

В ИЗДАТЕЛЬСКОМ ДОМЕ «ГУМАНИТАРИЙ»

Академии гуманитарных исследований

готовится к изданию

«ПРОЕКТИВНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ СЛОВАРЬ.

Новые термины и понятия»

под редакцией

Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна.

Издание 2-е, расширенное и доработанное

Первое издание словаря, выпущенное издательством Алетея (Санкт-Петербург) в 2003 г., — лауреат и номинант ряда конкурсов салонов и выставок — сразу же стало библиографической редкостью. Словарь был оценен как *«методологический прорыв в отечественных гуманитарных науках, демонстрация возможности перехода через пропасть, где происходит обрыв преемственности, опыт перехода из вчера в завтра»* (Новый мир. 4/2004).

«Он, пожалуй, впервые представляет результаты отечественной философской мысли, равноправно вступающие со своей собственной тематикой в современную мировую философскую культуру» (Философские науки. 7/2009).

«Эта книга обязательно должна быть изучена (по крайней мере, просмотрена) каждым русскоязычным философом и гуманитарием вообще. Это — аккуратный веселый вызов, требующий к себе внимания» (Книжная витрина. 15.09.2004).

Впервые реализована идея Словаря нового типа. Если обычно словари закрепляют сложившееся использование терминов, то это эвристический протословарь, гипертекст, внедряющий в плоть культуры новые концепты, создающий новые точки роста мысли.

Этот уникальный опыт, не имеющий аналога в мировой практике, резко расширяет возможность понять начавшееся перерождение мира и человека, представить утраты условием новых обретений, преобразовав накопленное, переправить его на другой берег новой, иной истории, придать центростремительное движение периферии культурного поля. Речь идет о реальных конструктивных усилиях вступить во взаимодействие с тем «завтра», которое уже решительно испытывает культуру и сознание.

В первом издании было представлено 165 статей 11 авторов. Новое издание расширено в полтора раза, в круг авторов вошли представители философской общественности России, ближнего и дальнего зарубежья.

Подборки новых фрагментов Словаря регулярно публикуются в журнале «Философские науки», начиная с № 10 за 2009 год.

См. стр. 136

Подписные индексы в Объединенном каталоге «Пресса России»:

- журнала «Философские науки» — 45490
- приложения «Библиотечка молодого ученого» — 36960

Подписка в редакции — по электронному адресу: academyRH@list.ru

7`2010

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

-
- ◆ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДАРА
 - ◆ НАЧАЛО РОЖДЕНИЯ
 - ◆ НЕПРИРУЧЕННАЯ МЫСЛЬ
 - ◆ НАУЧНАЯ АНТИУТОПИЯ
 - ◆ ОКОНЧАТЕЛЬНАЯ НЕПРОЗРАЧНОСТЬ
 - ◆ ПОЗА ЛОГОСА
 - ◆ «ПРИЗНАНИЕ» РИКЁРА

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ 7/2010

МОСКВА
ГУМАНИТАРИЙ

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

7/2010

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет:

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,
Доброхотов А.Л., Журавлев А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф.,
архимандрит Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель),
Мионов В.В., Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М.,
Рыбаков Р.Б., Рябов В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т.,
Степин В.С., Толстых В.И., Турбовской Я.С., Фельдштейн Д.И.

Редакция:

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Пантин В.И., Порус В.Н.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Сиземская И.Н.,
Тульчинский Г.Л., Шевченко В.Н.

Научный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Шевченко Е.М.

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

Журнал включен в «Реферативный журнал»
и в базы данных ВИНТИ РАН.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся
изданиям «Ulrich's Periodicals Directory».

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.
Изд. лиц. ИД № 03821 от 25.01.2001 г.

Подписано в печать 20.06.2010 г. Формат 60x90/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.
Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП

«Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

© Философские науки, 2010

© Академия гуманитарных исследований, 2010

© Издательский дом «Гуманитарий», 2010

ISSN 0235-1188

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Год Франции в России ■

<i>А.М. РУТКЕВИЧ</i>	Французская философия в России	5
<i>Н.С. АВТОНОМОВА</i>	Клод Леви-Строс, антрополог и философ	10
<i>И.С. ВДОВИНА</i>	Поль Рикёр о необходимости разработки философской теории признания	25
<i>А.В. ЯСТРЕБЦЕВА</i>	Ж.-Л. Марион как феноменолог и историк философии	40
<i>М.В. МАЗАРСКИЙ</i>	Интерсубъективность и транссубъективность: Левинас, Пуанкаре, Бергсон, Пригожин	50

Зарубежная философия. Современный взгляд ■

Три силуэта в свете двойной звезды – жизни и культуры

<i>В.П. ВИЗГИН</i>	Силуэт третий: Анри Бергсон	65
--------------------	-----------------------------	----

ЧЕЛОВЕК И МИР

Лики культуры ■

<i>К.Э. РАЗЛОГОВ</i>	Кино – этнография – антропология	80
----------------------	----------------------------------	----

ГУМАНИТАРНАЯ ЭКСПЕРТИЗА

Философское измерение ■

<i>С.А. МАЛЯВИНА</i>	Управление пониманием: технологические конфигурации	91
<i>Д.В. РЕУТ</i>	Качество жизни и прокреация	103

ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО

Школа философствования ■

<i>Б.И. ЛИПСКИЙ (Санкт-Петербург)</i>	Что такое философия? Глава 2. Философское отношение к миру § 3. Сочувствие и понимание § 4. Предмет философского знания	119
---------------------------------------	--	-----

НОВОЕ В ФИЛОСОФИИ

Проективный философский
словарь ■

Словарные статьи (Выпуск 8)

В.В. САВЧУК (Санкт-Петербург), Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург)	Поза логоса Пространственный поворот Телоцентризм Топологическая рефлексия	136
--	---	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рецензии, аннотации, отзывы ■

В.А. БАЖАНОВ (Ульяновск), Н.Г. БАРАНЕЦ (Ульяновск), А.А. ТИХОНОВ (Ульяновск)	Энциклопедия эпистемологии и философии науки	150
---	--	-----

Обзоры, объявления, сообщения ■

А.В. ЯСТРЕБЦЕВА	Французская философия в России: некоторые итоги и перспективы исследований	155
	■ Дни этнографического кино	157
	■ Наши авторы	159
	■ Contents	160

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения только материалы, отправленные по электронной почте с обязательным указанием Ф.И.О. автора, места работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона и e-mail. Объем принимаемых материалов – до 40 тыс. знаков с пробелами вместе с аннотациями и ключевыми словами на русском и английском языках.

В тексте должна обозначаться лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, в соответствии с которой в конце текста должна приводиться цитируемая литература, оформленная в соответствии с ГОСТ 7.1-2003.

Авторы материалов несут ответственность за точность приведенных цитат, достоверность данных и прочих сведений.

Публикуемые материалы могут быть сокращены и отредактированы, разумеется, без искажения идей автора и с условием сохранения его основных мыслей.

Позиция редакции и автора не всегда совпадают.

ПАНОРАМА МИРОВОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Год Франции в России



В рамках Года Франции в России и России во Франции мы начинаем серию публикаций, посвященных французской философии. Главное место среди них занимают авторские работы, имеющие целью исследование тех или иных аспектов или направлений французской философии. Планируется также публикация ряда переводов статей, принадлежащих французским авторам.

ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ

А.М. РУТКЕВИЧ

С европейской философией русские стали знакомиться в XVIII в., научившись читать по-французски. Разумеется, и в Киевской Руси, и в Московском царстве «книжники» читали переведенные на церковнославянский язык труды греческих богословов, а выходцы из южной Руси, получившие образование в Киево-Могилянской академии, имели представление о метафизике и логике. Отсутствовала та среда, которая способствовала систематическому («школьному») распространению философии – в России не было университетов, не было юристов и врачей, которые перед тем, как получать профессиональные знания, учились логике и диалектике. Правда, с XVII в. и на Западе наиболее интересные и значимые философские учения возникали за пределами университетов. Философия приходит к нам вместе с математикой, физикой, историей: Ломоносов и Татишев были знакомы с трудами европейских философов. В университете чаще говорили и писали по-немецки, тогда как аристократия, подобно дворянам всех европейских стран, выучилась ко второй половине XVIII в. говорить и читать по-французски. Императрица переписывалась с Вольтером и Дидро, одни придворные выписывали «Энциклопедию», другие получали интеллектуальную выучку у масонов.

Дух Просвещения проникает на вершины власти – Александра I воспитывает Лагарп. Учеба у французов продолжалась и после революции: в военном училище в Гатчине во времена Павла I, по воспоминаниям Ф. Глинки, преподавали бежавшие от террора

аристократы — исключительно на французском. К 1800 г. появляется слой европейски образованных дворян. В предисловии к одному из своих исторических романов М.А. Алданов писал, что на конец XVIII — начало XIX веков многие представители русской знати «в умственном и моральном отношении стояли не ниже, а выше большинства их знаменитых западных современников, участников Французской революции» (сказано это было далеким от «квасного патриотизма» писателем). Они читали Монтескье и Руссо, но сами были военными, дипломатами, придворными. Сначала в России появились читатели философских трудов, лишь через несколько десятилетий появляются собственные мыслители. И с новоевропейской, и с античной философией знакомятся по французским переводам. Скажем, Локка читали по-французски, сопоставляя его «Опыт» с сочинениями французских толкователей, вроде Гельвеция; Дэвид Хьюм стал в России Давидом Юмом именно потому, что с ним познакомились по переводу.

Хорошо известно то, что философские сочинения в России стали писать по немецким образцам. Князь Одоевский и «архивны юноши», затем ранние западники и славянофилы, конечно, прекрасно знали французский язык, но философами почитали Канта, Шеллинга, затем Гегеля. Чаадаев написал свои «Философические письма» по-французски, Герцен и Огарев в университетские годы читали графа Сен-Симона, Хомяков и Бакунин писали важнейшие свои работы по-французски, но учились мыслить все они уже у немцев. Следующие за ними поколения русских мыслителей также ориентируются на немецкую науку и философию.

В отличие от выходцев из знати, разночинцы (будущая «интеллигенция») скверно знают французский, а вот немецкий им в университете приходилось доучивать — среди профессоров долгое время преобладали немцы, да и немецкая наука с середины XIX в. была образцом не только для россиян. Даже те «передовые» идеи, которые имели хождение в среде русских интеллигентов, приходили не из Франции, а из Германии. Материализму учились не у Гольбаха и Гельвеция, а у Фейербаха и Бюхнера. Последователи Конта (Де Роберти, Вырубов) большую часть жизни прожили за границей, в России у них не нашлось последователей. К началу XX в. учиться философии, да и прочим наукам, едут в Германию и в немецкую Швейцарию, а марксисты в эмиграции читают не только Маркса с Энгельсом, но и «старших товарищей» из СДПГ.

В русской философии Серебряного века трудно найти отпечатки французских по своему происхождению идей. Одно исключение всем известно: Бергсона переводят (чаще всего плохо) и комментируют, находя у него родственные идеи. Иногда это родство сомнительно: достаточно вспомнить забавную рецензию Плеханова, обнаружившего в «Материи и памяти» теорию, близкую к марксизму. Н. Лосский понял Бергсона намного точнее, но его

собственный интуитивизм имел другие источники. Даже влияние французских символистов на символистов российских не следует преувеличивать в области идей — Канта и неокантианцев читали не только философы, но и поэты, вроде А. Белого.

Когда мы говорим о «влиянии» философских идей, то нужно четко понимать, что именно мы имеем в виду. Платон и Аристотель, конечно, повлияли на всю последующую европейскую философию, не исключая и учений тех, кто с ними полемизировал. Конечно, эпигоны и популяризаторы всегда находятся «под влиянием» тех, кто их обучил азам философии. В случае самостоятельных мыслителей «влияние» сводится к тому, что круг проблем для них задан определенной традицией. Воззрения Спинозы и Лейбница отличаются от воззрений Декарта, но первые решают проблемы, поставленные последним. О влиянии в совсем ином смысле приходится говорить в том случае, когда некая система идей догматически принимается за истинную и получает поддержку от институтов, лежащих за пределами самой философии. Средневековая схоластика, неотомизм в первой половине XX в. могут служить примерами такой институционализации философии. Нам хорошо известен другой пример официальной философии — диалектический материализм на несколько десятилетий стал единственной формой публичного существования философии.

В XIX веке философия возвращается в европейские и американские университеты, философом отныне считается профессор философии, защитивший диссертацию, публикующий монографии и статьи в академических журналах. В России такая институционализация философии до 1917 г. только начиналась, а потому почти не было диссертаций и монографий, посвященных французским мыслителям. Эта трансформация философии происходила в советское время, причем окончательно она стала «академической» только после войны. Можно сказать, что пиком влияния французской философии была именно эта эпоха. Хотя «немецкая классическая философия» считалась одним из источников марксизма (а французский социализм считался другим), на деле диалектический материализм, преподававшийся в сотнях вузов и техникумов, был, прежде всего, наследником французского Просвещения. С 1920-х годов французских просветителей переводят и комментируют, опираясь на несколько основополагающих текстов «классиков». Известный отрывок из «Святого семейства» Маркса и Энгельса, в котором сочувственно рассматривается сенсуализм просветителей (изложенный Набоковым в стихах — «чтобы не было так скучно»), прямо соотносится с важнейшими идеологемами марксизма — в оригинальном французском тексте «Интернационала» поется: «...из прошлого мы сделаем чистую доску» (в переводе: «Весь мир насилья мы разрушим...»). «Материализм и эмпириокритицизм» Ленина мало чем отличается от воззрений Гольбаха, в «Развитии монистического

взгляда на историю» Плеханова о французских просветителях говорится куда больше, чем о Гегеле... Поэтому, если иметь в виду именно такого сорта «влияние» французской мысли, наибольшим оно было в советской идеологизированной философии.

Тем не менее, институционализация философии способствовала тому, что статьи и диссертации стали писать о французских философах, не принадлежавших к Просвещению. Переводятся и издаются труды Монтеня и Декарта, в университете будущие философы обязаны читать «Творческую эволюцию» Бергсона и знакомиться с экзистенциализмом Сартра. Так как западный марксизм существовал в другой среде и развивался без «опеки» идеологического отдела ЦК КПСС, то со времен «оттепели» в Советский Союз стали проникать идеи французских «левых». Пожалуй, ни об одном французском мыслителе не было написано столько монографий, сколько о Сартре. В 1960-е годы марксизм начинают «гуманизировать» в духе экзистенциализма, в 1970-е — появляются те, кто желает читать «Капитал» на манер Альтюссера и Балибара. Иногда эти два способа философствования сочетаются — примером может служить Мамардашвили. С философией Сартра и Камю знакомятся по переведенным пьесам и романам, но Фуко и Леви-Строса издают уже для «научных библиотек».

Было бы неуместно перечислять здесь огромное число хороших и дурных монографий, учебников, переводов той эпохи. Вместе с крахом советской системы исчез идеологический контроль, появились возможности для учебы за границей, многочисленные гранты и т.п. В то же самое время философия перестает быть важной составляющей политики, она становится частным делом тех, кому она интересна. Довольно быстро сокращается число тех, кто изучает в школе французский язык, но сотни гуманитариев получают образование во Франции, десятки пользуются грантами (вроде «стипендии Дидро») или субсидиями французского посольства («программа Пушкин»). На протяжении двух десятилетий было переведено много книг, защищено немало диссертаций по французской философии. Интерес у молодежи вызывали, прежде всего, сочинения тех мыслителей, которых нередко именуют «постмодернистами», несмотря на все различия их теорий. Так как труды Деррида и Фуко, Делёза и Лиотара получили широкую известность за пределами Франции, с их идеями знакомятся и те, кто не знает французского языка — мне уже не раз доводилось сталкиваться с поклонниками «постмодерна», изучавшими французские доктрины по английским переводам. Одни интерпретаторы этих доктрин известны и во Франции (Н.С. Автономова была награждена французским орденом за свою многолетнюю работу), другие безвестны и у нас, поскольку выучились только подражать — слово «деконструкция», кажется, прижилось в России в значениях, о которых не ведал Деррида. Впрочем, и слово «постмодерн» обросло

странными коннотациями: мэр Москвы не единожды употреблял его почти так же, как Хрущев слово «абстракционизм».

К сожалению, не растет число тех, кто читает труды тех французских мыслителей, которые никогда не становились «модными» хоть в самой Франции, хоть за ее пределами. Они куда более интересны для университетских философов, к коим принадлежит и автор этих строк. Во Франции выходят превосходные историко-философские работы, книги по метафизике, этике и философии права. Однако они интересны узкому кругу специалистов, а французская философия в России со времен Вольтера и Дидро осваивается за пределами университетов. Подозреваю, что вскоре у нас появятся почитатели таких «звезд» французских СМИ, как Финкелькро, Брюкнер, Онфрэ, которые вытеснили с экрана не только жалких «новых философов», но и мэтров предшествующего поколения.

Похоже, именно так воспринимается в России французская философия: как своеобразное сочетание художественной литературы и политической публицистики. Она всегда актуальна, близка жизни читателей и почитателей. Именно поэтому она на какое-то время делается «модной», а потом из моды выходит и сменяется другой. Гельвеций уступал и по литературному таланту, и по силе мысли не только Декарту и Паскалю, но даже Ларошфуко и Вовенаргу, однако его сочинение было сожжено рукой палача. В России получали хождение почти исключительно идеи французских «левых», идет ли речь о просветителях, экзистенциалистах или «постструктуралистах». Но это и неудивительно, поскольку и в прочих странах, да и в самой Франции, широкую известность получали мысли тех, кто не замыкался в узких рамках «школьной» философии, стремился ставить и решать проблемы, значимые для большинства сограждан, а не только для своего цеха. Однако тем, кто к этому цеху принадлежит, нужно заниматься своим делом, а потому знакомиться с сочинениями мыслителей, идеи которых не превращаются в достояние общественного мнения и не служат той или иной идеологии.

Философы не обитают в замке из слоновой кости, но они решают не слишком интересные для «широкой общественности» проблемы — пока они заняты именно своим делом. То, что в сегодняшней России власть имущие игнорируют философию и ничего в ней не понимают, имеет множество негативных последствий для системы образования, издания периодики и переводов классики. Но есть и одно положительное следствие: никто не обязывает философа читать модный вздор или излагать в лекциях официальную доктрину. Мы можем следовать заповеди французского философа и социолога О. Конта: блюсти «ментальную гигиену» и читать лишь тех мыслителей, которые ставят интересные для нас самих вопросы.

