходит — вас обвинят в искажении концепции и, в конечном счете, потребуют цитат, обосновывающих ваше понимание. Что касается теорий, то здесь с цитированием возникает проблема. Обратимся к теории множеств Г.Кантора. Как известно, в ней возникает (помимо прочих) парадокс Рассела<sup>13</sup>. Однако сам Б.Рассел нашел парадокс, названный его именем, не в этой теории, а в теории Г.Фреге. Имеем ли мы право сказать, что Рассел процитировал Кантора? Очевидно, нет. Ведь Кантор этого не писал. Рассел цитировал самого себя? Тоже нет, поскольку парадокс возник в теории Кантора, а не в построениях Рассела. Отсюда вывод: *теории не цитируются*. Вместо этого *цитируются тексты, которые могут задавать теории, но сами в любом случае не являются теориями*. В этом смысле правомерно сказать, что в *текстах* Кантора нет парадокса Рассела, а в *теории* Кантора он есть. Так как теории не являются объектами цитирования, вопросы теории теорий выходят за границы нашей темы и более затрагиваться не будут.

Концепции занимают подвижное положение между теориями и учениями. По мере нарастания обоснованности аргументов концепция приближается к теории, по мере убывания обоснованности и усиления догматизма концепция превращается в учение. В последнем случае цитирование постепенно вытесняет критические аргументы, в результате оказываясь единственной, и при том вырожденной, формой интерсубъективного обоснования учения или доктрины. В этих условиях изменить канонический текст или просто отвергнуть какую-то его часть становится необычайно трудно. Приверженцы учений и доктрин обязаны принимать канонические тексты как они есть, целиком, несмотря на содержащиеся в них глупости и бессмыслицы. В противном случае где остановить изменения? Каждый субъект будет иметь свое мнение по этому поводу, и интерсубъективность будет утрачена. Адепты марксизма-ленинизма бесконечно цитировали и на все лады восхваляли мнимую глубину случайно оброненной в не предназначавшемся для посторонних конспекте ленинской мысли по поводу диалектики, логики и теории познания — дескать, «не надо 3-х слов: это одно и то же»<sup>14</sup>. Но в своих текстах неизменно различали эти термины. А что бы было, если бы эти слова были написаны не вождем, а так сказать, рядовым диалектиком?

<sup>13</sup> Клини С. Введение в метаматематику. М., 1957. С. 40.

<sup>14</sup> Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 301.

Согласимся, что на уровне цитирования любой не признанный авторитетным текст обречен на проигрыш. В цитировании действительно нельзя обнаружить никакой принципиальной разницы между одной цитатой и другой. И то, и другое — цитаты, и ничего более. Другой вопрос, что цитата «А» может быть авторитетна, а цитата «В» — не очень. Но применительно к цитированию вопросы об основательности, истинности, непротиворечивости, научности, наконец — все такие и им подобные вопросы приходится оставить в стороне. Довлеет авторитет цитаты. «И сказал Господь Богу змею: ...И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пята»<sup>15</sup>. Слава богу, что не вы произнесли эти слова. А то бы вас могла постигнуть участь обвиненного в сумасшествии. Конечно, найдутся интерпретаторы, которые всю эту бессмыслицу как-нибудь разъяснят. Но вот переписать данный фрагмент, заменить его на осмысленный, догматики не согласятся. И по-прежнему, во веки веков, семя «будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пята». Поистине, в этих словах, учитывая авторитетность источника и понятную игру слов, заключено *проклятие цитированию!*

На цитирование как на единственную возможность достижения интерсубъективности уповают и в некоторых концепциях. В блестяще написанной книге И.Лакатоса «Доказательства и опровержения» детально обсуждается история злоключений одной теоремы о многогранниках<sup>16</sup>. Описываемый автором виртуальный мир, хотя он относится к сфере математики, не задается точно и строго, а находится в процессе изменений, порождая то одни многогранники, то другие. Иногда мутации оказываются неудачными, и тогда на свет появляются многогранники в обличье монстров и уродов<sup>17</sup>, избавиться от которых так же нелегко, как и от чудовищ, живущих в виртуальных пространствах компьютерных игр. Все это делается И.Лакатосом с одной целью — продемонстрировать изменчивость понятий в самой строгой из наук — математике. А раз даже здесь нет надежной опоры, то искать ее больше негде, и получается, что «знание не имеет основ»<sup>18</sup>. Своим острием критика И.Лакатоса обращена против формалистской программы обоснования математики Д.Гильберта, представляющей собой «мрачную альтернативу машинного рационализма»<sup>19</sup>. Первородный грех формализма — скучное стремление к строгости и точности, противное «живой» математике. Поэтому высказывание «сегодня достигнута абсолютная строгость» вызывает дружный смех «передовых» (я цитирую. — А.А.) персонажей книги<sup>20</sup>.

О каких персонажах идет речь? Разговор о математических доказательствах и опровержениях (поводом к которому послужил сюжет с многогранниками) ведется в некоем вымышленном классе, который И.Лакатос действительно считает передовым. Но не являются ли все рассуждения вымышленных героев и их учителя всего лишь фантазиями придумавшего их автора? Здесь мы подошли к самому существенному пункту. Так оно и было бы, если бы И.Лакатос предусмотрительно не *раздвоил* текст книги. В самом буквальном смысле: суждения и остроумные реплики персонажей

<sup>15</sup> Быт. 3, 14–15.

<sup>16</sup> Лакатос И. Доказательства и опровержения. Как доказываются теоремы. М., 1967.

<sup>17</sup> В книге действительно используются эти термины.

<sup>18</sup> Там же. С. 65.

<sup>19</sup> Там же. С. 9.

<sup>20</sup> Там же. С. 74.

То. И в этом смысле философия существует благодаря тому, что вводит, что в действительности есть нечто такое, которое можно было бы считать истинным. Это было бы, как пишет Платон 361 реби и 32 персидца. Его называют царствованием Диона<sup>20</sup>. Демонстрировать имеет часть истинности, и 30 реби и 12 персидца, давшие царствование С. присутствие человека в какой-либо форме. Существует ли человек, а также математическая истинность. Нужно сказать, как мы не знаем, как сказать, что человек есть и как сказать, что человек есть. Не нужно, чтобы человек был бы — человек — существо, которое бы существовало, — человек — существо, которое бы существовало, — человек — существо, которое бы существовало.

А это С. П., который, объясняет и как метод, который бы не был бы истинным.

А что касается, что человек есть истинность, то это истинность, которая бы существовала, — человек — существо, которое бы существовало, — человек — существо, которое бы существовало.

Важно, что человек есть истинность, — человек — существо, которое бы существовало, — человек — существо, которое бы существовало, — человек — существо, которое бы существовало.

Важно, что человек есть истинность, — человек — существо, которое бы существовало, — человек — существо, которое бы существовало.

Важно, что человек есть истинность, — человек — существо, которое бы существовало, — человек — существо, которое бы существовало, — человек — существо, которое бы существовало.

46

Учитывая. Путь из философии.

То. И в этом смысле философия существует благодаря тому, что вводит, что в действительности есть нечто такое, которое можно было бы считать истинным.

То. И в этом смысле философия существует благодаря тому, что вводит, что в действительности есть нечто такое, которое можно было бы считать истинным.

То. И в этом смысле философия существует благодаря тому, что вводит, что в действительности есть нечто такое, которое можно было бы считать истинным.

То. И в этом смысле философия существует благодаря тому, что вводит, что в действительности есть нечто такое, которое можно было бы считать истинным.

То. И в этом смысле философия существует благодаря тому, что вводит, что в действительности есть нечто такое, которое можно было бы считать истинным.

То. И в этом смысле философия существует благодаря тому, что вводит, что в действительности есть нечто такое, которое можно было бы считать истинным.

То. И в этом смысле философия существует благодаря тому, что вводит, что в действительности есть нечто такое, которое можно было бы считать истинным.

сопровожаются на протяжении всего текста ссылками на реальные высказывания математиков и философов, занимающие значительную его часть, иногда более половины (см. изображение стр. 46–47 книги И.Лакатоса). Тут уже не до шуток — ссылки и цитаты должны быть точны. Допустим теперь, что в действительности Гаусс, Пуанкаре, Гильберт или кто-то другой из

многочисленных философов и математиков, которых цитирует И.Лакатос, не говорили и не писали того, что им приписывается. Легко себе представить смущение автора сочинения об истории якобы по сути своей нестрогой и неформальной математики. Его знания лишили бы основ, превратили бы в бездоказательные рассуждения о вымышленных мирах.

Есть ли между репликами вымышленных персонажей и текстуально зафиксированными мыслями реальных исторических лиц удостоверяемое соответствие? Но вопрос о том, насколько «рационально реконструированная», по Лакатосу, история правильно воспроизводит «реальную историю»<sup>21</sup>, в книге даже не ставится. Еще бы, ведь тут никакой точности ожидать не приходится, и потому лучше данный вопрос не обсуждать. А то получится, как в диалектике: цитаты точны, но понимают их все по-разному.

Вывод, следовательно, таков. Для того, чтобы показать *изменчивость* знания, мы нуждаемся в некотором *неподвижном* фоне, относительно которого только и можно обнаружить движение. Другое дело, где этот фон искать. И.Лакатос нашел его в *цитировании* исторических источников. Тем самым его концепция изменчивости и неопределенности математического знания обретает необходимую для поддержания на плаву интересубъективную устойчивость. Ведь после того, как акт письма состоялся и стал достоянием всех, текст обрел некую форму вечности: можно комментировать текст, дополнять и исправлять его задним числом, создавая тем самым *новые* тексты, но *изменить написанное однажды*, отменив факт создания именно данного текста, никому не под силу. Остается цитировать вечное. И.Лакатос, по-видимому, не замечает, что опора только на одну форму интересубъективности, — цитирование, — роднит его концептуальные построения не с наукой (критикуемая им метаматематика, безусловно, является наукой — в любом смысле этого слова), а с рассуждениями богословов, также вынужденных опираться исключительно на цитаты для достижения интересубъективного взаимопонимания.

В чем состоит значение канонизации некоторой группы текстов в различных религиях? Ответ очевиден: при отсутствии надежных подтверждений претензии на более глубокое знание, чем дают обыденное познание и

<sup>21</sup> В книге действительно используются эти термины. С. 11.



наука, остаются такие подтверждения создать. В условиях разногласия различных оттенков верований представителей одной и той же религии интерсубъективное единство достигается объявлением выбранных текстов священными, богодухновенными. После этого изменить в них ни строчки нельзя. Дальнейшему усовершенствованию они не подлежат. В этом часто видят проявление излишней консервативности религиозного сознания, тогда как на самом деле у верующих просто нет другого выхода. Это в науке школьник может указать академику на ошибку, и наука от этого только выиграет. Критическое же отношение к священному тексту губительно для религиозного чувства. Религия самосохраняется в веках именно за счет опоры на один и тот же, во веки веков неизменный текст.

И.Лакатос все-таки не сделал последнего шага, окончательно и бесповоротно превращающего его концепцию в учение. Зато это сделал (между прочим, под флагом борьбы с догматизмом и защиты свободы) его коллега по исторической школе в методологии П.Фейерабенд, создав учение (или даже доктрину) методологического анархизма, согласно которому никакой принципиальной разницы между наукой, с одной стороны, и мифологией, идеологией и религией, с другой, — не существует<sup>22</sup>. Но будем справедливы. Чем цитаты из текстов ученых отличаются от цитат из текстов, скажем, богословов, именно в качестве цитат? Возможным наличием математической символики? Но сегодня некоторые богословы также пользуются математикой (например, А.Плантинга использует при обсуждении богословских проблем один из разделов математической логики — модальную логику). В том-то и дело, что если единственно возможной формой интерсубъективного понимания считать цитирование, как фактически получается у И.Лакатоса, П.Фейерабенда, Т.Куна и других представителей исторической школы в методологии, то все остальное становится субъективным. Любая интерпретация цитаты отныне будет зависеть исключительно от субъекта, который цитирует. А интерпретировать эти свободные от всех эпистемических обязательств, кроме обязанности точно цитировать, субъекты будут, конечно, по-разному.

Например, литературовед может выдвигать самые необычайные интерпретации анализируемого произведения, проявляя буйство фантазии, но становится очень точен и строг, когда дело идет о тексте самого произведения. Не знать или не точно цитировать источник губительно для специалиста по гражданской истории. Но что ограничит его в выборе трактовок описываемых по источникам исторических событий, если, кроме требования точного цитирования, других ограничений нет? Станислав Лем создал два замечательных произведения, одно из которых написано в форме рецензий на не существующие в действительности научные трактаты (Абсолютная пустота), а другое состоит из предисловий к несуществующим книгам (Мнимая величина)<sup>23</sup>. Но он же писатель-фантаст! А если допустить, что Лем точно цитировал реальных авторов? Превратился бы он от этого в ученого? Вопрос риторический. Точно так же расплывчатые и крайне субъективные рассуждения И.Лакатоса о математических доказательствах и опровержениях, несмотря на блестящую литературную форму, эрудицию в знании источников и предполагаемую точность цитирования, не делают из него научного философа. В его концепции о науке говорится *не научным*

<sup>22</sup> Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.

<sup>23</sup> Лем С. Абсолютная пустота. Мнимая величина // Лем С. Собр. соч. Т. 10. М., 1995.

образом. Не стихами, конечно, но ведь и С.Лем прозаик. Не знаю, насколько удачен термин *научно-фантастическая философия*, но он хорошо характеризует концепцию И.Лакатоса и ей подобные. В них точны только цитаты. И уж если и математика недостаточно строга, то что же говорить о таких поистине расплывающихся в неопределенностях концепциях?

Может последовать упрек в том, что выводы о концепции И.Лакатоса делаются без ее серьезного разбора. К сожалению, я не литературовед и не сведущ в секретах стилистики текстов. Что же до остального, то серьезная критика данной концепции возможна *только* в отношении правильности цитирования. Ведь кроме цитирования, никаких других механизмов обеспечения интересубъективного понимания И.Лакатосом не предлагается. В разговорах о математике — этой цитадели интересубъективности — он умудрился обойтись без интересубъективности. И это в условиях, когда математика математики, т.е. метаматематика, уже продемонстрировала, как надо научно рассуждать о данной науке. Скорее всего, делается это сознательно, поскольку «знание не имеет основ», «абсолютная строгость» смешна, формализация «мрачна» и т.п. Так что же критиковать, на что опираться, если основ нет и ничего строгого, помимо цитат, также нет?

Вообще, приближающиеся к учениям концепции, сами учения и также доктрины, в отличие от научных концепций и теорий, следует не критиковать, а *разоблачать*. Как черную магию. Особенно если (как в диалектике и в методологическом анархизме) учения и доктрины объявляют себя врагами догматизма и защитницами свободы. Если наука (в лице Г.Галилея, например) прибегает, по заявлению того же П.Фейерабенда, к *пропаганде*<sup>24</sup>, то ответом таким субъектам может быть только *контрпропаганда*. То, что они пользуются интересубъективным цитированием и точными ссылками на источники, ничего по сути не меняет. Стало быть, *посредством механизма интересубъективного цитирования увидеть различие между наукой, идеологией и теологией нельзя*. Но и без цитирования наука существовать не может. Процедура интересубъективного цитирования занимает в науке необходимое, хотя и скромное, отнюдь не самодовлеющее место. Это самый простой способ добиться интересубъективного понимания, но и он имеет свою неочевидную логику, которую предстоит вскрыть.

А как быть с творческими текстами, в которых ничего или мало что цитируется? Напрашивается ответ, что в таких текстах автор цитирует самого себя. Ведь автор *сначала* создал в уме или воображении текст. А *затем*, для других, его цитирует. И каков же статус этого *автоцитирования*? Ясно, что почти всегда ничтожен. Просто говорить не о чем. *Мы* цитируем создателей теории относительности, квантовой механики, классиков марксизма-ленинизма, изречения Будды и Христа... А кого цитируете *вы*? Самого себя? Но что ваши автоцитаты могут значить по сравнению с *такими* первоисточниками? Если следовать логике подобных вопросов, то *индекс цитирования* действительно становится определяющим в оценке значимости текстов. И все же нам представляется, что творческий текст не является результатом автоцитирования, а индекс цитирования сам по себе не определяет его достоинств, особенно если в тексте речь идет о поиске научной истины. Цитирование, включая автоцитирование, играет лишь вспомогательную роль в создании и бытии текстов в науке и ориентированной на науку философии.

<sup>24</sup> Фейерабэнд П. Указ. соч. С. 216.

Теперь самое время спросить, к какому из указанных четырех типов знаковых структур автор относит собственную работу? До сих пор, есть надежда, удавалось удерживаться на уровне концепции. Но концепции не являются интерсубъективными образованиями, и потому рассчитывать на интерсубъективное понимание вышеизложенного не приходится. Если так можно выразиться, пока об интерсубъективном говорилось не интерсубъективным образом. Поэтому крайне важно попытаться сказать об интерсубъективном интерсубъективно. Это осуществлено в 5 параграфе, номер которого помечен значком интерсубъективности <sup>И</sup>. Будет построена интерсубъективная логическая теория цитирования как интерсубъективной процедуры. Но прежде логики цитирования кратко рассмотрим вопрос о методах цитирования. Как цитировали раньше и какие изменения в методах цитирования происходят сейчас?

#### 4. Кратко о методах цитирования

К сожалению, по этому вопросу найти удалось очень немного. Цитируют все или почти все исследователи, но специально изучают эту процедуру лишь единицы. Может быть, потому, что цитирование представляется чем-то само собой разумеющимся. Но это не так.

Специально техника цитирования на материале поздней античности изучается Е.В.Афонасиным<sup>25</sup>. Основным объектом его исследования в этом плане стали семь книг, объединенных под названием «Строматы», христианского автора II в. Климента Александрийского. Выясняется, что цитирование в те времена, говоря нашим языком, требованию интерсубъективности далеко не всегда удовлетворяло. Афонасин отмечает, что Климент часто цитирует по памяти, особенно Священное Писание и Гомера, а часто ограничивается близким к тексту пересказом. И даже если цитаты правильные, не исключено, что в имеющий долгую историю текст «Стромат» вмешивались переписчики и редакторы: «Каждый античный копиист был одновременно и редактором, особенно, если он делал копию для себя. Даже современные издатели, и тем более переводчики, имеют тенденцию “исправлять ошибки” античных авторов на основании известных текстов или приводить цитату вместо парафраза»<sup>26</sup>. Цитаты из авторитетных текстов (например, Священного Писания, Платона или Гомера) зачастую даются без ссылок — Клименту это кажется даже неприличным: «Образованные люди должны знать своих классиков. Отсюда такие явления, нередкие в *Строматах*, как небрежное замечание: “Платон сказал где-то”, за которым следует цитата “по памяти” на полстраницы»<sup>27</sup>. Таким образом, фактически «действует общее правило: если источник не указан, значит, автор известный». Действует и еще одно любопытное правило: «*В отличие от классиков и союзников... Климент всегда дает точную ссылку на произведения своих противников*»<sup>28</sup>. Сам Е.В.Афонасин ссылается на работы исследовательницы А. van den Hoek: «Подробный анализ цитат, парафразов и различных аллюзий в *Строматах*, который проводит Анневис ван ден Хук (A. van den Hoek), очень хорошо показывает особенности *техники цитирования*, которую применяет Климент»<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Афонасин Е.В. Век энциклопедистов: процесс накопления и сохранения знаний и методы цитирования в поздней античности. Новосибирск, 2003.

<sup>26</sup> Там же. С. 42.

<sup>27</sup> Там же. С. 43.

<sup>28</sup> Там же. С. 45.

<sup>29</sup> Там же. С. 43–44.

В действительности технику цитирования толкуют в расширительном смысле, включая не только цитирование как таковое, но и типичные способы искажения цитат. Е.В.Афонасин выделяет четыре типа искажений.

«Комбинаторика допускает следующие варианты. Цитата может быть испорчена / изменена одним из четырех способов:

- (1) может быть изменен порядок слов;
- (2) к ней может быть нечто добавлено;
- (3) из нее может быть нечто исключено;

(4) в ней словоформа, слово, идиома или фраза может быть заменена на другую словоформу, слово, идиому или фразу.

Разумеется, возможна любая мыслимая комбинация этих вариантов...»<sup>30</sup>.

Подобные приемы представляют интерес для историков и филологов — исследователей конкретных текстов, но явно выводят за границы интерсубъективного цитирования, превращая цитирование в разновидность произвольных манипуляций с текстами. Отметим, однако, что для искажения цитаты надо прежде иметь ее в наличии. Поэтому в фундаменте техники цитирования в любом случае лежит феномен интерсубъективности.

Некоторые вторичные особенности техники цитирования обуславливаются *физической формой* цитируемого текста. Если древний текст цитируется тем же Климентом от начала к концу, то это понятно. Но если цитирование идет строго от конца к началу, то возникают вопросы. Оказывается, причина может заключаться в том, что цитируемая книга имела форму *свитка*. И если свиток был смотан от конца к началу текста, то и возникал своеобразный эффект обратного цитирования<sup>31</sup>.

Книга в форме свитка представляет из себя устройство *последовательного* доступа к содержащейся в ней информации, подобное книге, записанной на магнитной ленте. Привычные нам книги на бумаге — устройства, так сказать, *почти прямого* доступа. «Почти» потому, что если требуется открыть книгу на странице номер *n*, то вряд ли это удастся сделать с первой попытки. Однако и пролистывать страницу за страницей никто для решения этой задачи не будет. Соответственно, проблема обратного цитирования исчезла. Другое дело, что выписывание цитат в порядке их появления в тексте также не рекомендуется, если это не конспект исходного текста. В прямом порядке нередко цитируют студенты в плохих рефератах и аспиранты в слабых диссертациях. Мало-мальски «подкованный» аспирант для демонстрации высокой степени владения изучаемым текстом будет цитировать вразбивку. При этом не исключено, что для большего эффекта он будет иногда переставлять даже соседние фрагменты цитируемого текста.

В наше время все большее распространение получают электронные книги. Компьютеры и соответствующие программы позволяют обеспечить *прямой* доступ к содержащейся в них информации. Если в поле поиска введен уникальный элемент текста (например, лишь один раз встречающееся слово) или его разбивки (к примеру, номер страницы), то переход к этому элементу будет осуществлен практически мгновенно.

Электронная форма представления информации породила еще целый круг вопросов в связи с переходом от текстов к гипертекстам, которые могут содержать, наряду с печатными текстами, озвученные текс-

<sup>30</sup> Афонасин Е.В. Век энциклопедистов: процесс накопления и сохранения знаний и методы цитирования в поздней античности. С. 73.

<sup>31</sup> Там же. С. 46.

ты, музыкальное сопровождение, анимацию, видеоматериалы и т.д. Соответственно, возникает новая проблема *цитирования гипертекстов*. Поскольку логика осталась прежней наукой и никакой «гиперлогики» на горизонте не видно, оставим эту проблему следующему поколению исследователей, а здесь ограничимся лишь несколькими замечаниями по поводу методов цитирования содержащейся в гипертекстах *текстовой* информации.

Один из наиболее распространенных форматов гипертекстов — язык HTML (HyperText Markup Language). На этом языке создаются гипертекстовые документы, которые в последующем воспроизводятся веб-обозревателями (браузерами), такими как Internet Explorer, Netscape Navigator и др. HTML-документ логически представляет из себя множество разнородных *элементов*, связанных между собой отношениями порядка и вложенности, род которых определяется специальными зарезервированными метками — *тегами*. Каждый элемент имеет начальный и, как правило, конечный тег, между которыми располагается содержимое элемента. Начальный тег имеет формат (опуская подробности, связанные с так называемыми *атрибутами*) `<имя тега>`, завершающий тег — формат `</имя тега>`.

Цитирование в языке HTML представлено двумя разными (что для меня было неожиданностью) элементами: *кратким цитированием Q* и *длинным* (его еще называют *блочным*) *цитированием* BLOCKQUOTE. Краткое цитирование Q применяется внутри строки, длинное цитирование BLOCKQUOTE используется для воспроизведения нескольких строк. Например, на языке HTML содержащее краткую цитату предложение

Пифагор изрек: «числу все вещи подобны».

можно записать следующим образом.

Пифагор изрек: `<Q>числу все вещи подобны</Q>`.