*А.М. Руткевич,
руководитель проекта*

КЛОД ЛЕВИ-СТРОС, АНТРОПОЛОГ И ФИЛОСОФ*

Н.С. АВТОНОМОВА

Этот текст одновременно и полемический, и утверждающий. Чтобы сформулировать собственный взгляд на концепцию Клода Леви-Строса (1908 – 2009), всемирно известного французского исследователя, всего несколько дней не дожившего до своего 101-го дня рождения, требуется одновременно выразить отношение к иным, подчас противоположным, представлениям. Нередко считается, например, что Леви-Строс оставил философию, чтобы стать этнологом (фактически это верно, хотя на деле все не так просто), что он изменил созданной им самим структурной антропологии, чтобы стать своего рода социальным экологом, что в поздний период творчества он перестал защищать ценности научного познания, погрузившись в этические и эстетические материи. Анализируя всю траекторию исследовательского пути своего героя, я прихожу к выводу, что научной программе структурализма Леви-Строс оставался верным до конца своих дней, что вместе с тем он никогда не переставал быть философом (хотя, сразу уточню, структурализм – это не философия, а научно-исследовательская программа); что же касается эстетических и этических сюжетов, то они неизменно сопровождали его на долгом исследовательском пути. Леви-Строс оставил нам в наследство целый ряд вопросов для дальнейшего размышления. Иногда они звучат традиционно, но никогда не допускают уже известных решений: как возможна гуманитарная наука? Как могут взаимодействовать различные науки – прежде всего гуманитарные и естественные? Каким образом нужно было бы скорректировать европейский цивилизационный проект – с тем, чтобы он мобилизовывал нас на познание Другого, других цивилизаций, сохраняя, как главную ценность, поиск фундаментальных общностей человеческого бытия? Его собственная программа позволила ему далеко продвинуться по пути решения этих вопросов, построив, как уже упоминалось, особую дисциплину – структурную антропологию, выдвинув идею «третьей волны» гуманизма, создав новую концепцию прав человека в глобальном мире и т.д.

Наследие «мыслителя века»

Во время недавнего празднования столетия Леви-Строса обнаружились своеобразные зияния. Соотечественники-французы хвалили своего национального героя за экологичность, толерант-

ность, художественное чутье, своевременные этические и гуманистические призывы. При этом куда-то на задний план уходило то, что сейчас немодно и потому кажется неинтересным – научный пафос, теоретическая работа, направленная на то, чтобы сделать современную ему французскую этнологию наукой. Приходится учитывать, что нынешние оценки Леви-Строса формируются в новом контексте, в котором изменилось отношение к науке и объективному познанию как цели и устремлению. Когда-то структурализм возник на гребне социального интереса к науке, в период надежд на то, что она сможет решить все человеческие проблемы, однако теперь эти надежды представляются преувеличенными, чтобы не сказать беспочвенными. Общее восприятие ситуации окрашивают дополнительные смысловые обертоны, за понятием структуры маячат призраки тотального, тоталитарного, угнетающего и т.д. Эти призраки ступеньками смысляют самую направленности к построению новой гуманитарной науки, способной отойти от субъективных очевидностей сознания, освободиться от некоторых традиционных европоцентристских предрассудков. Конечно, коллеги во всех странах воздают ему должное. И нам важно сейчас напомнить о значении того эпизода в истории идей (1950 – 1960 гг.), когда во французской гуманитарной науке сложилась программа структурализма: наряду с другими эпизодами применения структурной методологии в европейской науке, он не только не канул в лету, но напротив, еще ярче обнаружил свою актуальность в современную эпоху¹.

Среди емких и щедрых оценок творчества Леви-Строса приведу мнение известного российского исследователя французской социологической мысли А.Б. Гофмана. Подытоживая наследие Леви-Строса, он выводит на первый план защиту равенства и самоценности различных рас и культур, идею значимости культурного многообразия, разработку проблем межкультурных коммуникаций и взаимобмен. В творчестве Леви-Строса исследователь видит прежде всего «*утверждение фундаментальных основ научного и гуманистического мировоззрения, лежащего в основе современного социального и международного миропорядка*» (Курсив мой. – Н.А.)². Наверное, кто-то сочтет подобное суждение архаичным: «научное мировоззрение» напоминает об идеологических лозунгах советских времен, а потому ему нет места в рамках современных курсов. Однако мысль российского исследователя представляется мне верной, и вовсе не из-за ностальгии по старым временам. Напомнить о том, что «научное и гуманистическое мировоззрение» во многом определяет «порядок в мире» – как внутри данного социума, так и вне его – это дорогого стоит, а то, что ценности науки и гуманизма сейчас так далеко разошлись, вовсе не делает чести нашей современности.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), грант № 08-06-00215-а.

Структурная антропология

Вход Леви-Строса в науку был необычным. Профессиональный философ, получивший солидное образование, но скучавший на занятиях с провинциальными лицеистами, он принял предложение поехать (в составе французской университетской миссии) в Бразилию, чтобы преподавать в университете Сан-Паулу. Случилось так, что он столкнулся со своим будущим научным объектом, с подлинно Другим, совершенно не будучи к этому подготовлен – во время первой своей, еще не профессиональной, этнографической экспедиции. Отсюда – эмоциональный шок и интеллектуальное потрясение (об этом он тридцать лет спустя рассказал в своей книге «Печальные тропики», написанной на материале путевых дневников), отсюда – их долгосрочные последствия, прежде всего – огромный удельный вес мировоззренческой, этической составляющей в его научной концепции по сравнению с концепциями всех других известных антропологов в мире. Американцы и англичане упрекали Леви-Строса в том, что у него недостаточно эмпирии. Эдмунд Лич говорил даже, что у него – «юридический», а не «фактический» подход к делу. В каком-то смысле это верно: Леви-Строс – кабинетный ученый, который работал в основном на чужих данных. Но у него была и собственноручно добытая эмпирия: так, собранные им во Франции в Музее человека. Леви-Строс ищет общность человеческого рода под особым углом зрения – не на уровне материальных условий жизни, а на уровне работы познавательных механизмов (может даже возникнуть впечатление, что главным занятием его любимых дикарей было размышление, а не заботы о насущных делах).

Велик перечень лиц и идей, повлиявших на создание его концепции. В нем и М. Мосс с его идеей символики и ее роли в изучении социальных явлений, и А. Рэдклифф-Браун, тоже изучавший структуры (хотя, в отличие от Леви-Строса, он не считал их бессознательными), и Ф. Боас с его огромным лингво-культурным кругозором; это Ж.-Ж. Руссо и Монтень, это М. Сервантес с его «Дон-Кихотом». В методологии – это прежде всего троица наук: геология, Фрейдов психоанализ, Марксова концепция общественной структуры: все они выходят за уровень непосредственной видимости феноменов и стремятся найти уровень, на котором обнаруживается порядок взаимосвязей между элементами. Очень велико, по его собственному признанию, было влияние на него Маркса, только не в политическом, а в методологическом смысле. Маркс для него – первый, кто систематически использовал в социальных науках метод моделирования, кто выдвинул важнейшую для социального познания идею: нельзя понять происходящее на основании того, что думают об этом люди, не обратившись к практическим условиям их жизни и не научившись расшифровывать то, что говорит нам сознание, которое мы не умеем читать.

Но, наверное, самым ярким стимулом в момент создания структурной антропологии для Леви-Строса было влияние Романа Якобсона, с которым он познакомился и на всю жизнь подружился в Нью-Йорке, где оба они спасались в начале 1940-х годов от коричневой чумы. В известном смысле можно сказать, что именно структурная лингвистика дала Леви-Стросу онтологию и метод будущих исследований. Так, он трактует этнографические объекты как своего рода языки, системы коммуникации, а методами их изучения делает некоторые приемы структурной лингвистики, которая в то время была самой передовой гуманитарной наукой. Такое решение позволяло видеть во всех явлениях жизни «бесписьменных обществ» – системах родства и браков, масках, тотемизме, а главное мифах – особого рода языки, поддающиеся изучению с помощью метода бинарных оппозиций (двоичных противопоставлений) и их сборки в функционирующую модель. Целью ученого было обнаружить общий язык человечества. Если он не обнаруживается на уровне сознания, его нужно искать на уровне бессознательного; если он не обнаруживается на уровне истории, его нужно искать на уровне структур и их функционирования; если он не обнаруживается на уровне науки, его можно найти на уровне «логики чувств», прочитываемой как особого рода язык, в котором чувственное не противопоставляется рациональному, но взаимодействует с ним. Таким образом, вопрос о возможности «сверхрационализма» как нового единства чувственного и рационального, интеллигибельного для Леви-Строса не только академический: ведь речь идет об обосновании универсального гуманизма, о единстве человека и природы во вселенском масштабе.

Современная наука, считает Леви-Строс, была построена ценой отказа от того, что называлось вторичными качествами (запахи, вкусы, шумы, текстура осязаемого), за счет опоры на первичные качества, в которых видели доступ к подлинной реальности. Напротив, «неприрученная» (*sauvage*, «дикая») мысль бесписьменных народов, развертываясь на уровне чувственных качеств, сумела построить иную картину мира, не лишнюю, однако, ни связности, ни логики и иную науку – «науку о конкретном». Она не стремится к различениям и расчленениям: объяснение имеет цену, только если оно остается цельным и целостным, сохраняя взаимоувязанность всех сфер бытия. Как современную, так и «примитивную» мысль объединяет, однако, употребление особой «самодельной» (от франц. – *bricolage*) логики, пользующейся подручными инструментами и создающей из них неожиданные сочетания для решения возникающих вопросов. «Неприрученная» мысль, которая ярче всего проявляется в мифе, выступает как совокупность характеристик мыслительной деятельности, присущих ей со времен неолита: они сохранились в мышлении бесписьменных обществ, но присутствуют и в нашем современном

мышлении, наряду с научными формами рассуждения. Не будучи скована осознанными целями и жесткими логическими императивами, она осуществляет рекомбинацию (на манер калейдоскопа) тех образов и символов, которые сформировались и накопились в предшествующем опыте. Однако для Леви-Строса, в отличие от Леви-Брюля, — это не магия, нечувствительная к противоречиям, и не прелогическая иррациональность, но вполне полновесная мысль, которая охватывает огромные географические регионы и кристаллизуется в умопостигаемых «анонимных» структурах, выявляемых исследователем.

При всей своей специфике структурная антропология не одинока в поле познания, она составляет часть общего поля познавательных усилий, осуществляемых другими науками. Леви-Строс видел науки не в их противопоставлении, но в их единстве. Этот момент также представляется мне ценным для современного познавательного этапа, на котором дихотомизм естествознания и гуманитаристики, привычный нам, усвоенный нами вслед за неокантианцами, на протяжении всего последнего столетия, перестал быть продуктивным. Леви-Строс уточняет: гуманитарные дисциплины, взятые исключительно в плане их специфичности, вообще не заслуживают названия наук, да и ему самому, дескать, удалось сделать лишь шаг на пути к иному их состоянию. Однако, в любом случае, только через свои взаимные контакты и единство общих перспектив все науки, как гуманитарные, так и естественные, способны продвигаться к решению той задачи, которую на дальнем горизонте ставит перед собой человеческое познание, — построить такую «систему истолкований, которая имела бы в виду физический, физиологический, психологический и социологический аспекты всех видов поведения»³. Заостряя эту линию рассуждения, Леви-Строс говорил: «...цель гуманитарных наук не конституировать человека, а растворить его»⁴, «реинтегрировать культуру в природу»⁵ и т.д. и т.п. Кое в чем это напоминало даже некую научную антиутопию: еще бы, ведь это означало бы — представить каждый социальный и культурный продукт как нечто порожденное всеобщими структурами мозга, а в структурах мозга прочесть условия его возникновения в живой материи, а в конечном счете — и в неживой. Впрочем, современные когнитивисты, у которых, разумеется, отсутствует этический размах левистрозовских начинаний, стали видеть в этих призывах нечто близкое своим задачам и считать Леви-Строса своим предшественником.

Проблема единства наук, как ее ставит Леви-Строс, далека от распылов нашей современной междисциплинарности. В исторической ретроспективе складывающиеся науки сначала разъединяются, а потом — углубляясь — воссоединяются. «Изменяя уровень наблюдения и исследуя лежащие вне эмпирических фактов и объединяющие их отношения, [структурализм] констатирует и удо-

стоверяет, что эти отношения более просты и более понятны, чем вещи, между которыми они устанавливаются; конечная природа этих вещей может оставаться непостижимой, однако эта непрозрачность (временная или окончательная) теперь уже не является, как раньше, препятствием в их истолковании»⁶. Этот подход направляется у Леви-Строса глубокой философской интуицией — гипотезой о единстве человеческого духа или, точнее, о существовании всеобщей человеческой природы, под каким бы углом зрения мы ни рассматривали все это — в индивидуальной или коллективной форме⁷. Возьмем себе на заметку: в этой гипотезе о «единстве духа» можно видеть философский стержень специально-научной концепции, ее мировоззренческую и методологическую опору.

При этом от принципов структурализма Леви-Строс никогда не отказывался, хотя сдвиги акцентов в его творчестве, разумеется, мы наблюдаем. Речь идет, конечно, не о том структурализме, который в качестве этикетки наклеивается на любой товар, речь идет о главном критическом устремлении структурализма — «не позволить чувству личной самоидентичности ввести себя в заблуждение, попытаться обнаружить в социальных фактах отношения, независимые от тех деформаций, которые вносят в них личные интересы субъекта — индивидуального или же коллективного»⁸. В своем последнем публичном выступлении на вручении ему каталонской премии Леви-Строс также напомнил нам о том, что структурализм, по сути, не ограничивается XX веком, что история его — как определенной интеллектуальной стратегии — уходит в глубь веков. Так, уже в XIII — XIV вв. Раймунд Луллий в своей логике взял за основу различие, противопоставил крайние термины и выявил те опосредования, которые возникают между этими крайними терминами. Подобной комбинаторикой — логической системой, позволявшей задавать перечни всех возможных связей между концептами и видами сущего, — пользовались и другие мыслители — от Николая Кузанского и Лейбница до структурных лингвистов и антропологов⁹.

Леви-Строс вывел свою дисциплину, этнологию, или теоретическую этнографию, из того состояния отсталости, в котором она находилась в тот момент, когда перед ним встала проблема выбора дальнейшего пути (так, в начале 1930-х годов во Франции вообще не существовало университетских кафедр этнологии). В конечном счете, уже после войны, в 1950-е гг., Леви-Строс смог так представить этнологию — в форме структурной антропологии — в обществе, что непрофессионалы стали бредить ее экзотикой, а профессионалы, даже те, кто не разделял его позиций, вынуждены были с ним считаться. Благодаря трудам Леви-Строса, французская этнология или — в более распространенном международном обозначении — антропология получила солидные институциональные опоры. Так, Леви-Строс руководил кафедрой социальной антропологии

в Коллеж де Франс (1960 – 1982), при этой кафедре он создал одноименную лабораторию, помогавшую молодым исследователям в их научных трудах и в организации экспедиций, помимо этого он организовал во Франции издание научного и общепросветительского журнала «Человек», а, кроме того, долго и плодотворно (что не исключало порой острой полемики) работал в различных отделах ЮНЕСКО, занимавшихся социальными науками, и этот перечень социально значимых дел, конечно, далеко не полон.

Однако укорененность в социально-мировоззренческом поле никогда не была для созданной Леви-Стросом дисциплины беспроблемной. Леви-Строс был французским провозвестником научного подхода, противопоставившего себя экзистенциализму. По крайней мере, так воспринимали ситуацию философски образованные круги французских интеллектуалов. Если в течение всех 1960-х представлялось, что лидируют в этом противостоянии социально значимых мыслительных тенденций Леви-Строс и структуралисты, то майские события 1968 г., казалось, свидетельствовали о противоположном – о реванше экзистенциалистов и Сартра. Мысленно возвращаясь к этим событиям в конце жизни, Леви-Строс скептически заметил: такие битвы по поводу фундаментальных вопросов (субъект или структура, сознание или бессознательное, история или язык) никогда ничем не заканчиваются, да и «возврат к экзистенциализму» – не может быть окончательным, хотя молодые поколения всегда тяготеют к философиям субъективности¹⁰. Вопрос о концептуальном споре Леви-Строса и Сартра заслуживал бы отдельного специального рассмотрения. Здесь отмечу лишь, что эта полемика запечатлелась, в частности, в «Критике диалектического разума» Сартра (1960) и «Неприрученном мышлении» Леви-Строса (1962), а также в ряде полемических статей и была очень резкой: что касается Леви-Строса, то для него, по его собственному признанию, задача заключалась в том, чтобы отвоевать новой науке место под солнцем в полемике с современными представителями философской традиции мысли о субъекте.

Сартр считал атрибутом человека историческое бытие в европейском (во многом именно философском) понимании этого термина. Леви-Строс видел (и провокативно подчеркивал) в спорах между европейской «историей» и туземным «мифом» различие скорее между «горячими обществами», вносящими в мир энтропию и беспорядок, и «холодными» обществами, отличающимися скудным потреблением, а субъектно понимаемую историю считал своего рода европейским мифом. Философия субъекта в ее сартровском понимании, полагал Леви-Строс, слишком долго удерживала гуманитарные науки в плену, не позволяя им заниматься иными предметами, кроме самого сознания, а отсюда – их склонность к иллюзиям и самообману. Особенно недопустимой Леви-Строс считает «нетерпимость» – позицию «тех, кто считает себя привер-

женцем философской традиции, приводящей к Декарту: для них все начинается с субъекта, не существует ничего кроме субъекта и пр. Я стремился посмотреть на мир под другим углом зрения»¹¹. Таким образом, структуралистская познавательная установка призвана показать сознанию *другой объект*, а для этого на месте *истории, субъекта, (само)сознания* она воздвигает и укрепляет объектные универсалии – *структуру, язык, бессознательное*. Однако жесткие споры с философией субъекта вовсе не были для Леви-Строса отрицанием философии как таковой. Более того, у него даже был свой – не лишенный философского измерения – проект: построить мост между традицией «великой философии» (Декарт, Лейбниц, Кант) и политической мыслью современности. Эта великая стройка, конечно, не могла бы быть возможна без внимания философии к наукам, без ее любознательного отношения ко всей сфере познания. Эта мечта сохранила для Леви-Строса свою притягательность и в конце жизни¹².

Новый гуманизм

В 1960-е годы во Франции, когда спор экзистенциализма и структурализма был в самом разгаре, концепция Леви-Строса в ее философском срезе довольно широко трактовалась как «теоретический антигуманизм». Само это понятие принадлежит Луи Альтозеру; оно было направлено на то, чтобы превратить марксизм из идеологии в науку, противопоставив идеям молодого Маркса с их незрелым гуманизмом идеи зрелого Маркса периода «Капитала». Казалось бы, «анонимная мысль» мифа, развертывающаяся вне какой-либо соотнесенности с установками субъективного сознания, подтверждает данную Леви-Стросу характеристику. Однако Леви-Строс не считает тезис о «теоретическом антигуманизме» уместной характеристикой собственной концепции, даже если допустить, что в конкретном историческом контексте структурная антропология «объективно» *выглядела как* теоретический антигуманизм – в противоположность экзистенциализму, оккупировавшему все пространство гуманистических идей.

Если для Сартра «экзистенциализм – это гуманизм» (так называлась его известная брошюра), то для Леви-Строса, напротив, гуманизм – это социальные науки, которые не начинают с сознания, но приходят к нему в результате исследования того, что сознанием не является. Так, Леви-Строс внятно отмечает, к примеру, что математизация социальных наук ни в коей мере не сопровождается их дегуманизацией, как то утверждают критики. Математизация становится возможной потому, что теории различных дисциплин (экономическая наука, социология, психология и др.) стремятся ко все большей общности и находят свой общий язык на уровне математических выражений. В свою очередь этот общий язык возможен потому, что объекты, к которым он применяется в реальности, по

сути своей, идентичны — это проекции единых механизмов функционирования человеческого духа.