По идее, веб-обозреватели при воспроизведении данного HTML-текста должны слова между тегами `<Q>` и `</Q>` автоматически заключить в кавычки, но на практике вы этого, вероятнее всего, не получите. Имеющийся в нашем распоряжении обозреватель Internet Explorer 6.0 и вовсе выдал неизменный текст, к тому же без левого отступа (отступ не появится, даже если использовать элемент P, служащий для выделения абзаца текста). При использовании мелкого размера шрифтов на экране получилось

Пифагор изрек: числу все вещи подобны.

Выходом было бы самим поставить кавычки, однако не исключено, что какой-нибудь браузер кавычки все-таки поставит, и тогда получатся кавычки в кавычках. Поэтому специалисты рекомендуют кавычек все-таки не ставить, полагаясь в этом отношении на браузер, а для гарантии выделять текст самим, например, при помощи элемента EM. Тогда строка

Пифагор изрек: `<EM><Q>числу все вещи подобны</Q></EM>`.

тем же браузером Internet Explorer 6.0 будет распечатана в виде

Пифагор изрек: *числу все вещи подобны*.

Использование элемента BLOCKQUOTE вместо Q также не решает проблемы, т.к. кавычки вновь не появляются. Зато появляется неуместная в данном случае отбивка, так что в результате исполнения HTML-текста

Пифагор изрек: `<EM><BLOCKQUOTE> числу все вещи подобны </BLOCKQUOTE></EM>`.

получается неприглядная картина.

Приведенные примеры показывают, что техника цитирования гипертекстов пока не отработана. Что же касается процедуры *ссылок* на источники информации, то это особая проблема. В принципе, цитировать можно и без ссылки на первоисточник, как это сделано в примере с изречением Пифагора. Именно с «изречением», поскольку никаких письменных текстов самого Пифагора, по-видимому, не существует. Вполне возможно, что он никаких сочинений и не создавал, ограничиваясь устной передачей своей концепции<sup>32</sup>.

В логике к проблеме цитирования специально обращался С.А. Павлов<sup>33</sup>. В рамках развиваемой им формальной аксиоматической теории именования вводится *функция цитирования*  $q(x)$ , удовлетворяющая следующим двум аксиомам:

1.  $\forall x (q(x) \sigma x)$ ,
2.  $\forall x \text{Ind}(q(x))$ .

Запись  $y \sigma x$  читается как «знак  $y$  обозначает денотат  $x$ ». Поэтому неформальный смысл первой аксиомы в том, что знак  $q(x)$  обозначает денотат  $x$ . Например, если  $x$  есть предложение *Снег бел*, то  $q(\text{Снег бел}) \sigma \text{Снег бел}$ . Это соответствует традиционной трактовке: цитата «Снег бел» обозначает предложение *Снег бел*. Выражение  $\text{Ind}(z)$ , по определению, является сокращением для  $\exists! y (z \sigma y)$  – существует, и при том единственный  $y$ , для которого выполняется  $z \sigma y$ . Следовательно, во второй аксиоме утверждается, что  $\forall x \exists! y (q(x) \sigma y)$ , т.е. утверждается, что для всякого  $x$  в случае использования функции цитирования  $q(x)$  имеется единственный  $y$ , для которого выполнено  $q(x) \sigma y$  (в силу первой аксиомы этим  $y$  будет как раз  $x$ ). Возвращаясь к примеру, цитата «Снег бел» обозначает предложение *Снег бел* (первая аксиома), и не обозначает ничего другого (вторая аксиома).

Все это совершенно естественно, однако справедливости ради отметим, что аксиомы цитирования характеризуют не функцию цитирования  $q$  как таковую, а отношение обозначения  $\sigma$  в связи с  $q$ . Что касается функции цитирования  $q$  самой по себе, то единственность ее значения (при условии непротиворечивости рассматриваемой теории) гарантирована независимо от свойств дескриптивного отношения  $\sigma$ . Действительно, если для какого-то  $x$   $q(x) = y$  и  $q(x) = z$  (равенство в теории имеется) и при этом  $y \neq z$ , то из этого выводится  $q(x) \neq q(x)$ , что противоречиво. Отсюда возникает вопрос: нельзя ли средствами логики охарактеризовать свойства операции цитирования как таковые, безотносительно к другим нелогическим (дескриптивным) понятиям? Ответ утвердительный, как показано в следующем параграфе.

## 5<sup>и</sup>. Логика цитирования

Введем следующие *исходные постулаты о текстах*.

1. Предполагается, что любой текст состоит из *непустого конечного числа предложений*, так что тексту  $T$  сопоставляется непустое конечное множество  $S(T)$  предложений из  $T$ . Текст назовем *вырожденным*, если  $|S(T)| = 1$ ; в противном случае, текст является *невырожденным*.

<sup>32</sup> См. подборку древних текстов о Пифагоре в кн.: Фрагменты ранних греческих философ. Ч. I. М., 1989. С. 138–149.

<sup>33</sup> Павлов С.А. Функция цитирования в аксиоматической теории именования // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке: Материалы VIII Общерос. научн. конф. СПб., 2004. С. 524–526.

2. Постулируется *линейность* текстов: для каждого текста  $T$  в множестве  $S(T)$  имеется единственное *первое* и единственное *последнее* его предложение; и, в случае невырожденных текстов, для любого предложения  $p$  из  $S(T)$ , за исключением последнего предложения, имеется единственное следующее за ним предложение  $p^+$  из  $S(T)$ . Занумеруем предложения из  $S(T)$  в указанном порядке их появления в тексте  $T$ . Получим множество  $L(T) = \{p_1, p_2, \dots, p_i, \dots, p_m\}$  (ясно, что  $m = |S(T)|$ , и что если  $p_i$  есть  $q$ , то  $p_{i+1}$  есть  $q^+$  для всех  $i$ ,  $1 \leq i < m$ ).

Соблазнительная возможность отождествления текста  $T$  и множества его предложений  $S(T)$ , к сожалению, должна быть отклонена ввиду *неоднозначности* процедуры формирования множества  $S(T)$ . Неоднозначность вызвана глобальной невозможностью дать точное определение понятию правильно построенного предложения для всех естественных и многих искусственных языков, за исключением так называемых формальных языков. В результате процесс формирования  $S(T)$  по исходному тексту  $T$  в общем случае нельзя сделать intersубъективным. Процедуру перехода от  $T$  к  $S(T)$  можно назвать *первичным пониманием* или *первичной интерпретацией* текста  $T$ . Этот вид понимания, как мы видели, заведомо не intersубъективен.

Переход от  $S(T)$  к  $L(T)$  также в общем случае не intersубъективен. И препятствием к этому служат отнюдь не явные нарушения линейности, связанные с концевыми и страничными сносками. Здесь задача решается элементарным перемещением заключенной в скобки сноски на место указателя сноски в основном тексте. Но если исходный текст представлен разрозненными фрагментами, то разбиение фрагментов на предложения может и не привести к однозначному решению вопроса о том, в каком порядке брать сами эти фрагменты. Назовем переход от  $S(T)$  к  $L(T)$  *линейным пониманием* или *линейной интерпретацией* множества предложений  $S(T)$ . Данный вид понимания не следует недооценивать на том основании, что в подавляющем большинстве реальных ситуаций порядок следования предложений друг за другом ясен сам собой. В общем случае, повторим, это не так. К примеру, установление порядка разрозненных фрагментов может потребовать тонких исследований и глубокого понимания и самого текста, и связанных с его появлением исторических обстоятельств.

Приняв не intersубъективным образом некоторые множества  $S(T)$  и  $L(T)$ , дальнейшие процедуры, связанные с цитированием, можно сделать intersубъективными. Прежде всего, множества  $S(T)$  и  $L(T)$ , коль скоро они сформированы, являются intersубъективными объектами, в отличие от самого исходного текста  $T$ , поскольку вопрос о принадлежности им той или иной знаковой конфигурации является разрешимым и может быть поручен компьютеру. Кроме того, структура  $L(T)$  дополнительно наделена алгоритмически определяемым линейным порядком. По сути, операция цитирования основана именно на  $L(T)$ .

Цитирование с синтаксической точки зрения предполагает использование операции *следующий за*  $^+$ , *кавычковой функции* «...» и *конъюнкции*  $\&$ , применяемых следующим образом.

### **Синтаксис.**

#### **Язык цитирования.**

##### *Алфавит.*

1.  $p_1, p_2, \dots, p_m$  — непустая конечная последовательность пропозициональных *констант* (семантически,  $L(T) = \{p_1, p_2, \dots, p_m\}$ ).

2. «, »,  $\&$ ,  $^+$  — левые и правые кавычки, символ конъюнкции и символ операции  $^+$ .

*Формулы.*

1. Каждая константа из  $p_1, p_2, \dots, p_m$  — атомарная формула.
  2. Если  $p_i$  — атомарная формула и  $i < m$ , то  $p_i^+$  есть атомарная формула  $p_{i+1}$ .
  3. Если  $p_i$  — атомарная формула и  $i < m$ , то  $p_i p_i^+$  — последовательная формула.
  4. Если  $A p_i$  — последовательная формула и  $i < m$ , то  $A p_i p_i^+$  — последовательная формула, заканчивающаяся атомарной формулой  $p_{i+1}$ .
  5. Если  $A$  — атомарная или последовательная формула, то « $A$ » — кавычковая формула, называемая цитатой.
  6. Если « $A$ » и « $B$ » — цитаты, то « $A$ » & « $B$ » — формула, называемая конъюнкцией цитат.
  7. Если  $A$  и  $B$  конъюнкции цитат, то  $A \& B$  — формула, тоже называемая конъюнкцией цитат.
  8. Ничто другое формулой не является.
- Если  $A$  есть « $A_1$ » & « $A_2$ » & ... & « $A_n$ », а  $B$  есть « $B_1$ » & « $B_2$ » & ... & « $B_k$ », то интуитивный смысл конъюнкции цитат  $A \& B$  прост: процитированы  $A_1, u A_2, u \dots u A_n, u B_1, u B_2, u \dots u B_k$ .)

*Исчисление цитат.**Посылки цитирования.*

В качестве посылок в выводах разрешается использовать только атомарные формулы.

*Правила цитирования.**Правило атомарного цитирования.*

$$\frac{p}{\langle p \rangle}$$

Здесь  $p$  — атомарная формула (семантически,  $p \in L(T)$ ).

*Правило последовательного цитирования.*

$$\frac{\langle A p \rangle}{\langle A p p^+ \rangle}$$

Здесь допускается ситуация, когда выражение  $A$  пусто. В противном случае предполагается, что  $A p$  является последовательной формулой и  $p^+$  существует (семантически, существует предложение  $p^+ \in L(T)$ ).

*Правило конъюнктивного цитирования.*

$$\frac{A, B}{A \& B}$$

Здесь  $A$  — цитата или конъюнкция цитат; то же самое относится и к  $B$ .

На применение правила конъюнктивного цитирования можно наложить следующее **ограничение на повторяемость**: в посылках этого правила  $A$  и  $B$  не должны встречаться *одинаковые* цитаты. Точнее, если  $A$  есть « $A_1$ » & « $A_2$ » & ... & « $A_i$ » & ... & « $A_n$ », а  $B$  есть « $B_1$ » & « $B_2$ » & ... & « $B_j$ » & ... & « $B_k$ », то  $A_i \neq B_j$ , при всех  $i, j$  ( $1 \leq i \leq n$ ) и ( $1 \leq j \leq k$ ), а также  $A_i \neq A_j$  и  $B_i \neq B_j$  при  $i \neq j$ . Логика с ограничением на повторяемость и логика без такового существенно различны, что будет показано в дальнейшем.

Построенное исчисление цитат может быть дополнено следующим **необязательным** правилом.

*Правило пустого цитирования.*



Пустая цитата «» вводится для общности рассмотрения и в содержательном плане не обязательна. В дальнейшем, если не оговорено противное, правило пустого цитирования не используется.

**Выводом** в построенной системе называется *непустая конечная последовательность формул, каждая из которых либо посылка, либо получена из предыдущих формул последовательности по одному из правил вывода*. Последняя формула вывода называется его *заключением*.

Вывод называется *доказательством*, если его завершает формула, полученная по одному из правил вывода. Последняя формула доказательства называется *теоремой*. Если  $A$  – теорема, то пишем  $\vdash A$ .

**Факт 1.** Множество формул бесконечно.

Поскольку в силу непустоты множества пропозициональных констант имеется хотя бы одна атомарная формула  $p_1$ , цитата « $p_1$ » тоже формула. Отсюда получаем бесконечный список формул, являющихся конъюнкцией цитат: « $p_1$ » & « $p_1$ », « $p_1$ » & « $p_1$ » & « $p_1$ », и т.д.

Впрочем, ничто не мешает в принятии *конечного* понятия формулы. Достаточно в пункте 7 определения формулы ввести ограничение на повторяемость.

**Факт 2.** В каждом выводе имеется хотя бы одна посылка.

Это позволяет любой вывод представить в форме  $p_1, p_2, \dots, p_n \vdash A$ , где каждая посылка  $p_i$  ( $1 \leq i \leq n$ ) есть некоторое  $p_j$  из последовательности  $p_1, p_2, \dots, p_m$  и  $A$  – заключение вывода.

**Факт 3.** Если  $\vdash A$ , то  $A$  является либо цитатой, либо конъюнкцией цитат.

Доказательство очевидно. Столь же очевидны следующие факты 4 и 5.

**Факт 4.** Если  $A$  – последовательная формула, то  $A$  может быть представлена либо в форме  $p_i p_i^+ p_i^{++} \dots p_i^{+\dots+(n \text{ раз})}$  (где  $1 \leq i < m$  и  $1 \leq n \leq (m - i)$ ), либо в виде (являющемся вариантом предыдущего)  $p_i p_{i+1} p_{i+2} \dots p_{i+n}$ .

**Факт 5.** Если « $A$ » – цитата, то либо « $A$ » имеет вид « $p_i$ » ( $1 \leq i \leq m$ ), либо может быть представлена в форме « $p_i p_i^+ p_i^{++} \dots p_i^{+\dots+(n \text{ раз})}$ » (где  $1 \leq i < m$  и  $1 \leq n \leq (m - i)$ ), либо в виде (являющемся вариантом предыдущего) « $p_i p_{i+1} p_{i+2} \dots p_{i+n}$ ».

### Семантика.

Определим на формулах языка цитирования *функцию интерпретации*  $I$ .

1. Атомарная формула  $p_i$  интерпретируется посредством самой себя:  $I(p_i) = p_i \in L(T)$ , что позволяет вместо  $I(p_i)$  писать просто  $p_i$ .

2. Последовательная формула  $p_i p_{i+1} p_{i+2} \dots p_{i+n}$  интерпретируется последовательностью  $\{p_i, p_{i+1}, p_{i+2}, \dots, p_{i+n}\} \subset L(T)$ :  $I(p_i p_{i+1} p_{i+2} \dots p_{i+n}) = \{I(p_i), I(p_{i+1}), I(p_{i+2}), \dots, I(p_{i+n})\} = \{p_i, p_{i+1}, p_{i+2}, \dots, p_{i+n}\}$ .

3. Если « $A$ » есть « $p_i$ », то эта цитата интерпретируется синглетоном  $\{p_i\} \subset L(T)$ :  $I(\langle p_i \rangle) = \{p_i\}$ .

4. Если « $A$ » есть « $p_i p_{i+1} p_{i+2} \dots p_{i+n}$ », то эта цитата интерпретируется также, как и последовательная формула  $A$ :  $I(\langle A \rangle) = I(A)$ .

5. Каждая  $n$ -членная конъюнкция цитат « $A$ » & « $B$ » & « $C$ » & ... & « $D$ » интерпретируется последовательностью подмножеств  $A_1, B_2, C_3, \dots, D_n$  из  $L(T)$  таких, что любое  $X_j \subset L(T)$  ( $1 \leq j \leq n$ ) есть результат интерпретации цитаты « $X_j$ » (с использованием пунктов либо 3, либо 4).

**Факт 6.** Логика без ограничений на повторяемость бесконечна.

Тривиальным образом такая логика оказывается бесконечной уже при наличии в языке лишь одной атомарной формулы  $p_i$ : из  $p_i$  по правилу атомарного цитирования получаем теорему  $\vdash \langle p_i \rangle$ , затем по правилу конъюн-

юнктивного цитирования без ограничений на повторяемость последовательно получаем в качестве теорем конъюнкции  $\vdash \langle p_1 \rangle \& \langle p_1 \rangle$ ,  $\vdash \langle p_1 \rangle \& \langle p_1 \rangle \& \langle p_1 \rangle$ , и т.д.

**Факт 7.** Число непустых цитат  $u$  из текста  $T$  равно

$$\frac{m \times (m+1)}{2}$$

где  $m = |S(T)|$ .

Правило атомарного цитирования даст  $m$  цитат. Применение к этим цитатам правила последовательного цитирования даст еще  $(m - 1)$  цитату. Следующее применение правила последовательного цитирования к полученным  $(m - 1)$  цитатам позволит добавить еще  $(m - 2)$  новых цитаты, и т.д., вплоть до последней самой длинной цитаты, которая получится на шаге  $m$  описанной процедуры. В результате получится сумма  $u = m + (m - 1) + (m - 2) + \dots + 1$ , которая, как известно из комбинаторики, вычисляется по приведенной в утверждении 7 формуле.

Например, пусть  $S(T) = \{p, q, r, s\}$  (т.е.  $m = 4$ ), а  $L(T) = \{p_1, p_2, p_3, p_4\}$ , где  $p_1 = p$ ,  $p_2 = q$ ,  $p_3 = r$  и  $p_4 = s$ . По правилу атомарного цитирования получим 4 цитаты:  $\langle p \rangle$ ,  $\langle q \rangle$ ,  $\langle r \rangle$  и  $\langle s \rangle$ . Затем, учитывая, что  $q = p^+$ ,  $r = q^+$  и  $s = r^+$ , последовательно получим сначала 3 цитаты:  $\langle pq \rangle$ ,  $\langle qr \rangle$ ,  $\langle rs \rangle$ , затем еще две:  $\langle pqr \rangle$  и  $\langle qrs \rangle$ , и наконец, последнюю цитату  $\langle pqrs \rangle$ . Таким образом, при  $m = 4$ , как и утверждалось,  $u = 10$ .

Как обычно, для натурального  $n \geq 0$  обозначим через  $n!$  (читается « $n$  факториал») число  $n! = n \times (n - 1) \times (n - 2) \times \dots \times 2 \times 1$ , положив  $0! =_{\text{Df}} 1$ . Получим бесконечный ряд чисел  $0! = 1$ ,  $1! = 1$ ,  $2! = 2 \times 1 = 2$ ,  $3! = (3 \times 2 \times 1) = 6$ ,  $4! = (4 \times 3 \times 2 \times 1) = 24$ , ..., который растет быстрее (начиная с  $n = 4$ ), чем тоже быстрорастущий ряд  $2^n$  чисел, соответствующих числу множества всех подмножеств  $n$ -элементных множеств. Действительно,  $2^4 = 16 < 24 = 4!$ . Допустим,  $2^{n-1} < (n - 1)!$ . Тогда имеем  $2^n = 2 \times 2^{n-1} < n \times (n - 1)! = n!$ . Таким образом, индукция по  $n \geq 4$  дает  $2^n < n!$ .

**Факт 8.** Число всевозможных конъюнкций цитат из  $T$ , полученных по правилу конъюнктивного цитирования с ограничением на повторяемость, определяется формулой  $[u \times (u - 1)] + [u \times (u - 1) \times (u - 2)] + [u \times (u - 1) \times (u - 2) \times (u - 3)] + \dots + u!$ .

Действительно, число бинарных конъюнкций вида  $A \& B$  без повторяющихся членов определяется числом  $[u \times (u - 1)]$ . Тернарные конъюнкции вида  $A \& B \& C$  добавят к этому числу число  $[u \times (u - 1) \times (u - 2)]$  и т.д. В конце концов, конъюнкции длины  $(u - 1)$  дадут число  $[u \times (u - 1) \times (u - 2) \times (u - 3) \times \dots \times 3 \times 2] = u!$  и конъюнкции максимальной длины с  $u$  членами без повторений также дадут число  $[u \times (u - 1) \times (u - 2) \times (u - 3) \times \dots \times 3 \times 2 \times 1] = u!$ . Поскольку число исходных для построения конъюнкций цитат равно  $u$ , конъюнкции длины  $u + 1$  и более уже будут содержать неизбежные повторения конъюнктивных членов.

Как известно из комбинаторики, число  $k$ -членных конъюнкций определяется по формуле

$$\frac{u!}{(u - k)!}$$

Применение правила пустого цитирования потребует вместо  $u$  подставить число  $(u + 1)$ . В остальном указанные формулы останутся без изменений.

Рассмотрим в качестве примера текст из тех же 4 предложений. Имеем  $m = 4$ , откуда  $\zeta = 10$ . Для вычисления количества всевозможных конъюнкций цитат применим формулу:  $[10 \times 9] + [10 \times 9 \times 8] + [10 \times 9 \times 8 \times 7] + [10 \times 9 \times 8 \times 7 \times 6] + [10 \times 9 \times 8 \times 7 \times 6 \times 5] + [10 \times 9 \times 8 \times 7 \times 6 \times 5 \times 4] + [10 \times 9 \times 8 \times 7 \times 6 \times 5 \times 4 \times 3] + [10 \times 9 \times 8 \times 7 \times 6 \times 5 \times 4 \times 3 \times 2] + 10! = 90 + 720 + 5040 + 30240 + 151200 + 604800 + 1814400 + 3628800 + 3628800 = 9864090$ .

**Следствие 1.** Число всевозможных цитат и конъюнкций цитат (полученных по правилу конъюнктивного цитирования с ограничением на повторяемость) из текста  $T$  определяется формулой  $\zeta + [\zeta \times (\zeta - 1)] + [\zeta \times (\zeta - 1) \times (\zeta - 2)] + [\zeta \times (\zeta - 1) \times (\zeta - 2) \times (\zeta - 3)] + \dots + \zeta!$ .

Вытекает из Факта 7 и Факта 8. Вновь каждое слагаемое  $k$  ( $1 \leq k \leq \zeta$ ) можно вычислить по формуле

$$\frac{\zeta!}{(\zeta - k)!}$$

Например, при  $\zeta = 10$ , итоговое число будет равно 9864100.

**Следствие 2.** Логика цитирования с ограничением на повторяемость в правиле конъюнктивного цитирования является **конечной**.

Очевидное следствие Факта 7 и Факта 8. Таким образом, в зависимости от принятия или отбрасывания ограничений на повторяемость в правиле конъюнктивного цитирования логика цитирования будет либо конечной, либо бесконечной (Факт 6).

Сама возможность конечной логики в современной логической науке по сути отброшена как не представляющая интереса. Исторически первая логическая система — силлогистика Аристотеля — была, как известно, конечной. Более того, всевозможные модификации силлогизмов по всем фигурам в сумме составляют всего лишь 256 модусов (как правильных, так и неправильных), т.е. весьма малое число. Кроме того, силлогистика — совершенно искусственная логическая система. В реальной практике она не используется, за исключением случаев нарочитой демонстрации логических познаний в сфере традиционной формальной логики. Это особенно характерно для значительной части гуманитариев, имеющих о современной логике, выразимся деликатно, смутное представление. Зато тривиальная в своей малости силлогистика до сих пор создает у них иллюзию настоящей полноценной логики, делающей излишними усилия по изучению логики современной. Между тем традиционная и современная логика так же далеки друг от друга, как алхимия от химии или астрология от астрономии.

Не обесценивает ли сказанное по тем же основаниям и логику цитирования? В какой степени она тривиальна, искусственна и конечна?

Выше приведенные рассуждения показывают, что *семантика* цитирования проста до тривиальности и потому бесполезно искать в интерпретации цитат глубокий смысл. Смысл может вкладываться субъектом цитирования в цитату, но это будет *внешний субъективный смысл*, с которым можно соглашаться или не соглашаться. Одному он может показаться глубоким, другому — поверхностным, а третий вообще не увидит в цитате смысла. Интерсубъективной будет лишь сама цитата.

Зато упреков в искусственности, как нам представляется, можно избежать. Конечно, само явное формулирование правил (тем более формальных) в любом случае уже несет на себе печать искусственности. Проблема располагается в иной плоскости: насколько практика согласуется с этими правилами? Мы утверждаем, что корректно цитирующий реально, на прак-

тике поступает в соответствии с правилами интерсубъективной логики цитирования, что он на самом деле применяет правила атомарного, последовательного и конъюнктивного цитирования. Другой вопрос, что цитирующий может не отдавать отчета в своих действиях, подобно тому, как мы часто говорим или пишем, не зная, каким правилам подчиняются речь и письмо. Впрочем, если появятся обоснованные возражения против практической применимости логики цитирования, они будут лишь способствовать ее дальнейшему усовершенствованию.

Что касается конечности, то тривиальность семантики процедуры цитирования компенсируется тем, что логика цитирования оказалась *синтаксически достаточно богатой*. Даже в случае очень коротких текстов при конечной логике количество вариантов цитирования оказывается невообразимо большим. Так, для текста всего из семи предложений имеем  $m = 7$  и  $u = 28$ . Число способов процитировать такой текст, ни разу не повторившись, равно 828772446866981044847857913440.

Здесь для записи числа хватило 30 разрядов. А увеличив этот текст всего лишь на одно предложение (т.е. при  $m = 8$ ), получим  $u = 36$ , что выведет вычисления за границы 32-разрядных целых чисел, используемых в калькуляторах системы Windows. И все это происходит в пределах десятка исходных предложений. Как только мы попытаемся выйти за этот предел, взяв хотя бы текст из 11 предложений, получим  $u = 66$ . В этом случае число способов цитирования намного (примерно на дюжину порядков) превысит число элементарных частиц в Метагалактике (в которой, по уверениям физиков, содержится около  $10^{80}$  частиц<sup>34</sup>). Но представляющие реальный интерес тексты статей и книг, как правило, содержат сотни и тысячи предложений. В результате реализация всех способов цитирования таких текстов в принципе выходит не только за пределы физических возможностей вычислительной техники (не говоря уже о том, чтобы осуществить эту реализацию вручную), но и вообще за пределы любых физических возможностей как таковых. Так что, не опасаясь повторений, можно интерсубъективно цитировать, цитировать, цитировать...

<sup>34</sup> Хокинг С. От большого взрыва до черных дыр. М., 1990. С. 113.

## ВОПРОСЫ МОРАЛИ И ПОЛИТИКИ

*М.Т. Степаняц*

### РОССИЯ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ\*

Идея обращения к диалогу цивилизаций и культур, как наиболее эффективному, а в некоторых случаях единственному, способу разрешения многих современных проблем, сама по себе не нова. Многовековая история человечества подтверждает целесообразность и мудрость отказа от конфронтации при «встречах» разных культур и цивилизаций. Своеобразие нынешней ситуации, однако, в том, что речь идет о диалоге не региональной, а планетарной значимости, от которого напрямую зависит будущее человечества.

Диалог культур приобрел поистине глобальную актуальность в значительной степени благодаря процессам глобализации, в которые оказались включенными все народы мира.

#### 1. Вызовы глобализации

##### 1. Глобализация как «культурное землетрясение»

Глобализацию готовы принять, если она несет справедливость, не угрожает культурной и национальной идентичности. Однако на сегодня ее воздействие во многом имеет негативный характер. Ход глобализации вызывает тревогу и сопротивление вследствие преобладания тенденций, ведущих к утверждению гегемонии Запада, и прежде всего США: «Современная форма глобализации не является универсальной, поскольку она направлена на достижение победы одного мировоззрения над культурными мирами, образами жизни и стилями мышления, получившими развитие за пределами западной цивилизации»<sup>1</sup>.

Негативные последствия глобализирующих процессов не отрицают даже представители самого Запада. «Не может быть сомнения в том, — признает один из ведущих политологов США Питер Бергер, — что экономические и политические преобразования, которыми обусловлено само явление глобализации, такие как разделение на победителей и проигравших (как в пределах одного общества, так и между обществами) и вызов традиционными представлениями о национальном суверенитете. ...Безусловно, есть зарождающаяся глобальная культура, и она по своему происхождению, безусловно, американская. Это не единственное направление изменений в современном мире, но ...это преобладающая тенденция, которая проявляется и, вероятно, будет проявляться в обозримом будущем»<sup>2</sup>.

\* Статья подготовлена в рамках проектов по Программе ООН РАН «Россия в глобализирующемся мире».

<sup>1</sup> Цит. по: *Akhram E.* The Muslim World and Civilization: Modernity and the Roots of Conflict // Islam, Fundamentalism and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars. Library of perennial philosophy. 2004. P. 241.

<sup>2</sup> Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире /Под ред. П.Бергера, С.Хантингтона. М., 2004., С. 9.

Вышеуказанная тенденция справедливо воспринимается многими как «культурное землетрясение», толчки которого ощущаются практически во всех частях света. Каждый народ, каждое государство реагирует в соответствии с конкретными условиями своего общественного бытования. Помимо общих с другими странами сложностей сопряжения национальных интересов с процессами глобализации, она представляет серьезную проблему для России в силу ряда специфически российских факторов.

## 2. Специфика российской ситуации

Острота восприятия вызовов, исходящих от глобализации, усугубляется переживаемой Россией в настоящее время политической, экономической, социальной и идеологической перестройкой. После распада СССР Россия в некотором смысле «потеряла самую себя», оказавшись перед лицом необходимости обретения собственной идентичности.

Безусловно, в настоящее время практически во всех странах в той или иной степени ощущается кризис идентичности. Как это ни парадоксально, но и американцы вынуждены задаваться вопросом «кто мы?». Именно так назвал свою новую книгу с подзаголовком «Вызовы американской национальной идентичности» С.Хантингтон. Американская «проблема идентичности», по его признанию, является главным образом следствием изменения расового, этнического и религиозного состава населения США, принятого называть «плавильным тиглем народов». И в то же время она характерна не только для Америки. Ссылаясь на положение дел в Японии, Иране, Южной Африке, Китае, Сирии, Бразилии, Алжире, Турции, России, Мексике, Великобритании, Хантингтон отмечает глобальный характер кризиса национальной идентичности. «Этот кризис, — пишет он, — в разных странах приобретает различные формы, по-разному протекает и сулит разные последствия. Разумеется, едва ли не в каждой стране он вызван особыми, уникальными обстоятельствами. Тем не менее, практически одновременное начало подобных кризисов в Соединенных Штатах и в других странах не может не навести на мысль о том, что эти кризисы имеют общую причину — или даже причины»<sup>3</sup>.

Уникальность российской ситуации заключается в том, что в силу упомянутых выше обстоятельств, Россия «утратила» ранее имевшуюся идентичность и тем самым оказалась чрезвычайно уязвимой для веяний извне. Если разрушены, размыты, неопределенны «границы», укрепленные культурными ценностями и институтами, значит, отсутствует иммунитет, способность сопротивляться инокультурному «вторжению».

Своеобразие отечественной ситуации состоит также и в том, что Россия в отличие от подавляющего большинства стран незападного мира, к счастью, не имела опыта колониальной или полуколониальной зависимости. Напротив, она привыкла претендовать на особую геополитическую роль.

Россия столетиями демонстрировала единение вокруг «национальной» идеи, будь то формула официальной идеологии царизма: «Православие, самодержавие, народность», или мечты-проекты построения коммунистического общества. В российском общественном сознании была глубоко укоренена вера в особое призвание: сначала «третьего Рима», а позже как социалистической сверхдержавы. Несмотря на утрату мирового лидерства, существовавшего на протяжении длительного времени во второй полови-

<sup>3</sup> Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.

не XX в., в российском обществе и по сей день довольно широко распространены настроения, поддерживающие притязания на особую роль в становлении будущего мирового сообщества.

## II. Диалог культур в эпоху глобализации

Так что же делать? Как противостоять культурной «интервенции», сопряженной с глобализацией? Как отстоять и утвердиться в собственной идентичности, избежав при этом конфликта с представителями других культур, не допустив масштабного столкновения цивилизаций? Выход видится, прежде всего, в налаживании диалога культур.

Хотя самые авторитетные международные организации, включая Организацию Объединенных Наций, а также правительства, видные государственные деятели, широкие круги общественности поддерживают идею диалога, тем не менее реальных результатов он пока еще не принес. На это есть как объективные, так и субъективные причины.

### 1. Различия в подходах к диалогу

Наиболее серьезные препятствия на пути снижения конфронтации — неуклонно возрастающий разрыв между богатыми и бедными народами, а также реальность принципиального различия ценностных установок.

Что касается субъективных факторов, препятствующих осуществлению диалога, то они, прежде всего, связаны с различным отношением к самой целесообразности диалога, его конечным целям и методам реализации.

#### а) Претензии на гегемонию одной культуры

Далеко не все, как на Западе, так и на Востоке, считают диалог в принципе возможным и необходимым. Естественно было бы ожидать подобную позицию со стороны «непримиримой оппозиции» всему инокультурному, со стороны наиболее воинственных «фундаменталистов». Выясняется, однако, что пользу межкультурного диалога ставят под сомнение даже высокие авторитеты из среды интеллектуалов. Так, выступая на IX Конференции философов Востока и Запада (Гонолулу, 2005 г.), Ричард Рорти заявил, что «сомневается в полезности диалога», исходя из убеждения в том, что «культурное многообразие в ближайшем будущем станет столь же бесполезным, что и различие в валютах». Ссылаясь на исторический пример стирания различий между Римом и Грецией, Рорти утверждал, что «гибридизация» культур в наше время потребует не три столетия, а гораздо меньшего времени. Она приведет культурное многообразие к единой мировой культуре.

Каким видится Р.Рорти процесс гибридизации, следует из другого его высказывания, сделанного в диалоге с известным итальянским философом Джанни Ваттимо по поводу будущего религии: «Европа — это не просто доминион, гегемония, международный капитализм. Существует также европейская **цивилизаторская миссия**. Это понятие было дискредитировано поведением колониальных властей, но оно может быть реабилитировано. В конце концов, именно Европа изобрела демократию и гражданскую ответственность. Мы все еще можем сказать остальному миру: посылайте своих людей в наши университеты, изучайте наши традиции и, в конце концов, убедитесь в преимуществах демократического образа жизни.... Тем не менее мне кажется **бессмысленной идеей диалога с**

**исламом** (выделено. — М. С.). Не было диалога между философами и Ватиканом в восемнадцатом веке и не будет диалога между мусульманским миром и демократическим Западом»<sup>4</sup>.

Ричард Рорти — философ с мировым именем. Было бы несправедливо зачислять его в разряд западных консерваторов, сторонников империалистической версии глобализма. Книги и статьи Рорти свидетельствуют о его приверженности социальному либерализму, гуманизму и мультикультурализму. На чем же тогда основано нынешнее высказывание, явно контрастирующее позициям предшествующих лет? Вероятнее всего, здесь сказываются перемены, наблюдаемые в общественном сознании американцев в целом. В США заново и с особой силой, прежде всего, из-за трагических событий 11 сентября, проявилась тенденция, прослеживаемая через всю историю страны. Эта тенденция рассматривать себя в качестве Богом избранной нации: от Авраама Линкольна, называвшего США «последней надеждой на земле», до Джорджа Буша-младшего, постоянно заявляющего об особой миссии, возложенной на США «Творцом небес»<sup>5</sup>.

С точки зрения приверженцев такого рода телеологического взгляда на исторический процесс задача диалога по существу состоит в том, чтобы «убедить» представителей народов, отличных от современной западной цивилизации, в бессмысленности противостояния «закономерному» движению человечества к «концу истории», принять его неотвратимую неизбежность. «Мы находимся в конце истории, — утверждает Ф.Фукуяма, — поскольку существует лишь одна система, которой предстоит продолжать доминировать в мировой политике, а именно, — либерально-демократический Запад... Время на стороне современности, и я не вижу причин, почему США не будут господствовать»<sup>6</sup>.

Было бы ошибочно полагать, что приверженцы этой, по существу империалистической, модели, принадлежат исключительно западной среде. Смирившихся с «концом истории» можно встретить и среди японцев, китайцев, арабов, индийцев, настроенных прозападно столь сильно, что готовы принять безоговорочно все компоненты западной цивилизации. «Глобализация неизбежна. Не существует лучшей ей альтернативы», — утверждает видный индийский промышленник Рахул Баджадж<sup>7</sup>. С ним солидарен спикер Палаты представителей Филиппин Мануэль Виллар: «Мы не можем просто пожелать избавиться от глобализации. Это реальность современного мира. Процесс необратим»<sup>8</sup>.

Пожалуй, только мир ислама открыто пытается противопоставить имперской модели глобализма по западному сценарию свой не менее гегемонистский вариант. О намерении превратить все человеческое сообщество в *дар ул-ислам* — мусульманскую *умму* заявляют не только откровенные религиозные фанатики, прибегающие к террору ради достижения своих целей. Об этом недвусмысленно говорят даже представители официальной

<sup>4</sup> The Future of Religion. Richard Rorty and Gianni Vattimo /Ed. by S.Zabala N. Y., 2004, P. 72–73.

<sup>5</sup> См. подробнее: Judis J. The Chosen Nation: The Influence of Religion on U.S. Foreign Policy // Policy Brief. Carnegie Endowment for International Peace. 2005. March.

<sup>6</sup> Fukuyama F. The West has Won: Radical Islam Can't Beat Democracy and Capitalism // <http://www.guardian.co/uk>

<sup>7</sup> Цит. по: Steger M. D. Globalism and the Selling of Globalization // Planetary Politics. Human Rights, Terror, and Global Society /Ed. by S.E.Bronner. Lanham-Oxford, 2005. P. 26.

<sup>8</sup> Ibid.



власти. Достаточно вспомнить высказывания аятоллы Хомейни о том, что для освобождения исламского мира от господства и влияния империалистов есть только один путь – создание подлинно исламского правительства, свержение любыми средствами других тиранических псевдомусульманских правительств, навязанных из-за рубежа, а после достижения этой цели – установление исламского правления во всемирном масштабе.

Претензии на глобальное лидерство в последние десятилетия начали выражать некоторые представители интеллигенции из стран мусульманского Востока. Особенно поразительно, когда они разделяются теми, кто получил образование на Западе и в недавнем прошлом придерживался светских, а то и атеистических взглядов. Подобная удивительная метаморфоза произошла с видным арабским интеллектуалом Хасаном Ханафи.

Египтянин Хасан Ханафи получил докторскую степень в университете Сорбонны в 1966 г. Многие годы являлся профессором философии в Каирском университете. Неоднократно был *visiting professor* в университетах Франции, США, Бельгии и др. Приведем выдержки из ряда его выступлений и статей. Из доклада на Конференции «Религия и религиозные движения в Средиземноморском регионе», организованном Амстердамским свободным университетом в декабре 1979 г.:

«Ислам кажется единственным спасителем мира. Он – фундамент нового мирового порядка. Он предлагает разрешение действительного кризиса на Востоке и Западе. Исламская *умма* готова к этому. Это лучшая из когда-либо существовавших на земле *умм*. Она является хранительницей принципов и универсальных ценностей... Ислам – последнее откровение, конец пророчества, совершенная модель жизни»<sup>9</sup>.

Из выступления в том же году на тему «От великого прошлого к полному надежд будущему»: «Вполне вероятно, что мы находимся в начале нового золотого века, будучи способны ассимилировать вторгающуюся культуру, в данном случае западную, точно так же, как мы сумели в прошлом ассимилировать греческую культуру»<sup>10</sup>.

Самое поразительное, что Хасан Ханафи, несмотря на приведенные выше заявления, считает себя приверженцем диалога культур. «Человечество, – утверждает он, – достаточно страдало от конфликтной модели взаимодействия. Не далеко время для торжества модели диалога»<sup>11</sup>. Создается впечатление, что позиция египетского философа, в конечном счете, схожа с той, при которой культурный диалог рассматривается в качестве способа утверждения гегемонии собственной культуры как, якобы, наилучшей из всех других.

#### **б) Диалог ради синтеза культур**

В истории есть немало примеров культурного взаимодействия, приводивших к синтезу. Такое происходило чаще всего при «встрече» пограничных или разделяющих общую территорию культур. Синтез оказывался реальным и жизнеспособным иногда и между культурами, географически находившимися на расстоянии. Впечатляющим в этом смысле является синтез буддизма с культурами Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока. Во всех случаях, процесс синтезирования был длительным (растягивался на столетия) и носил достаточно естественный характер. Сегодня же он предстает целенаправленным, чаще всего как выражение воли сильной сто-

<sup>9</sup> Hanafi H. Islam in the Modern World: In 2 vol. Vol. 2. Cairo, 1995. P. 21.

<sup>10</sup> Ibid. P. 101.

<sup>11</sup> Ibid. P. 499.

роны «привить» инокультуру к собственным ценностям и институтам. Данная тенденция отчетливо проявилась, в частности, при становлении компаративистского направления в философии.

Сравнение философских традиций Востока и Запада предпринималось европейцами уже в девятнадцатом веке, что было закономерным следствием процесса колонизации<sup>12</sup>. Компаративные исследования первоначально не носили характера объединенного совместного предприятия.

Со второй половины XX в. сравнительная философия превращается в **направление**, в которое включаются уже не единицы, а сотни исследователей, причем не только западных, но и восточных. Организационное, в определенном смысле институциональное, оформление оно получает с начала 40-х гг. XX в., что непосредственно связано с историей Гавайских конференций философов «Восток-Запад».

Во второй половине 1930-х гг. по инициативе руководителя кафедры философии профессора Чарльза Мура и при непосредственной поддержке Президента Гавайского университета У. Синклера было выдвинуто предложение провести конференцию философов Востока и Запада с целью «выявить возможность развития мировой философии через синтез идей и идеалов Востока и Запада»<sup>13</sup>.

Идея синтеза была явно вызвана желанием отойти от прямолинейного западноцентризма, столь свойственного имперскому отношению к зависимому Востоку. Призрак крушения мировой колониальной системы грозил преобразиться в реальность. И это ощущали как дальновзоркие политики, так и тонкие интеллектуалы. Жизнь подсказывала необходимость пересмотра отношения к Востоку, отказа от откровенно высокомерных претензий Запада на превосходство не только в области экономики и политики, но и в сфере духовной культуры. Политическое благоразумие диктовало: мировое влияние Запада может сохраниться при условии определенного «примирения» с Востоком. Синтез казался наилучшим выходом.

Первые Конференции философов Востока и Запада были нацелены на синтез культур, который предполагал «подключение» к западным ценностям того, что было хоть в какой-то мере созвучно им в культуре Востока, отринув, перечеркнув иные традиции как устаревшие, отжившие свое время. Однако подобным намерениям не суждено было сбыться.

Справедливости ради следует сказать, что подобный исход событий задолго предвидели наиболее проницательные умы. Еще в 1951 г. в связи с выходом в свет первого номера журнала *Philosophy East and West* в ответ на предложенный его основателем и первым ответственным редактором Чарльзом Муром проект «субстанционального синтеза» культур Востока и Запада, свое мнение по этому поводу высказали Джон Дьюи, Сарвепалли Радхакришнан и Джордж Сантаяна. Все трое отнесли к проекту отрицательно. Наиболее прямолинеен был Дж. Сантаяна:

«Вы говорите о “синтезе” восточной и западной философий. Но этого можно было бы достичь, только опустошив обе системы.... С гуманистической точки зрения, как я полагаю, именно различие и несоизмеримость систем, каждая из которых прекрасна по-своему, делают их интересными, а вовсе не компромисс между ними или их слияние»<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> См. подробнее: *Шохин В.К.* Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор // Сравнительная философия. Вып. 1. М., 2000.

<sup>13</sup> *Philosophy East and West*. Vol. XXXVIII. № 3. Honolulu, July 1988. P. 225.

<sup>14</sup> *Philosophy East and West*. Vol. I. № 1. April 1951. P. 5.

Голоса, предостерегавшие против целенаправленного культурного синтеза, не были приняты в расчет основателями компаративистского направления. Сегодня же они приобрели актуальное звучание, получают мощную поддержку со стороны подавляющего числа тех, кто профессионально занят сравнительной философией. Многочисленные труды по сравнительной философии свидетельствуют о том, что на смену иллюзий относительно мирового синтеза культур приходит понимание целесообразности диалога во имя сохранения культурного многообразия и в то же время единения ради решения общих проблем:

«Нет одной истины, необходимо сохранять все то, чем богаты люди, их мир. Надо уметь слушать друг друга, не удовлетворяться найденным, быть всегда в поиске, стремиться к совершенствованию себя и общества в целом»<sup>15</sup>.

Сказанное выше касается концепции общемирового синтеза, но не синтеза, подразумевающего восприятие одной культурой полезных для ее собственного развития идей, заимствованных из другой культуры.

Идею такого рода синтеза одним из первых в Китае выдвинул Кан Ювей (1858–1927), мечтавший о «Великом единении» элементов китайской и западной культур. Попытка реализации культурного синтеза была предпринята позже самым видным профессиональным китайским философом XX в. Фэн Юланем (1895–1990) — зачинателем «нового конфуцианства», ставшим спустя десятилетия доминирующим направлением философской мысли на Тайване (школы Всеобщего синтеза, Современного неоконфуцианского синтеза и Китайского неосхоластического синтеза)<sup>16</sup>.

Новая политическая ситуация, которая связана с экономическими реформами в Китае с начала 80-х гг. прошлого века, позволила вновь заявить о себе тенденции синтеза культур. Так, появилась теория «синтетического творения», главный теоретик которой Цзан Дайнань призывает отказаться от «жесткого осевого мышления», противопоставляющего Китай Западу и вступить на путь конвергенции китайской и западной культур.

Использование диалога для понимания иной культуры и возможного заимствования из нее во благо собственной не только допустимо, но и желательно. Опасно иное — сведение диалога к целенаправленно внедряемому синтезу, особенно в форме единой идеологии. От этого предостерегает память о крестовых походах, о временах колонизации и христианского миссионерства, о трагических последствиях тоталитарных идеологий.

«Диалог культур нельзя понимать как процесс, в ходе которого создается некий новый универсальный синтез. Различия культур, неповторимая самобытность каждой из них являются его пределом и ограничением, необходимым и спасительным... Культуры не просто партикулярны, единичны. Они единственны. Они не слагаются и не вычитаются. Каждая из них, в конечном счете, равна самой себе»<sup>17</sup>.

#### **в) Диалог как путь к достижению единства при сохранении многообразия**

И, наконец, третья позиция — поиск путей к сохранению культурной идентичности, избегая при этом изоляции, а тем более прямой конфронтации. Выявление и поддержание того, что объединяет людей разных куль-

<sup>15</sup> Из доклада профессора Гарвардского университета Хилари Патнема на IV Конференции философов Восток-Запад (1989).

<sup>16</sup> См. подробнее: Vincent S. Creativity as Synthesis of Contrasting Wisdoms: an Interpretation of Chinese Philosophy in Taiwan since 1949 // Philosophy East & West. April 1993. Vol. 43. № 2.

<sup>17</sup> Гусейнов А.А. Как возможен диалог культур? // Диалог цивилизаций. Повестка дня. М., 2005. С. 51–52.

тур, не допуская в то же время унификации в интересах какой-либо одной цивилизации. Именно в поддержку данной позиции выступили Джон Дьюи и С.Рахакришнан в своих ответах на упомянутое выше предложение о «философском синтезе».

«Мы не хотим ни конфликта, ни слияния Запада и Востока, — писал индийский философ. — Каждый должен сохранить свою целостность, заимствуя у другого все, что для себя ценно. Благодаря такому взаимному оплодотворению мы сможем развить мировую перспективу в философии»<sup>18</sup>.

Что касается Джона Дьюи, то он считал «основным условием для любого продуктивного развития межкультурных отношений... понимание и уважение различий» и видел задачу не в том, чтобы синтезировать Восток и Запад, а в том, чтобы «покончить с самим представлением о существовании так называемого Запада и Востока, которые следует синтезировать»<sup>19</sup>.

Вопрос, однако, в том, каковы должны быть методы ведения такого рода диалога?

## 2. Методы ведения диалога

а) Для вступления в диалог необходима готовность одной стороны выслушать позицию другой. Слушать, конечно, еще не значит услышать, а тем более понять. Понимание сопряжено с трудностями освоения «языка» инокультуры. Речь идет не столько о лексике, сколько о смысле, заложенном в словах, обозначающих понятия, особенно те, которые составляют осто́в той или иной культуры.

Как отмечает Вильгельм фон Гумбольдт: «Всякое понимание, в качестве условия своей возможности, предполагает в индивиде, который понимает, аналог того, что будет позже понято: изначально заложенную сопоставимость между субъектом и объектом»<sup>20</sup>. То есть понимание не возможно без наличия **общего** между сторонами.