Себя этнолог ощущал скорее представителем «третьей волны» европейского гуманизма. Начальный этап гуманизма — конец Средневековья и Возрождение (это эпоха открытия Античности, изучения латинского и греческого языков, включения их в систему образования; человеческий космос ограничен здесь пределами Средиземноморья). Второй этап — эпоха Просвещения (она вписывает в свою картину мира Индию и Китай и высказывает догадки о возможности открытия в будущем новых неизвестных нам цивилизаций). Наконец, третий, нынешний этап гуманизма связан с интересом к тем немногим обществам, которые уцелели под натиском европейской цивилизации. Наступил качественно иной этап. Идти вширь уже некуда. Изучение бесписьменных обществ предполагает непосредственный контакт с изучаемым объектом, а не работу с документами прошлого. Именно на этом материале нам открываются минимальные условия социального существования, которые не видны на примере других, более сложно организованных обществ.

Очевидно, однако, что для построения «нового гуманизма» нужны продуманные мыслительные координаты и надежные интеллектуальные средства. Строить универсальный гуманизм — значит создавать общий людской дом, начиная не с верхних этажей, но с фундамента, с того, что действительно является общим для всех обитателей этого дома. Бесписьменные общества — не подростки: они просуществовали на земле точно такое же время, что и современные «цивилизованные» общества, только они были заняты другими делами. Дело не в том, что они были вовсе лишены развития, но в том, что их развитие, в котором происходили свои изменения и катаклизмы, было нацелено не на кумуляцию изобретений, но на преемственное сохранение тех способов связи с природой, которые им удалось установить. Короче говоря, бесписьменные общества — наши современники: только они научились выживать, не причиняя урона окружающему миру и не внося в мир энтропийного беспорядка.

К «третьей волне» европейского гуманизма¹³ Леви-Строс относит и появление структурной антропологии, которая не остается лишь областью теоретического знания, но предлагает свои подходы к решению человеческих вопросов, и в том числе проблемы прав и обязанностей человека в мире. «Не будучи ни философией субъекта, ни просто философией, структурализм может поставить перед собой подобную проблему (речь тут как раз и идет о перспективном переосмыслении вопроса о правах человека. — *Н.А.*); он в состоянии сойти с протоптаных дорожек и предложить собственные ответы»¹⁴. В период «третьей волны» западная цивилизация, осуществляя свою повсеместную экспансию, редуцирует разнообразие челове-

ческого и природного мира и приводит к невозполнимым потерям. Для того чтобы замедлить и, в пределе, — остановить эти разрушительные тенденции социального, экономического, демографического плана, мы должны руководствоваться иной концепцией прав и обязанностей человека во всемирном масштабе. Суть этой концепции — в признании неотъемлемых прав на выживание *у всех живых видов*: из этого вытекает, что права человека *прекращают свое действие* в тот момент, когда их осуществление подвергает опасности существование других видов¹⁵. В этой простой формулировке сосредоточена новая концепция планетарного гуманизма.

Одна из главных бед современности, усугубляющая болезненные парадоксы социального развития и человеческого бытия в мире, по Леви-Стросу, — это демографический взрыв. Колоссальное увеличение численности населения земного шара за последний век приводит к тому, что люди, «как мучные черви в закрытом мешке», отравляют себя и друг друга еще до того, как они реально столкнутся с нехваткой средств к существованию. В тесноте густо заселенного культурного пространства им становится все труднее переносить близкое присутствие людей других культур: для того, чтобы вести здоровое существование, человечеству необходимы большие дистанции между культурами, а кроме того — универсальная этика, которая не может ограничиться миром людей и призвана охватить все живое. Тем самым концепция прав человека, предлагаемая Леви-Стросом, заметно отклоняется от американской и французской концепций, выраженных в соответствующих декларациях прав человека. Французский исследователь отказывается исходить из уникальности и привилегированности человека среди других живых существ и считает права человека частным случаем прав, признаваемых за всеми живыми существами. Понимание человека как живого существа в мире живых существ, считает Леви-Строс, поддержали бы и стоики, и представители культур Дальнего Востока, а в наши дни ее практически поддерживают также «бесписьменные общества», изучаемые этнологом, о чем свидетельствуют, прежде всего, выработанные ими способы умелого поддержания природного и культурного равновесия.

Неизбежность философствования

Если взглянуть на творчество Леви-Строса в целом, мы увидим, что его уход из философии (той философии, которую ему преподавали, и той, которую он сам поначалу преподавал) вовсе не был разрывом с ней. Философия, которая с интересом относится к научному познанию, его привлекает: так, он с огромной симпатией относился к Мерло-Понти (в противоположность Сартру), и Мерло-Понти платил ему тем же. В целом наука и философия — это разные оптики: чтобы познать человека, считает Леви-Строс, философ смотрит вглубь собственного сознания, а этнолог — вширь и

вдаль. Мыслить надо так, чтобы «ничто человеческое не было нам чуждо», т.е., не ограничиваясь при этом ни своим сознанием, ни своей культурой, ни своей цивилизацией. И это — стержневое суждение гуманизма XX, а теперь уже и нынешнего века. Как понять Другого? Просто глядясь — ничего не получится, без сравнения тут не обойтись. Однако это познание возможно: хотя другой — другой (т.е. он отличен от меня), это не значит, что он *радикально иной*; более того, познание другого помогает нам понять и самих себя, предъявляя нам в объективированной форме то, что есть и в нас самих. Это общее — механизмы структурного бессознательного, проявляющиеся в виде «дикой», «неприрученной» мысли.

Тут возникает давняя философская сложность — проблема универсалий, которая стала камнем преткновения и для современной мысли, нередко низвергающейся в релятивизм. Культурный релятивизм для нас важен в той мере, в какой он позволяет избавляться от этноцентризма как помехи при познании обществ неевропейского типа. Во всех других случаях этот тезис стоило бы скорее «подвешивать», приостанавливая его действие. После выхода брошюры «Раса и история» (1952) Леви-Строса критиковали за то, что он отвергает прогресс, за его «идеологическую предрасположенность к примитивным обществам»¹⁶. Ругали его и за то, что, размывая иерархии, он стирает грани между качественно различными уровнями культуры. Но Леви-Строс уточняет: одно дело — культуррелятивизм как методологический принцип всякой серьезной этнологии, другое дело — философский или политический релятивизм.

В этом споре об универсалиях смыкаются интересы специальных наук, с одной стороны, и философии, с другой. Филипп Дескола, нынешний преемник Леви-Строса на посту руководителя кафедры социальной антропологии в Коллеж де Франс, подхватывает эти рассуждения об универсалиях и релятивизме в плоскости культурологической и методологической: представим себе несколько возможных онтологий, они порождают различные мыслительные установки, а эти установки, или «первичные парадигмы», словно подпружные арки в архитектуре, дают далее опору тем или иным конкретным культурам. Хотя конкретные культурные решения нельзя представить себе в рамках единой иерархии (в их основе лежат различные первичные онтологии), однако, утверждает Дескола, между ними нет неумопостигаемости, они остаются интеллигибельными друг для друга¹⁷.

Конечно, такое утверждение не снимает вопроса о том, что же это за формы интеллигибельности, если они полностью исключают иерархию по тем или иным критериям? Наверное, здесь можно было бы прибегнуть к дифференцирующему подходу. И тогда окажется, например, что Запад вышел вперед по уровню технического прогресса, дальневосточные цивилизации — по умению

гармонизовать отношения души и тела, современные бесписьменные общества — по своей способности поддерживать единство с природой. И вообще человечество, поддерживает Леви-Строс, не поднимается по общей лестнице, но движется одновременно в разных направлениях. Его богатство (или бедность) заключается в большем или меньшем многообразии производимых им форм и возможностей выражения — верочений, нравов, литературы, искусства. Соответственно «прогресс» представляет собой не что иное, как функцию единства, объединения («коалиции») культур: прогресс — это, иначе говоря, обобщение шансов, которые находит или вырабатывает та или иная культура в своем развитии¹⁸.

Леви-Строса часто спрашивали о его, так сказать, «глубинной философии». Сам этот термин Леви-Строс отвергал. Он вообще был совершенно не медиатическим интеллектуалом, не любил отвечать вопросы обо всем и ни о чем; его суждения часто идут вразрез с общепринятыми в интеллектуальной среде мнениями, в частности, по политическим вопросам. Не люблю, говорил поздний Леви-Строс по поводу майских событий 1968 г., когда деревья вырубали, чтобы сделать из них баррикады, протестую против разорения и порчи университетов, они и так деградируют, признаю значимость социальных ритуалов (Академия, университет), они организуют общество и т.д. и т.п. И это говорит бывший социалист, который стал «консерватором» — без озлобленности и без иллюзий. Что же касается вопроса о его «глубинной философии», он старался обойти его примерно так. Главное для нас — осознать и принять огромное, невыносимое противоречие человеческой жизни, а именно: человек живет, работает, мыслит, сохраняет мужество в трудных жизненных ситуациях, зная, что и сам он не вечен, и земля в какой-то момент прекратит свое существование, так что от всех человеческих творений ничего не останется.

Так, может быть, подсказывали ему, здесь напрашивается скорее религиозный ответ? Однако религиозные решения Леви-Строс отвергает, фактически защищая право современного цивилизованного человека, с уважением относящегося к религиозным верованиям других, иметь и открыто защищать выстраданную и продуманную им светскую позицию¹⁹. Конечно, человек не свободен от участия в космическом мироустройстве, а чувство космической сопричастности, некой непостижимой тайны, по-видимому, лежало в основе всех религий; однако оно не обязательно приводит к возникновению религиозного сознания, а человека — к его принятию. Позиция Леви-Строса по этим вопросам продумана, взвешена и не лишена тонких нюансов, обогащающих его суждения: «Хотя я и глух к религиозным ответам, я все больше проникаюсь ощущением того, что космос и место человека во вселенной выйдут, и всегда будут выходить, за рамки нашего понимания. Бывает, что мне легче найти общий язык с верующими, чем с махровыми

рационалистами. У первых, по крайней мере, есть ощущение тайны, которую, на мой взгляд, мысль по самой своей конституции не способна разрешить. Научному познанию остается лишь отгрызть от нее по кусочку со всех сторон»²⁰. Однако такое суждение просто не может быть для Леви-Строса — как для антрополога и философа — итоговым. И он, несмотря на все сказанное выше, продолжает: «Я не знаю ничего более стимулирующего, более обогащающего дух, чем попытки идти путем научного познания — не претендуя на позицию знатока и осознавая, что каждый шаг прогресса выявляет все новые проблемы и что задача познания бесконечна» (Курсив мой. — *Н.А.*)²¹. Ведь за каждой проблемой, которую мы разрешили (или думаем, что разрешили), возникают новые, потому что глубины природы выходят за рамки нашей способности представления. Этому нас научил Кант, пытавшийся, как известно, обрести абсолютные основания на уровне морали.

К Канту Леви-Строс пришел, как он сам признавался, необычным путем — через Маркса, отступая к истокам философской мысли, так или иначе определившей и нашу современность. Все, наверное, помнят характеристику, некогда данную Леви-Стросу Рикёром, — «кантианство без трансцендентального субъекта». Леви-Строс неизменно с ней соглашался, добавляя: наверное, это так потому, что у меня очень мало чувства личной (само)идентичности. Однако у Леви-Строса есть и другая — своя собственная — попытка определить свое отношение к Канту. Так, он называет себя «гиперкантианцем» — прежде всего потому, что вводит «моральную жизнь в проблематику чистого разума: а в ней тоже есть свои антиномии, которые невозможно преодолеть»²². Тем самым, через изучение противоречий морального сознания, воплощенных в работе социальных, культурных и языковых механизмов, он намечает путь к преодолению кантовской дихотомии сфер духа: противоречивы все эти сферы без исключения. Подробно рассмотреть здесь различные аспекты этого парадоксального «гиперкантианства» нам не удастся. Однако ясно, что к этому же регистру проблем можно отнести и рассуждение Леви-Строса о предструктурированности эмоций: наряду с разумом они управляются некоторыми формами, похожими на априорные формы рассудка: именно поэтому поток эмоций не распространяется случайно, но как бы следует заранее прочерченными путями. Ученый и философ, ученый как философ ищет возможностей для описания различных форм организации смысла и тех закономерностей «единства человеческого духа», которые скрываются за бесконечным разнообразием человеческих творений.

В итоге, надеюсь, мы, с помощью Леви-Строса, установили, что изучение структур — не оторвавшаяся от материка льдина, ушедшая в никуда, но неотъемлемая характеристика научного

познания. А потому реактуализация идей структурного анализа, несущая в себе неиспользованный научный и гуманитарный потенциал, это актуальный путь современной науки. Еще раз напомним: структурализм — это не философия, иначе он не смог бы так быстро превратиться в постструктурализм и далее — в постмодернизм, даже при том условии, что этому способствовали серьезные внешние обстоятельства. Разбираться с вопросом о том, что можно было бы считать философией структурализма — или, точнее, философскими аспектами проблематики структурализма как научной программы — нам еще предстоит. В любом случае на примере структурализма мы уже смогли исследовать чрезвычайно интересные формы взаимодействия науки и философии, пусть и в одном исследовательском сознании. В собственной жизни Леви-Строса эти взаимодействия не исключали ни искусства, ни этики, ни каких бы то ни было других духовных прозрений — в философских диалогах с Монтенем, в глубинных переключках с Паскалем и Руссо, в наблюдениях над людьми и обычаями. В отношении к собственному предмету у Леви-Строса было немало наивного руссоизма, но его интуиция философа указывала верное направление — туда, где у нас еще есть возможность, пока не поздно, скорректировать пути человеческого в мире живого.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. об этом: Автономова Н.С. Открытая структура: Якобсон — Бахтин — Лотман — Гаспаров. — М.: РОССПЭН, 2009. О рецепции идей Леви-Строса в России см.: *Ostrovsky A.B.* La réception de la pensée de Claude Lévi-Strauss en Russie // *L'Herne. Lévi-Strauss*, 2004.

² Гофман А. Комментарий для «Полит.ру» // http://www.polit.ru/science/2009/11/05/gofman_levistrauss.html

³ *Lévi-Strauss Cl.* Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss // *Mauss M.* *Sociologie et anthropologie.* — Paris: PUF, 1950. — P. XXV.

⁴ *Lévi-Strauss Cl.* *La pensée sauvage.* — Paris: Plon, 1962. — P. 326.

⁵ *Ibid.* — P. 327.

⁶ *Lévi-Strauss Cl.* *Mythologiques. L'Homme nu.* — Paris: Plon, 1971. Т. 4. — P. 614. (Цитата приводится в моем переводе. — *Н.А.*) . Ср.: *Леви-Строс К.* *Мифологии: голый человек.* — М.: FreeFly, 2007. — С. 653.

⁷ *Lévi-Strauss Cl.* *Les sciences humaines sont un humanisme* // *Sciences Humaines.* En co-édition avec Courrier de l'UNESCO. Comprendre Lévi-Strauss. Hors série special. 2008. № 8. Nov.-déc. — P. 92.

⁸ *Eribon D.* *Un monde inconcevable* (Беседа с Леви-Стросом, записанная в 2002 году) // *Le nouvel observateur.* Hors-série. Nov.-déc. 2009. — P. 79.

⁹ См. речь К. Леви-Строса на присуждении ему Международной премии Каталонии (Париж, Французская Академия, 13 мая 2005 года) (см.: *Lévi-Strauss Cl.* *L'Ethnologue devant les identités nationales* // *Les cahiers*

de l'Égaré aux Revest-les-Eaux; <http://cahiersegare.over-blog.com/article-levi-strauss-discours-de-2005-40925885.html>).

¹⁰ См.: *Eribon D.* Un monde inconceivable. – P. 79.

¹¹ *Lévi-Strauss Cl., Eribon D.* De près et de loin. – Paris: Odile Jacob, 1988. – P. 227.

¹² *Ibid.* – P. 16.

¹³ См.: *Lévi-Strauss Cl.* L'Ethnologue devant les identités nationales.

¹⁴ *Lévi-Strauss Cl., Eribon D.* De près et de loin. – P. 226.

¹⁵ См.: *Lévi-Strauss Cl.* L'Ethnologue devant les identités nationales. Ср. также: *Lévi-Strauss Cl., Eribon D.* De près et de loin. – P. 226.

¹⁶ *Bollon P.* La nouvelle querelle des universaux // Magazine littéraire. Mai 2008. № 475. Le penseur «Le penseur du siècle». – P. 82 – 83.

¹⁷ *Descola Ph.* Les deux natures de Lévi-Strauss // l'Herne. Claude Lévi-Strauss, 2004; *Descola Ph.* Par-delà nature et culture. – Paris: Gallimard, 2005.

¹⁸ *Lévi-Strauss Cl.* Anthropologie structural 2. – Paris: Plon, 1973. – P. 418.

¹⁹ *Lévi-Strauss Cl., Eribon D.* De près et de loin. – P. 14.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.* – P. 224.

Аннотация

В статье опровергается ряд распространенных мнений относительно концепции Клода Леви-Строса и вместе с тем утверждается, что ученый никогда не порывал со структурализмом и структурной антропологией и никогда не переставал быть философом – уже хотя бы потому, что он ставил вопросы о единстве человеческого духа и о всеобщих принципах гуманизма.

Ключевые слова:

структурная антропология, сверхрационализм, экзистенциализм, бесписьменные общества, релятивизм и проблема универсалий.

Summary

The article is a refutation of some well known opinions concerning the ideas of Claude Lévi-Strauss. It is maintained by the author that the thinker neither ever gave up his structuralist faith, nor did he, at any time, stop to be a philosopher – the latter statement is corroborated by Lévi-Strauss's continuous interest in such themes as the unity of human spirit and universal principles of humanism.

Keywords:

structural anthropology, superrationalism, existentialism, preliterate societies, relativism and the problem of universalia.

ПОЛЬ РИКЁР О НЕОБХОДИМОСТИ РАЗРАБОТКИ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ ПРИЗНАНИЯ

И.С. ВДОВИНА

Проблема признания обсуждалась ранее и обсуждается сегодня в социологической, политической, юридической, психологической, педагогической литературе, имея в каждой из этих дисциплин вполне определенное содержание. В философию понятие «признание» вошло главным образом благодаря Гегелю – его работам раннего (йенского) периода: «Система нравственности» (1803), «Йенская реальная философия» (1805 – 1806). Однако до сих пор, по справедливому утверждению французского мыслителя П. Рикёра, в философском плане не существует разработанного учения о признании, даже употребление самого термина «признание» еще не определилось. В 2002 году в докладе, представленном в «Международный институт философии» (Париж), он отмечал, что в настоящее время нет ни одного значительного философского произведения, которое носило бы название «Признание». В 2004 году Рикёр опубликовал такое произведение – книгу «Путь признания»¹, где, по его словам, стремился придать искомому понятию общефилософское значение.

Выступая за сотрудничество между аналитической философией и герменевтической феноменологией (в необходимости которого Рикёр убедился в годы преподавания философии на Американском континенте в 1970 – 1990 гг.), он, как теоретик последней, и, по его замечанию, одновременно «примерный ученик славной британской школы обыденного языка»², впервые в собственном исследовании берет в качестве гида словари, где слово «признание» пребывает как лексическая единица, охватывающая множество значений.

Первыми помощниками Рикёру в деле выявления смысла философского понятия признания были словари французского языка XIX – XX вв.: «Dictionnaire de la langue française», составленный и опубликованный Эмилем Литтре в 1859 – 1872 гг., и «Grand Robert de la langue française» (1985 г., второе издание). Философ считает важным моментом составления словарей, наряду с использованием повседневной речи, обращение к «цитированию лучших авторов», «примеров, взятых из книг», что, по словам Литтре, отвечая «историческим тенденциям современного духа», позволяет изучать значения слов, отклоняющиеся от принятых в обыденной речи, выявлять свойства, которых никто бы не предположил; это, по мысли Рикёра, требует герменевтической работы.