Некоторые категорически отвергают присутствие общего. «Нет ничего в глубине каждого из нас, — говорят они, — никакой общечеловеческой природы, никакой присущей человечеству солидарности»<sup>21</sup>. Для других, напротив, кажется очевидным, что все люди принадлежат к одному и тому же биологическому виду. А потому имеется огромное единообразие в действиях людей всех наций и времен, вся человеческая природа остается в принципе одной и той же. Как полагал Юм, человечество настолько единообразно во все времена и повсеместно, что история не сообщает нам ничего нового и особенно необычного. Основная польза истории состоит в том, что она вскрывает постоянные и универсальные принципы человеческой природы.

Юмовский универсализм отчасти разделяют и наши современники. Так, например, видный индийский философ Дайя Кришна (ум. в 2007 г.) писал: «Если философия — область деятельности человеческого разума, она обязана демонстрировать некоторые сходные черты, наблюдаемые в разных культурах, и одновременно, как продукт деятельности человеческого разума, ей должно проявлять интерес к тому, что именно человек той или иной культуры считает общим благом для человечества в целом»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Philosophy East and West. April 1951. Vol. I. № 1. P. 4.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Humboldt W. On the Historian's Task (lecture 1821) // History and Theory 6. 1964. P. 65.

<sup>21</sup> Цит. по: Bernstein R. The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity. Oxford, 1991. P. 290.

<sup>22</sup> Krishna D. Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought to Be // Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy. Princeton, 1988. P. 71.

Думается, однако, что Дайя Кришна, признавая общность человеческой природы, в то же время полностью осознавал значимость различий, проявляющихся в культуре. Общие для всех людей универсалии существуют номинально. Смысл, вкладываемый в них, далеко не однозначен. Диалог возможен лишь в том случае, если его участники проявляют способность понять культурный контекст, заложенный в формально единых универсалиях.

б) Наряду с наличием номинально общечеловеческих универсалий, каждая культура обладает набором собственных универсалий, составляющих ее «хребет». В культуре, представляющей собой сложноорганизованный набор надбиологических программ человеческой жизнедеятельности, содержатся мировоззренческие универсалии. Они аккумулируют исторически накопленный социальный опыт, и в их системе «человек определенной культуры оценивает, осмысливает и переживает мир, сводит в целостность все явления действительности, попадающие в сферу его деятельности»<sup>23</sup>.

Для индусов такого рода универсалиями являются понятия *Брахман*, *атман*, *дхарма*, *мокша*, *карма* и др. «Каркас» китайской культуры в первую очередь составляют категории *Дао* и *дэ*, *инь-ян*, *да тун*, *жэнь*, *ли*. Никакой диалог с индийцами или китайцами не может состояться, если о ключевых понятиях их культуры у «противоположной» стороны нет элементарных знаний, отсутствует открытость к корректировке и углублению их.

в) Напряженность или конфликтность между различными культурами зачастую возникает вследствие непонимания того, что широко распространенные стереотипы коренятся в ошибочном представлении о существовании в культуре статичных констант. В действительности же время всегда оставляло свои отпечатки даже на том, что принято считать догматами. Это утверждение особенно верно и существенно, когда речь идет об эпохе радикальной трансформации восточных обществ, подключения их к современному постиндустриальному миру.

Ломка традиционных социально-экономических и политических структур в странах Востока ведет не просто к неким коррективам, к поверхностной модернизации, но к принципиально новой интерпретации устоявшихся представлений.

Между тем оценка процесса, наблюдаемого в современном мире Востока в качестве содержащего потенциальную тенденцию к реформации, встречает возражение как внутри стран данного региона, так и за его пределами. В первом случае оппозиция исходит, главным образом, от тех, кто считает, что их культура, базирующаяся на определенной религиозной вере (будь то, скажем, ислам или индуизм) не нуждается в каком-либо реформировании, поскольку последнее грозит уничтожением культуры и утратой национальной идентичности. Переориентация в соответствии с целями, определенными человеческим пониманием, означала бы «признание примата человеческого разума над всезнанием Божьим»<sup>24</sup>. В мусульманской цивилизации, по словам иранского философа, отсутствует «интерес к изменениям и адаптации», ее символы – «не текущая река, а куб Каабы, стабильность, олицетворяющая постоянный и неизменный характер ислама»<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Стёпин В.С. Мировоззренческие универсалии как основание культуры // Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 16.

<sup>24</sup> Nasr S.H. Islamic Philosophy Re-orientation or Re-understanding // Eleventh Session Pakistan Philosophical Congress. Lahore, 1965. P. 61.

<sup>25</sup> Nasr S.H. Science and Civilization in Islam. 1968. P. 21.

Во втором случае, реформаторские тенденции на Востоке отказываются признать те, кто разделяет убежденность Макса Вебера в том, что традиционные религии Азии в принципе «не содержат мотивов или ориентации рационального этического моделирования мира в соответствии со святыми заповедями.... Принимают этот мир как извечно данный, а значит наилучший из миров», а потому служат основным препятствием для развития стран Востока<sup>26</sup>.

В утверждениях о том, что диалог «между муллами мусульманского мира» и Западом не возможен (Р. Рорти), проявляется недооценка **исторической** детерминанты. История ислама свидетельствует о том, что здесь изначально отсутствовала категория лиц, сходных с официально рукоположенным духовенством в христианстве, так же как не было единого, общепризнанного религиозного центра и организации. Муллы были и остаются служителями культа, которые не назначаются сверху, а избираются общиной единоверцев. Они часто совмещают служение в мечети с занятиями мирскими — торговлей, ремесленничеством, ведением собственного сельского хозяйства и т.п. В этом смысле муллы гораздо ближе к массе верующих, чем христианские священники, индуистские жрецы-брахманы и др. Это значит, что муллы далеко не однородны по своему социальному статусу и способны разделять настроения мусульман, принадлежащих к разным сословиям, классам, профессиональным занятиям. Они подвержены влиянию времени.

Тому есть немало примеров. Один из наиболее ярких примеров — деятельность Мухаммада Абдо, именуемого «пророком нового дня для Египта и ислама». Будучи муфтием Египта (1898—1904), он интерпретировал предписания шариата с учетом требований дня, издавая соответствующие *фетвы* (например, фетву, допускающую вложение денег в банк и получение процента с капитала). М.Абдо критиковал догматически мыслящих за то, «что они сначала верят, а затем уже требуют доказательств этой веры и принимают лишь то, которое соответствует их догме»<sup>27</sup>. Муфтий, со своей стороны, считал правильным противоположный принцип: сначала докажи, а потом верь. Он отвергал веру, основанную на слепом подчинении авторитету, и требовал от верующих убежденности, познания истинности того или иного положения религиозного учения.

С муллами, так же как со служителями других восточных культов, не только возможно, но и необходимо вступать в диалог, учитывая их влияние на единоверцев, на формирование общественного мнения.

г) При вступлении в диалог следует трезво оценивать его возможности. Не реально, да и не допустимо, стремиться к достижению единообразия в мировосприятии, в понимании смысла человеческого бытия и норм его поведения. В то же время необходимо прилагать усилия к выработке единых согласованных подходов к проблемам мирового порядка, от которых зависит судьба человечества.

О целесообразности и перспективности ведения диалога в указанном ключе ныне заявляют как на Западе, так и на Востоке. Данная позиция получила развернутое обоснование в работах иранца Абдолкари-

<sup>26</sup> См.: Weber M. The Sociology of Religion. L., 1965. P. 269.

<sup>27</sup> Abduh M. Theology of Unity. L., 1966. P. 66.

ма Соруша<sup>28</sup>. Его нередко именуют «Лютером в исламе», виднейшим представителем того мусульманского реформаторско-возрожденческого направления, родоначальником которого является поэт-философ Мухаммад Икбал, автор «Реконструкции религиозной мысли в исламе»<sup>29</sup>. Взгляды Соруша оценивают как имеющие «универсальную значимость, выходящую за пределы мусульманского мира»<sup>30</sup>.

Начав свою публичную карьеру в качестве одного из высокопоставленных идеологов Исламской революции, А.Соруш спустя десять лет становится *enfant terrible* правящего режима. Он выступает с критикой политической элиты и особенно иранского духовенства:

«Нет сомнения в том, что клерикальное правление бессмысленно, а потому я утверждаю, что никакое духовенство не должно иметь мирских привилегий, будь то политических или экономических, по сравнению с остальными гражданами»<sup>31</sup>.

В итоге Соруша увольняют с работы в Академии философии, лишают права на преподавание, ограничивают в публичных выступлениях и возможностях публикации.

Сегодня Соруш страстно выступает в поддержку культурного диалога, будучи убежденным в том, что «существует определенная категория явлений, требующих всеобщего участия. Согласно преданию, Пророк ислама говорил: “Все мы путешествуем на одном корабле. Если кто-то сделает пробоину в нем, мы все утонем”. Эта прекрасная аллегория позволяет взглянуть на жителей Земли как пассажиров одного и того же корабля. Перед нами, мусульманами, стоят проблемы местного и универсального порядка, с которыми сталкивается человечество в целом. По моему мнению, в данное время проблемы мира, прав человека и женский вопрос – проблемы глобальной значимости»<sup>32</sup>. К числу таких проблем относятся также те, что сопряжены с экологией и новыми технологиями. Все они требуют для своего разрешения объединенных усилий, достижимых лишь в результате межкультурного диалога.

<sup>28</sup> А.Соруш (род. в 1945 г.) – по образованию химик, после учебы и получения докторской степени в Тегеранском университете, продолжил учебу в Лондонском университете в области аналитической химии. Занимаясь философией, он в то же время проявлял глубокий интерес к исламской экзегетике, к мусульманской культуре в целом. Об этом свидетельствует серия книг, написанная им во время пребывания в Великобритании, в частности «Что такое наука и что такое философия?», «Философия истории», «Наука и ценности», «Динамическая природа вселенной».

Соруш вернулся в Иран в сентябре 1979 г. вскоре после антишахской революции. Он разделял революционные идеи, а потому не случайно в течение четырех лет состоял одним из семи членов Консультативного Совета по Культурной Революции, назначенного лично Аятоллой Хомейни, в задачу которого входила «чистка» университетов, временно закрытых по политическим мотивам, от неисламских элементов, а затем открытие высших учебных заведений заново.

<sup>29</sup> Одной из первых об этом заявила американская журналистка Робин Райт. См. ее статьи в *Los Angeles-Times* (Jan. 1995); *Journal of Democracy* (Jan. 1996).

<sup>30</sup> *Sadri M., Sadri A. Introduction // Reason, Freedom & Democracy in Islam. Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush. Oxford, 2000. P. IX.*

<sup>31</sup> *Reason, Freedom & Democracy in Islam. Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush. P. 22–23.*

<sup>32</sup> *Ibid. P. 25.*

### III. Участие России в диалоге культур

#### 1. Внутренний аспект

Диалог культур необходим России, прежде всего, для решения внутренних проблем. Россиянам требуется обрести коллективную идентичность вместо утраченной общности — «советский народ». Дело это не легкое, учитывая стремление к самоидентификации, автономии и даже полному суверенитету национальных и этнических групп, населяющих Российскую Федерацию.

Конечно, и другие государства сталкиваются с проблемами отчасти того же рода. Так, в Европе, например, во Франции, Германии, Великобритании, Дании чрезвычайную остроту приобрела проблема иммигрантов, в основном из стран мусульманского мира. «Новые» граждане, в соответствии с принципами демократического государства, требуют для себя равных прав с коренными этносами. В то же время они не готовы или не желают менять своих традиции, привычного образа жизни, религиозных верований. Так кто же они — эти турки, алжирцы, пакистанцы, иранцы? Европейцы желают сохранить свое национальное единство, но затрудняются признать собратьями по нации людей, недавно поселившихся на их землях и работающих здесь во благо всей нации. Иммигранты хотели бы, чтобы их считали европейцами, но, тем не менее, не готовы отказаться от идентичности, унаследованной от рождения. Так нарастает взрывоопасная неприязнь, недоверие и ненависть.

В России также наблюдается небывалый прежде приток иммигрантов. Часть из них — граждане СНГ, другие — выходцы из Китая, Вьетнама, Юго-Восточной Азии. Экономически иммиграция для России необходима, учитывая нехватку рабочих рук. Однако нередко иммигранты вызывают сильную неприязнь. Их ненавидят за то, что они занимают свободные рабочие места, за то, что они стараются держаться вместе, демонстрируют групповую солидарность, за то, что придерживаются непривычных традиций и обычаев в быту. Неприязнь достигает иногда расистского накала.

И все же иммигранты не главная «головная боль» для россиян. В отличие от Европы, в России процессы национальной самоидентификации осложнены другими обстоятельствами. Татары и башкиры, якуты и буряты, осетины и чеченцы — только небольшая часть многочисленных народов, этносов, проживающих обычно компактно и являющихся **коренными** жителями страны. Как быть с пробужденным в связи с распадом СССР и демократизацией страны национальным самосознанием больших и малых нерусских народов? Существует ли вообще российская идентичность и если да, то, как она самоопределяется?

Продуктивный культурный диалог мог бы помочь найти ответ на указанный вопрос. Но для этого вначале требуется покончить со стереотипами, укорененными в общественном сознании и являющимися, прежде всего, следствием невежества, предвзятого представления о «другом». Оградить от конфронтации и в то же время помочь в деле самоидентификации могло бы поликультурное образование. Именно оно способно стать одним из самых важных инструментов перехода от абстрактных, а нередко и просто демагогических, заявлений к практической реализации внутринационального диалога.

Какой методологии желательно было бы следовать, составляя образовательные программы? Наиболее общий ответ на поставленный вопрос — методологии сбалансированной демонстрации общего и особенного. В са-



мой процедуре проведения границ между своим и иным нет ничего порочного до тех пор, пока «границы» не превращаются в неприступную стену, воздвигнутую с целью полного исключения контакта, встречи, или тем более взаимодействия находящихся по разные стороны границ.

Признание культурно специфического вместо создания предпосылок для уважительного отношения к «другому» влечет за собой антагонизирующие последствия в тех случаях, когда особенное толкуется как свидетельство не столько нейтральной в ценностном отношении разности, сколько превосходства одной культуры над другой, как подтверждение исключительного обладания истиной.

Несмотря на растущее понимание необходимости поликультурного образования, эталонов системы подобного рода пока нигде не существует. Думается, что в целом к полномасштабному введению поликультурного образования, нацеленного на роль модератора диалога культур, пока никто не готов. Два фактора здесь особенно важны.

Во-первых, наличие у правящей элиты политической воли к подлинной, а не мнимой реформе образования в указанном направлении. В России такое положение дел отчасти объясняется обремененностью инерцией исторического прошлого. Для образования, в том числе и университетского, в дореволюционной России характерно было постоянное противоборство двух полярных течений: одно из которых ориентировало на открытость, на включенность России в интеллектуальный мир Запада, на свободу принятия и выражения идейных различий; другое — напротив, отстаивало необходимость изоляции, поддержания и укрепления столпов царской идеологии. Причем именно второе течение в конечном счете было доминирующим. Как это ни парадоксально, но и Октябрьская революция 1917 г., радикально изменившая все стороны общественной жизни и порушившая идеологические столпы царизма, тем не менее, до конца не «выкорчевала» их. Прежние были заменены новыми, однако же «выросшими» из лона старых корневищ. Ортодоксию Православия сменил догматизм марксистско-ленинской идеологии, самодержавие — коммунистическая диктатура; народность — советский патриотизм. В итоге духовная жизнь, и образование, в частности, оказались в значительной степени изолированными от идейного многообразия внешнего мира.

Во-вторых, серьезное поликультурное образование не возможно без подготовки соответствующих педагогических кадров, учебных пособий и методических разработок, которые в свою очередь находятся в прямой зависимости от состояния науки. Наука призвана обеспечить комментированные переводы инокультурных текстов, тем самым обеспечив хотя бы элементарную источниковедческую базу, расширить и углубить исследования, позволяющие выявить специфику той или иной культуры и вывести на уровень плодотворного сравнительного анализа.

Из вышесказанного допустимо сделать вывод, что поликультурное образование — это определенный ориентир продвижения вперед, трудноосуществляемая цель, требующая времени и больших коллективных усилий. Оно должно быть направлено на созидание, творческое решение проблемы причастности разных идентичностей к некоторому общему пространству идентичности, так чтобы целое могло стать совокупностью частей. Оно призвано помочь людям, различным по своей идентичности, но в то же время вынужденным или желающим жить вместе, самим продумать, обсудить и добровольно прийти к неизбежным компромиссам. Таков путь к формированию общероссийской идентичности.

## 2. Внешнеполитический аспект

Желание России (вполне обоснованное, учитывая масштабы страны, ее экономический и военный потенциалы, наконец, богатство культурного наследия) играть ведущую роль на международной арене требует от ее представителей умения вести диалог с другими. В обретении добрососедских отношений, партнеров, а тем более союзников, нельзя надеяться лишь на военную мощь и высокую экономическую конкурентоспособность. Необходимо также понимание позиции другой стороны и умение донести до нее свою точку зрения. А в этом деле немало зависит от менталитета, от культурных традиций и нравов.

Доминирующий по сей день проект глобализации, «локомотивом» которого являются США, по своей сути отражает «пост-просветительское западно-христианское мировосприятие»<sup>33</sup>. Однако, как верно замечает П. Бергер, «культурная глобализация не представляет собой ни единственного обещания, ни единственной великой угрозы»<sup>34</sup>. Глобализация — это творческий процесс конкуренции и взаимодействия разных культур. Уже обозначились альтернативные «имперскому» проекты глобализации со стороны мусульманского мира, Индии, Китая, Латинской Америки и даже Африки<sup>35</sup>. А что же Россия? Если она не хочет остаться на обочине судьбоносного для человечества поиска новой цивилизационной парадигмы или парадигм, ей пора активно заявить о **своих** культурных ценностях, особенно тех из них, которые могли бы быть привлекательны и полезны для других.

В состоянии ли Россия вступить в диалог в качестве культурного «эмигранта»? Богатство ее культурного наследия подсказывает положительный ответ. Но реальность свидетельствует о том, что Россия на данный момент кажется не готовой к подобной роли. Для этого ей необходимо определиться, по крайней мере, с двумя задачами. Первое — сформулировать «национальную идею», на которую она опирается и которой руководствуется в своем развитии. Второе — выявить ценности, определяющие российскую идентичность, которые могли бы быть конструктивны в глобальном проекте.

В начале перестройки ее инициаторы пробовали выдвинуть в качестве национальной идеи построение «социализма с человеческим лицом». Несколько лет спустя на официальном уровне было заявлено, что идеология (тем самым и объединяющая нацию идея) вообще излишня, более того — вредна. Вскоре, однако, наступило отрезвление, и был объявлен всероссийский «поиск национальной идеи».

Время от времени появляются заявки на открытие «искомого». Одна из них исходит от вице-премьера Сергея Иванова, оптимистически утверждающего, что «Россия завершила трудный, идущий с начала 1990-х годов процесс формирования новой системы ценностей, определяющих мировоззренческую основу общества в наступившем тысячелетии. Впервые с момента провозглашения новой России мы смогли четко сформулировать ясный ответ на ключевые для любого народа и государства вопросы: Кто мы? Куда идем? В каком обществе хотим жить?»<sup>36</sup>.

Ответ сводится к «триаде национальных ценностей: суверенная демократия, сильная экономика и военная мощь».

<sup>33</sup> Цит. по: *Struhl K. J. Is a Global Ethic Possible? // Planetary Politics. Oxford, P. 175.*

<sup>34</sup> *Бергер П. Многоликая глобализация. С. 24.*

<sup>35</sup> См. подробнее: *Бергер П. Указ. соч.*

<sup>36</sup> *Иванов С. Триада национальных ценностей // Известия. № 124. 13.07.2006. С. 4.*

Конечно, слово «ценность» многозначно. Оно может, скажем, подразумевать рыночную ценность-стоимость товара, или прагматическую ценность-значимость той или иной политической акции. Но разве такого рода ценности имеются в виду, когда речь идет о «национальной идее»?

Да, россияне озабочены политическим статусом своего государства, они хотят жить в экономически процветающей, защищенной стране. Но, как свидетельствуют результаты социологических опросов (трудно сказать, случайно или умышленно приведенные на той же странице «Известий», что и заявление вице-премьера), россиян более всего тревожит «утрата моральных ценностей, безнравственность»!!!<sup>37</sup>.

Прагматический расчет, будь то материальный или политический, способен объединить заинтересованных в практической выгоде людей, но он не в состоянии служить делу всенародного объединения вокруг вдохновляющей идеи, принципа, идеала. Здесь требуется **этическая** мотивация, которая может быть сформулирована лишь при опоре на осмысленное с учетом требований нового времени национальное культурное наследие.

Не менее поразительна претензия на то, что упомянутая триада ценностей представляет собой «особый идеологический проект, конкурирующий за право определять мировую повестку дня и дальнейшие перспективы развития всего человечества». Фактически сделана заявка на российский «имперский проект» глобализации, утверждающей диктат сильного.

В России действительно сильны антиглобалистские, антиамериканские настроения. Но, думается, лишь немногие из россиян считают, что имперский глобализм США может быть преодолен путем противопоставления собственного имперского плана.

Способность «определять дальнейшие перспективы развития всего человечества» зависит лишь отчасти от экономической и военной мощи. Россия в состоянии конструктивно участвовать в процессах, формирующих мир, лишь имея собственное национальное «лицо», располагая ценностями, позволяющими через посредство диалога культур внести свой вклад в построение цивилизации (или цивилизаций) будущего.

<sup>37</sup> Опрос, проведенный накануне саммита G8 международным агентством «Евразийский монитор» и компанией Global Market Insite:

«По поводу каких угроз вы испытываете наибольшее беспокойство?» Ответ россиян:

- 1) Распространение терроризма – 54%;
- 2) Утрата национальной самобытности и традиции – 39%;
- 3) Массовая безработица и обнищание – 44%;
- 4) Утрата моральных ценностей, безнравственность – 59%.

## ТОЛЕРАНТНОСТЬ И УНИВЕРСАЛИЗМ

Понятие толерантности в последнее время становится все более популярным не только среди политологов, но и среди философов, не говоря уже о возрастающем использовании его в публицистике и журналистике (в том числе телевизионной). Политологи подчеркивают морально-этический характер толерантности, апеллируя к терпимости во взаимоотношениях различных социальных и этнических групп. Философы, рассуждая о плюрализме в философии, подчеркивают мысль о необходимости толерантности во взаимоотношении различных философских течений и теорий. Религиозные мыслители говорят об экуменическом движении, подразумеваемая терпимость различных религий и выработку ими некоторых общих положений и позиций по вопросам веры. Однако настолько ли просто и однозначно понятие «толерантности», что оно не требует никакого теоретического анализа? Об одном и том же ли говорят те, кто употребляют это слово? Попробуем внести ясность в этот вопрос.

Американский философ и политолог Майкл Уолцер пишет: «Принятая как некоторая установка или умонастроение, толерантность включает в себя ряд возможностей. Первая из них — уходящая своими корнями в практику религиозная терпимость XVI—XVII веков — есть не что иное, как отстраненно-смирненное отношение к различиям во имя сохранения мира. Так, на протяжении веков люди продолжают убивать друг друга, а затем наступает спасительная стадия изнеможения: ее-то мы и называем терпимостью. Вместе с тем имеется и ряд более существенных способов принятия различий. Второй возможной установкой является позиция пассивности, расслабленности, милостивого безразличия к различиям: «Пусть расцветают все цветы». Третий вытекает из своеобразного морального стоицизма — принципиального признания того, что и «другие» обладают правами, даже если их способ пользования этими правами вызывает неприязнь. Четвертый выражает открытость в отношении других, любопытство, возможно, даже уважение, желание прислушаться и учиться. И последнее в данном ряду — восторженное одобрение различий, одобрение эстетическое, при котором различия воспринимаются как культурная ипостась огромности и многообразности творений Божьих либо природы; или же это — одобрение функциональное, при котором различия рассматриваются (например, либеральными сторонниками мультикультуризма) как неотъемлемое условие расцвета человечества, предоставляющее любому мужчине и любой женщине всю полноту свободы выбора, ибо именно свобода выбора составляет смысл их автономии»<sup>1</sup>.

Уолцер замечает, что многие философы склонны ограничивать смысл понятия терпимости исключительно первой ее разновидностью. Этот тип отстраненно-смирненного отношения отражает определенное подспудное сопротивление, приписываемое общественным мнением практическим реализациям терпимости. Но эта же интерпретация терпимости совершенно игнорирует энтузиазм, свойственный многим ранним сторонникам идеи терпимости.

<sup>1</sup> Уолцер М. О терпимости. М., 2000. С. 24–25.