В словаре Литтре приведено 23 значения термина «признавать». За первое, *reconnaitre*, в нем принимается то, которое кажется наиболее «естественным» – оно с помощью префикса *re* выводится из *connaitre*, «знать». Признавать значит мысленно воспроизводить

представление о ком-то или о чем-то, что мы уже знали; узнавать по какой-либо примете человека или предмет, который никогда не видел; достигать успеха в познании и т.д. В конце обзора этих значений, отмечает Рикёр, «появляется гость нежданный и к тому же редкий в большинстве других языков, кроме французского, — *reconnnaissance* как признательность (*gratitude*): быть признательным за что-то, выражать признательность³. Это новое значение слова «признание» подспудно следует за признанием долга по отношению к кому-то, когда к нему добавляется спонтанное ответное побуждение, *gracieux*. Здесь Рикёр видит возможность перехода от лексикографической семантики к семантике философской.

Le Robert представлен его автором в качестве словаря «алфавитного и аналогического». Робер, как и Литтре, ратует за «литературность примеров», давая слово не только авторам прошлого, как это было у Литтре, но и современным; вместе с тем Робер заменил свойственную Литтре линейную систему деривации иерархической структурой речевых оборотов, имеющей форму дерева. Коренные идеи здесь представлены небольшим числом и, взятые вместе, составляют неустранимую полисемию слова. В случае слова «признавать» коренные идеи выглядят так:

1) мысленно схватывать предмет, связывать друг с другом касающиеся его образы, восприятия; различать, идентифицировать, познать при помощи памяти, суждения или действия;

2) принимать, считать истинным;

3) изъявлять благодарность кому-то, за что-то и т.п.

Две первые коренные идеи, как и у Литтре, связаны с понятием «знать»: первая отсылает к акту сознания, мышления, вторая — при помощи некоего опознавательного знака — от мысленного схватывания к принятию за истинное, третья же вполне определенно вытекает из предшествующей через посредство идеи долга, представляющей собой подтекст слов «принятие», «согласие» и др. Так выстраивается цепочка: принимать — считать истинным — быть обязанным, благодарить⁴. Философу предстоит перейти от упорядоченной полисемии слов естественного языка к созданию философем, достойных того, чтобы занять свое место в теории признания. В третьей коренной идее слова «признание» философская идея признания уже находится на начальной стадии формулирования.

Философ Рикёр отказывается от соблазнительного пути усовершенствования лексической работы, которая привела бы лишь к бесконечному переписыванию словарей. «Философия, — утверждает он, — берет начало не в улучшении словаря... Она проистекает из рождения собственно философских проблем, которые отличаются от простой регуляции обыденного языка характерным для них способом выражения⁵. При этом разрыв между значениями слов обыденного языка и значениями, порождаемыми в его недрах философской проблематикой, сам составляет философскую проблему.

Обоснование специфики философского значения термина «признание» Рикёр предполагает найти путем анализа употребления глагола «признавать» на траектории, ведущей от его использования в активном залоге к использованию в залоге пассивном. «Признавать» в качестве акта («активный залог») выражает претензию на интеллектуальное овладение полем значений; просьба о признании (пассивный залог) выражает ожидание, которое может быть удовлетворено лишь в форме взаимного признания. По мере выдвижения на первый план проблематики взаимного признания, признание приобретает все большую независимость от познания как простого усвоения знаний.

Рикёр начинает свое исследование с философских выражений, отмеченных, как он пишет, инициативой разума, и первым на этом пути стоит *reconnitio* Канта, которому, правда, предшествуют декартовская концепция суждения и составляющее с ней единое целое различие истинного и ложного. На стадии признания/узнавания признание не отличается кардинальным образом от познания, связанного с глаголом «знать» в активном залоге, с интеллектуальными операциями, несущими на себе знак инициативы разума.

Рикёр в своем обосновании философского понятия признания движется по оси «признание/узнавание — самопризнание — взаимное признание», и этот путь отмечен возрастающим освобождением признания от познания. На заключительной стадии исследования признание (взаимное признание) «не только отделится от познания, но и откроет ему путь»⁶.

Центром философских исканий французского мыслителя является человек в его разнообразных способностях («человек могущий»), главнейшей из которых является способность быть «я». В интервью в связи с выходом на русском языке его книги «История и истина» Рикёр, очерчивая значительные сферы человеческих способностей, отмечал: «Во-первых, способность говорить, вступать в общение с другими посредством языка. “Я могу говорить”. Во-вторых, способность вмешиваться в ход вещей посредством действий, усилий, если можно так выразиться, прокладывая свой путь в физическом мире. “Я могу действовать”. В-третьих, способность рассказывать о своей жизни и, следовательно, формировать собственную идентичность посредством повествования, основываясь на своих воспоминаниях. “Я могу рассказать о себе”... В-четвертых, способность быть субъектом действия, рассматривать самого себя в качестве автора собственных поступков, то есть быть вменяемым»⁷.

В книге «Я-сам как другой» (1990; русский перевод — 2008), где, отмечает Рикёр, он обобщает свои представления о человеке, анализирует способность индивида быть «я» со всеми вытекающими отсюда проблемами, такими, как самоидентичность, самость, самопризнание, самооценка, самоуважение, «я» и другой, совесть, обязательство, ответственность и др. В «Памяти, истории и забвении»

(2000; русский перевод — 2004) французский философ продолжает анализ человеческой субъективности, рассматривая ее под углом зрения памяти и забвения, позволяющих устанавливать связь с опытом времени, с историей. В последней опубликованной при жизни книге «Путь признания» философ, обращаясь к способностям «человека могущего», раскрывает новый аспект субъективности — способность признавать другого и быть признанным им. В основе труда лежат лекции, прочитанные мыслителем в Венском Институте наук о человеке и в Центре гуссерлевских архивов во Фрайбурге. В предисловии, введении и заключении к книге Рикёр так описывает цель, задачи и выводы своего предприятия: проследить путь формирования понятия признания и тем самым сделать определенные шаги к созданию «фундаментальной» философской теории признания, сравнимой по своей значимости и масштабу с иными философскими теориями, например, с теорией познания. В целом, как отмечает автор книги «Путь признания», цель его рассмотрения состоит в «прояснении экзистенции» (К. Ясперс) — человеческого существования в различных его ипостасях⁸. Рикёр понимает, что такого рода замысел нельзя выполнить сразу и в одиночку — здесь необходимо пройти сложный путь историко-философского анализа.

Изучая вопрос о признании в философском плане, Рикёр прорабатывает огромный материал, начиная с трудов лексикографов XIX — XX вв., исследуя греческий эпос и античную трагедию (Гомер, Софокл), где зарождается философское осмысление человека и собственно человеческих проблем, античную философию (Платон, Аристотель), декартовское (как скажет философ, «мимолетное») употребление слова «признание» в «Размышлениях о первой философии», кантовскую «рекогницию» из «Критики чистого разума», бергсоновское узнавание воспоминаний («Материя и память»), гегелевское *Anerkennung* («Иенская реальная философия») и завершая современными учениями А. Хоннета, Дж. Ролза, М. Энафа, Х. Арндта, М. Уолцера и др.

Вступая в диалог с мыслителями прошлого и современности, Рикёр выстраивает — не в качестве подтекста, а, если так можно сказать, над-текста — собственно (и собственное) философское видение вопроса о признании, руководящей идеей которого (ее мыслитель называет своей одержимостью, манией) является примирение и согласие людей — кантовская мысль о «всеобщем гостеприимстве», высказанная немецким философом в трактате «К вечному миру» (1795): «...*гостеприимство* означает право любого чужестранца на то, чтобы с ним в стране, в которую он прибыл, не обращались как с врагом». Это — «*право посещения*, принадлежащее всем людям право предполагать себя в качестве посетителя, вытекающее из общего владения земной поверхностью, на которой, как на поверхности шара, люди не могут рассеяться до бесконечности и потому должны терпеть соседство друг друга»⁹. Эта идея

звучала уже у Гомера: вернувшийся на родину и никем не признанный, Одиссей «принят как “чужеземец”, однако встречен как “гость”»¹⁰.

Подходы к проблеме признания Рикёр уже намечал в предшествующих трудах. Так, в «Истории и истине» он, размышляя о насилии и ненасилии в истории, апеллирует к совести человека, к его благожелательному отношению к другому и другим: «...ненасилие — это больная совесть истории, страх за существование в истории и упование на совесть в исторической ситуации... совесть отвергает историю, упраздняет ее как насилие; одновременно она утверждает человека, который способен быть другом другому человеку»¹¹. Совесть здесь — этическое качество, а ненасилие относится к порядку эпизодических поступков отдельного человека; тем не менее, именно эти «эпизодические поступки, представляющие собой примеры сверхчеловеческой требовательности, являются движущей силой истории и реальным призывом к человеку — конкретно выполнять свое гуманистическое предназначение»¹².

В книге «Я-сам как другой» Рикёр, определяя цель этического бытия человека как стремление к “благой жизни” с другими и для другого в справедливых институтах¹³, при осмыслении второго компонента приведенного определения — «с другими и для другого» — обращается к аристотелевскому рассуждению о дружбе, которая, по его убеждению, «с самого начала задается как *взаимное* отношение,ходящее до взаимного согласия на «жизнь-вместе»¹⁴. При этом очевидно, что из трех видов дружбы по Аристотелю: согласно «благому», согласно «полезному», согласно «приятному», — Рикёр выбирает первую, поддерживая «этику взаимности». Осуществление этики совместной жизни немыслимо без заботливости, «одновременно и осуществляемой, и получаемой». Отношение заботливости, основанное, согласно Рикёру, на дарении и получении дара, станет впоследствии главным моментом в осмыслении философом специфики проблемы взаимного признания и признательности. В книге «Я-сам как другой» эта тема лишь намечается.

В труде «Память, история, забвение» Рикёр сосредоточивает внимание на концепции дара Марселя Мосса. Однако, если в труде «Путь признания» Рикёр будет анализировать обмен дарами в перспективе философского осмысления признания и признательности, то в «Памяти...» речь идет лишь об обмене между признанием и прощением, о «даровании прощения». Здесь слово «признание» употребляется, но оно, можно сказать, еще не имеет собственно философского значения, его философский смысл еще не артикулирован¹⁵: речь идет то о признании «обоюдности» людей, то о признании как констатации и т.д. и т.п. По этому поводу Рикёр отмечает в «Пути признания»: «Все происходит так, как будто слово “признание” имеет лексическую устойчивость... при отсутствии какого-либо философского поручительства, соразмерного широте его употреблений»¹⁶; в самом философском дискурсе

употребление термина «признание» отличается случайностью и разбросанностью.

Рабочая гипотеза, которой следует Рикёр при изучении темы признания, такова: сначала рассмотрение признания-идентификации, затем переход от идентификации чего-то вообще к самопризнанию сущих, характеризующихся через их самость, и далее — от самопризнания к взаимному признанию, вырастающему в человеческую взаимность, которая проходит непростой путь от взаимного непризнания до «состояния мира». В грамматическом плане это, как уже отмечалось, означает переориентацию глагола «признавать» от его употребления в активном залоге к употреблению в пассивном залоге: я активно признаю что-то, людей, самого себя — я прошу, чтобы меня признали другие¹⁷. Авторы «Словаря Поля Рикёра» О. Абель и Ж. Поре, опираясь на работы философа «Путь признания», «Память, история, забвение» и другие, так пишут о понятии признания, разрабатываемом их великим соотечественником: «Термин “признание” меняет свой смысл в зависимости от того, применяют ли его по отношению к предметам, к себе или к взаимному отношению людей. Признание предметов есть их *идентификация* в суждении и памяти; признание себя есть *удостоверение* того, что мы являемся субъектами собственных опытов, слов и деяний; наконец, взаимное признание связывает это удостоверение с *одобрением* другими»¹⁸.

Казалось бы, идентичность имеет отношение к вещи, к чему-то вообще. В понятии идентичности, замечает Рикёр, присутствует лишь идея самоидентичности. И человек, если рассматривать его с биологической точки зрения, обладает генетической формулой, «неизменной от зачатия до смерти в качестве биологической основы его идентичности»¹⁹. Слой существования, который человек не может изменить и который он вынужден принять, французский философ в книге «Волевое и неволевое» (1950) называл характером. Однако в труде «Я-сам как другой» (1990) он отмечает, что применительно к человеку с его характером существует также иная модель идентичности, которая отделяет тождественность от одинаковости, неизменности; эта модель свидетельствует об изменении, но изменении «странном», происходящем с тем, что не меняется. В отмеченном труде вопрос о личной идентичности рассматривается как герменевтика «я» с его диалектикой *idem* (самоидентичность) и *ipse* (самость).

Характер человека наряду с неизменными свойствами (*idem*) включает в себя и «предрасположенности», которые сопрягаются с приобретенными свойствами, благодаря чему в состав тождественного входит иное; человек идентифицирует себя не только по неизменной стороне характера, но и по ценностям, нормам, идеалам, героям²⁰. Такая «меняющаяся неизменность» есть самость (*ipse*), первейшей чертой которой является поддержание человеком собственного «я». В этой связи Рикёр критикует позицию

Локка, по словам французского мыслителя, «блестящего защитника идентичности-самотождественности»: для Локка нет и тени различия между *idem* и *ipse* применительно к «я», у него всецело господствует тождественное, *sameness*. Только благодаря сознанию любая личность представляет собой *self*, *ipse*. Согласно Локку, разнобразию, связанное с множественностью действий или состояний сознания, легко вписывается в рефлексивную идентичность.

Критикует Рикёр и позицию современного британского философа-аналитика П. Стросона: в его фундаментальном исследовании «Индивиды»²¹, отмечает французский мыслитель, понятие личности определяется так же, как любая вещь, о которой мы говорим; автор не размышляет над способностью человека к самообозначению, превращающему его не просто в уникальную вещь, а в самость. И даже когда британский аналитик говорит о «самообозначении» личности, оно сразу же превращается в пространственно-временную схему, являющуюся критерием идентификации вещей; в «Индивидах» вопрос о самости человека затеняется вопросом о «том же самом, об *idem*»²².

Действующий и испытывающий воздействие человек долгим путем идет к признанию себя тем, кем он является на самом деле, — человеком, способным определенным образом себя реализовать. Самопризнание обретается в развертывании образов «я могу», которые в совокупности составляют портрет человека способного. Самопризнание, по Рикёру, определяет субъекта, «способного обозначать себя как автора своих слов и действий — не субстанциально застывшего, а ответственного за свои слова и дела»²³.

Тема ответственности проходит красной нитью через все рассмотрение французским философом проблемы признания. Эта тема родилась, по убеждению Рикёра, в Древней Греции. Она тесно связана с обдумыванием человеком результатов собственной деятельности. Рикёр привлекает себе в союзники американского исследователя Б. Уильямса, называющего персонажей Гомера «центрами решения»: они, прежде чем действовать, непременно спрашивают себя, что будут делать, и приходят к тем или иным заключениям. «Одиссей спрашивает себя, покинет ли он вскоре Навсикаю, последняя сожалеет о его отъезде, Гектор размышляет о смерти, Ахилла не оставляют мысли о его гневе»²⁴. Слова «гнев» и «мысль», считает Рикёр, можно назвать «дотеоретическим схватыванием главных категорий человеческого действия». Через всю трагедию Софокла «Антигона» проходит призыв: «как следует поразмыслить». Эллинист и исследовательница творчества Софокла Марта К. Нуссбаум из США насчитывает в пьесе древнегреческого драматурга полсотни случаев, где встречаются термины, соотносящиеся с размышлением²⁵.

Аристотель в книге третьей «Никомаховой этики» создает учение о продумывании и сознательном («предпочтительном») выборе, но мифологические персонажи уже практиковали их

и, как говорит Рикёр, словно жили в ожидании «надлежащей теории». У человека, считает Аристотель, помимо частных задач есть подлинное дело — жить совершенной жизнью. Именно с подлинным делом связан вопрос о добродетелях как его ориентирах. Добродетель — это своего рода сознательное решение, непременно дополненное желанием. Высшее благо — это счастье; исток счастья — в самом человеке, в его действиях, что является первейшим условием самопризнания.

В понятии человека действующего, способного реализовать себя определенным образом и приводящего доводы в пользу того или иного решения, уже намечен путь к рефлексии. Философы Нового времени, отмечает Рикёр, превосходят греков в трактовке вопроса о самопризнании — не в плане тематики действия и ответственности, а в плане рефлексивного самосознания. Греки по причине онтологической и космологической направленности их философии не разработали теорию рефлексии, где акцент ставится на инстанции деятеля. Тем не менее, аристотелевский мудрец, *phronimos*, источник деятельности которого заключен в нем самом, «станет предвосхищенным образом рефлексивного “я”, предполагаемого признанием ответственности»²⁶. Аристотель возводит понятие решения на философский уровень.

Картезианская философия *cogito* и локковская теория рефлексии дали решающий импульс к тому, что Рикёр называет герменевтикой «я». *Cogito* Декарта явилось важнейшим «событием мысли», благодаря которому философы стали мыслить иначе, а рефлексии относительно «я» было придано беспрецедентное тематическое значение». «Вслед за Декартом трансцендентальная философия Канта и Фихте превратила “я” и присущую ему рефлексивность в краеугольный камень теоретической философии»²⁷, а благодаря Канту рефлексивная проблематика была распространена в практическую область. Свою задачу Рикёр видит в том, чтобы продолжить аристотелевский анализ действия в рамках рефлексивной философии, начатой Декартом и Локком, затем развернутой в практическом плане Кантом и доведенной Фихте до наивысшего трансцендентального значения. В этой связи Рикёр обращается к рефлексии (как он говорит, «одновременно неоаристотелевской и посткантовской, а также и постгегелевской») над способностями, в совокупности рисующими портрет «человека могущего». Под рефлексивностью Рикёр понимает способ мышления, при котором коренные проблемы философии соотносятся с пониманием человеком своего «я» в качестве субъекта действия, познания, воления, оценки и т.п.

Существеннейшую роль в самопризнании человека играют память и обещание — в них проблематика самопризнания достигает одновременно двух вершин: одна из них обращена к прошлому, другая — к будущему. В живом настоящем самопризнания они мыс-

лятся вместе, своеобразно вписываясь в круг способностей человека могущего. Память, обращенная к прошлому, ретроспективна; обещание направлено в будущее, оно проспективно. Их противоположность и взаимодополнительность придают временную широту самопризнанию, основанному на истории жизни и вместе с тем на обязательствах долговременного будущего. В момент реализации память и обещание занимают разные позиции в диалектике самоидентичности и самости, этих двух конститутивных значений личной идентичности: в случае памяти главный акцент делается на самоидентичности; при обещании преобладание самости так сильно, что о нем часто говорят как о парадигме самости.

Способность обещать предполагает способность говорить, воздействовать на мир, рассказывать и создавать идею повествовательного единства жизни, наконец, вменять самому себе собственные действия. Вместе с тем в обещании сильно выражено отношение к другому. О вменяемости человека свидетельствует и предварительное продумывание действия героем, неразрывно связанное с признанием себя субъектом собственной деятельности. Проблематика, обозначенная вопросом «кто действует?», имеет продолжение в проблематике вменяемости, выражаемой вопросом «кто способен на вменение себе собственных действий?» Благодаря вменяемости понятие субъекта могущего достигает своего наивысшего значения. Вменяемость вводит нас в сердцевину сферы ответственности.

Так Рикёр подходит к третьему моменту своей рабочей гипотезы при исследовании темы признания — к взаимному признанию. Ссылка на ответственность за действия мифологических героев, считает французский мыслитель, была первой реконструкцией отношения к инаковости другого: ответственность прежде всего учитывает существование другого человека.

Идентификация по-прежнему составляет, по выражению Рикёра, «твердое ядро» идеи признания, но она возвысила свой статус от логического, подчиненного идее исключения в отношении между самоидентичным и другим, до экзистенциального, где другой оказался способным влиять на самоидентичное²⁸. Обретение человеком полной уверенности в собственной идентичности осуществляется благодаря признанию другим богатства его способностей. Во взаимном признании вопрос об идентичности достигает высшей точки: самая подлинная идентичность, делающая человека тем, кто он есть, требует, чтобы ее признали. Апогеем инаковости является взаимность. Реализация способности человека к действию, т.е. «способности вызывать события в физическом и социальном мире», разворачивается в режиме взаимодействия, где непременно присутствует другой, который может играть роль препятствия, помощника или соучастника²⁹. С каждой модальностью «я могу» связана скрытая или явная соотнесенность с другим. «Во взаимном признании завершается путь самопризнания»³⁰.

Рикёр упорно ищет изначальную мотивацию взаимности людей, предполагая найти ее в духовной сфере. В частности, французский философ, как это, на первый взгляд, ни парадоксально, обращается к Гоббсу, к его идее войны всех против всех, называя ее мысленным экспериментом, воображением того, что представляла бы собой жизнь без учреждения государства. И признание страха насильственной смерти в качестве истока этой идеи (что, кстати, утверждает и современный историк политической философии Л. Штраус), согласно Рикёру, есть также мысленный эксперимент.

Рядом со словом «война» непременно стоит парное с ним слово «мир», и Гоббс, подтверждая это, в своей концепции договора употребляет эпитеты «обоюдный» и «взаимный», которые имеют отношение не к состоянию войны, а к поиску мира. В определение договора уже была вписана взаимность, хотя в цепочке понятий, ведущих к понятию договора, отсутствовало измерение инаковости. В договоре имеет место добровольный, самостоятельный акт. «Отречение “я” от своего права может приобретать форму великодушного дара, не требующего взаимности и стоящего выше любого договора». Гоббс говорит, что в данном случае речь идет «не о договоре, а о добровольном даре, благодарении, и эти слова обозначают одно и то же»³¹. В длинном перечне гоббсовых «естественных законов» есть один (девятый), который в качестве технического вводит термин «признание» (*acknowledgement*): «Каждый человек должен признать других равными себе от природы»³². Признание «ограничивает вытекающее из естественного состояния недоверие благодаря одностороннему отказу от права и взаимному соглашению, которое становится возможным вследствие такого отказа»³³.

Гегель в работах йенского периода («Система нравственности», «Йенская реальная философия») исследовал Гоббсову теорию «естественного права» как теорию изначального непризнания и противопоставил страху перед насильственной смертью в условиях войны всех против всех желание быть признанным. Рикёр считает, что в философском плане гегелевское «быть признанным» стало своего рода концептуальной революцией. И хотя у немецкого мыслителя идея признания рождается одновременно с отношениями права, он, возражая Гоббсу, выдвигает на первый план изначальную нравственную мотивацию этого желания. Да и за словами о «праве вообще» стоят слова о признании человека как непосредственно значащем, как признанном бытии, как «бытии-в-признанности»: «Человек необходимо признается другими и необходимо признает других людей... Как признание он сам есть движение, и именно это движение снимает его естественное состояние: он есть признание; естественное лишь есть, оно не есть *духовное*»³⁴. «Бытие-в-признанности есть духовная стихия»³⁵.

Продумав фихтеанское прочтение традиции естественного права и восприняв от Канта мысль об автономии индивида как

первейшем моральном требовании безотносительно к социально-историческому измерению, Гегель пришел к выводу о необходимости переформулирования идеи борьбы в духе обоюдного признания. Однако концепция признания раннего Гегеля не получила дальнейшего развития; мыслитель отошел от этических вопросов и стал разрабатывать философию сознания. Но, считает Рикёр, признание, обсуждаемое Гегелем в ранних работах, выступило «поставщиком» тем для дальнейшего рассмотрения («реактуализации») интересующей его проблематики.

Одним из тех, кто в наше время занят реактуализацией гегелевской концепции борьбы за признание, является немецкий философ А. Хоннет. В гегелевской модели (см.: «Борьба за признание», 1992) он выделяет три уровня признания: любовь, право, нравственность — и в собственных разработках заменяет нравственность на солидарность (признание социальной ценности субъекта, «общественное уважение», по словам Рикёра). Хоннет, отмечает Рикёр, заимствует у Гегеля намерение создать социальную теорию, имеющую нормативный характер. Гегелевские разработки были подчинены возражению Гоббсу: стремясь отыскать едва ли не в самом естественном состоянии моральное обоснование, чтобы вырваться из войны всех против всех, Гегель увидел первые черты «бытия-в-признанности» в сфере права — в доступе к легальному владению материальными благами, в договорной форме обмена. Рикёр находит главное преимущество хоннетовской модели в том, что в ней сфера правового включается в структуры, которые либо предваряют ее, либо вытекают из нее.

Любовь — первая форма признания у Гегеля и Хоннета — свидетельствует о доправовом обоюдном признании, где «субъекты взаимно подтверждают себя в своих конкретных нуждах, то есть как нуждающиеся существа»³⁶. Хоннет, стремясь к реактуализации Гегеля, ищет с помощью психоанализа эмоциональных форм привязанности типа: «мать — ребенок», любовь взрослых людей — возможность выйти из абсолютной зависимости, которая порождается либидинальной связью, по природе своей нацеленной на объединение. Он находит такую возможность в умении людей переносить одиночество, которое возрастает пропорционально *вере* партнеров в постоянство невидимой связи между ними. Это — уже отношения не абсолютной зависимости, а «определенной» зависимости, своего рода эквивалент *доверия*, заставляющего любящих держаться вместе.

В правовых отношениях в силу вступает новая логика: место способности быть в одиночестве занимает предикат «свободный», взятый в его правовом измерении; место доверия занимает *уважение* с его претензией на всеобщность. Человек может считать себя носителем права, если он усваивает нормативные обязательства по отношению к другому, следовательно, ориентация признания двоя-

ка — к другому и к норме. Рикёр берет здесь в качестве точки опоры понятие уважения, которое, согласно Канту, практический разум непосредственно включает в аффективную восприимчивость.

Исследуя третий уровень признания у Гегеля раннего периода, Хоннет акцентирует внимание не столько на образовании государства, как это было у его именитого предшественника, сколько на социальной значимости индивида, его общественном признании. Совокупность отношений, связанных с признанием социальной ценности субъектов, Хоннет подводит под категорию «солидарность».

Стало быть, этическое и предваряет правовое (доверие в любви), и является пост-правовым, выходящим за пределы права (общественное признание): «"Этическая жизнь" оказывается несводимой к правовым отношениям»³⁷. Вместе с тем этическое несводимо и к моральному, нормативному: мораль непременно понимается в связи с насилием, с нарушением нормы или злоупотреблением властью. Здесь Рикёр разделяет позицию Аристотеля, укоренившего этику в жизни как таковой. Из идеи борьбы, пришедшей от Гегеля, следует попытка «дополнить проблематику борьбы опытами жизни в условиях мира...»³⁸.

Проведя анализ моделей борьбы за признание: признания в родственных отношениях, в правовом плане, в социальной сфере, — Рикёр ставит под вопрос саму идею борьбы, питаемой жадной властью и осуществляемой в форме насилия. Он ищет альтернативу ей в опытах миролюбия, основанных на символических опосредованиях, существующих вне правовой сферы. В этом плане внимание Рикёра привлекает ситуация обмена дарами и, в частности, как он пишет, «парадокс» дара и ответного дарения.

Известно, что М. Мосс в «Очерке о даре», основанном на изучении этнографических описаний жизни аборигенов Океании, Австралии и др. приходит к выводу, что обмен дарами был универсальным средством обмена в архаических обществах, и подводит дар под общую категорию обменов. Мосса особенно интересовало не то, почему люди совершают акты дарения, а то, что заставляет их делать ответное дарение. Магическую силу, *hau*, заставляющую делать ответный подарок, Мосс находил в даруемой вещи. Дар, будучи формально добровольным, непременно предполагает компенсирующий взаимный дар.

К. Леви-Строс перетолковал магическую силу архаического обмена в логических терминах, перенеся силу, понуждающую к обратному дарению, на отношение как таковое. Философ-структуралист «дематериализовал энергию, которую магическое мышление сосредоточивало в подарке... но энергия оставалась в том же поле, что и магическое мышление»³⁹. Французский философ и антрополог М. Энаф, в свою очередь, предложил перенести акцент на дарителя и одариваемого и искать ключ к разгадке во

взаимности обмена между ними, назвав эту операцию безмолвным, символическим взаимным признанием.

Рикёра при дарении интересуют «тайные операции» между действующими субъектами. Философ сопоставляет дар с торговой сделкой, где нет обязательства обратного дарения: оплата кладет конец взаимным обязательствам агентов обмена. Кроме того, торговая сфера имеет свои пределы: существуют блага, которые по природе своей считаются «внепродажными» (М. Уолцер), «не имеющими цены» (М. Энаф, П. Лежандр): Сократ не брал платы за обучение, а только подарки, в которых выражалось почтение к нему и к богам. По мнению Рикёра, при обмене дарами акцент делается на великодушии первого дарителя и церемониальном характере обмена. При дарении даритель и одариваемый являются субъектами взаимности, осуществляющими операцию взаимного признания, которое общает значение всему тому, что является подарком. Это признание выражает себя символически в подарке. В противоположность Моссу, Рикёр утверждает: «...обмен дарами не является ни предшественником, ни конкурентом, ни заменителем товарного обмена»⁴⁰.

Рассматривая церемониальный аспект дарения, Рикёр, вслед за французским политическим философом К. Лефором, ставит акцент на самом жесте дарения в его первом движении, даже на готовности к дарению, дающей начало всему процессу. Он анализирует обмен дарами в терминах этики признательности. Великодушие дара влечет за собой не обратное дарение, а что-то вроде ответа на предложение, «дарение в свою очередь»⁴¹. При дарении, идущем от сердца, дарящий отдает частицу собственного «я». Его ожидание ответного дарения, если оно и существует, бескорыстно. Обязанность принести ответный дар выступает в виде признательности (высшей формы признания), ведущей к великодушию, равному тому, которое вызвало первый дар.

Церемониальность, помимо того, что она свидетельствует об отличии обмена дарами от обмена товарами и подчеркивает превосходство великодушия первого дарения над обязательством ответного дарения, поддерживает сложное отношение с символическим характером признания и подчеркивает праздничный характер обмена дарами. В опыте церемониального обмена дарами Рикёр видит начальную форму мирного состояния. Поэтому, утверждает он, общество, основанное на рыночных отношениях, следует сопоставлять с другими типами общества, не базирующимися на рыночных отношениях и ориентирующимися на этические проблемы, которые не поддаются под отношения купли-продажи — проблемы воспитания новых поколений, здоровья нации, чувства гражданственности и др.

В этом плане Рикёр считает необходимым обращение к историческому наследию и его «оживление» — к наследию христианскому, греческому, римскому, наследию Возрождения, Реформации,

Просвещения, романтизма. Только на пути их пересечения и открытости новоевропейским культурным традициям могут родиться новые значения, требуемые для созидания бытия-вместе.

Вполне можно согласиться с утверждением французского философа М. Кастийо, что именно Рикёр сумел «открыть перспективу изучения признания, с которой должна считаться современная этическая мысль»⁴². Добавим: не только этическая, но и политическая, юридическая, психологическая и др. — и напомним, что тему признания Рикёр считает одной из центральных в постижении человека — главного предмета его исследований. Анализируя проблему признания, Рикёр обращается к понятиям гостеприимства, ответственности, взаимности, великодушия, бескорыстия и др., содержание которых выходит за рамки собственно этической проблематики, приобретая общеприкладное значение. Именно с позиции философского понимания признания Рикёр призывает размышлять над актуальными социальными, политическими, юридическими проблемами современности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ricœur P. *Parcours de la reconnaissance*. — Paris, 2004.

² Ibid. — P. 15.

³ Ibid. — P. 24. Отметим, что в словарях русского языка термин «признание-признательность», как и в словарях французского языка, вовсе не является «неожиданным гостем» (см., например: *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. — М.; СПб., 1882).

⁴ Ricœur P. *Parcours de la reconnaissance*. — P. 18 et suiv.

⁵ Ibid. — P. 36.

⁶ Ibid. — P. 43.

⁷ Рикёр П. Интерпретируя историю // Рикёр П. *История и истина*. — СПб., 2002. — С. 15 — 16.

⁸ В беседах П. Рикёра с Г. Марселем (1968) оба мыслителя говорили о признании, признательности как о «главном для человека» (см.: Поль Рикёр — Габриэль Марсель. Беседы // *Марсель Г.* Трагическая Мудрость философии. — М., 1995. — С. 184 — 185).

⁹ Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч. Т. 1. — М., 1994. — С. 397.

¹⁰ Ricœur P. *Parcours de la reconnaissance*. — P. 126.

¹¹ Рикёр П. *История и истина*. — С. 264.

¹² Там же. — С. 269.

¹³ См.: Рикёр П. *Я-сам как другой*. — М., 2008. — С. 204.

¹⁴ См. там же. — С. 219.

¹⁵ Отметим, что в предметном указателе к книге «Память, история, забвение» термин «признание» специально не выделяется.

¹⁶ Ricœur P. *Parcours de la reconnaissance*. — P. 16.

¹⁷ Ibid. — P. 13.

¹⁸ Abel J., Porée J. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. — Paris, 2007. — P. 69.

¹⁹ Рикёр П. *Память, история, забвение*. — М., 2004. — С. 229.

²⁰ См.: Рикёр П. *Я-сам как другой*. — С. 151.

²¹ См.: Strawson P. *Individuals*. — L., 1957.

²² Рикёр П. *Я-сам как другой*. — С. 50.

²³ Ricœur P. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. — Paris, 1995. — P. 77.

²⁴ Ricœur P. *Parcours de la reconnaissance*. — P. 123.

²⁵ См.: Рикёр П. *Я-сам как другой*. — С. 290.

²⁶ Ricœur P. *Parcours de la reconnaissance*. — P. 140.

²⁷ Ibid. — P. 150.

²⁸ Ibid. — P. 241.

²⁹ Ibid. — P. 388.

³⁰ Ibid. — P. 294.

³¹ Ibid. — P. 265.

³² Ibid. — P. 266.

³³ Ibid. — P. 267.

³⁴ Гегель Г.В.Ф. Йенская реальная философия // Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет*. — М., 1970. — С. 315 — 316.

³⁵ Там же. — С. 375.

³⁶ П. Рикёр цитирует Хоннета по французскому изданию: *Honneth F.* *La lutte pour la reconnaissance*. — Paris, 2000. — P. 117 (см.: Рикёр П. *Путь признания*. — С. 178).

³⁷ Ibid. — P. 315.

³⁸ Ibid. — P. 296.

³⁹ Ibid. — P. 364.

⁴⁰ Ibid. — P. 365 — 366.

⁴¹ Abel O., Porée J. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. — P. 70.

⁴² Кастийо М. Понятие этики и морали в учении Поля Рикёра // Поль Рикёр — философ диалога. — М., 2006. — С. 20.

Аннотация

Статья посвящена выявлению философского содержания термина «признание», предпринятому французским мыслителем феноменологическо-герменевтического направления Полем Рикёром (1913 — 2005). Признание другого и других изучается мыслителем как одна из основных способностей человека. Руководящей идеей для философа является примирение и согласие людей — кантовская мысль о «всеобщем гостеприимстве».

Ключевые слова:

идентичность, самотождественность, самость, признание, признательность, дар, ответственность, «бытие-вместе».

Summary

The article is devoted to the disclosure of the philosophical content of the term «recognition» undertaken by Paul Ricœur (1913 — 2005), the French philosopher of hermeneutic phenomenology. The recognition of the other and others is studied by the thinker as one of the main human capacities; the governing idea for him is reconciliation and agreement of people embodied in Kant's concept of «universal hospitality».

Keywords:

identity, selfsameness, the self, recognition, gratitude, gift, responsibility, «being-together».

Ж.-Л. МАРИОН КАК ФЕНОМЕНОЛОГ И ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ*

А.В. ЯСТРЕБЦЕВА

Настоящий философ – тот,
который любит Бога.
Августин

Феноменологический дискурс конца XX – начала XXI столетий отмечен деятельностью ряда выдающихся исследователей, позволяющей утверждать, что, вопреки расхожему мнению о «конце» философии с наступлением эпохи постмодерна, она продолжает свое существование, отвечая современным требованиям, предъявляемым, прежде всего, к так называемым «социально-гуманитарным наукам», – требованиям интердисциплинарности и интернационализации исследований. Значение феноменологического метода было определено еще Э. Гуссерлем в начале XX в., но актуальность его сохраняется и по сей день. В частности, это демонстрируют работы известного на Западе французского философа-феноменолога и теолога, профессора университета Париж-IV Сорбонна – Жана-Люка Мариона, к сожалению, мало кому известного в России, в том числе и в профессиональной философской среде.

В начале XX столетия в Сорбонне была инициирована дискуссия между П. Обенком и Ж. Брюншвигом вокруг вопроса «Является ли история философии философичной?». Она была вызвана не только институционализацией истории философии как университетской дисциплины, зачастую фрагментарной и хронологически непоследовательной, но и широко обсуждаемой в западной истории философии последних нескольких десятилетий идеей разведения первой схоластики с ее потрясающим созвездием ученых и философов, выработавших уникальный способ аргументации, и второй схоластики, для которой XVII столетие не столько отмечено творчеством Декарта и картезианцев, сколько является золотым веком скотизма, вызвавшего к жизни широкую дискуссию по вопросам онтологии. Практика истории философии показывает, что, как правило, под ней понимается история той или иной проблемы, постепенная, нередко многовековая разработка проблематики, которая затем трансформируется и вокруг которой формируется традиция. Особняком стоит «аналитическая философия», которая фактически отказалась от идеи «истории философии», размышляя о своей собственной истории, что, в конечном итоге, привело к кристаллизации пробле-

мы определения взаимоотношения аналитико-континентальной философии с историей философии как таковой.

В конце XX столетия эта дискуссия была продолжена. Одним из ее промежуточных итогов в 1997 г. стал специальный выпуск французского журнала «Философские исследования» («*Etudes philosophiques*»), в котором был опубликован ряд статей известных современных авторов (в числе которых П. Анжель, А. де Либер, Ж.-Л. Марион и др.), посвященных истории философии как предмету особого научного и методологического интереса. В своей статье «Некоторые правила в истории философии» Марион размышляет об отношении современной философии к собственной истории, делая акцент не столько на самой истории философии, сколько на различиях в стилях философствования, сформировавшихся в ходе осмысления философских и культурных традиций прошлого.

В каждом роде деятельности, в частности, в труде историка философии, по мнению Мариона, действует ряд гласных и негласных правил, следование которым позволяет судить о квалификации и значении того или иного автора и исследователя для дальнейшего развития философского знания. Основные – это знание философской традиции, проведение демаркационной линии между историей философии и историей идей, создание и вписывание собственной концепции в общий историко-философский контекст. Именно этим и другим не менее важным правилам, забытым многими современными авторами, претендующими, тем не менее, на определенную философскую новизну и оригинальность, посвящена статья Мариона.