Следует отметить, что различие между толерантностью и терпимостью явно вытекает из того, что четвертая (открытость в отношении других) и пятая (восторженное одобрение различий) разновидности толерантности не подходит под определение терпимости (уважительная и восторженная терпимость?), и эту тонкость, по-видимому, следует учитывать при синонимическом употреблении слова «толерантность» в смысле терпимости, и наоборот.

Последний способ терпимости в классификации М. Уолцера является, по его мнению, «из ряда вон выходящим, ибо как можно говорить о терпимости в отношении того, что мною одобряется? Если я хочу, чтобы другие находились здесь, в этом обществе, вместе с нами, то, значит, я не просто терпимо отношусь к различиям, но и поддерживаю факт их существования. Это, однако, не означает, что я непременно поддерживаю ту или иную конкретную разновидность различий. Вполне возможно, что я предпочитаю какую-то другую разновидность, более близкую мне в культурном либо религиозном плане (либо, возможно, более отдаленную экзотичную и поэтому не представляющую угрозы в плане конкуренции)»<sup>2</sup>.

В любом плюралистическом обществе всегда найдутся люди, которые, одобряя само существование различий, способны не более чем терпеть те или иные конкретные отличия. «Но даже и тех людей, — отмечает Уолцер, — кто не испытывает названной трудности, правильно будет назвать терпимыми, они готовы предоставить место под солнцем для тех мужчин и женщин, чьих верований они не разделяют и образ поведения которых копируют не желают; они сосуществуют с “инаковостью”, которая — при всем их одобрительном отношении ко всему, что отличается от того, что известно им, — есть все же нечто чуждое и странное»<sup>3</sup>. Таким образом, по мнению Уолцера, о каждом человеке, способном на такое поведение, — безотносительно к тому, испытывает ли он при этом чувство отстраненности, безразличия, стоического приятия, любопытства или восторженности, — можно сказать, что он обладает добродетелью терпимости.

Можно заметить, что так же, как редко встречаются чистые темпераменты, а обычно имеет место их смешение в одном человеке, так же редко можно встретить чистую разновидность проявления терпимости. И второе замечание: должна ли толерантность быть взаимной? Например, в математике, служащей для нас образцом строгости, отношением толерантности обычно называют рефлексивное и симметричное отношение<sup>4</sup>. Таким образом, если следовать математической строгости в определении терминологии, то толерантность, несомненно, должна быть взаимна: так, если вы толерантны по отношению к кому-то (или к чему-то), то и этот кто-то (или что-то) толерантен по отношению к вам. Однако формулировка «если вы терпимы к кому-то или к чему-то, то и он (оно) терпим(о) по отношению к вам» невольно вызывает у вас внутреннее сопротивление: как часты в жизни случаи, когда заповедь «не судите, да не судимы будете», призывающая терпимо относиться к недостаткам и пристрастиям других, сплошь и рядом не выполняется вашими близкими и собеседниками, особенно в пылу полемики. Возникает вопрос: до какой степени простирается терпимость или как терпеть «нетерпимое»?

Отсутствие терпимости, как известно, в крайнем случае способно привести к гибели. Подходя к этому вопросу философски, необходимо ответить, что означает слово «нетерпимость» и каков его теоретический смысл, прояс-

<sup>2</sup> Уолцер М. О терпимости. С. 26–27.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> См., напр.: Шрейдер Ю.А. Равенство, сходство, порядок. М., 1971. С. 80.

нить некоторые терминологические неясности. Прежде всего следует рассмотреть соотношение толерантности и плюрализма — понятий, кажущихся на первый взгляд близкими. Под словом плюрализм, мы чаще всего имеем в виду методологический плюрализм, т.е. стремление объяснить исследуемый объект взаимодействием множества независимых и не связанных между собой начал. В социально-политическом контексте под плюрализмом подразумевают разнообразие политических, религиозных, экономических и т.п. взглядов в качестве обязательного условия нормального развития общества.

Предполагает ли толерантность плюрализм? Ответ, несомненно, положительный, поскольку толерантность возможна лишь тогда, когда существуют различные стороны и мнения, и есть что-то такое, к чему можно быть толерантным. Но предполагает ли плюрализм толерантность? Само по себе понятие методологического плюрализма является всего лишь констатацией наличия нескольких различных начал и ничего не говорит об их поведении по отношению друг к другу. Оно может быть разным: безразличным в случае дуализма, противоборческим в случае диалектики и т.д. Социально-политический плюрализм точно так же не фиксирует определенного взаимоотношения политических и других взглядов и говорит лишь об их наличии в обществе.

В методологическом смысле в качестве противоположности плюрализма обычно рассматривается монизм, который выражается в стремлении свести все многообразие мира к некоей первооснове. Но в таком понимании монизм представляет собой просто констатацию положения дел, в частности, отсутствие плюрализма или равноправных начал, ведущих между собой борьбу. Из этой сухой констатации нельзя без дополнительных спекуляций вывести какие-либо характерные положения; утверждение же о том, что в основе лежит нечто «единое», ничего о самом «едином» не говорит. Что же тогда представляет собой противоположность толерантности (в теоретическом плане), предполагающая монизм, подобно тому, как толерантность предполагает плюрализм? На мой взгляд, противоположностью толерантности следует считать *универсализм*, т.е. универсальное мировоззрение, религию или философию. Такой универсализм означает, с одной стороны, стремление к установлению монистической, единой, синтетической мировоззренческой установки, а с другой стороны, он предполагает и некий теоретический универсальный «кодекс» поведения сторон в условиях «мультикультуризма». Современное движение универсализма, по мнению его участников, призвано «привести к выявлению и расширению такой общей платформы, которая позволяет выйти за рамки диалога и приблизиться к осуществлению устойчивых постоянных связей, к признанию совместной реализации общих ценностей»<sup>5</sup>.

Три основных разновидности понимания универсализма можно свести к следующим понятиям:

- универсализм как *социально-интеллектуальный метауровень*;
- универсализм как *медиатизация* (опосредующая общая позиция, например, христианства и марксизма, чей диалог начался еще в 50-е гг. XX в. с публикации на страницах польского журнала «Попросту» ряда статей, нацеленных на выявление положительных элементов христианства);
- *универсальная цивилизация*.

<sup>5</sup> Васюков В.Л. Границы универсализма (попытка метаанализа) // Аксиология и историческое познание. Коломна, 1996. С. 160.

В первом случае речь идет, чаще всего, о так называемом *экуменическом синтезе*, который в наиболее общем виде можно определить как далеко идущую теоцентрическую идеологию, в которой в перспективе в качестве общей идеи остается лишь идея Бога. Во втором случае обычно предлагается заменить диалектику власти и подчинения на диалектику медиатизации общих и внутренне дифференцируемых сфер (выработку общей совместной позиции). Что касается случая понимания универсализма как универсальной цивилизации, то здесь подразумевается, что глобализм, мегацивилизационные, интегрирующие тенденции приводят к тому, что такая цивилизация должна быть приемлемой для все более широких кругов человеческого сообщества и, в свою очередь, способствовать дальнейшему развитию всех сил человека.

По поводу экуменического синтеза следует отметить, что его зачатки можно обнаружить уже у И.Канта, который писал: «Есть только одна (истинная) религия, но могут быть различные виды веры. — К этому можно прибавить, что для многих церквей, отделившихся друг от друга ввиду особенностей их веры, все-таки может существовать одна и та же истинная религия»<sup>6</sup>. (Однако В.А.Жучков, комментируя эти строки Канта, отмечает, что хотя Кант вводит в этом месте терминологическое различие между религией и верой, но в дальнейшем нигде строго его не придерживается<sup>7</sup>.)

Вместе с тем многие исследователи, также отмечая тенденцию к утверждению некоей абстрактной религии, причину этого видят, как ни странно, всего лишь в усилении той или иной старой традиции. Так, известный исследователь еврейского мистицизма Г.Шолем пишет: «Существует не мистика вообще, а лишь определенная форма мистики — христианская, мусульманская, еврейская мистика и т.д. Было бы бессмысленно отрицать то, что между ними имеется нечто общее, и это как раз и есть тот элемент, который выявляется при сравнительном анализе отдельных видов мистического опыта»<sup>8</sup>. При этом, по его мнению, причина широко распространенного мнения о существовании абстрактной мистической религии кроется «в усилении пантеистической тенденции, оказавшей за последние сто лет гораздо большее влияние на религиозную мысль, чем когда-либо до того. Это влияние обнаруживается в разнообразнейших попытках перейти от застывших форм догматической, официальной религии к своего рода универсальной религии»<sup>9</sup>.

Однако возможен ли универсализм вообще? Далеко не доказано существование таких ценностей, которые понятны всем и принимаются всеми в качестве общих. Если, например, экуменический метасинтез в качестве общей идеи рассматривает лишь идею бога, то как быть, например, с буддизмом (тоже способным быть партнером христианства в экуменическом диалоге), для которого подобная идея не является ни главной, ни общей? Кроме того, невзирая на все добрые намерения и интегрирующие тенденции, практика экуменизма, философско-религиозных диспутов, опыт контактов марксизма и христианства, как правило, приводит к выводу, что основные проблемы оказываются скрытыми за языковой оболочкой, стоят по ту сторону добрых намерений. Одни и те же слова, описывающие, казалось бы, общие для всех понятия, наполняются сторонами диспута и диа-

<sup>6</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 177.

<sup>7</sup> Там же. С. 649.

<sup>8</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М., 2004. С. 40.

<sup>9</sup> Там же.

лога совершенно различным содержанием, зачастую подрывающим в корне и уничтожающим саму возможность диалога. Противоречие кажется неустранимым даже сегодня, несмотря на усилия аналитической философии, стремящейся избавить нас от ряда псевдопроблем, навеянных неверным употреблением языка.

Часто случается, что диалог и дискуссия бывают невозможны из-за существующей социальной дифференциации, а затем и в силу абсолютизирующих тенденций, невольно переносящих эту дифференциацию в сферу философских и мировоззренческих систем и синтезов. В подобной ситуации человек должен уметь выделять и выбирать универсальные ценности, способные послужить в качестве фундамента общей позиции дискутирующих сторон, делающей диалог возможным, а для этого он должен иметь свободу выбора. Но здесь мы снова попадаем в круг проблем, рассмотренных еще И. Кантом в его «Критике практического разума», где речь идет о свободе и выборе. Неслучайно поэтому английский аналитик Р.Хеар называет свою интерпретацию кантовского императива «принципом универсализуемости». Он пишет, что возможность универсализации «моей» позиции, в качестве повсеместно практикуемой, является единственным ограничением «моего» выбора в морали, что приводит к различным решениям, если только «я» готов признать за всеми другими право поступать точно так же, как поступаю я сам<sup>10</sup>.

О.Г.Дробницкий, анализируя этическое учение Канта, замечает, что «как сознательная личность, человек способен... на осмысление проблематического, альтернативно-противоречивого характера общественных условий его бытия, на переосмысление своего личного предшествующего опыта... с точки зрения тех проблем, задач, запросов и требований, которые предъявляет к нему открывшаяся перед ним социально-историческая ситуация. Такая внутренняя перестройка и свободно-субъективное отношение к своему “внутреннему” опыту возможны, по-видимому, лишь на основе овладения опытом более широким, нежели личный и частный, на основе общественно-исторического самосознания личности»<sup>11</sup>.

И тем не менее выбор общего принципа, который предстоит исповедовать человеку, все равно представляет собой чисто волевой акт, исключающий рациональное решение. Будучи существом конечным, человек не способен предусмотреть все неизмеримое богатство реальных возможностей и в этом случае принятие этики универсализма может представлять собой просто своеобразный акт капитуляции, коль скоро разумные аргументы тут бесполезны. Тем не менее осуществление устойчивых постоянных связей, признание и совместная реализация общих ценностей, за которые ратует универсализм, возможны и на другом пути. Обратимся вновь к Канту. Признавая неустранимую «пропасть», которая лежит между природой и свободой, Кант считал, что принцип целесообразности природы и есть тот «мост», по которому мы способны ее перейти. Кантовская телеология интересна для нас с точки зрения дефиниции, данной им в «Критике способности суждения»: «Способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное общему. Если дано общее (правило, принцип, закон), то способность суждения, которая подводит под него особенное... есть определяющая способность. Но если дано только особен-

<sup>10</sup> См.: *Hare R.M. Freedom and Reason. Oxford, 1963.*

<sup>11</sup> *Дробницкий О.Г. Теоретические основы этики Канта // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 124.*



ное, для которого надо найти общее, то способность суждения есть чисто рефлектирующая способность»<sup>12</sup>. Поэтому, невзирая на разницу в идеологических и прочих воззрениях, люди способны действовать в одном направлении, ибо они обладают способностью суждения, позволяющей им видеть общее, а не только особенное.

С позиции универсализма ответ Канта на вопрос о том, что является конечной, самой общей, целью, несомненно, приемлем: «Мы имеем достаточное основание рассматривать человека не только как цель природы подобно всем организмам, но здесь на Земле также как последнюю цель природы по отношению к которой все остальные цели в природе составляют систему целей»<sup>13</sup>. Но нужен ли тогда универсализм как некое нетривиальное учение, говоря другими словами, возможен ли он теоретически?

Методологически можно было бы попытаться рассматривать универсализм как шаг на пути преодоления ограниченности диалога как такового, предполагающего лишь абстрактный гуманизм и добрую волю. Здесь уместно вспомнить о мифе концептуального каркаса, лаконично сформулированном К.Поппером одной фразой: «Рациональная дискуссия невозможна, если ее участники не имеют общего концептуального каркаса основных предпосылок или по крайней мере не достигли соглашения по поводу такого каркаса с целью проведения данной дискуссии»<sup>14</sup>. И несмотря на то, что, с точки зрения Поппера, мнение о невозможности плодотворной дискуссии вне рамок общего концептуального каркаса неоправданно преувеличено, оно указывает на серьезные затруднения, когда концептуальные каркасы, подобно языкам, могут выступать как барьеры.

С другой стороны, когда философия стоит перед выбором, к которому ее нередко вынуждает участие в политической жизни, то мы, как пишет М.Уолцер, «делаем наш выбор внутри определенных рамок... истинный момент философского разногласия — не тот, существуют или нет такие рамки (в отсутствие их всерьез никто не верит), а тот, насколько они широки. Лучший способ нащупать данные рамки — это очертить круг имеющихся возможностей и оценить правдоподобие и ограничения каждой из них в подобающем ей историческом контексте»<sup>15</sup>.

Рассуждая подобным образом, можно было бы уолцеровское «нащупывание» подобных рамок оценивать как выяснение карнаповского концептуального каркаса, достижение соглашения по данному вопросу. С позиции же универсализма все это означало бы восхождение на социально-интеллектуальный метауровень. Однако не повторима ли теоретически эта процедура, не грозит ли подобное восхождение серийностью, «дурной бесконечностью» в погоне за выяснением и очерчиванием мета-мета-мета-...каркасов?

Чтобы прояснить этот вопрос, попробуем поступить несколько иначе. Выделим в наших концептуальных каркасах некоторые системы, подкаркасы, между которыми можно попытаться осуществить «перевод», т.е. зафиксировать некоторое относительное тождество, соответствие понятий в достаточно узких рамках (конечно, наличие таких рамок означает рассмотрение метауровня, на котором систематически и определяют эти ограничения. Но сужение поля зрения вполне может сделать подобную процедуру эффективной). Например, мы можем не пытаться на первом этапе ис-

<sup>12</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1963–1966. С. 177–178.

<sup>13</sup> Там же. С. 462.

<sup>14</sup> Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 549–550.

<sup>15</sup> Уолцер М. О терпимости. С. 20.

следования находить соответствия между религиозными и философскими понятиями, а попробовать параллельно строить переводы между концепциями различных философий и концепциями различных религий. Действуя таким образом, мы, по сути дела, выделяем некоторые общие и внутренне дифференцированные сферы и только затем осуществляем, говоря языком универсализма, их медиатизацию.

Опыт абстрагирования и классифицирования подсказывает нам, что многообразие внутренних межконцептуальных переводов может оказаться довольно большим. В случае философских систем мы скорее всего добьемся успеха во взаимном переводе понятий систем объективного идеализма, солипсизма, материализма, дуализма, агностицизма и т.д. (вспомним структуру систематического каталога научных библиотек). Подобный «успех» ждет нас, по-видимому, и в области классификации и систематизации религий и прочих подобных классификаций и систематизаций. Здесь карточки нашего «каталога», очерчивающие рамки или концептуальные каркасы, также будут подразумевать достаточно развитую систему взаимных переводов, поддерживающих концептуальный каркас. Без существования, хотя бы и потенциального, подобной системы переводов проект будет заведомо обречен на неудачу.

Гораздо сложнее выглядит следующий этап – медиатизация подобных «каталогов». Здесь совершенно неясны принципы «междисциплинарных» соответствий. Конечно, формально мы можем просто попытаться взобраться по лестнице абстракций и заняться составлением систематического каталога, исходя из разделов «религия», «философия», «политика» и т.д. Отличие от предыдущего уровня исследования состоит в том, что нас интересуют не только ярлыки, но и то, что за ними стоит, что их определяет: единые универсальные метапринципы философии и религии, политики и экономики и т.д. Если потребовать, в частности, чтобы эти принципы были систематизированными, а также провести детальный анализ природы этих принципов, то в этом случае не обойтись без некоторой медиатизации данного уровня (точнее говоря, метатеории составления каталога данного уровня). И здесь уже трудно представить, как будет выглядеть результат подобной медиатизации. Тем не менее, если этот проект будет осуществлен на данном уровне, то проблема медиатизации далее не возникает. Да нам и не придется в голову искать перевод между полученными концептуальными каркасами: например, результатом поиска классифицирующей карточки в полученном «мета-метакаталоге» будет не карточка «цивилизация», а скорее всего карточка «нечто». Так плодотворен ли универсализм теоретически?

Несмотря на то, что универсализм представляется теоретически тривиальным и неплодотворным, практическая возможность его реализации существует. На помощь приходит идея толерантности. Человек, как конечная цель, слишком далек от повседневной практики человеческой жизни, выбор общего принципа получается полностью детерминированным, вопрос заключается лишь в выборе пути. Как последняя цель природы человек представляет собой скорее не метапринцип, но мета-метапринцип. Для его реализации требуются гораздо более конкретные принципы, выбор которых исключает рациональное решение. Как пишет тот же Уолцер, «какой бы выбор мы ни сделали, он неизменно будет носить приблизительный и пробный характер, и всегда будет подвержен пересмотру и даже отмене»<sup>16</sup>. Но поскольку конечный универсальный принцип обязателен для

<sup>16</sup> Уолцер М. О терпимости. С. 20. С. 39.

всех, то задача заключается не просто в выборе, но в совместной деятельности по реализации универсального принципа, осознаем мы это или нет, согласны мы с этим или нет. Коль скоро выбор способа (метапринципа) реализации происходит путем иррационального выбора, то единственной парадоксальной возможностью совместного действия остается толерантность по отношению к выбору других.

Толерантность, как мы знаем, означает в нашем случае по крайней мере следующее: пусть нам не по вкусу выбор другого, но его следует принимать как данный и учитывать этот выбор; следует придерживаться собственных принципов, призывая к этому и других; исходить всегда следует из признания многообразия выбора, иначе совместная деятельность превращается в простую повинность; надо прислушиваться к другим и учиться выполнять свои принципы так, как это делают другие; различия должны рассматриваться как неотъемлемое условие существования конечного универсального принципа, надо всегда стремиться предоставить всю полноту свободы выбора для всех.

Возникающий здесь мнимый парадокс состоит в том, что реализация универсальной позиции, претендующей на уникальность, оказывается возможной лишь с помощью идеи толерантности, подразумевающей плюрализм мнений. Таким образом, именно терпимость обеспечивает существование «нетерпимого» (универсализма). Все дело в том, что терпимость этого рода должна быть до некоторой степени серийной и основываться на некоторых универсальных метапринципах, метатолерантности и универсальном мета-метапринципе. В противном случае возникает ситуация, когда неясность с мета- и мета-мета-понятиями способна оказаться фатальной.

Например, по причине того, что универсальная цивилизация должна быть приемлемой для все более широких кругов человеческого сообщества, возникает проблема универсальной ценности идей, которые должны разделять все страны и без которых интегрирующие процессы невозможны. Одной из таких идей, по-видимому, является идея демократии, столь популярная и в современном западном мире и в России. Но, как писал еще в 1987 г. Ю. Бохеньский, «демократию вообще невозможно определить — настолько здесь все запутанно. Само убеждение в благе демократического устройства нельзя считать заблуждением.. Последним является слепая вера в демократию как единственную возможную форму общественного устройства; при этом не учитываются разные значения этого слова, а их минимум шесть: демократия как общественное устройство, определенный тип этого устройства, свободное устройство, правовой строй, социальная демократия и, наконец, диктатура партии»<sup>17</sup>. Но кроме того, наряду с путаницей в вопросе о демократии и утверждениями о существовании некоей единственно «истинной» демократии, «...имеется еще одно очень распространенное заблуждение. Некоторые люди убеждены, что демократия или одна из форм демократического строя, оправдавшая себя в данной стране или в данном регионе, должна быть введена во всем мире — и в Китае, и в Эфиопии, и в Бразилии. Однако из 160 государств, существующих в мире, лишь 21 государство имеет демократическое устройство. Это суеверие — одно из постыднейших признаков косности»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Бохеньский Ю. Сто суеверий. М., 1993. С. 43—44.

<sup>18</sup> Там же. С. 46. Напомним, что это было написано Бохеньским в 1987 г., поэтому цифры передают лишь тогдашнее положение дел.

Если следовать Бохеньскому, *демократия вообще и единственно «истинная» демократия* — определение которой не удастся получить ввиду запутанности вопроса — противостоят демократии, оправдавшей себя в данной стране или регионе, и навязываемой в качестве единственно верного образца всем странам и регионам. Но противостоит ли? Собственно говоря, мы и не знаем никакой *универсальной демократии*, поскольку у нас нет определения таковой. Всякая реальная демократия носит конкретный характер, она «суверенна» (выражаясь современным политическим языком). Абстрактная демократия явно представляет собой метапонятие — некий универсальный абстрактный принцип. В этом, по-видимому, и кроется причина трудностей с определением понятия демократии вообще.

Как мы уже знаем теперь, любая универсальная тенденция, универсальная позиция способна существовать только благодаря толерантности ее приверженцев, пытающихся воплотить ее в жизнь. Это единственно верная стратегия реализации этой идеи, поэтому навязывание одной из конкретных форм в качестве образца ни к чему хорошему не приводит, будучи прямым проявлением нетолерантности, нетерпимости, и в случае с демократией — «одним из постыднейших признаков косности». Следовательно, утверждение демократии в мире возможно только при наличии толерантности к конкретным формам демократического государственного устройства. Но в этом случае вера в демократию как единственную возможную форму общественного устройства должна быть лишь не более чем верой в демократию, как *единственно возможную метаформу* общественного устройства (конечно, вопрос о единственности здесь требует специального исследования).

Как же, однако, происходит на практике реализация универсальной позиции? Рассмотрим это на примере Максимилиана Александровича Волошина, выдающегося русского поэта и мыслителя. «Творчество М.А. Волошина, — пишет Э.Соловьев, — принадлежит не только истории русской живописи и поэзии, эссеистики и художественной критики. Я глубоко убежден, что это одна из интереснейших (к сожалению, по сей день профессионально не прочитанных) страниц в отечественной философии». И продолжает: «Было бы очевидным преувеличением квалифицировать Максимилиана Волошина как крупного философа первой трети XX века, подтягивая его к калибру Бергсона или Джемса, Лосского или Франка. Вместе с тем я отваживаюсь утверждать, что это фигура философски уникальная и что в ее уникальности содержится зерно долгосрочной влияния»<sup>19</sup>.

Если обратиться ко времени, в которое пришлось жить Волошину, то следует сказать, что оно было бурным, насыщенным событиями, жестоким и хаотическим. Характеризуя судьбу поэта в это время, сам Волошин в 1920 г. пишет: «Те строптивые индивидуалисты, которые отказываются разрабатывать прекрасные темы красной гидры Коммунизма и белого змия Контрреволюции, конечно, рискуют многим. Белые совершенно естественно, видя на их картинах и зеленые, и черные цвета, принимают их за красных, а красные, благодаря их многоцветности, — за белых. Но все же и они могут существовать, благодаря тому, что гонение со стороны белых является хорошей рекомендацией для красных, и наоборот. А так как белый и красный режимы в отдельных областях бывшей Российской империи сменяются периодически и довольно быстро, то и независимым художникам, этим, скажем откровенно, дезертирам гражданской вой-

<sup>19</sup> Соловьев Э. «Благослови свой синий окоем». Космоперсонализм и историософская ирония Максимилиана Волошина // Русский журнал. 1998. (<http://www.russ.ru/journal/kritik/98-03-026/solov.htm>)

ны, удается с грехом пополам дотянуть до конца режима со свидетельством о гонениях при предыдущем, а перед самым концом его им надо не упустить случай заручиться рекомендациями для идущего на смену.