Несмотря на то, что нет в живых ни Э. Левинаса, ни П. Рикёра, ни Ж. Деррида, составляющих гордость и славу современной французской философии, она по-прежнему может претендовать на статус одной из наиболее влиятельных в современной мировой общественной мысли, благодаря научным школам и последователям этих крупных мыслителей. Следуя в своих научных изысканиях за Э. Левинасом и П. Рикёром, Ж.-Л. Марион постепенно стал одной из ключевых фигур во французской философии последних трех десятилетий, являясь видным представителем так называемого интеллектуального поколения 1980-х, к которому принадлежат не менее значимые и также пока мало кому известные в России современные авторы – Р. Браг, А. Рено, М. Гоше, П. Манен и др. Значение этого поколения обусловлено попыткой отдельных его представителей не только вывести философию и ее историю на качественно новый интеллектуальный уровень, но и создать новые эффективные научно-философские концепции, переосмыслив классические парадигмы.

Область научных и философских интересов Ж.-Л. Мариона чрезвычайно широка, но его основные работы затрагивают три ключевые области философии – ее историю (прежде всего, историю метафизики), феноменологию и теологию. Для Мариона как

* Перевод статьи Мариона «Некоторые правила в истории философии» см. № 8.

историка философии предметом особого интереса является картезианство, где вопросы знания и веры плотно переплетены. Марион защитил две докторские диссертации на темы: «*Les Regulae ad directionem ingenii* Декарта. Эссе об аристотелевской тематике и топике некоторых концептов *Regulae*» и «Фундаментальное основание знания в учении Декарта». Переосмысление картезианских концептов и значение творчества самого Декарта для будущей философии является для французского мыслителя отправной точкой в осмыслении эволюции метафизических представлений. В свою очередь феноменология рассматривается им как не догматический метод описания феноменов и в особенности как попытка выявить неявные феномены, которые, тем не менее, могут быть подвергнуты рационализации. Именно феноменологический метод использует Марион для решения ряда теологических вопросов. С его именем связан так называемый теологический переворот во французской феноменологии 1980 – 1990-х годов (Д. Жанико). Христианская и иудейская теология в его работах предстают как основной «собеседник» философии и одновременно как ее неоспоримый горизонт, ибо она должна быть готова участвовать в разрешении «предельных» конфликтов, с которыми нередко сегодня приходится сталкиваться человеку.

Формирование научного интереса к творчеству Р. Декарта у Мариона осуществлялось под огромным влиянием его учителя — Ф. Алькие, а также Ж. Бофре, который был одним из первых во Франции исследователей, инициировавших в 1960 – 1970-х годах дискуссию о М. Хайдеггере и его онто-теологии. Три главные работы Мариона по философии Декарта: «О серой онтологии Декарта»¹, «О белой теологии Декарта»², «О метафизической призме Декарта»³, — способствовали возобновлению картезианских исследований во Франции и изменению принципиального подхода к изучению наследия французского мыслителя Нового времени. Так, Марион стремился выйти за пределы сугубо эпистемологического подхода к картезианству, вписывая творчество Декарта в историю метафизики. Классический подход к его изучению, по его мнению, заключается в том, что философия Декарта все время сравнивается с другими учениями и вписывается в общую историю идей лишь как один из ее важных моментов. Марион же попытался прочесть Декарта и изучить его теорию науки, основные принципы которой изложены в «Правилах для руководства ума», не абстрактно, а в отношении к тому, чему Декарт сам противопоставлял свою мысль, а именно — к онтологии Аристотеля. В работе «О белой теологии Декарта» Марион обратился к картезианскому тезису о «создании вечных истин», согласно которому элементарные логические истины, равно как и истины математические, абсолютно истины, но при условии, что они были созданы Богом. Декарт утверждал, что ни одна предельная истина конечного раз-

ума не может быть навязана бесконечности, которая его создала. Марион назвал эту позицию «белой теологией», следствием которой является то, что истина подчинена акту ее создания, из чего следует ее конечность. В признании истины конечной и состоит, по его мнению, главное удивительное открытие Декарта. Отсюда двойственная природа науки по Декарту, ибо наука создана чистой могущественной инстанцией, которая остается неузнанной, непознаваемой, при этом бесконечное есть условие возможности конечного во всех его формах.

В работе «О метафизической призме Декарта», размышляя о взаимоотношении веры и знания, Марион обнаруживает философскую взаимосвязь между Декартом и Хайдеггером. Для Хайдеггера всякая метафизика есть онто-теология, дискурс о бытии и фундаментальном основании одновременно. Марион задался вопросом о применимости этой теории к Декарту и сделал вывод, что если вера не нуждается в мысли о бытии, то с ее помощью онтология может быть «преодолена». Хайдеггеровская постановка вопроса о бытии объявляется им ограниченной, что дает основание для ее критики. Марион помещает Декарта в более широкий контекст истории метафизики, нежели это было сделано его предшественниками, став, в сущности, его историком, а не односторонним исследователем, стремящимся предложить лишь его новое прочтение. При этом он задался и социальной целью — перевернуть схемы общественного сознания и предложить выход из интеллектуального кризиса, затронувшего современную церковь. С этой точки зрения, в актуальном контексте интернационализации философии французская мысль сегодня, по мнению Мариона, вовсе не устарела, а, напротив, имеет реальные, практические перспективы дальнейшего успешного развития. Именно в этом контексте он и считает картезианство весьма эффективной философией, хотя и утверждает, что одним из важнейших препятствий на пути выработки новой христианской философии сегодня является то, что большинство философствующих христиан были и остаются антикартезианцами, тогда как самого себя Марион считает исключением.

Актуальность Декарта в наши дни, равно как и любого другого мыслителя, может быть обоснована тем, дает ли его философия ответы на актуальные сегодня вопросы. Марион утверждает, что и в новейшей философии существуют проблемы, постановка и разрешение которых возможны именно с помощью декартовского языка, тогда как другие могут быть поставлены и решены, например, в контексте кантовской, гегелевской, Марксовой или иной мысли. Так, надо признать, что без обращения к Декарту проблематично полно и адекватно ответить на многие вопросы современной научной теории, в том числе, об ограниченности самой науки. Например, как наука может быть достоверной, не будучи абсолютным знанием? Как человек, будучи субъектом

познания, может одновременно быть его объектом? Является ли производство технических средств первойшей необходимостью нашего существования в мире? Тот же Маркс, давая определение «технике», цитировал Декарта именно потому, что любой вопрос имеет дату своего рождения. А это означает, что многие новаторские идеи картезианства сегодня также не устаревают. Например, поставленный Декартом метафизический вопрос о дуализме «протяженной» и «мыслящей» субстанций. Так, вся современная медицина построена на дуализмах. Когда мы задаемся вопросом о состоянии нашего тела, испытываемых нами физических страданиях, болях, эмоциях, аффектах, удовольствиях и т.п., в определенном смысле мы вопрошаем себя и о связи между этими ощущениями с нашей мыслью. Но когда мы притупляем боль, скажем, с помощью анестезии, скальпеля или иными способами успокаиваем свои эмоции, то тело вновь становится лишь протяженным. Именно с этим связано убеждение Декарта в том, что человек представляет собой единство души и тела.

Логическим следствием углубляющихся сомнений в истинности метафизических учений стало ниспровержение метафизики во второй половине XIX столетия. Однако в противоположность многим идеологам и малозначимым для философии фигурам, ни один более или менее серьезный философ не делал скоропалительного вывода о конце самой философии, даже если метафизика себя изжила. Кризис фундаментальных оснований и самой идеи метафизического начала способствовал развитию феноменологии, которая во многом благодаря Э. Гуссерлю фактически с начала XX в. стала определять формирование новой ментальности и культурно-философской ситуации. Феноменологический метод был взят на вооружение и Марионом. Обратившись к философии св. Августина, он не раз подчеркивал интеллектуальную преемственность между философией средневекового автора и своей собственной, феноменологической. Именно Августин, по убеждению Мариона, впервые поставил важнейший для феноменологии вопрос о том, что есть *soi* (Я сам, Я, обладающее сознанием). Таким образом, актуальность философии Августина он видит в его попытке выхода за пределы метафизики. Этому вопросу Марион посвятил работу «Вместо себя самого. Подход Святого Августина»⁴. В своей книге он, прежде всего, обращает внимание на масштабы мышления знаменитого философа, которое до сих пор оказалось все еще не до конца оценено. Причину этого Марион видит, главным образом, в том, что наследие св. Августина, как и само его имя, оказались строго классифицированы, будучи практически безоговорочно вписаны в историю христианской теологии с элементами платонизма и неоплатонизма.

Несмотря на многочисленные комментарии к Августину, которые были даны Гуссерлем, Ясперсом, Витгенштейном, Арндт, Рикёром, Деррида и Лиотаром, Марион утверждает, что наиболее

значительные замечания к его идеям были сделаны Хайдеггером. Поэтому именно Хайдеггер – второй в книге Мариона по частоте цитирования после Августина. В этом отношении наиболее интересным, с точки зрения Мариона, является курс лекций, прочитанных Хайдеггером в 1920 – 1921 годах, до сих пор не переведенный на французский язык, тогда как эти лекции, по его мнению, превосходят все прочие тексты о средневековом философе. И все же, несмотря на то, что Марион многим обязан этим хайдеггеровским лекциям, он воспринял их весьма скептически. Подвергнув критике хайдеггеровскую онто-теологию, он обратился не столько к излюбленной для Хайдеггера теме бытия, сколько к сопутствующей ей теме любви, поскольку именно эта проблематика, по его мнению, позволяет глубже проникнуть в существо философского мирозерцания Августина, в котором неизменно присутствовали темы искушения, воли, времени и субъективного Я. Так, по убеждению Мариона, когда Хайдеггер клеймит номиналистскую концепцию бытия, доминировавшую в метафизической традиции в течение долгого времени, то делает он это для того, чтобы выработать принципиально иную аналитику бытия, разворачиваемую им, начиная с фундаментального *affectus Dasein*, или бытия заботы, которая есть неизменное свойство любви. И здесь феноменологическая методология оказалась как нельзя более кстати. Марион радикализует мотив децентрализации *ego*, имевший место у Хайдеггера. У французского мыслителя *ego* выполняет второстепенную функцию потому, что оно происходит из *soi*, таящего в себе знание первоначального дара, имеющего божественную природу. Возникает вопрос, можно ли принять феноменологию без разума? Марион отвечает, что если разум без феноменологии слеп, то феноменология без разума остается пустой.

Марион указывает, что тенденция к децентрализации *ego* имела место в творчестве Августина, для которого человек всегда оставался наивысшей загадкой. Он следует средневековому автору *ad litteram*, ставя перед собой задачу вновь центрировать *ego* на том, что находится «на месте *soi*». «Я есть другой», *soi* воспринимает себя «как другого» (Рикё) или принимает себя «за другого» (Левинас). Марион говорит о несостоятельности этих формул. Вослед Августину он повторяет, что хотя *ego* становится самим собой только с помощью другого⁵, это другое должно быть истолковано иначе, нежели в феноменологии «другого» Левинаса, Рикёра или в философии «различия» Деррида. Проблема «другого» рассматривается им в связи с переосмыслением концепта Бога, который мыслится им как «идол». Иначе говоря, всякая попытка зафиксировать Бога в качестве морального абсолюта, высшей ценности и т.п., в сущности, фиксирует лишь имя понятийного идола. Эта проблема стала центральной в работе Мариона «Идол и дистанция»⁶, где ставится вопрос о возможной близости к Богу.

Провозглашенная во второй половине XIX столетия Ф. Ницше «смерть Бога» рассматривается Марионом как смерть концепта, а не Бога как такового, как отказ от превосходства Бытия и верховенства «морального Бога», т.е. как отказ от определенного предствления о нем. Марион рассматривает этот отказ как некое откровение, разводя вопрос о Боге и вопрос о бытии. В работах «Идол и дистанция» и «Бог без бытия»⁷ он как раз рассматривает возможность вывода вопроса о Боге за пределы проблемы бытия и метафизического идолопоклонничества. В конечном итоге, он выводит Бога и за пределы феноменологического опыта, поскольку Бог объявляется им предшествующим всякому Я или Dasein. Согласно Мариону, «смерть Бога» вовсе не ведет к концу христианского вероучения, а возрождает его, ибо Бог вновь является нам в эпоху тотального нигилизма, становясь объектом новой теологии.

Что касается *soi*, то эту философскую категорию Марион рассматривает через призму дара, который ему предшествует, поскольку все, что с ним происходит, в том числе и его собственное бытие, случается с ним как дар извне и как то, что дарует ему истину, себя, истинную свободу, место существования себя, без чего он был бы ничто. Таким образом, феноменология Мариона, основы которой изложены в его трилогии «Редукция и одаривание» («Réduction et donation», 1989), «Будучи данным» («Etant donné», 1997) и «Об избыточном» («De Surcoit», 2001), предстает как феноменология дарения, дара. Наконец, в одной из своих поздних работ «Эротический феномен» («Le phénomène érotique», 2003) французский философ пересмотрел вопрос о феноменальности, окончательно выведя за его пределы проблематику объективности (Гуссерль) и бытия (Хайдеггер). Такую феноменологию Марион обозначает как феноменологию «преданного» *ego*, вплетенного в канву бытия. Эта феноменология обогащена, благодаря Августину, «герменевтикой творения», подразумевающей не только то, что предшествует Я, но и то, что создано Богом как благо. Творение в этом контексте понимается не столько в сугубо метафизическом смысле, как творение бытия в его совокупности, сколько в более широком смысле, как творение, озаренное милостью божьей⁸. Вослед Августину, Марион утверждает, что все сотворенное несет на себе божественную благодать. При этом термин «метафизика», подчеркивает Марион, не использовался Августином, а потому он не делал различия между *metaphysica generalis* и *metaphysica specialis*. И хотя это дает некоторым исследователям Августина основание утверждать, что его философия носит не- или дометафизический характер, оно же не мешает другим рассматривать Августина как «постметафизического» автора.

Таким образом, Марион актуализирует проблематику взаимодействия между философией и теологией. В наиболее выраженном виде эта тема представлена в его работе «Видимое и данное в откровении»⁹. Точнее говоря, философ поставил перед собой задачу

установить определенное концептуальное соответствие между феноменологией дарения и христианским откровением. Сама идея этого проекта предстает «метафизической нейтральной»¹⁰, анализу подвергаются, прежде всего, феноменологические подходы и лишь затем теология. Так, некоторые феномены, «не поддающиеся объективации, а являющиеся некоей интуитивной данностью»¹¹, Марион обозначает как «насыщенные феномены», среди которых выделяются исторические феномены откровения. Особенно примечательным является феномен Богоявления, при котором «увеличение интуиции ведет к парадоксу, когда невидимый взгляд меня пристально рассматривает и меня любит»¹². Здесь-то автор и говорит о возможности феноменологии религии.

Метафизической фигуре Бога как *causa sui* противопоставляется Бог феноменологический, «Бог философов и ученых»¹³. Марион избегает смешения феноменологии и теологии. «Насыщенный феномен бытия как некоей данности» оказывается «схваченным» феноменологией лишь как возможность. В конечном итоге, она его достигает только косвенно, тогда как «истинный опыт данности» возвращает нас к теологии. Лучше бы сказать, что он возвращает к вере, тогда как сама феноменология обращается к откровению и потому нуждается в прояснении с помощью теологии. Вместе с тем, Марион четко показывает, что «бытие данностью» проистекает из теологии в большей степени, нежели из феноменологии.

Несмотря на тесное переплетение феноменологии и теологии, как отмечает Марион, во Франции первой половины XX в. даже столь разные авторы, как Маритен и Блондель, отвергали христианскую философию в целом, включая само ее обозначение. Однако были и иные мыслители, например, Жильсон, для которого в «христианской философии» христианское откровение играет роль «необходимого разуму вспомогательного механизма». Так, в работе «Томизм» Жильсон писал: «Если философ как таковой черпает истину лишь из источников одного разума, то философ-теолог получает истину из двух различных источников: разума и, поскольку он теолог, веры в истину, данную в божественном откровении, интерпретатором которой является Церковь»¹⁴. Философ разума изучает первопричины и перводвижитель, каковым является человеческий разум. Так истина становится объектом метафизики, как конечная цель разума. Но, согласно Евангелию, Бог есть истина, т.е. объектом метафизики является Бог, понимаемый как истина. В «Исходе» говорится, что Бог есть то, что есть, т.е. бытие. Средневековые трансцендентальности переходят одна в другую, Бог предстает и как истина, и как бытие в качестве объекта метафизики. Так, вслед Аристотелю, Фома Аквинский обозначал в качестве объекта первой философии «бытие как таковое».

По-прежнему актуальным является вопрос, может ли человеческий разум достичь божественной сущности собственными

силами? «Философы могут обосновать наглядно, что Бог существует, что он един и т.п. Однако совершенно очевидно также, что некоторые знания о божественной природе бесконечно превосходят мыслительные возможности человека»¹⁵. Если есть два различных источника знания, то как они соотносятся? «Вера в откровение не разрушает, в конце концов, рациональность нашего знания, напротив, она позволяет ему развиваться более полно; как в действительности благодать не разрушает природу, а обогащает, очищает и совершенствует ее, так и вера через свое влияние свыше на разум как таковой способствует развитию рациональной деятельности более плодотворного в этом отношении механизма»¹⁶. В этом пункте обнаруживается согласие между Жильсоном и Маритеном, ибо «разум в своих проявлениях неотделим от веры»¹⁷. Таким образом, философ неотделим от теолога: «Не существует христианского разума, но возможно христианское осуществление разума»¹⁸.

Жильсон видел в томизме блестящий пример христианской философии. Как показал в своем исследовании К. Трёмонтан, эпоха Фомы Аквинского наступила после длительной истории развития «христианской философии»: «Содержание христианской философии есть, таким образом, совокупность рациональных истин, которые были открыты, изучены или просто сохранены благодаря помощи, оказанной разуму откровением»¹⁹.