Таким образом русские поэты, художники и писатели могут не только существовать, но иногда, в свободное от гражданских и человеческих отправлений время, даже предаваться свободному творчеству, конечно втихомолку и никому не показывая. А это уже больше того, что независимый художник может потребовать от режима гражданской войны»<sup>20</sup>.

Но даже на таком беспокойном житейском фоне поведение Волошина казалось его современникам странным, порой из ряда вон выходящим. Евгений Збышко-Боровский в статье о Волошине рассказывал следующий любопытный эпизод из жизни поэта (случай с бывшим генералом Н.А. Марксом, обвиненным в связях с большевиками): «Он приехал (в Екатеринодар, в центр белогвардейщины), спасая какого-то генерала, который при большевиках, подчиняясь просьбам и уговорам населения, знавшего его издавна, согласился служить по городскому управлению где-то в Крыму, и при приходе туда добровольцев был арестован их контрразведкой. Узнавший об этом Волошин положил себе обязанностью выручить генерала и для этого повсюду следовал за ним, стараясь не дать свершиться “правосудию” где-нибудь в глуши, но довести его до центра управления армией.

Однажды ему пришлось целую ночь напролет, сидя на походной кровати, читать стихи какому-то коменданту, чтобы этим воздействовать на него и вырвать у него разрешение следовать с превосходительным преступником дальше»<sup>21</sup>.

Однако точно такие же истории о поведении Волошина связаны с совершенно противоположным стремлением: спасти жизнь красных комиссаров в периоды белой оккупации Крыма. Как понимать эту непоследовательность, эти метания, как понимать подобную позицию поэта? О. Александр Менъ охарактеризовал ее так: «Молюсь за тех и за других». Для Волошина это «было не приспособленчество и не равнодушное стояние над схваткой. Тут было глубинное понимание всечеловеческих процессов, роковых процессов столкновения добра и зла. Поистине нужна была огромная мудрость, чтобы это понять»<sup>22</sup>.

То же самое о позиции Волошина говорит Александр Зорин: «Он проводил знак равенства между противниками, соотнося “буржуазию и пролетариат, белых и красных, как антиномические явления единой сущности...”»<sup>23</sup>. Но означает ли подобная позиция «механическое» уравнивание противников, полное равнодушие к сторонам этой «антиномии»? Или же это абсолютное нежелание вообще иметь с ними дело, принимать их во внимание? Может быть, это просто блажь поэта, художника, творца, не желающего учитывать ценности «презренной жизни», вникать во все ее, казалось бы, ненужные хитросплетения? Противоречит подобному мнению то, что пишет сам Волошин в «Доблести поэта» (1925):

В дни революции быть Человеком, а не гражданином:  
Помнить, что знамена, партии и программы —  
То же, что скорбный лист для врача сумасшедшего дома...

<sup>20</sup> Волошин М.А. Гражданская война // Урал. 1990. № 3.

<sup>21</sup> Таль Б. Поэтическая контрреволюция в стихах М. Волошина // На посту. 1923. № 4. С. 153.

<sup>22</sup> Менъ А. Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы. М., 1995. Библия и литература XX века. Беседа третья. С. 388.

<sup>23</sup> Зорин А. Пророк в своем отечестве // Литература. ИД «Первое сентября». № 48/2001.

Трудно расценивать это как слова поэта, далекого от реальности, а не мыслителя, стремящегося познать и освоить свою эпоху, в чьих стихах выражены результаты этого мучительного и глубокого анализа. Возникает вопрос: в какой степени жизнь и судьба поэта оказываются обусловленными его философским восприятием действительности?

Обратим внимание на то, что, по мнению Э.Соловьева, «где-то к 1924 году Волошин изживает мессианскую идею, в которую играл прежде, и освобождается от нее. Он исповедует стоическую версию философии “малых дел”, ответственности за все происходящее “здесь и теперь” и служения добровольно выбранной мирской локальности, которое совершается с сознанием вселенского достоинства личности»<sup>24</sup>.

Но «малые дела» не заслоняют для Волошина больших событий и интереса к судьбе всей страны, всего народа. «Мой единственный идеал — это Град Божий, — пишет сам Максимилиан Александрович. — Но он находится не только за гранью политики и социологии, но даже за гранью времен. Путь к нему вся крестная, страстная история человечества.

Я не могу иметь политических идеалов потому, что они всегда стремятся к невозможному земному благополучию и комфорту. Я же могу желать своему народу только пути правильного и прямого, точно соответствующего его исторической, всечеловеческой миссии. И заранее знаю, что этот путь — путь страдания и мученичества. Что мне до того, будет ли он вести через монархию, социалистический строй или через капитализм — все это только различные виды пламени, проходя через которые перегорает и очищается человеческий дух.

Я равно приветствую и революцию, и реакцию, и коммунизм, и самодержавие, так же как епископ Труасский святой Лу приветствовал Аггилу: “Да будет благословен твой приход, Бич Бога, которому я служу, и не мне останавливать тебя!”<sup>25</sup>.

Как видим, в этом пассаже речь не идет просто об аполитичности, простом отсутствии какого-либо интереса к политическим событиям своей эпохи. Нет здесь и принципиального неприятия действительности, разочарования во времени и людях, стремления сохранить свои идеалы любой ценой, невзирая на то, каково отношение к ним окружающих, невзирая на зигзаги истории. Подобная позиция, скорее всего, может быть охарактеризована как позиция терпимости, как толерантность по отношению к поискам различных исторических путей русского народа. И толерантность здесь отнюдь не простой успокоительный ярлык, которой легко навешивается философствующими исследователями творчества художников, когда они оказываются не в состоянии совладать с материалом, понять и оценить детали и перспективы позиции самих этих художников.

Философский анализ творчества Волошина показывает, что его толерантность не всеобъемлюща: мы можем обнаружить у него только третью, четвертую и пятую уолцеровские «разновидности» толерантности, о которых было сказано в начале статьи. Действительно, Волошина никак не обвинишь в том, что его терпимость есть спасительная стадия изнеможения от призывов к физической расправе над своими политическими противниками, а ведь ее то мы и называем терпимостью первого рода. Не находим мы у него и второй возможной установки — позиции пассивности, расслабленности, милостивого безразличия к различиям — этому явно противоре-

<sup>24</sup> Соловьев Э. «Благослови свой синий окоем».

<sup>25</sup> Волошин М.А. Россия распятая // Юность. 1990. № 10. С. 30.

чат такие высказывания поэта, как, например, «... несмотря на все отчаяние и ужас, которыми были проникнуты те месяцы, в душе продолжала жить вера в будущее России, в ее предназначенность»<sup>26</sup>.

Однако уже третья разновидность терпимости – некий моральный стоицизм – принципиальное признание того, что и «другие» обладают правами, даже если их способ пользования этими правами вызывает неприязнь, присутствует у Волошина, достаточно вспомнить его слова, приведенные ранее: «И заранее знаю, что этот путь – путь страдания и мученичества. Что мне до того, будет ли он вести через монархию, социалистический строй или через капитализм... Я равно приветствую и революцию, и реакцию, и коммунизм, и самодержавие».

Четвертый вид толерантности, как мы помним, это открытость в отношении других, любопытство, возможно, даже уважение, желание прислушаться и учиться. Здесь вспоминаются не столько высказывания, сколько стихи Волошина («Подмастерье», 1917):

Ты будешь Странником  
По вешим перепутьям Срединной Азии  
И западных морей,  
Чтоб разум свой ожечь в плавильных горнах знания,  
Чтоб испытать сыновность, и сиротство,  
И немому отверженной земли.  
Душа твоя пройдет сквозь пытку и крещенье  
Страстную влагою,  
Сквозь зыбкие обманы  
Небесных обликов в зеркалах земных вод.  
Твое сознание будет  
Потеряно в лесу противочувств,  
Средь черных пламеней, среди пожарищ мира.  
Твой дух дерзающий познает притяженье  
Созвездий правящих и волящих планет...

Наконец, пятая разновидность – восторженное одобрение различий, одобрение эстетическое, при котором различия воспринимаются как культурная ипостась огромности и многообразности творений Божьих либо природы. Здесь лучшим свидетельством присутствия у Волошина этой разновидности толерантности служат слова поэта из его автобиографии: «Я родился 16 мая 1877 года, в Духов день, “когда земля – именинница”. Отсюда, вероятно, моя склонность к духовно-религиозному восприятию мира и любовь к цветению плоти и вещества во всех его формах и ликах»<sup>27</sup>.

Вспомним теперь, что говорил Волошин о своей главной цели: «Мой единственный идеал – это Град Божий»<sup>28</sup>. В свете того, о чем говорилось выше, Град Божий для Волошина есть несомненно универсальная цель, не просто его личная цель, но универсальная цель всего человечества. И в силу этого она достижима лишь на пути терпимости – терпимости к целям других, на пути совместного толерантного действия, достижимого не простым, но длинным и окольным путем, путем страданий и мучительного обретения истины. Отсюда же и его горькие слова о том, что он может желать своему народу только пути, точно соответствующего его исторической, всечело-

<sup>26</sup> Волошин М.А. Россия распятая. С. 28.

<sup>27</sup> Воспоминания о Максимилиане Волошине. М., 1990. С. 36.

<sup>28</sup> Волошин М.А. Россия распятая. С. 30.

веческой миссии, хотя заранее известно, что это путь страдания и мученичества. Неважно, будет ли он вести через монархию, социалистический строй или через капитализм — все это для Волошина только различные виды пламени, проходя через которые перегорает и очищается человеческий дух.

Универсализм Волошина, скорее всего, и служил источником его толерантности. Недаром про Волошина говорили как про «посвященного», как провидящего далекие горизонты будущей человеческой истории. Мы не знаем, к сожалению, системы метапринципов Волошина: он мало оставил свидетельств, позволяющих проникнуть в его тайное учение. Конечно, каждый поэт — пророк, особенно живущий в такую эпоху, в которую довелось жить Волошину. И все же в случае Волошина кажущаяся его современникам (да и нынешнему поколению) парадоксальность его поведения — поэт меж двух миров в «эпоху перемен» — была явно вызвана не аполитичностью, не неприятием современной ему эпохи, но именно толерантностью в чистом виде, терпимостью в лучшем, философском смысле этого слова.

\* \* \*

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что понятие толерантности заслуживает гораздо более пристального внимания и глубокого анализа, чем тот, который мы можем встретить в современной литературе, посвященной данному вопросу. И этот анализ должен быть посвящен не только практическим, но и (в первую очередь) теоретическим аспектам толерантности. Опираясь, в частности, на краткую типологию толерантности, разработанную М.Уолцером, можно существенным образом расширить наше понимание некоторых вопросов, связанных с проблемами дискуссии и диалога, философского и научного плюрализма. Если же принять во внимание связь между толерантностью и универсализмом, когда толерантность выступает в качестве необходимого условия реализации универсальной позиции (что можно видеть на примере кажущейся парадоксальности поведения М.А.Волошина в тяжелые для России годы), а универсальная позиция может быть сформулирована и принята только в качестве метапринципа, то поиск ответа на вопрос о том, как можно терпеть нетерпимое, приобретает новое философское измерение, позволяющее нетривиальным образом подходить к решению многих проблем, выдвигаемых перед нами современностью.



## О СОДЕРЖАНИИ ПОНЯТИЯ «ТОЛЕРАНТНОСТЬ» В СОВРЕМЕННОМ КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ\*

### 1. Смысл понятия и феноменология явления

Уже более десятилетия у нас весьма активно и широко ведется обсуждение проблемы толерантности в самых разных вариациях ее постановки и истолкования<sup>1</sup>. Если исходить из «нормативного» представления о толерантности и наиболее традиционного и общего ее понимания, то толерантным, например, человеком является тот, кто не вызывает у других и сам не порождает ненависти или отчуждения, кто способен найти общий язык или какие-либо точки соприкосновения с другими людьми, будучи дружелюбным, отзывчивым, снисходительным, корректным.

Современный социокультурный контекст, в котором происходит осмысление и использование данного понятия, складывается из двух разнонаправленных тенденций. С одной стороны, расширяющийся процесс глобализации, необходимость для разных стран и разных культур жить в общем, становящемся все более тесным, мире; с другой стороны, вызванный этим встречный процесс активизации настроений антиглобализма, повышение чувствительности к вопросам национального самоопределения, этнической идентификации. И, наконец, это процесс известной атомизации общества (обществ), усиление настроений индивидуализма и проявления нетерпимости к *инакому*, повышение готовности к конфликтам людей, находящихся в процессе сложных поисков самоидентификации на разных уровнях ее становления. Все это делает проблему толерантности чрезвычайно актуальной и популярной темой всех уровней современного дискурса, применительно ко всем этапам социальной организации общества, обозначающей характер и способ отношения человека к окружающему, оценивающей как формальную, так и содержательную сторону человеческих отношений в модусе и интенциональном, и психологическом, и ценностном, и поведенческом. Можно сказать, что данный термин выступает как своего рода лексико-семантический фрактал для описания *внешнего проявления* современной жизни: определения, организации и оценки всех форм

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 06-3-00009а.

<sup>1</sup> См., напр.: *Лекторский В.А.* О толерантности // Филос. науки. 1997. № 3; *Лекторский В.А.* О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопр. философии. 1997. № 11; *Браун Э.* Понимать чужого. Трансцендентально-герменевтический подход к проблеме межкультурного понимания // РЖ «Социология». 1996. № 4; *Васильев В.А.* К вопросу о толерантности в современной России // Социально-гуманитарные знания. 2000. № 3; *Визгин В.П.* На пути к другому. От школы подозрения к философии доверия // Языки славянской культуры. М., 2004; *Михайлов В.Д.* Толерантность как духовно-нравственная основа гражданского согласия // Терпимость: идеи и традиции. Якутск, 1995; *Панченко А.И.* Толерантность как культурная универсалия // РЖ «Социология». 1996. № 4; Психология национальной нетерпимости. Минск, 1998; *Перцев А.В.* Жизненная стратегия толерантности, проблема становления в России и на Западе. Екатеринбург, 2002; *Якимович А.К.* «Свой—чужой» в системах культуры // Вопросы философии. 2003. № 4, и др.

поведения человека и человеческих объединений (социальных групп). При этом данное понятие используется и в самых разных контекстах, и в самом широком диапазоне значений и смыслов, но преимущественно, как уже было сказано, для обозначения проявлений вовне. Ибо о содержании внутренней жизни, о внутренних побуждениях и непроявленных (в поведении) мотивах судить с помощью термина «толерантность» не представляется обоснованным. Толерантность – это характеристика именно поведения, внешнего, обращенного вовне; внутреннее же для оценки толерантностью непроницаемо. В этом случае можно говорить о внутренней установке, присутствующей как потенциальность толерантности. Таким образом, первый предположительный вывод относительно способа понимания термина «толерантность» может быть таков: это *формальная* характеристика, которая в то же время в определенном отношении применима и к неформальным проявлениям. Это феноменологическая характеристика специфического проявления, особенностью которого является то, что это проявление остается только позицией, скорее обозначением позиции (не предполагающей деятельности), чем ее осуществлением в реальном взаимодействии.

Представляется, что к настоящему времени сформировался уже вполне достаточный материал для того, чтобы на основании наблюдений, теоретических исследований и анализа соответствующей общественно-культурной практики (и ее следствий) делать какие-то выводы относительно смысла, функций и значения толерантности, того, как данное явление реально присутствует в современном обществе, влияет на его жизнь, какие последствия может иметь расширение понятия и практики толерантности. Как отмечает В.А.Лекторский, «идея толерантности, которая выглядит очень простой, в действительности не столь проста», ибо тесно связана «с рядом принципиальных философских вопросов, касающихся понимания человека, его идентичности, возможностей и границ познания и взаимопонимания»<sup>2</sup>. Несмотря на признание того факта, что не только мнения, но и то, что считают истинами, далеко не всегда бывают бесспорны (особенно во временной перспективе) и что в соответствии с принципом толерантности допустимы спорные (вызывающие сомнения) или неочевидные утверждения, при Президиуме Российской Академии наук, например, действует Комиссия по лженауке, которая не рассматривает и просто не принимает во внимание те гипотезы, положения, концепции, которые представляются ненаучными (несовместимыми с положениями доминирующей научной парадигмы). В свою очередь, сама наука в целом, как авторитетный, весьма специализированный и традиционно (уже около трехсот лет) обладающий известной независимостью в обществе институт, в последнее время подвергается не слишком толерантному давлению со стороны государства, которое оказалось не заинтересовано в том, чтобы суверенная наука торчала как сучок на «вертикали власти».

Следовательно, о толерантности все-таки нельзя сказать, что это универсальная по своему смыслу и содержанию категория, имеющая абсолютную ценность, и что в *любом* случае терпимость лучше конфликта. Существует не только соревновательность различных точек зрения (в самых разных сферах человеческой деятельности), но и некая объективная шкала ценностей, на которой одни из ценностей заведомо (или традиционно)

<sup>2</sup> См.: Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме // *Вопр. философии*. 1997. № 11. С. 284.

признаются как более фундаментальные, основополагающие, безусловно значимые для человека, чем другие. И, наверное, есть сферы, где понятие «толерантности» вообще не применимо. Например, толерантность в области чести будет просто бесчестьем (а не толерантностью), толерантность в области истины – также просто ложью. Если трудно предположить толерантность к подлости или убийству, то чем должно быть ограничено применение термина «толерантность» и всегда ли возможно уйти из ситуации, по сути, толерантно проигнорировав ее? И правильно ли будет понята наша «толерантность» с помощью реакции ответной толерантности?

Таким образом, одной из причин сложности в понимании явления толерантности в его собственном смысле выступает не только нечеткая очерченность сферы адекватного применения термина, но и крайняя неоднозначность самого смысла этого понятия, его размытость, неопределенность (это одно из тех понятий, которые, например, нельзя формализовать для ЭВМ). С одной стороны, мы часто называем толерантностью и простую адекватность поведения (т.е. естественную вменяемость его носителя) существующему положению, наличным условиям, и в то же время способность всепринятия как очевидных «ненормативностей» проявления, так и привычных проявлений ненормативности. Иногда говорят также о необходимости толерантности к слабым, немощным, инвалидам. Но в данном случае уместнее говорить о доброте, милосердии, человечности. Говорят о толерантности к отступлениям от нормы, даже к патологиям; но в данном случае речь идет не о толерантности, а об ослаблении или даже отсутствии нормального иммунитета, свойственного психологически здоровой личности (и обществу). Толерантность к разного рода нарушениям часто оказывается просто равнодушием и слабостью, например, толерантность к подлости, хамству, жестокости, предательству. Толерантность к тому, кто на тебя и вовсе нападает или угрожает, есть уже не столько толерантность, сколько трусость, и т.д. Можно ли быть толерантным на войне, и как это выглядит? Должен же быть, например, предел у глупости, или она может быть беспредельной в нашей толерантности к ее существованию и бесцеремонному проявлению? Словом «толерантность» часто обозначают проявления безразличия или даже неразборчивости, например, в случае лояльности по отношению к девиантной политической или сексуальной ориентации, и т.п. Сравнивая толерантность с равнодушием, можно вспоминать слова Б.Ясенского в его «Заговоре равнодушных»: «Равнодушные не убивают и не предадут, но только с их молчаливого согласия существует на земле предательство и убийство». Не менее интересно и определение толерантности, которое в своей статье «Критика толерантности» дает Славой Жижек: абстрактная, безадресная и бессодержательная «любовь» к другому.

Представляется, что часто введение данного понятия диктуется не столько какой-то смысловой необходимостью (обозначение новой реальности, нового предмета, фиксация нового взгляда и т.п.), сколько следованием свойственному нашему времени духу неразличения, смешения, безразличия, т.е. толерантности к *смыслу* выражения. В этом случае использование данного понятия часто не проясняет, но запутывает, смешивает, делает непонятной обозначаемую ситуацию. Применение данного понятия там, где следует использовать негативно окрашенное определение, делает ситуацию размытой, неопределенной даже в плане интуитивно понимаемых добра и зла, красоты и безобразия. Толерантность к злу как фактическое неразличение добра и зла, толерантность к безобразию как неразличение

прекрасного и безобразного делают мир по-новому неструктурированным, как бы бескачественным, содержательно размытым, следовательно, *по-новому непознаваемым*. Похоже, что от явления стараются просто побыстрее отмахнуться вместо того, чтобы понять его (а тем более оценить его, расположив на шкале ценностей) или сформировать сознательную и внятную позицию по отношению к нему.

Понятие толерантности в равной мере имеет хождение и в сфере социальности (на уровне, по выражению А.А.Зиновьева, «коммунальности»), и в сфере психологии, и в сфере инструментальной, когнитивной, и в сфере этикета, нормативности и условности; оно может быть корпоративно и индивидуально, неявно подразумеваемо и отчетливо демонстрируемо. К какому роду, уровню и типу *обозначения* действительности оно может быть применимо по преимуществу, если у понятия фактически не оказывается денотата (как основы инварианта содержания), коннотат (совокупность возможных конкретных «обертонов» смысла) индивидуально и ситуативно размыт, и каждый вправе подразумевать или вносить в общее содержание собственные коннотации — свои окказиональные, актуальные и конъюнктурные дополнения, вследствие чего концепт варьирует в неоправданно расширенных пределах? Само введение понятия «толерантность» становится в этом случае магической процедурой, своего рода заклинанием. Оно часто еще больше все запутывает, мистифицирует, делает непонятными и основания той или иной оценки, и способ формирования отношения. Инвариант смысла тает в возможно-потенциальных, второстепенных коннотациях, понятие повисает в воздухе, как пресловутая улыбка исчезающего чеширского кота.

Термин «толерантность» становится таким все объясняющим, все заменяющим, повсеместно употребляемым, а сама толерантность как феномен современного либерального сознания таким всеохватывающим явлением, что в контексте постмодернистского смешения и неразличения, с одной стороны, и масскультовского неразборчивого всеприятия, с другой, толерантность, наряду с этими двумя главными, определяющими понятиями — дискурсом и гламуром, которые В.Пелевин в своем последнем романе «Empire V»<sup>3</sup> иронически именуется двумя столпами современной культуры, — в той же мере характеризует современное бытие. «Дискурс — это мерцающая игра бессодержательных смыслов, которые получаются из гламура при его долгом томлении на огне черной зависти» (с. 59–60). «Гламур — это дискурс тела... А дискурс — это гламур духа» (с. 60). При этом «дискурс так же неисчерпаем, как гламур» (с. 87). «Дискурс служит чем-то вроде колючей проволоки... он отделяет территорию, на которую нельзя попасть, от территории, с которой нельзя уйти» (с. 92–93). Неправда ли, в весьма значительной степени это определение может быть применено к содержанию и функции понятия «толерантность» в современном обществе? Как уже говорилось выше, *каждый* раз к слову «толерантность» можно отыскать синоним (часто более привычный, значащий, говорящий), но если это так, то не является ли само подобное слово избыточным, искусственно вводимым с той или иной целью? И если сущностью двух главных «искусств» в пост-постмодернистской культуре, по мнению В.Пелевина, является маскировка и контроль, то не является ли целью введения понятия «толерантность» также осуществление своеобразного мягкого управления обществом с помощью изящной маскировки смысла и ненавязчивого контроля

<sup>3</sup> См.: Пелевин В. «Empire V». М., 2006.

поведения? Когда с помощью «общественного мнения», внушений СМИ, манипулирования мифическими «целесообразностями», адаптированными к избирательно понимаемым «правам человека», обществу навязывается (а в отдельных случаях, возможно, и инкриминируется) своего рода «контрафактное» согласие.