Вослед Жильсону Марион убежден, что сама природа христианской философии заставляет ее исследователей сталкиваться с рядом герменевтических трудностей в определении взаимоотношений между философией и теологией. При этом «все эти трудности могут быть объединены в одну: смесь естественного и сверхъестественного, или откровения и философии, — что не предполагает разведения этих двух категорий. “Христианская философия” в равной степени компрометирует и теологию и философию, поскольку ее концепт, в итоге, оказывается противоречивым»²⁰. Разрешение этого парадокса могло бы быть найдено в эвристике милосердия, только с ее помощью можно изобрести такие концепты, как «личность» или «образ»²¹. Роль, приписываемая «христианской философии», состоит, таким образом, в открытии феноменов, основанных на милосердии, «поскольку его источником является откровение, но вместе с тем оно есть составная часть творения»²². Соотношение видимого и данного в откровении весьма сложно, а границы, отделяющие их друг от друга, нечетки. Коль скоро необходимо понять, что представляет собой человеческая форма милосердия, то в данном контексте, по убеждению Мариона, целесообразной является разработка христианской этики, которой он посвятил несколько своих поздних статей и эссе. Интерес к христианской этике во многом обуславливает практический характер исследований Мариона и позволяет ему разграничить в спекулятивном плане философию и фундаментальную теологию.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: *Marion J.-L.* Sur l'ontologie grise de Descartes. — Paris: VRIN, 1975.
² См.: *Marion J.-L.* Sur la théologie blanche de Descartes. — Paris: Quadrige/PUF, 1981; 2e éd, 1991.
³ См. там же.
⁴ См.: *Marion J.-L.* Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin. — Paris: PUF (Coll. «Épiméthée»), 2008.
⁵ Ibid. — P. 384.
⁶ См.: *Marion J.-L.* L'Idole et la distance. — Paris: Grasset, 1977.
⁷ См.: *Marion J.-L.* Dieu sans l'être. — Paris: Communio, 1982.
⁸ См.: *Marion J.-L.* Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin. — P. 322.
⁹ См.: *Marion J.-L.* Le visible et le révélé. — Paris: Éd. du Cerf (Coll. «Philosophie et théologie»), 2005.
¹⁰ Ibid. — P. 9.
¹¹ Ibid. — P. 73.
¹² Ibid. — P. 74.
¹³ Ibid. — P. 96.
¹⁴ *Gilson E.* Le thomisme. 2e éd. — Paris, 1922. — P. 22.
¹⁵ Ibid. — P. 25.
¹⁶ Ibid. — P. 28 — 29.
¹⁷ *Gilson E.* L'esprit de la philosophie médiévale. I. — Paris, 1932. — P. 12.
¹⁸ Ibid. — P. 13.
¹⁹ Ibid. — P. 36 — 37.
²⁰ Ibid. — P. 109.
²¹ Ibid. — P. 111.
²² Ibid. — P. 115.

Аннотация

Статья является введением в творчество малоизвестного в России выдающегося современного французского философа-феноменолога и теолога Жана-Люка Мариона, с именем которого связан «теологический поворот во французской феноменологии». Она предваряет публикацию перевода статьи Мариона «Некоторые правила в истории философии», поэтому акцент в ней сделан на историко-философских и теологических исследованиях французского мыслителя и на значении феноменологического метода для его философской рефлексии.

Ключевые слова:

история философии, феноменологический метод, теологический поворот, онто-теология, герменевтика, откровение.

Summary

This article is an introduction to the work of Jean-Luc Marion, a modern French phenomenologist and theologian little-known in Russia whose name is related to the «Theological turn in the French Phenomenology». The article anticipates the translation of Marion's «Some rules in the history of Philosophy», therefore it emphasizes his research in history of philosophy and theology and the significance of a phenomenological method for his philosophical reflection.

Keywords:

history of Philosophy, phenomenological method, onto-theology, theological turn, hermeneutics, revelation.

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ И ТРАССУБЪЕКТИВНОСТЬ: ЛЕВИНАС, ПУАНКАРЕ, БЕРГСОН, ПРИГОЖИН

М.В. МАЗАРСКИЙ

Целью данной работы является рассмотрение интересубъективной и транссубъективной онтологий как развитие понятий «бытие» и «становление», лежащих в их основании. Интересубъективное, логическое, т.е. вне-пространственно-временное единство мира рассматривается на примере Левинаса и Пуанкаре, а транссубъективное, чувственное, т.е. пространственно-временное – на примере Бергсона и Пригожина.

Генезис этих представлений берет свое начало в Античности. Интересубъективность восходит к онтологической модели Парменида, усовершенствованной Платоном, т.е. к онтологической первичности неизменного, вне-чувственного, единого «бытия». Транссубъективность, в свою очередь, восходит к онтологической модели Гераклита, т.е. к онтологической первичности чувственной и мыслимой множественности и изменчивости «становления». С момента возникновения и до настоящего времени эта оппозиция выражается в противопоставлении приоритетов «бытия» и «становления» или «неизменного» и «изменчивого», истолковываемых в понятиях, соответствующих философской задаче, решаемой в ту или иную эпоху.

Вслед за победой ньютоновства над картезианством в европейских университетах в XVIII в. транссубъективная точка зрения, отстаивающая онтологическую первичность «изменчивости», стала классической и практически безальтернативной для естествознания, чего нельзя было сказать о собственно метафизике. Но противостояние этих онтологий не только не закончилось, но и обострились в XX в., когда понятийный акцент в многовековом споре перенесся на экзистенциальный поиск истоков «неизменного» и «изменчивого» внутри структуры собственного «Я», проецируемой в дальнейшем и на представление о внешнем мире. При этом принципиальной особенностью интересубъективного подхода, выносящего «бытие» за рамки «становления», т.е. рассматривающего их как нетождественные, является превращение этой нетождественности во внутреннюю структуру субъективности, в нетождественность различных составляющих «Я». Именно эта внутренняя нетождественность проецируется в дальнейшем на внешний мир в качестве нетождественности протяжения и длительности как категорий чувственных пространств и времени как категориям мышления. Таким образом, противопоставление «бытия» и «становления» не только приобретает экзистенциальный

характер, но и становится онтологическим основанием реляционной пространственно-временной парадигмы. Соответственно их отождествление является онтологическим основанием противоположной, субстанциальной пространственно-временной парадигмы.

Интерсубъективность: Левинас и Пуанкаре

Левинас. У Левинаса любой субъект, существующий в пространстве и времени, содержит в себе источник собственной субъективности, предшествующий такому пространственно-временному существованию. Этот источник субъективности Левинас связывает с понятием «здесь»: «Мышление, которое идеализм приучил нас помещать вне пространства, находится – сущностно... – здесь... Локализация, не предполагающая пространства. Это полная противоположность объективности... Локализация сознания не субъективна, это субъективация субъекта»¹. В качестве исключительно акта мышления, трансцендентного по отношению к физическому миру «здесь» – это «субъект субъекта». Находясь в физическом пространстве среди предметов внешнего мира, сознание локализовано не в этом же пространстве, а в собственном источнике, который и является «субъектом субъекта». В сознании всегда существует непространственное расстояние между «здесь», как источником сознания и координатами сознания, как объекта в пространстве и времени: «Следует подчеркнуть, что благодаря интенции наше присутствие в мире осуществляется на расстоянии, мы отделены от объекта интенции расстоянием...»². Понятие расстояния, в этой формулировке носит интенциональный характер, оно говорит не о пространственном несовпадении субъекта и объекта восприятия, а об их онтологическом несовпадении. Они находятся друг от друга на расстоянии трансценденции, которое разделяет внешнюю составляющую «Я», включенную в физический мир, и внутреннюю составляющую «Я», воспринимающую это внешнее «Я» вместе с окружающим миром, превращая субъективность в интересубъективность.

Предшествуя существованию, источник субъекта у Левинаса предшествует, соответственно, не только пространству, но и времени: «Здесь, из которого исходим мы... предшествует всякому пониманию, любому горизонту и времени. Это сам факт того, что сознание является истоком, исходит из себя самого»³. Говоря о времени, Левинас связывает «здесь» с понятием настоящего. Настоящего, традиционно понимаемого как исчезающая связь между прошедшим и наступающим мгновениями. Но у Левинаса настоящее является не самим временем, а условием его возможности, исходящим из субъекта: «Итак, настоящее – такое положение в бытии, когда есть не только бытие вообще, но и существо, субъект... Настоящее является остановкой не потому, что оно остановлено, но потому, что прерывает и возобновляет длительность, к которой

приходит исходя из себя»⁴. Таким образом, источник субъекта, оставаясь вне времени, т.е. в качестве несуществующего настоящего, связывает между собой прошлое и будущее. При этом в отличие от настоящего, любые мгновения прошлого или будущего являются объектами, т.е. существуют, рождаясь в настоящем. На пути из прошлого в будущее эти мгновения, становясь настоящим, перестают существовать, они скрывают в себе акт своего начала или рождения: «...мгновение — по преимуществу осуществление существования. Мгновение, до связи с предыдущими и последующими мгновениями, таит в себе акт, посредством которого достигается существование. Каждое мгновение — начало рождения»⁵. Начало — это и есть «здесь», предшествующее существованию, а соответственно — пространству и времени. Это не преодоление временного или пространственного интервала. Это отношение с «ниоткуда»: «Движение прихода к себе ниоткуда не смешивается с преодолением временного интервала. Оно происходит в то самое мгновение, когда что-то, если можно так сказать, предшествует мгновению. Сущность мгновения, его воплощение состоят в преодолении этой внутренней дистанции»⁶. Неспособность мгновений самостоятельно соединяться в непрерывный поток заставляет Левинаса искать источник их соединения за пределами времени. Но за пределами времени — это значит за пределами существования, это значит, что источником времени является «несуществование», или «Ничто»: «Абсолютная инаковость другого мгновения... не может заключаться в субъекте, окончательно являющемся самим собой. Такая инаковость приходит ко мне лишь от Другого. Не является ли социальность не только источником нашего представления о времени, но и самим временем?.. Ничто, необходимое времени — субъект на него не способен, — приходит из общественной связи»⁷. Если бы был возможен одинокий субъект, то, олицетворяя несуществующее настоящее, он не мог бы создать время, которое является существованием. Именно связь субъекта с собственным источником или через него с другим субъектом позволяет создать время, и именно эта связь является превращением «несуществования» в существование. Но другой субъект также содержит в себе собственное «здесь», т.е. источник собственного существования, предшествующий пространству и времени, или то же самое «Ничто». Таким образом, не имеет значения, устанавливается ли связь с собственным источником или источником другого субъекта. Это одно и то же — «Ничто». Поэтому социальность — это внутреннее свойство субъекта, он изначально не одинок. «Ничто» в качестве источника любой субъективности, будучи абсолютно иным по отношению к существованию, и является «Другим». Не имеет значения, откуда нам открывается «Другой»: из нашего собственного или из другого «Я».

В качестве соединения мгновений «Ничто», будучи «Другим», сопровождает всю нашу жизнь, превращая ее в этику, поскольку

существование во времени — это всегда отношение или сосуществование: «Это (одинокость субъекта. — М.М.), так сказать, одинокость вдвоем: иной, нежели Я, сопровождает Я подобно тени»⁸. Таким образом, принципиальная невозможность одиночества связывается с пониманием собственной конечности: «Одинокий субъект не может отрицать себя, он лишен небытия»⁹. Действительно, человек легко представляет себе отсутствие своего существования, т.е. мир без себя. Но если бы он был абсолютно одинок, то не мог бы ничего знать о собственном «несуществовании», это знание может прийти только от кого-то другого. Соответственно знание человека о собственной конечности, т.е. о небытии, является результатом его «неодиночества», т.е. влиянием внутренней составляющей его «Я», выходящей за рамки существования в пространстве и времени. Таким же образом, и представление о небытии мира, не может следовать из существования мира. Источником такого представления может быть только само «несуществование», т.е. «Другой». В этом, в принципиальной невозможности быть одиноким, заключена одна из основных идей Левинаса, идея фундаментальности этики, идея отношения, предшествующего существованию.

Пуанкаре. Взгляды Пуанкаре на существование являются развитием кантовских представлений о пространстве и времени как априорных формах чувственности: «...нужно исследовать те кадры, в которые нам кажется заключенной природа и которые мы называем временем и пространством... не природа навязывает их нам, а мы накладываем их на природу, потому что мы находим их удобными»¹⁰. Соответственно вся пространственно-временная, т.е. физическая реальность становится зависимой от человеческого восприятия, которое собственно и придает ей пространственно-временной характер. При этом объективность, как это и принято, остается независимостью от сознания, но в качестве уже не физической реальности, а особенности сознания. Объективным становится способ, которым физическая реальность конструируется сознанием, т.е. способ функционирования сознания. Этот способ — установление связи или отношений между ощущениями — является основанием существования самих вещей: «Сказать, что такое-то тело существует — значит сказать, что между цветом этого тела, его вкусом, его запахом есть глубокая, прочная и постоянная связь»¹¹. Эта связь ощущений является общей стороной всех сознаний, общей, или объективной стороной всех субъективных физических реальностей, не будучи при этом физической реальностью: «Так, например, внешние предметы, для которых изобретено слово объект, суть действительно объекты, а не одна беглая и неуловимая видимость: ибо это — это не просто группы ощущений, но и группы, скрепленные постоянной связью. Эта связь — и только эта связь — и является в них объектом; и связь эта есть отношение»¹². Именно способность связывать отдельные ощу-

щения в целое, а не сами ощущения будут общностью выходящей за рамки физической реальности. Несмотря на то, что каждый воспринимает мир по-своему, общим, т.е. объективным будет то, что все воспринимают его как целое. Эта способность к связыванию в целое, будучи инвариантом любого сознания, обеспечивает тем самым интересубъективность существования: «...ощущения другого индивидуума будут для нас навечно закрытым миром. У нас нет никакого средства удостовериться, что ощущение, которое я выражаю словом “красное”, есть то же самое, которое связывается с этим словом у соседа»¹³.

Осуществляя связь этих ощущений в целое, сознание не только конструирует пространство, но и локализует в нем отдельные предметы. Чтобы локализовать предмет в пространстве, мы связываем между собой не представления о перемещениях в пространстве, а представления только о наших мускульных ощущениях сопровождающих эти перемещения, что не требует представлений самого пространства. Представление набора этих мускульных ощущений и есть локализация предмета в пространстве: «Локализовать предмет — значит просто представить себе те движения которые нужно было бы сделать, чтобы достигнуть его; объяснюсь подробнее: дело не в том, чтобы представлять себе самые движения в пространстве, но только те мускульные ощущения, которыми сопровождаются эти движения и которые не предполагают предсуществование понятия пространства»¹⁴.

Повторяемость этих мускульных ощущений, т.е. повторяемость определенного положения тела или опыта, возможна только во времени. Отсюда следует вывод о логическом предшествовании времени пространству: «Итак, именно повторяемость и дала пространству его существенные свойства; но повторяемость предполагает время; этого достаточно, чтобы сказать, что время логически предшествует пространству»¹⁵. Время не может следовать из опыта, поскольку опыт состоит из конечного числа воспоминаний и тогда время было бы прерывным. Но у нас есть ощущение, что между отдельными воспоминаниями существуют пустые промежутки, хотя эти промежутки и не воспринимаются нами как время, поскольку у них отсутствует содержание. Следовательно, время должно быть формой ранее существовавшей в нашем сознании, т.е. так же, как и пространство, являясь априорной формой чувственности в смысле Канта: «Мы распределяем наши воспоминания во времени, но мы знаем, что продолжают пребывать и пустые промежутки. Как это могло бы быть, если бы время не было формой, ранее существовавшей в нашем сознании? Как бы узнали о наличии пустых промежутков, если возбуждать наше сознание они в состоянии не иначе, как только через свое содержание?»¹⁶. Но воспоминания могут быть только индивидуальными. Мы не можем распространить их ни на материальный мир, не являющийся предметом наших воспоми-

наний, ни на другие сознания, также не являющиеся предметом наших воспоминаний. Каждое сознание является отдельным самостоятельным миром со своим индивидуальным, психологическим или качественным временем, индивидуальной формой мира: «Вот пред нами два сознания, как два непроницаемых друг для друга мира. По какому праву мы хотим заключить их в одну и ту же форму, измерить их одной и той же мерой?.. Можем ли мы преобразовать психологическое время, которое есть время качественное во время количественное?.. Можем ли мы измерить одной и той же мерой факты, которые совершаются в различных мирах?»¹⁷.

Такая позиция является типичной характеристикой интерсубъективности существования. Время индивидуальных сознаний не может быть общим, поскольку не может быть измерено, оно является психологическим, или качественным. Соответственно качественное время не может быть и предметом науки, только измеримость позволяет сопоставлять со своими психологическими переживаниями периодичность физических явлений или психологические переживания других сознаний. Но измеримое время, или время количественное, время, используемое наукой, также не является объективным. Периодичность движения светил, которой оно обуславливается, не является абсолютным эталоном позволяющим сравнивать два промежутка времени между собой: «...то, что не может быть измерено, не может быть и объектом науки. Но измеримое время по существу также относительно. Если бы все процессы в природе замедлились, и если бы то же самое произошло с нашими часами, то мы бы ничего не заметили; это произошло бы при любом законе замедления, лишь бы оно было одним и тем же для всех решительно процессов и для всех часов. Таким образом, свойства времени — только свойства часов, подобно тому, как свойства пространства — только свойства измерительных инструментов»¹⁸. Таким образом, пространство и время в представлении Пуанкаре являются индивидуальными характеристиками субъекта, другим субъектам не доступными. Измеримость же пространства и времени, позволяющая различным субъектам взаимодействовать, носит конвенциональный характер, определяемый соображениями удобства.

Пуанкаре и Левинас. Левинас рассматривает индивидуальность субъекта как состоящую из внутренней и внешней составляющих: «Я в мире также одновременно и тяготеет к вещам, и уходит от них. Это — интериорность. Я в мире обладает внутренней и внешней сторонами»¹⁹. Находясь внутри мира, т.е. пользуясь только внешней стороной нашего «Я», мы не можем адекватно судить о нем, для этого требуется выход за рамки мира, т.е. опора на внутреннюю составляющую: «Оставаясь в мире, мы не можем вынести суждения о нем»²⁰. Такая интенциональная структура сознания позволяет нашему «Я» быть свободным от влияния мира: «Мир, данный в

интенции, оставляет Я свободу по отношению к миру»²¹. Но быть свободным от мира — это значит быть в абсолютном покое, быть связанным с абсолютным пространством. У Левинаса такое состояние субъекта обеспечивается не покоем внешней составляющей «Я» в пространственных координатах, а связью внутренней составляющей с понятием «начала», выходящим за рамки физического мира: «Неподвижность, устойчивость субъекта связаны не с неизменной соотношенностью с какими-либо идеальными пространственными координатами, но... с началом самого понятия начала»²². Аналогичным образом решает эту проблему и Пуанкаре. Он также разделяет сознание наблюдателя на две составляющие. Одна движется вместе с телом и предметами, и условно называется «Я». Другая покоится, наблюдая извне за этим движущимся вместе с предметами «Я»: «...система координатных осей, к которым мы естественно относим все внешние предметы — это система осей, неизменно связанная с нашим телом, которую мы и носим всюду собой... в действительности я представляю себя неподвижным наблюдателем движения вокруг меня различных предметов и человека, который находится вне меня, но которого я условно называю “я”»²³. Таким образом, неподвижный наблюдатель, наблюдая за движением предметов, наблюдает, на самом деле, за собственным телом; с ним связана система координат, в которой движутся предметы. Чтобы представить движение предметов вокруг себя, наблюдатель должен представить и предметы, и самого себя со стороны, для чего сознание должно выйти за рамки собственной локализации в физическом мире. Возникает «субъект субъекта», в терминологии Левинаса. Этот «субъект субъекта», или внутренняя составляющая «Я», наблюдает за самим субъектом, т.е. за своей внешней составляющей, как за предметом внешнего мира, что полностью соответствует представлениям Левинаса.