В известном смысле толерантность можно назвать типичной либеральной (в современном массовом понимании) ценностью, когда провозглашается принцип: «все, что не запрещено, позволено». Поскольку, как справедливо отмечает А.С. Панарин, данный принцип стал интерпретироваться не как правовой, а как моральный<sup>4</sup>, то с нашего молчаливого, толерантного согласия подлец и хам могут позволить себе чувствовать себя вполне комфортно. Реализация этого принципа как бы освобождает личность от обязанностей, налагаемых социальным взаимодействием и начавших восприниматься как обуза. Более того, чаще подразумевается терпимость именно к пороку и отклонению, в то время как следование нормам и правилам стало связываться с традиционализмом, неявно осуждаемым в сравнении с «прогрессивностью» носителей девиантного поведения. Толерантность, таким образом, оказывается весьма нетолерантна к достоинству, к справедливости, к желанию общаться и оценивать все «по гамбургскому счету». Конечно, было бы неуместно призывать к возрождению обычая дуэлей, но толерантность должна-таки иметь пределы. И четкую содержательно-смысловую определенность. Без либеральной всеядности и постмодернистского децентрирующего и деконструирующего смешения качеств и характеристик.

Как легко видеть, массовое искусство, те же сериалы наполнены намеками «понять и простить» все что угодно. Если взять для примера распространенные у нас «мыльные оперы», например, аргентинского или бразильского происхождения, то ясно, о чем идет речь. Сегодня Сантьяго (телесериал «Телохранитель») добрый дедушка, а завтра выясняется, что он, оказывается, подлец и убийца; но послезавтра его очень жалко, ибо он болен; однако оказывается, что он опять обманул, тем более что вообще-то он мафиозный спекулянт алмазами, давно разыскиваемый ЦРУ. Вчера Кара была бандиткой, но сегодня она любящая мать и жена; прошлое надо забыть, ибо оно, каким бы ни было, стало недействительным; это не значит, что она «пересмотрела свои позиции» или «перевоспиталась», просто с изменением обстоятельств происходит и взаимозаменяемость принципов и убеждений. Человека не стоит осуждать, он слаб и многолик, нельзя сказать, плох он или хорош, злодей он или герой — все зависит, откуда и чьими глазами смотреть. Объективных же критериев для оценки — не существует. Можно ли это назвать толерантностью? Может быть, с социальной точки зрения это все-таки размытость добра и зла, их взаимозаменяемость, а с эстетической — отсутствие характера и образа? Логика характера нет, логики развития образа нет. И в целом все это нагромождение толерантностей нетолерантно только к здравому смыслу, нравственному чувству и рассудку зрителей.

И главное, что на фоне разговоров о толерантности сегодня без всякой толерантности отвергают все прежние культурное развитие, ибо оно якобы несогласуемо с сегодняшним пониманием культуры; «прежнее» есть «другое» в сравнении с нынешним, современным, и только это современное объявляется единственной ценностью, а прежнее — безусловным пережит-

<sup>4</sup> См.: Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 100, 472.

ком (достойным переоценки, но одновременно подвергающимся активно-текстуально-смысловому заимствованию и цитированию). Не слишком толерантно к культуре, насчитывающей несколько тысяч лет, и выстрадаанным ею ценностям. Что касается масскультовского рынка, то он и вовсе абсолютно нетерпим, самовлюблен, агрессивен. Как пишет А.С.Панарин: «Менеджер преследует в качестве сомнительных и незаконных все мотивы в культуре, кроме экономических, и выступает в роли резонера, призывающего публику расходиться, если дело не пахнет дивидендами»<sup>5</sup>. Так что и здесь сугубая избирательность: только прибыль — и никакой толерантности к иным вариантам, перспективам и целям. В обществе, где высшей ценностью «назначено» потребление во что бы то ни стало, оно делается толерантно ко всему, что не угрожает этой его потребности в потреблении и будет терпеть все ради сохранения привычных стандартов потребления. Не торжество ли это того «пейзажа без неба», о котором в свое время говорил С.Цвейг?

## 2. Необходимость и амбивалентность толерантности

Почему, тем не менее, в современном обществе столько говорят о толерантности? Наверное, не только потому, что под этим конъюнктурным словом удобно маскировать что-то иное и контролировать все происходящее, ограничивая определенными рамками, но и потому, что на самом деле под этим подразумевается какое-то явление или качество, которое, может быть, под другими именами, с другими акцентами, всегда присутствовало в культуре человеческого общества, являясь необходимой его принадлежностью. И ныне, в условиях действительной необходимости как-то связать мир, состоящий из разного, в способное к сосуществованию единое целое, данная категория становится насущно актуальной. Каковы же, однако, сами причины, обусловившие возможность толерантности общества к толерантности как явлению и как качеству, обладающему известной объективностью? Наконец, откуда идет сама возможность постановки вопроса?

Представляется, что механизмы толерантности объективно и необходимо должны быть встроены в сам генетический код человека. В процессе эволюции у живого с необходимостью проявляются две разнонаправленные потребности, реализуемые в двух столь же разнонаправленных тенденциях: стремление *сохранить* себя, поддерживая видовую устойчивость и постоянство, отвечающие за выживаемость, и умение *изменить* себя, чтобы приспособиться к конкретному изменению ситуации, также, в конечном счете, обеспечив выживаемость. Как известно, мы живем не столько в мире «закрепленной» реальности, сколько в мире вероятностном. И этот мир не столько устойчив, сколько постоянно изменчив в своей тенденции к самым многообразным и непредставимым модификациям.

Способность распознавания и выбора нужного поведения в таком мире подкрепляется способностью к избирательному изменению, определяемому открытостью системы живого. Даже самая устойчивая форма может оказаться неадекватной и неэффективной в условиях непредсказуемых изменений внешней среды или каких-либо других ее характеристик. Способность к изменчивости как требование адаптации есть и требование выживаемости. В то же время природа не может обеспечить *каждый* организм

<sup>5</sup> Панарин А.С. Народ без элиты. М., 2006. С. 20.

набором всех возможных, на любой случай заготовленных, способностей как мутационных ответов на изменения условий среды. Поскольку мутации есть только случайные изменения, то всякий вид должен постоянно располагать каким-то определенным запасом латентного многообразия, реализуемого через разнообразие особей. Ограниченный вид при резком изменении может не сохраниться, ибо не обладает необходимой вариативностью приспособления.

Кроме всего прочего разнообразие как возможность выбора — из разных вариантов в зависимости от разных условий и требований среды — есть непереносимое условие не только сохранения, но и самого развития как движения к более совершенному. Поскольку для выживания виду и роду нужна гетерогенность особей, их разнообразие, то, следовательно, не мог не быть предусмотрен механизм терпимости к иному, разному, и этот механизм должен быть встроен в программу функционирования вида. Иначе «экспериментальное иное» было бы истреблено нетерпимым «нормализованным» большинством. Природа в этом смысле сама производит многообразие вариантов, остается только приспособляться к этому многообразию. Тем не менее слишком большое разнообразие, слишком большая разбеганность форм повышают неустойчивость вида, мешают его сохранению в определенном качестве, т.е. постоянстве, идентичности. Размывание специфики форм препятствует сохранению, скрещивание особей с далеко разошедшимися свойствами (ставших как бы разновидовыми) приводит к вымиранию рода, к затуханию эволюционных ветвей. Иными словами, при разнообразии вариаций проявления должно сохраняться некое наличие инвариантности, ядро идентичности, нормативности; если же исчезает инвариант, то поливариативное многообразие подтачивает, «растаскивает» бытие целого, как единого организма, на отдельные ветви, которые истончаются, теряются, растворяются в окружающем «контексте».

Те же самые наблюдения и выводы справедливы, например, и для области форм, законы организации которых подчинены определенным объективным правилам; и потому существует сравнительно небольшое число основных форм, которые в тех или иных вариациях и видоизменениях повторяются на разных уровнях построения материи в космосе, природе и затем воспроизводятся в человеческой деятельности и искусстве. Эти основные формы, как и отражающие их числа (Пифагор), выступают также своеобразными фракталами организации, характеризующими принципы универсально-объективного формообразования, обеспечивающего способность адекватного и эффективного взаимодействия. О том, что мир относительно беден в своих целесообразных конструкциях, ибо внутренняя архитектура его элементов весьма ограничена, говорит П.Тейяр де Шарден. То же касается и законов организации форм красоты как полноты проявления общесущественного в единичном. Известный биолог А.А.Любичев утверждал, что развитие биологии убеждает в том, что есть в природе законы, ограничивающие многообразие форм и регулирующие развитие, обеспечивая этим определенную устойчивость существования; и красота в этом смысле препятствует слишком большому разбеганию форм проявления жизни, лишаящему их устойчивости.

При переходе от понимания своего рода прототолерантности как *космоантропного* явления (регулирующегося во многом автоматически, «самоорганизационно») к толерантности как социокультурному явлению следует иметь в виду, что к механизмам естественным добавляются и все более

широко используются механизмы, поддающиеся сознательному регулированию и управлению с помощью этических, религиозных, культурных и др. норм и установлений. В человеческом сознании сформировался и развился когнитивный механизм, позволяющий удерживать единство восприятия и уравнивать противоположные тенденции. В свою очередь, существование и ситуативное равновесие противоположностей отражалось как гибкое структурирование единства мира, интегрированное в целостность, а не в хаотическое смешение. На этом уровне толерантность как таковая могла быть описана (или определена) адекватно в контексте таких понятий, как норма, ценность, идентичность, самоидентификация, унификация, многообразие, взаимодействие и т.п.

Правило сочетания устойчивости с необходимостью варьируемого многообразия действует и в отношении тех или иных социальных объединений, например, народа и его характеристик. Тот или иной народ также не есть собрание одинаковых людей. Их, конечно, объединяет множество факторов: условия жизни, особенности быта, культурные традиции и т.п. — то, что можно определить в этно-хтонических характеристиках. Но в то же время в каждом народе, каждом социальном объединении наличествуют совершенно разные, разнообразнейшие типы. Поэтому на социальном уровне появляется различие в понимании *внешней* и *внутренней* идентификации. Внутри группы люди различны и идентифицируют себя по-разному, имея в виду свои личностные характеристики, но, составляя группу, они идентифицируют себя как одно целое, в отличие от другой группы как другого целого. К желанию сохранения устойчивости бытия присоединяется желание сохранения идентичности — как индивидуальной, так и групповой.

В обществе явление толерантности и его необходимость обсуждается, исходя из той предпосылки (идушей еще от теоретиков классического либерализма Дж. Локка, Дж.С. Милля, А. де Токвиля), что человечество принципиально несовершенно. Люди — несовершенные существа, и поскольку навязать им добродетель силой не представляется возможным, следует снисходительно относиться к их порокам и недостаткам. Иными словами, несовершенные люди и сами должны быть терпимы. Они просто вынуждены к этому, ибо осуждены жить вместе. Как пишет Дж.Грей: «Толерантность является предпосылкой любого стабильного *modus vivendi* среди неисправимо несовершенных существ»<sup>6</sup>. В наше время некоторые акценты в прежнем понимании толерантности меняются. Объектом толерантности становится не столько то, что признается недостатками или пороками, сколько просто всякое иное, другое, отличное от нас или нам неприличное. При исключении этого оценочного момента исчезает и смысл как-то стремиться воспитать или усовершенствовать современных людей, даже если мы усматриваем у них недостатки: в конечном счете, это может быть истолковано как посягательство на их внутреннюю свободу — быть тем и такими, кем и какими они хотят быть. Тем более что многие современные теории, включая этические, принципиально допускают множество разных точек зрения, причем требования, исходящие из них, отнюдь не всегда совместимы друг с другом (как подчеркивает Д.Готье в своей книге «Мораль по соглашению»<sup>7</sup>). При этом и сама поверхностность термина «толерантность» значительно облегчает достижение согласия относительно

<sup>6</sup> Грей Дж. Поминки по Просвещению. М., 2003. С. 45.

<sup>7</sup> Gauthier D. *Morals by Agreement*. Oxford, 1986.



принципов, например, справедливости, добра, истины и т.д. Любая точка зрения не хуже, чем остальные, и «величайшее благо свободы совести с необходимостью включает в себя и свободу верить в то, что нелепо или несомненно со здравым смыслом»<sup>8</sup>. Предпочтение или поощрение одного (типа поведения, образа жизни и т.п.) или неодобрение другого воспринимается тогда как неприемлемая дискриминация.

Подобные идеи и установки (фактически внеценностного выравнивания) становятся весьма популярны в западном, становящемся все более терпимым обществе, обществе сплошной политкорректности. Если раньше человек был просто снисходителен к пороку, хотя оставался вполне способен отличить его от добродетели, то постепенно, в контексте ценностной неразличимости, неразборчивого словоупотребления, снисходительности к смыслу и точности, он становится часто уже и не способен на это. Мы, как известно, следуем за Западом, усваивая его модели, даже если это не лучшие модели. В конечном счете толерантность, понимаемая уже не столько как средство организации бесконфликтного сосуществования, сколько как цель в превращении культурного контекста в однородный, бескачественный, бесценностный, становится инструментом снижения человеческой планки бытия.

Правила и нормы «придумываются» человеком, они искусственно, т.е. намеренно, вводятся в общественный оборот в целях самозащиты от естественной энтропии коммунальной жизни в обществе. Это — удобство и необходимость для социального человека, вызванная необходимостью же совместной жизнедеятельности. Но, как известно, для поддержания порядка требуются позитивные усилия, беспорядок же может поддерживаться сам собой и не напрягать людей. Так называемая «естественность», «экономия усилий» требуют сохранения того, что уже есть, а не усилий для достижения того, что должно быть. В то же время имеющееся подвергается столь же естественным энтропии, распаду. Проявляющаяся (и усиливающаяся) амбивалентность явления толерантности служит, если сравнить исходные основания для его введения и расширение контекста его применения, для оправдания не лучших сторон жизни человеческого общества. Так, Ф.М. Достоевский пишет: «Способность примирительного взгляда на чужое есть высочайший и благороднейший дар природы, который дается очень немногим...»<sup>9</sup>. И о самой этой тенденции, о ее оправдании в современном общественном мнении пишет А.А. Зиновьев: «На Западе намечается тенденция внести в законодательство такие изменения, вследствие которых поступки людей, считавшиеся преступлениями, начинают рассматриваться как вполне законные. Классическим примером на этот счет может служить ситуация с гомосексуализмом... Разумеется, все это преподносится как дальнейшее развитие демократии»<sup>10</sup>. Толерантность простирается столь далеко, что утверждающие себя в качестве меньшинств начинают постепенно требовать не столько даже равенства, сколько привилегий. Часто в результате этого меньшинство получает легализованное право навязывать свою волю большинству. Попытка закрепить что-либо в качестве нормы в условиях неограниченного плюрализма приводит в конечном счете лишь к разъединению и усилению нетерпимости.

<sup>8</sup> *Грей Дж.* Указ. соч. С. 46.

<sup>9</sup> *Достоевский Ф.М.* Политическое завещание. Сб. статей за 1861–1881. М., 2006. С. 13.

<sup>10</sup> *Зиновьев А.А.* Запад. М., 2007. С. 370.

В цитируемой книге Зиновьев вообще рассматривает толерантность как средство намеренной гомогенизации общества и причисляет ее к атрибутам колониальной демократии (с. 420), ничего не говоря в то же время в отношении «демократии суверенной» (но это особый вопрос). Сам дух подобного общества Зиновьев определяет следующим образом: «Западнизм является новым уровнем в эволюции человечества или, точнее говоря, таким социальным образованием, которое предполагает в качестве условия бытия более низкий слой человечества»<sup>11</sup>. Психологически интересным здесь представляется вопрос о том, почему в большинстве случаев люди довольно терпимо относятся к толерантности, когда она выступает средством инерционной унификации на этом более *низком* уровне, когда целью использования механизма терпимости становится привыкание к аномалии. Но людям гораздо реже нравится, когда им в качестве образца предлагается хотя бы норма: здесь им кажется, что к ним предъявляют какие-то повышенные требования, посягают на их свободу, индивидуальность и т.п. Очевидно, человеку свойственно равняться на более низкое, ибо всегда легче плыть по течению, двигаться по инерции. Представляется, что, говоря о толерантности, не стоит забывать о психологических константах человеческой природы и делать на это определенные поправки, в особенности если понимать толерантность не столько как средство, сколько как цель.

Поверхностный, формальный характер толерантности часто служит лишь для прикрытия, переименования ситуации, в целях представления ее более приемлемой<sup>12</sup>. В самом деле, как можно улучшить ситуацию при помощи толерантности, если, как пишет Дж. Грей, нужно не демонизировать или запрещать, например, проституцию или порнографию, а только «сдерживать их при помощи таких правовых средств, как лицензирование секс-шопов или сосредоточение их в определенных местах, причем сами эти ограничения будут изменяться от места к месту в зависимости от обстоятельств»<sup>13</sup>. Насколько эффективны подобные меры, мы знаем хотя бы по ситуации с игорным бизнесом. Может быть, все-таки «добро должно быть с кулаками», а толерантность — более разборчивой, «квалифицированной»? Нельзя же, наверное, всерьез полагать, будто у нас *уже* сбылись описанные в Библии (Книга пророка Исаии) пророчества, когда «волк будет жить вместе с ягненокм, и барс будет лежать вместе с козленком, ... и радость вечная будет над головами их» (Ис. 11, 6; 35, 9). Безусловно, агнцы и сегодня между собой и по отношению к волку могут быть толерантны, но волк к ним — только до тех пор, пока не проголодается.

### 3. О способах определения толерантности

Итак, в самом мягком приближении толерантность — это добродетель осознающих свое несовершенство людей (которые в то же время не планируют и собственное усовершенствование, но скорее всего желают, чтобы их оставили

<sup>11</sup> Зиновьев А.А. Запад. С. 29.

<sup>12</sup> Можно здесь вспомнить известную анекдотическую ситуацию с так называемой поллиткорректностью. В автобусе едут негры и белые. Между ними назревает конфликт. Водитель останавливает автобус. «Нет черных и белых, — говорит он, — отныне есть только зеленые. Поэтому — светло-зеленые налево, темно-зеленые направо». Толерантность здесь выступает как переименование (того, что не нравится) другим, более нейтральным именем.

<sup>13</sup> Грей Дж. Указ. соч. С. 54–55.

в покое). Можно также отметить, что понятие толерантности является типично постмодернистским, достаточно лукавым понятием. Будучи вездесущей, толерантность, тем не менее, трудно поддается идентификации. Чтобы избежать неясности, неоднозначности, смешения, необходимо определить, где проходит грань между толерантностью и снисходительностью, между толерантностью и всеядностью, между толерантностью и безразличием, толерантностью и беспринципностью? Как ухватить саму суть этого явления? Может быть, в определении толерантности был бы уместен тот же прием, который использует А.Ф.Лосев в «Диалектике мифа», чтобы показать, *что* есть миф. Он последовательно отбрасывает то, что не есть миф, пока не остается единственное то, что однозначно ясно и не подлежит сомнению: вот это и есть миф.

Возможна ли подобная операция с определением толерантности? Если толерантность сама отменяет всякую определенность и ясность, строгость и однозначность как то, что недостаточно толерантно? Насколько правомочен выбор из дихотомической пары и отбрасывание «неправильного», если ставится под сомнение, в силу подразумеваемой нетолерантности конструкции, сама дихотомичность.

Представляется, что адекватное определение толерантности может быть толерантно выдержано, если удастся определить, во-первых, содержательные рамки этого понятия, во-вторых, качество обозначаемого им явления. В целом это многоуровневое и амбивалентное явление. Его понимание и определение зависит от того, в какой сфере или плоскости мы рассматриваем явление: сфере идеалов или проявлений, сфере аксиологической, инструментальной, прагматической, телеологической и т.д. То есть, во-первых, от того, понимаем ли мы толерантность как *ценность* (саму по себе) или как *средство* (для чего-то). В зависимости от *цели* содержание толерантности, во-вторых, может быть определено в пределах от сохранения status quo или поддержания его стабильности до развития, движения к совершенствованию. Но где та черта, которая отделяет *постоянство* предмета от начала процесса его трансформации. В-третьих, как подобное истолкование сочетается с понятием о *нормативности* (следует ли полагать, что она есть или же что ее нет и не может быть в контексте плюрализма, поликультурности и т.п.), понимаемой в рамках общей программы сохранения и развития человека как рода. И вообще, человеческие пороки и недостатки – то, с чем следует бороться, или то, что нужно терпеливо переносить?

Не выступает ли в данном контексте толерантность как *переназвание* для своеобразной *светской* (поскольку сформирована в условиях **много**конфессионального мира) версии христианского терпеливого непротивления? Но, во-первых, и само смиренное (и потому взятое за образец) христианство не было «неквалифицированно» толерантным, ибо как понять по-иному, например, слова митрополита Филарета, известного своей христианской кропотливостью: «Люби врагов своих, ненавидь врагов Божьих, и бей врагов Отечества», в которых четко разделены позиция сугубо личная; позиция осознанной духовной идентичности, своего рода духовные обязательства; позиция безусловного гражданско-человеческого долга. Нетолерантность может быть не стихийным, неотрефлектированным неприятием *чужого*, а сознательной позицией неприятия *чуждого*, когда явление нетерпимо по своей сути, противоречит принципам, касающимся главных, приоритетных ценностей, когда оно несовместимо с человеческой моралью. Разве человек не вправе в этом случае активно отстаивать свои принципы, не слишком оглядываясь на требования формальной и двусмысленной толерантности.

Кроме того, можно ли однозначно сказать, что непротивленческое содержание толерантности продиктовано идеально-альтруистическими целями? Разве не выступает, как упоминалось выше, требование толерантности замаскированным средством мягкого управления, манипулирования, своего рода *soft-technology* в общей системе современного управления миром в эпоху «тотального регулирования жизни»<sup>14</sup>? Безусловно, толерантность в определенном смысле и пределах необходима. В условиях, когда возрастает дезориентированность в условиях многокультурного мира, многоценностной культурно-нравственной парадигмы, скорости появления не осваиваемых сознанием средств техники и коммуникации, сформированная позиция толерантности может выступать как средство социальной безопасности в обществе, упрочения его стабильности. Наличие осознанной толерантности свидетельствует о гибкости позиции, о способности к поиску, об определенной этической, сознательной установке, как и о возможном наличии некоей внешней причины, принуждающей к терпимости. Поэтому не стоит забывать, сколь это ненадежное, двусмысленное, внешне-формальное средство, как легко оно трансформируется во всеядность, конформизм, беспринципность. В то же время нельзя не видеть, как толерантность из явления взаимообусловленной зависимости всех друг от друга становится односторонне обусловленной зависимостью одного от другого.

В свою очередь, можно выделить и причины неспособности к толерантной позиции. Это может быть излишне жесткая внутренняя «конструкция», не предполагающая гибкости. Это может быть очень высокая личная самооценка, при которой ничто внешнее не представляется достойным внимания и тем более принятия. Это может быть также и малая компетентность, не позволяющая адекватно оценить непонятное иное или вообще увидеть иную возможность, во-первых, как иную, во-вторых, как возможность. В известных пределах и при адекватном содержании данного понятия толерантность обеспечивает гибкость реакции, поиск альтернатив, сознательную установку на контакт и возможный диалог; установка толерантности является основой стимула к поиску, его внешней причиной и внутренним побуждением.

В целом можно предложить следующее *определение толерантности*. Толерантность – обозначение типа отношения, которое не предполагает взаимодействия и основано на сохранении и признании идентичности обеих сторон. В то же время такое отношение не есть взаимодействие, ибо оно принципиально не предполагает обмена (ибо при обмене возможна оценка и согласие-несогласие, что может поставить под вопрос сохранение толерантности), но является лишь взаимно-параллельным сосуществованием. В отличие от взаимодействия, в позиции толерантности сигнал одной из сторон может быть просто поглощен другой, оставаясь не ответным по сути. Создается впечатление своеобразной «черной дыры» эмоционально-смысловой информации, когда реакция не предполагается. Это безучастное равнодушие. Радикальной формой толерантности выступает безразличие, особенно там, где позиции трудносовместимы, и достижение понимания требует активного усилия при соответствующей установке на контакт и готовности к усилию. Таким образом, это, как правило, не диалог и даже не попытка понимания, а *сосуществование монологов*. Или, по выражению В.А.Лекторского, «коллективный солипсизм». Хотя возможна некоторая уточняющая конкретизация: сосуществование множества оказавшихся рядоположенными замкнутых в себе и самодостаточных солипсизмов.

<sup>14</sup> Адорно Т.В. Эстетическая теория. М., 2001. С. 29.

Подобное понимание толерантности позволяет не смешивать ее с вежливостью, воспитанностью, уважением, ибо это подразумевает интерес, оценку и т.п. Толерантность – это *допущение существования* другого без всяких эмоций, суждений, оценок по этому поводу, это принятие другого с одновременным признанием и сохранением незыблемости своей и его идентичности. Толерантность по своему содержанию похожа на своего рода ритуал, ставший условностью, лишенный глубины содержания и лишь фиксирующий определенный, не подвергаемый сомнению порядок поведения. То есть это формальная, в определенном смысле ритуальная, внешне-поведенческая, а даже не психологическая категория. Толерантность субъективно не есть конформизм, но объективно становится основой самого глубокого и всепроникающего конформизма.

Во многих случаях нельзя не видеть как искусственности самого термина, используемого в широком смысле, так и искусственности попыток его «внедрения» в общественное сознание и поведение в современном контексте. Когда в сфере политики откровенно господствуют двойные стандарты, в сфере организации и управления обществом – все отчетливее проявляющиеся тоталитарные тенденции, в общественной психологии – спровоцированное оправданием всеядности стремление заглянуть в бездну патологии, заигрывание с извращениями и перверсиями, тогда идеология толерантности откровенно обнаруживает характер, с одной стороны, отвлекающий, с другой – провоцирующий. С помощью данного понятия заменяют действительное обсуждение сложных и значимых проблем, перекрывая интерес к неудобной теме или прикрывая те места, где «разошлись швы».

В то же время это и когнитивно весьма сложное понятие, ибо означает приведение в соприкосновение объемов не только разных *понятий*, но и разных уровней и общностей самого *понимания*. Это всегда как бы наложение единой системы отсчета на объекты, разные по природе, по способу идентификации, по отнесению к той или иной культурной, мыслительной традиции, познавательной парадигме и т.п. Это требует не только грамотности и точности в порядке соотнесения, но и – в качестве исходной позиции – высокой степени самосознания, а также одновременно концептуальной определенности, гибкости, и, кроме того, готовности и способности к пониманию другого, допущения и учета ценности его опыта, наконец, корректной «гомотетики» процедуры наложения.

Термин сложен, многолик, амбивалентен; лукавство его отчасти происходит от самой близости понятий «терпение» и «терпимость». Подлинная толерантность подразумевает равенство (но не одинаковость) «веса» сторон – тогда толерантность добровольна. И тогда она называется «согласие». При неравновесности, неравноправности сторон наступает ситуация принципиально разной толерантности. Терпимым быть, естественно, придется тому, кто слабее. Слабый терпит, потому что слабее, терпит, как правило, всегда, и часто вынужденно. И тогда это весьма приближается по смыслу к конформизму (по необходимости). Сильный проявляет терпимость, когда он либо абсолютно равнодушен, либо достаточно великодушен. Но в ситуации торжества в обществе нового социал-дарвинизма и выдвижения лозунга конкурентоспособности подобное великодушие, мягко говоря, нетипично, «неактуально» и в корне противоречит провозглашаемым идеям нового «естественного отбора». Действительно, «терпимости, – пишет А.С. Панарин, – учат не тех, у кого всего много, а тех, у кого и без того мало, не тех, кто держит власть и соб-

ственность, не желая поступиться крохами того или другого, а тех, кто испытывает притеснения со стороны первых. Многозначительная асимметрия “либерального разума”!»<sup>15</sup>, — заключает он.

В условиях действительной толерантности логически уместнее была бы солидарность, а не конкуренция. Солидарность как сотрудничество разных, но сознающих свою человеческую идентичность субъектов, — более эффективный инструмент сосуществования, и всякой совместной и общей деятельности. В то же время в условиях активно глобализирующегося мира США, например, если им не нравится состояние чьей-то демократии, вопреки всякой толерантности могут отправить (и отправляют) туда свои бомбардировщики (действия защищающейся стороны немедленно объявляются террористической акцией). Почему лозунги толерантности не подразумевают последовательности в их практическом применении? Очевидно, на самом деле толерантность действительно имеет свои пределы (или свои четко очерченные однонаправленные векторы), но, видно, толковать их могут не все, а только те, кто считает, что обладает правом (или присвоил себе право) быть специалистом по герменевтике всего того сложного «текста», из которого состоит многозначное содержание данного понятия.

Таким образом, мы вновь сталкиваемся с тем, что использование понятия «толерантность» вполне возможно и эффективно в функции средства управления. В социальной сфере, где необходимо действие мягких социальных методов, настраиваемых на социальные особенности «объекта», применима именно подобная когнитивно-психологическая технология *soft-power*. И именно ситуация глобального мира, как он пока складывается во главе с единственным действительным «актером», ситуация поликультуральности, где, с одной стороны, властвует дух неразличения, равноправия и всех видов познания и всех практик, с другой стороны, противоположная ему на первый взгляд массовая культура, непрестанно снижающая планку культурного самоощущения общества, оказывается востребована многоликая и амбивалентная толерантность. Примиряющая непримиримое, затушевывающая противоречия, гасящая конфликты просьбами о терпимости, останавливающая споры о смысле происходящего призывами к политкорректности. Терпимость к толерантности, которая уместна для проявлений, но не для принципов, позволяет обеспечивать необходимый уровень беспринципности, когда хочется согласиться со всеми, «только б не было» конфликта. Внешняя «полифония» на самом деле оказывается не могущими слиться, хотя и одновременными, но изолированными звучаниями несогласуемых партий. То, что может показаться гармонией, оборачивается глубинным застоєм, хотя на поверхности его с лихорадочной быстротой может меняться рисунок взаимопоглощающих мнений, взаиморастворяющих концепций, теряющихся друг в друге понятий.

Представляется, что именно здесь и могут скрываться опасности спокойной толерантности. В краткосрочной перспективе все может выглядеть очень хорошо. Но в долгосрочной перспективе может выглядеть иначе — вылиться в нежелание (а потом и неумение) действительно понимать другого, «ввязываться» во взаимодействие вместо равнодушного «позиционирования». Но стремление не столько решить, сколько замаскировать проблему, затушевать разногласие, отстраниться от него может спровоцировать неконтролируемую (и бессмысленную) вспышку тлеющего конфликта.

<sup>15</sup> Панарин А. С. Народ без элиты. С. 235.

Нежелание вникать в сущность несогласия углубляет непонимание и невозможность прийти к соглашению на каких-то разумных началах. Конфликт на цивилизационном уровне возможен не из-за диалога, а именно из-за нежелания вступать в диалог, неспособности к нему. Разногласие, как и болезнь, нельзя запускать, загонять внутрь, выводить из-под контроля. Здесь равнодушие толерантности чревато как злокачественным разрастанием энтропии безразличия, так и взрывом переполнивших критическую массу противоречий. Соблюсти тонкое равновесие, пройдя между этими двумя безднами, мог бы, наверное, только тот, кто и не допустил бы подобной альтернативы – но где обитает он, этот мудрец?

Таким образом, сам объективный характер толерантности как механизма, обеспечивающего утверждение нового во имя совершенствования и развития, но не разрушения и исчезновения, предполагает, что необходимо должны существовать определенные требования к смыслу понятия «толерантность», которые бы составляли организационно-содержательный каркас, обеспечивающий всякому явлению его идентичность и препятствующий растворению его бытийной определенности в бескачественности, а следовательно, в небытии. Жизнь – во встрече, диалоге, взаимодействии и взаимопереходе качеств. В однокачественном мире, образованном не принципиальным, а толерантным согласием всех со всеми, рождается только серость, а реальная жизнь – угасает.

**T.I. Oizerman**  
**The Philosophy of Philosophy**

Philosophy, as distinct from any other field of study and irrespective of the actual stage of its development, has always existed as the sum of an indefinite number of philosophical doctrines. This accounts for philosophy's ability to restrain the growth of dogmatism both in the system of knowledge as a whole and in private theories by particular thinkers. Any competent disavowal of philosophy must also be regarded philosophy since it gives rise to new problems and thus fertilizes the ocean of philosophical inquiry. This kind of pluralism, therefore, is inherent in philosophy, and should be recognized as one of its real advantages.

**V.M. Mezhuev**  
**Philosophy in Modern Culture**

In present-day situation, while social science becomes increasingly aware of cultural pluralism, philosophy still retains its decisive role in shaping of an individual's self-consciousness, in realizing one's cultural identity, one's 'being in culture'. Social science furnishes us with the knowledge of culture, whereas philosophy gives an answer to the question: who are we in culture, what exactly in culture do we consider being of importance or value. The self-consciousness of a human being who lives at the intersection of different cultures is built upon the freedom of choosing. It is philosophy that provides us with benchmarks and tools to comprehend the limits of freedom. Philosophy's very existence testifies that freedom, irrespective of the way one understands it, is becoming a fundamental value of human life and culture. Those who need no freedom will have no use for philosophy either.

**A.M. Rutkevitch**  
**Historian's Past**

Historian investigates the past, but this is not the prerogative of historiography, since all social sciences have to do with their own past, and histories are narrated by theologians, ideologists, authors of novels and all of us. To define the specific proper past of historical science, it is necessary to understand its distinctive features which, in turn, presupposes a certain philosophical view of the discipline, and some particular type of epistemology. In this paper, a radically constructivist position is opposed to the doctrine of "presentism".

**V.J. Kelle**  
**Culture and Freedom**

From classical philosophy, we have inherited two different solutions to the problem of freedom in which freedom is defined, respectively, either as the inner state of man as determined by the requirements of moral law (Kant) or as the cognition of necessity (Hegel). This paper argues that the aforementioned dilemma is unraveled once we start regarding freedom a cultural phenomenon. Attaining at freedom by cognizing necessity corresponds to the needs of *intellectual* culture. Humans are able to create anything new, whether in speculative thought or in any creative activity, only by constantly recurring to



knowledge. Creative activity in the realm of spiritual culture is not bound by the discipline and rules governing the intellectual culture, and therefore, by way of constantly approaching the problem of meaning of life, it also gives one awareness of freedom *qua* subject of cultural activity.

## **M.A. Rosov**

### **Engineering Design in Scientific Knowledge**

There is a profound isomorphism between the activity of an engineer and that of a scientist. The former starts from a design project, that is, a functional description of the object to be designed, and proceeds to implementing it. The latter acts in many ways analogously in dealing with a certain empirically given phenomenon which has to be explained by designing a mechanism of its coming-to-be and functioning. One never says that a certain theory has been *discovered* – one usually speaks about *forming* a theory. Similarly, one does not discover but rather offers or forms a classification, zoning, periodization. To cognize a given phenomenon means either to construct its model or to develop a project of constructing the object itself. Whether such a project is commensurable with human capacities, is not taken into account: what really matters is whether a given phenomenon can be modeled in principle. To use a stronger formulation of the same thesis, one may say that we construct not only theories or classifications but, quite as well, the objects of study or even what we call the facts themselves. This latter role is taken by any activity brought to accomplishment, such as experiment, which has been planned in advance and designed in accordance with a certain fixed goal.

## **A.I. Panchenko**

### **Physical Reality: Transcendental Physics or Experimental Metaphysics**

The preterensual part of physical reality includes not only theories and conceptions, but also the objective reality itself, viz., being as defined not by man alone. As far as conceptions of the physical reality are concerned, they are subject to experimenting. Experimentation, however, serves to verify the metaphysical conceptions as well – consider the theories of Parmenides (integrity and continuity) and Democritus (atomism, the reduction of a whole to its parts) as an example. This paper examines one of the latest examples of theories put to verification: the famous argument between Albert Einstein and Niels Bohr, each of whom shared different metaphysical conceptions. Experimental analysis of the metaphysical conceptions of physical reality has shown that future physical theories must be both local (Democritus' metaphysics) and inseparable (Parmenides' metaphysics).

## **I.A. Beskova**

### **Bi-Directionality in the Cause-Effect Relations (a Model in which the Effect Precedes its Cause)**

The paper offers a new model in which the effect may precede its cause. To substantiate it, the author employs various tools of logical and physical analysis such as the concepts of ideal worlds, of imaginary time, of an imaginary space in which the observer moves at a greater speed than light. The model proposed gives insight into the nature of intuition, enables a non-mystical explanation of the phenomenon of prescience and offers a modified understanding of the nature of self-organizing systems' attractors. As a result, it also becomes possible to clarify the logic behind the origin of certain moral imperatives, such as "Judge not" and "Envy not".

**V.V. Bychkov**

### **Postnonclassical Aesthetics: the Problem of Shaping the Body of Knowledge in Contemporary Aesthetics**

The article demonstrates that contemporary (postnonclassical) aesthetic theory can be subdivided into at least three main areas: 1) classical core; 2) nonclassical aesthetics (nonclassics); 3) virtualistics. Classical aesthetics reveals the metaphysical core of aesthetics as a scholarly discipline, as well as the essential parameters of aesthetic experience and consciousness. Even today, it still holds the central position in aesthetic theory as philosophical aesthetics. Nonclassics is a dynamic subdivision of contemporary aesthetics, which is rooted, first of all, in the most recent experimentations in the areas of art-practices and research in the Humanities that are often opposed to classical methods, principles, and aesthetic values. Virtualistics is a new subdivision of aesthetics, which seeks to combine, inside the computer networks and in net-art creations, the entire corpus of the existing aesthetic theory and practical experience with the life experience of a contemporary person now rapidly taking shape. This can be designated the aesthetics of man's existence in the virtual reality of digital spaces which suggests itself in this context as the main aesthetic category.

**A.M. Anisov**

### **The Logic of Inter-Subjective Quotation**

The paper considers quotation as an important and often the only means to provide an inter-subjective understanding of a text. The significance of the role played by quotation is demonstrated by a number of historical examples. The author attempts at proposing a logic of quotation which is subsequently analyzed and proved to be a finite system, once quotation recurrence limitation is assumed. Conversely, the number of quotation methods appears to be inconceivably large even for extremely short texts.

**V.L. Vasyukov**

### **Tolerance and Universalism**

A concept of tolerance deserves a much greater attention and a more sophisticated analysis than the one usually found in modern studies of the subject. The most intriguing aspects of tolerance turn out to be the theoretical (and not at all practical) issues which reveal the defects in our understanding of the phenomenon. Even following M. Walzer's brief typology of tolerance, we will be able to refine this understanding substantially and to arrive at deeper insights into the nature of such common issues as discussion and dialogue, philosophical and scientific pluralism. Moreover, taking into account the relations between tolerance and universalism where tolerance appears to be a necessary condition for the universal attitude implementation (which is illustrated by the story of a seemingly paradoxical behavior of the famous Russian poet Maximilian Voloshin during the hard periods of Russian history in the XX<sup>th</sup> century), we come to the conclusion that a universal attitude would be accepted exceptionally as a meta-principle. The quest for the answer to the question, how we can tolerate the intolerable, gains a new philosophical dimension which allows a non-trivial approach to the many issues of contemporary situation.

**M.T. Stepaniants**

### **Russia in Globalizing World**

Globalization threatens cultural values and institutions. The obvious way to withstand cultural "invasion" from outside while avoiding conflicts between the different cultures and preventing the clashes of civilisations, is to promote a dialogue between the cultures.

The challenges of globalization Russia is facing are aggravated by political, economical, social, and ideological transformations still on their way. A further complication is brought about by certain concepts originating from Russia's historical past and dominating, to a large extent, the public consciousness, namely, the idea of Russia's special mission first as the "Third Rome", and then as socialist superpower.

The peoples inhabiting Russia have to acquire a new collective identity in place of the former and now lost collective identity known as "the Soviet people". To escape marginalisation in search of the new civilisation paradigms, it is high time for Russia to proclaim her own cultural values, especially those which could be attractive and useful for others. Owing to the richness of her cultural heritage, Russia is capable to enter the dialogue of cultures in the role of a cultural "donor". But to achieve this, Russia has to articulate a valid "national idea" such as to guide her development, and to promote the corresponding values such as may prove constructive in a global process.

### **V.I. Samokhvalova**

#### **The Notion of Tolerance in the Context of Modern Culture**

This paper examines the various semantic levels of the notion of "tolerance" and the particular way it is used in the present-day social and cultural context when this, essentially normative, notion is dragged to the limits beyond which "tolerance" receives a radically different meaning. Failing to distinguish between the semantic levels, one will be led to breaking the semantic boundaries and to supplanting the familiar term with a series of its "connotational associations" which, in their turn, are determined by the rules of word-usage in a given context.

*Анисов Александр Михайлович* – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

*Бескова Ирина Александровна* – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

*Бычков Виктор Васильевич* – зав. сектором эстетики Института философии РАН, доктор филос. наук

*Васюков Владимир Леонидович* – зав. кафедрой истории и философии науки Института философии РАН, доктор филос. наук

*Келле Владислав Жанович* – главный научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

*Межуев Вадим Михайлович* – главный научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

*Ойзерман Теодор Ильич* – главный научный сотрудник–советник Института философии РАН, академик РАН

**Панченко Александр Иванович** – зав. отделом философии ИНИОН РАН, доктор филос. наук

*Розов Михаил Александрович* – главный научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

*Руткевич Алексей Михайлович* – зав. сектором современной западной философии Института философии РАН, доктор филос. наук

*Самохвалова Вера Ильинична* – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

*Степаняц Мариэтта Тиграновна* – зав. сектором восточных философий Института философии РАН, доктор филос. наук

Научно-теоретическое издание

## **Философский журнал. № 1**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор: *А.А. Гусева*

Свидетельство ПИ № ФС77-32885 от 15.08.2008 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 14.10.08.

Формат 70х100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 11,5. Уч.-изд. л. 14,00. Тираж 1 000 экз. Заказ № 049.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: [iph.ras.ru](http://iph.ras.ru)

### Издания, готовящиеся к печати

1. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза: Пробл. геномики, психологии и виртуалистики. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г.Майленова. — М.: ИФ РАН, 2008. — 230 с.; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0113-6.**

Сборник представляет собой результаты работы сотрудников сектора, завершённой в 2007 г. В подготовленных статьях осуществлен философско-методологический анализ основных аспектов проблемы развития научных технологий модификации (исправления дефектов и совершенствования) природы человека, основанных на использовании новейших разработок в области гуманитарных наук (психологии и социологии), биомедицинских технологий и технологий, ориентированных на модификацию виртуальной реальности человека. Эти аспекты обсуждаются в плане развития принципов гуманитарной экспертизы, включающей в качестве элемента систему принципов современной биоэтики.

2. **Домников, С.Д. Хозяйство и культура: Введение в феноменологию традиционного текста [Текст] / С.Д. Домников ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2008. — 151 с. ; 17 см. — Библиогр. в примеч.: с. 143–149. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0110-5.**

Проблематика философии хозяйства разрабатывается с использованием методов философской антропологии и феноменологии. Рассматривается соотношение феноменологического подхода к изучению традиционных культур и наиболее распространенных в социально-гуманитарной практике подходов семиотики, структурной антропологии, психоанализа и герменевтики. В качестве предмета исследования выступает социальная организация и народная культура традиционных аграрных обществ. Источниковедческую базу составляют традиционные тексты земледельческих обществ, в той или иной степени оказавших влияние на формирование культурной традиции Европы и России (преимущественно афразийско-средиземноморского, переднеазиатского и восточнославянского этнокультурного ареала).

3. **Многомерность истины [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Редкол.: А.А. Горелов, М.М. Новосёлов. — М.: ИФРАН, 2008. — 215 с.; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0115-0.**

В книге представлены результаты исследований по фундаментальной проблеме эпистемологии — проблеме истины. Стандартные определения истины получают нестандартную интерпретацию в изменяющихся условиях научного и философского познания. Вводятся новые аспекты исследования и предлагаются оригинальные определения истины. Представляет интерес освещение проблемы истины с точки зрения эволюционного подхода. Проводится сравнительный анализ научной и вненаучных традиций познания. Значительное место заняли фоновые темы: истина и творчество, истина и интерпретация, истина и мистический опыт.

Книга предназначена для эпистемологов, методологов науки, а также всех, интересующихся проблемами истины, познания и творчества.

4. **Политико-философский ежегодник. Вып. 1 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. — М. : ИФРАН, 2008. — 199 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0111-2.**

Первый выпуск ежегодника знакомит читателей с состоянием исследований в области политической теории, проводимых в Отделе социальной и политической философии Института философии РАН. Центральное место занимает рубрика «Понятие политического», дополненная рубрикой «Dixi», посвященной анализу про-

блем современной российской политики. В разделе «Текущие исследования» представлены статьи на темы государства, толерантности, социал-либерализма, национального самосознания.

5. **Понятие истины в социогуманитарном познании [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.Л. Никифоров. — М. : ИФРАН, 2008. — 212 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0114-3.**

В статьях сборника рассматриваются общие проблемы современной теории истины, возникшие в ходе развития философии науки на протяжении последних десятилетий. Обоснована необходимость уточнения классической концепции истины в связи с выявлением социокультурной обусловленности знания и постмодернистским отказом от понятия истины. Рассмотрены современные походы к разработке прагматистской и когерентистской теорий истины; проанализирована связь понятий истины и знания и т.д. Исследованы возможности применения понятия истины для гносеологической оценки знания в области социологии, экономики, истории.

6. **Свободное слово. Интеллектуальная хроника: Альманах 2007/2008 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Сост. и отв. ред. В.И. Толстых. — М. : ИФРАН, 2008. — 342 с. ; 20 см. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0130-3.**

Альманах теоретического клуба Института философии РАН является одиннадцатой книгой публикаций сокращенных стенограмм клубных дискуссий, опубликованных ранее (1996–2007 гг.), в которых обсуждаются актуальные и злободневные вопросы социально — экономического и социокультурного развития современной России. Публикуются материалы, связанные с 20-летием клуба «Свободное слово».

Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся проблемами развития постсоветской действительности.

7. **Симуш, П.И. Поэтическая мудрость С.А.Есенина [Текст] / П.И. Симуш ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2008. — 231 с. ; 20 см. — Библиогр.: с. 227–228. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0116-7.**

Известный философ Петр Иосифович Симуш, автор большого числа трудов по теоретическому осмыслению, предлагает новую работу, посвященную философии гениального поэта и мыслителя. Она дает необычное истолкование судьбы и поэзии С.А. Есенина с философской точки зрения, которая укоренена в глубинах религиозного сознания. Принципиально новый взгляд в Есениниане является своего рода зеркалом современной эпохи, переживаемой многострадальной Россией. Книга доставляет разнообразный и свежий материал для думающего читателя.

8. **Спиридонова, В.И. Эволюция идеи государства в западной и российской социально-философской мысли [Текст] / В.И. Спиридонова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2008. — 186 с.; 17 см. — Библиогр. в примеч.: с. 176–184. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0118-1.**

В работе проводится комплексный анализ особенностей развития идеи государства в западной и российской социально-философской мысли; анализируются ведущие доминанты российской государственности; определяется российская специфика эволюции в условиях модернизации; прослеживается динамика взаимодействия глобализации и национального государства. В монографии исследуется одна из важнейших составляющих консенсусного мышления — категория общего блага; изучаются новейшие западные теории солидарности в применении к современной российской ситуации.

9. *Старовойтов, В.В.* Современный психоанализ: грани развития [Текст] / В.В. Старовойтов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2008. — 127 с. ; 17 см. — Библиогр.: с. 116–120. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0122-8.

Монография посвящена исследованию различных аспектов современного и классического психоанализа. Социальное направление в психоанализе изучено на примере творчества Эриха Фромма. Исследовано взаимоотношение психоанализа и религии, а также психоанализа и художественного творчества. Проведено сравнительное исследование проблемы Я в психоанализе и современной западной философии, показано, что позитивистский подход Фрейда ко всем этим проблемам оказался во многом неадекватным. Автор обнаруживает соответствие между школами современного психоанализа и различными философскими течениями: герменевтикой, феноменологией, философией диалога.

10. *Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 2* [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. М.С. Киселева. — М. : ИФРАН, 2008. — 263 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0117-4.

Второй выпуск сборника посвящен проблемам анализа человека в его «ближайшем рассмотрении». Методологией исследования в большинстве статей является «индивидуализация» материала, при этом степень «резкости наведения» зависит от выбранного автором аспекта исследования: социологического, исторического или собственно методологического.

11. *Шкатов, Д.П.* Модальная логика и модальные фрагменты классической логики [Текст] / Д.П. Петров; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М. : ИФРАН, 2008. — 135 с. ; 20 см. — Библиогр.: с. 130–135. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0128-0.

Монография посвящена исследованию взаимосвязи между пропозициональными модальными логиками и классическими логиками первого и более высоких порядков. Наряду с известными результатами, такими как разрешимость первого порядкового защищенного фрагмента и сходных фрагментов классических логик, приводятся результаты полученные автором; в частности, доказывается разрешимость модальных логик с интуиционистской основой и модальностями, возникающими при анализе логик знания с потенциально бесконечным множеством познающих субъектов.