Еще одной точкой пересечения взглядов Левинаса и Пуанкаре является представление о тождественности существования и мысли, и о нетождественном этому существованию «Ничто». Для Левинаса «Ничто» — это, как уже говорилось, источник пространственно-временного существования, порождаемого мыслью субъекта. У Пуанкаре пространство и время — это связь, устанавливаемая сознанием, т.е. по своей сути также мысль. Соответственно, все выходящее за рамки мысли, выходит за рамки пространства и времени, т.е. понимается как «чистое ничто»: «Все, что ни есть мысль, есть чистое ничто, ибо мы не можем мыслить ничего кроме мысли, и все слова, которыми мы располагаем, для разговора о вещах, не могут выражать ничего кроме мыслей. Поэтому сказать, что существует нечто иное, чем мысль, значило бы высказать утверждение, которое не может иметь смысла»²⁴. Таким образом, классическая физическая реальность, оказывается доступной пространственно-временной связью, или формой,

устанавливаемой мышлением. Содержанием же этой формы будет недоступная сознанию основа, или связь между недоступными предметами внешнего мира: «В физических теориях нужно различать основу и форму. Основа — это существование некоторых связей между недоступными объектами. Эти связи — единственная реальность, которой можно достичь, и все, что мы можем спросить — такие же ли связи между реальными объектами и между образами, которые мы ставим на их место. Форма — лишь род одежды, которую мы набрасываем на этот скелет... Но если часто меняется форма основное остается»²⁵. Соответственно для обоих мыслителей пространство и время, а следовательно и все в них существующее — это мысль, а то, что не является мыслью — это «Ничто».

Трансубъективность: Бергсон и Пригожин

Бергсон. Представления Бергсона о пространстве и времени вытекают из того, что попытка зафиксировать какое-либо конкретное состояние упирается в невозможность четко отделить его от предыдущего. Такая дискретная фиксация не будет отражать реальной непрерывности существования. Возникшее противоречие между мысленно представляемой прерывностью и реальной непрерывностью существования Бергсон связывает с тем, что само существование обладает двумя различными аспектами — интеллектом и инстинктом, понимаемым им как воля. Чем глубже мы способны погрузиться в свое «Я», т.е. сконцентрировать волю, тем сильнее мы ощутим непрерывность нашего существования, его чистую длительность, тем труднее нашему интеллекту разбивать это существование на отдельные восприятия: «Поиск в глубине самих себя такой пункт, где мы более всего чувствуем, что находимся внутри нашей собственной жизни. Мы погрузимся тогда в чистую длительность, в которой непрерывно действующее прошлое без конца набухает абсолютно новым настоящим. Но в то же время мы почувствуем, что наша воля напряжена до предела... Но чем глубже чувство и полнее совпадение, тем больше та жизнь, в которую они нас уводят, поглощает интеллектуальность, превосходя ее»²⁶. Таким образом, концентрация нашей воли позволяет нам максимально ощутить неделимую длительность нашего существования. Инстинктивно воспринимаемая непрерывность существования будет противостоять дискретности интеллектуального представления. Обратный же процесс, ослабление воли и напряжение интеллекта, наоборот, позволяет ощутить делимое на части пространство: «Отдадимся теперь течению: вместо того, чтобы действовать будем грезить. Тотчас наше я рассеется; наше прошлое, до сих пор объединявшееся в неделимом импульсе, который оно нам сообщало, распадается на тысячи и тысячи воспоминаний, которые становятся внешними друг другу. По мере того, как они

застывают, прекращается их взаимопроникновение. Так наша личность вновь нисходит в направлении пространства»²⁷.

Иначе говоря, пространство и длительность — это разные степени нашего внутреннего напряжения. Высокая степень напряжения воли, связанной с инстинктом и интуицией, говорит о слабом интеллектуальном напряжении и позволяет ощутить временную составляющую существования. Наоборот, концентрация интеллекта связана с ослаблением интуиции, и, соответственно, с ослаблением ощущения длительности, но в свою очередь позволяет более ясно ощутить пространственную составляющую.

Из способности длительности и протяженности переходить друг в друга, Бергсон делает очень важные, для его философской системы, этические выводы: «Ибо если материя есть ослабление непротяженного и, стало быть, превращение его в протяженное, а тем самым — свободы в необходимость, то, не совпадая полностью с чистым однородным пространством, она создается движением, которое ведет к нему, а потому она находится на пути к геометрии. Правда, математические по форме законы нельзя приложить к ней полностью. Для этого нужно, чтобы она вышла из длительности и стала чистым пространством»²⁸. Непротяженное, т.е. длящееся, Бергсон связывает со свободой, а протяженное — с необходимостью. Соответственно переход длительности в протяженность является переходом свободы в необходимость. Но необходимость никогда не наступает полностью, поскольку она является относительной, так же, как связанное с ней пространство и интеллект. Свобода же является абсолютной, так же, как и связанная с ней длительность и интуиция. Если бы необходимость наступила полностью, то мир бы замер, как некая неменяющаяся геометрическая фигура. Он стал бы полностью детерминированным и подчиненным законам геометрии. Но этого не происходит именно потому, что свобода, как и длительность, не только непредсказуемы, но и являются неотъемлемыми, абсолютными характеристиками существования. В отличие от Спинозы, для которого свобода — это осознание необходимости, Бергсон делает необходимость непознаваемой, хотя и не отрицает ее полностью. В этой непознаваемости необходимости и заключается свобода.

Так как материя постигается инстинктивно, как ощущение неделимого времени, то и вся материальная вселенная, недоступная интеллектуальному представлению, является единым всепроникающим взаимодействием, влиянием всего друг на друга: «Тело присутствует везде, где ощутимо его влияние... тела и частицы стремятся раствориться во всеобщем взаимодействии...»²⁹. Таким образом, картина мира, построенная Бергсоном, является трансубъективной. Вся реальность представляет собой всеобщее взаимодействие, фундаментальное единство которого обеспечивается всеобщей длительностью, проявляющейся также и в качестве

инстинктивного человеческого ощущения. При этом способность мыслить, т.е. представлять существование как пространственное, является производной от длительности.

Пригожин. Современные представления о пространстве и времени Пригожин рассматривает как результат предшествующего трехвекового развития науки, двумя основными этапами которого являются взгляды Ньютона и Эйнштейна. На первом этапе, у Ньютона, пространство и время выступали пассивными вместилищами материи. При этом любое воздействие распространялось мгновенно, и это мгновение было одним и тем же в любой точке пространства. Время, по сути, исключалось из картины мира. На втором этапе, у Эйнштейна, пространство и время стали взаимосвязанными свойствами материи. Любое воздействие стало передаваться не мгновенно, а с конечной скоростью, т.е. любой отрезок бесконечно делимого пространства преодолевался в течение бесконечно делимого отрезка времени. Таким образом, каждой точке пространства соответствовало не общее, а свое мгновение. Это означало, что любое событие обладало «мгновенно-точечной» локализацией, что можно рассмотреть как отождествление пространства, а соответственно и материи, со временем. А потому, если у Ньютона время исключалось из физической картины мира, то у Эйнштейна оно входило в нее также, как и пространство, не прелятствующая обратимости любых процессов.

Последний, третий этап, по мнению Пригожина, соответствует настоящему периоду и связан с осознанием необратимости времени: «Мы находимся на третьей стадии, когда само понятие локализации в пространстве-времени становится предметом тщательного анализа... Кроме того, необратимость как деятельность, протекающая в пространстве-времени, приводит к изменению его структуры. На смену статического двуединства пространства и времени приходит более динамичное двуединство “овремененного” пространства»³⁰. Таким образом, на смену классическому «двуединству» точки и мгновения приходит «двуединство» области пространства и отрезка времени. Иначе говоря, событие оказывается локализованным не в точке-мгновении, как у Эйнштейна и Ньютона, а в «малых областях», появляется делокализация событий в пространстве и времени: «Но если... перейти к нелокальному описанию, то основное внимание будет сосредоточено не на поведении точек, а на поведении малых областей»³¹. При этом изменение пространственной конфигурации материи во времени или ее флуктуация в точках бифуркации, приводит к необратимым, вследствие диссипации энергии, изменениям в самой материи. Между бифуркациями система развивается динамически, вблизи бифуркаций преимущество получают неуправляемые случайные элементы: «Мы считаем, что вблизи бифуркаций основную роль играют флуктуации или случайные элементы, тогда как в интер-

валах между бифуркациями доминируют детерминистические аспекты»³². В таком сочетании детерминизма и индетерминизма Пригожин видит связь «бытия и становления». Описываемый динамически интервал между бифуркациями соответствует существованию, а описываемые термодинамически окрестности точки бифуркации – становлению, или возникновению: «На языке философов мы могли бы связать “статическое” динамическое описание с существующим, являющимся, тогда термодинамическое описание соответствовало бы возникающему, становящемуся»³³. Таким образом существование и становление неразрывно связаны между собой. Динамическое состояние системы – это ее детерминированное состояние между бифуркациями или начальные условия бифуркаций, оно является бытием. Хаотический процесс развития системы, включающий случайные элементы в точке бифуркации, т.е. индетерминистические параметры, является становлением: «Мы подходим, таким образом, к центральной проблеме западной онтологии: проблеме отношения бытия и становления... Следует заметить, однако, что начальные условия, воплощенные в состоянии системы, ассоциируются с бытием, а законы, управляющие темпоральным изменением системы, – со становлением»³⁴. Детерминизм, связанный с бытием и индетерминизм, связанный со становлением, онтологически тождественны, что говорит о трансубъективности позиции Пригожина. Основой этого отождествления является представление о внутреннем времени системы, которое наряду с внешним астрономическим, или динамическим временем, характеризующим детерминистическую составляющую существования, вносит в существование вероятностные элементы: «Внутреннее время также можно измерить по наручным часам... но оно имеет совершенно иной смысл, поскольку возникает из-за случайного поведения траекторий, встречающегося в неустойчивых динамических системах»³⁵. Если астрономическое время связано с периодическим появлением светил в одних и тех же точках своих траекторий, что говорит о его обратимости, то внутреннее время характеризует уникальность биологического или социального события происходящего не в геометрическом, а в функциональном пространстве: «Мы видим последовательные стадии организации биологического пространства... Это – функциональное, а не геометрическое пространство. Стандартное геометрическое пространство (евклидово пространство) инвариантно относительно параллельных переносов или поворотов. Биологическое пространство лишено такой инвариантности. В биологическом пространстве событие представляет собой процессы, локализованные во времени и в пространстве, а не только траектории»³⁶. Возвращение в какую-либо пройденную точку такого пространства может соответствовать только другому возрасту живого организма или другому моменту истории: «Вместе с тем внутреннее время существенно

отличается от внешнего времени, отсчитываемого нами по наручным часам. Оно соответствует скорее возрасту человека. Возраст не определяется какой-нибудь частью тела, изолированной от остального организма, а соответствует средней, глобальной оценке, относящейся ко всем частям тела»³⁷. Это касается не только процессов микромира. Каждому уровню организации соответствует свое внутреннее время: «Необратимость существует не только на уровне динамических систем, но и на уровне макроскопической физики, биологии или социологии. Следовательно, мы имеем дело с иерархией внутренних времен. С одной стороны, мы... можем быть охарактеризованы одним внутренним временем. С другой стороны, как члены некой группы, мы принадлежим более высокому уровню внутреннего времени, в котором активно действуем. Весьма вероятно, что многие наши проблемы... обусловлены конфликтом между масштабами внутреннего времени в нас самих и масштабами внешнего времени в окружающем мире»³⁸. Внутреннее время человека не совпадает с внутренним временем группы людей, также как внутреннее время динамической траектории не совпадает со средним внутренним временем хаоса этих траекторий, называемым астрономическим временем.

Пригожин и Бергсон. Онтологические картины мира Бергсона и Пригожина имеют между собой много общего: «Я заведомо не первый, кто почувствовал, что опространствование времени несовместимо ни с эволюционирующей Вселенной, которую мы наблюдаем вокруг нас ни с нашим собственным человеческим опытом. Именно эта мысль стала исходным пунктом для французского философа Анри Бергсона, для которого “время – либо измышление, либо вообще ничто”»³⁹. Но, несмотря на это сходство, их представления, тем не менее, различаются между собой. У Бергсона в любой момент времени любое движение будет существовать в двух аспектах сознания наблюдателя – как неосознанная длительность в настоящем и как осознанная, мгновенная пространственная конфигурация событий прошлого, существующего в нашей памяти, т.е. в сознании. Именно сознание соединяет мгновенные пространственные срезы прошлого в представимые во времени процессы. Но поскольку вне сознания отсутствует само пространство, то, соответственно, отсутствуют и пространственно-представимые процессы. Вне сознания существует только непредставимое переживаемое настоящее.

Таким образом, у Бергсона «стрела времени» создается сознанием наблюдателя, соединяя представляемое прошлое и переживаемое настоящее. Пригожин объединяет эти различные у Бергсона аспекты, перенос «стрелу времени» из сознания наблюдателя в природу. При этом ближайшие прошлое и будущее также становятся содержанием природы. В мгновенной ситуации невозможно говорить о каком-либо направлении времени, для

этого требуется как минимум еще одно мгновение, только тогда и появится «стрела времени». И у Пригожина она появляется в виде «овремененного» физического пространства. Это разрушает картину мира Бергсона, поскольку придает пространству статус физической реальности. Если у Бергсона длительность и пространство взаимоисключаются, поскольку длительность существует объективно, а пространство только феномен сознания, то Пригожин, «овременяя» пространство, их объединяет. Из последовательности «опространствованных» мгновений памяти Бергсона, он создает свое физическое «овремененное» пространство, т.е. придает статус физической реальности экзистенциальной длительности Бергсона. Таким образом, этих двух мыслителей объединяет отрицание физической реальности мгновений. Но если Бергсон отрицает их вместе с физическим пространством, то Пригожин заменит их пространственно-локализованным «немгновенным» отрезком физического существования материи. Если у Бергсона фундаментом существования является время и его трансубъективность носит временной характер, то Пригожин отождествляет время и пространство, и его трансубъективность носит пространственный характер.

Выводы

При сравнении взглядов Левинаса и Пуанкаре, с одной стороны, и Бергсона и Пригожина, с другой, принципиальное значение приобретают их представления не столько о структуре, сколько об онтологическом статусе пространства или времени. В своих взглядах на время Левинас разделяет позицию Декарта и Мальбранша: «Теория постоянного творения Декарта и Мальбранша означает в феноменальном плане неспособность мгновения самого по себе присоединиться к следующему мгновению. Оно лишено, вопреки теориям Бергсона и Хайдеггера, способности быть вне себя самого. В этом точном смысле мгновение совершенно лишено динамизма»⁴⁰. Это теория постоянного творения, когда существование творится заново каждое мгновение, и, следовательно, предыдущее мгновение не содержит в себе причин последующего. Мгновения и точки соединяются в непрерывный поток человеческим сознанием, являющимся инструментом творения пространства и времени. Пуанкаре, не высказывая своих религиозных предпочтений, занимает такую же онтологическую позицию. У него также носителем пространства и времени является человеческое сознание. Это противоречит, критикуемым Левинасом, взглядам Бергсона и Хайдеггера, у которых настоящее приходит из прошлого, а не из субъективного, а в представлении Левинаса, отсутствующего настоящего. Так, в частности, у Бергсона онтологическим фундаментом мира является безличное непространственное сознание, жизнь которого и оказывается самым временем, могущим проявить себя в виде че-

ловеческой субъективности. Пригожин также отмечает близость своих выводов к идеям Бергсона и Хайдеггера: «Нельзя не отметить, сколь близки некоторые недавно полученные выводы к предсказаниям таких философов, как Бергсон, Уайтхед и Хайдеггер»⁴¹. Но в отличие от Бергсона, пространство у него является таким же объективным, как и время. Онтология этих мыслителей базируется на представлениях Спинозы, у которого пространство и время это качества единой субстанции или обожествленной природы. Различие между их онтологиями только в том, что Спиноза, наделяя природу способностью мыслить, обожествил ее, а для материалиста Пригожина человеческая мысль – это просто творческая активность природы или ее флуктуация: «...созидательную, творческую активность и инновации человека можно рассматривать как усиление законов природы уже представленных в физике и химии»⁴².

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С. 42.

² Там же. – С. 27.

³ Там же. – С. 43.

⁴ Там же. – С. 45.

⁵ Там же. – С. 47.

⁶ Там же.

⁷ Там же. – С. 59.

⁸ Там же. – С. 55.

⁹ Там же. – С. 59.

¹⁰ Пуанкаре А. О науке. – М., 1983. – С. 157.

¹¹ Там же. – С. 279.

¹² Там же. – С. 277.

¹³ Там же. – С. 275.

¹⁴ Там же. – С. 190.

¹⁵ Там же. – С. 215.

¹⁶ Там же. – С. 170.

¹⁷ Там же. – С. 170 – 171.

¹⁸ Там же. – С. 423.

¹⁹ Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. – С. 28.

²⁰ Там же. – С. 24.

²¹ Там же. – С. 27.

²² Там же. – С. 44.

²³ Пуанкаре А. О науке. – С. 190.

²⁴ Там же. – С. 282.

²⁵ Пуанкаре А. Избр. труды. Т 3. – М., 1974. – С. 659 – 660.

²⁶ Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1992. – С. 206.

²⁷ Там же. – С. 207.

²⁸ Там же. – С. 220.

²⁹ Там же. – С. 196.

³⁰ Пригожин И. От существующего к возникающему. – М., 2002. – С. 216.

³¹ Там же. – С. 213.

³² Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. – М., 2000. – С. 161.

³³ Пригожин И. От существующего к возникающему. – С. 36.

³⁴ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. – С. 273.

³⁵ Пригожин И. От существующего к возникающему. – С. 13.

³⁶ Там же. – С. 20.

³⁷ Там же. – С. 202.

³⁸ Там же. – С. 216.

³⁹ Пригожин И. Конец определенности. – М., 2000. – С. 56.

⁴⁰ Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. – С. 46.

⁴¹ Пригожин И. От существующего к возникающему. – С. 216.

⁴² Пригожин И. Конец определенности. – С. 67.

Аннотация

В статье рассматриваются две онтологические парадигмы: интерсубъективность и транссубъективность как развитие категорий бытия и становления античной философии. Обе парадигмы иллюстрируются как метафизически, так и натурфилософскими представлениями. Интерсубъективная парадигма представлена Левинасом и Пуанкаре, транссубъективная – Бергсоном и Пригожиным. Проводится сравнительный анализ их воззрений на примере концепций пространства и времени.

Ключевые слова:

пространство, время, интерсубъективность, транссубъективность, бытие, становление, чувственность, мышление, бесконечность, целое.

Summary

This article investigate two ontology paradigms – intersubjectivity and transsubjectivity. It focuses on development of this notion from categories «being» and «becoming» of antique philosophy. There is illustration by metaphysical and nature-philosophical representations. Intersubjectivity is represented by Levinas and Poincare, transsubjectivity – by Bergson and Prigogine. The correlation between them is realized on example of space-time relations.

Keywords:

space, time, intersubjectivity, transsubjectivity, being, becoming, sensuality, thinking, infinite, whole.

Зарубежная философия.

Современный взгляд

Три силуэта в свете двойной звезды – жизни и культуры

СИЛУЭТ ТРЕТИЙ: АНРИ БЕРГСОН*

В.П. ВИЗГИН

Анри Бергсона (1850 – 1941), в отличие от Дильтея и Ницше, нельзя назвать в собственном смысле слова философом культуры, но всем своим творчеством и, в частности, последней книгой («Два источника морали и религии», 1932) он оказал несомненное воздействие на культурную жизнь Европы и, особенно, Франции. Например, его типология обществ и культур (статический и динамический типы) была подхвачена многими философами и представителями гуманитарной науки (например, Габриэлем Марселем). Но если в строгом смысле слова Бергсона и трудно признать философом культуры, то уж философом жизни, он, безусловно, был, хотя свести его мысль однозначно к какой-то доктринальной форме философии жизни нельзя.

Философствовать под знаком жизни можно по-разному. Ведь и сама жизнь бесконечно многогранна. Дильтей искал в жизненной реальности переживания единую основу для понимания культурно-исторического мира человека. Как мы видели, он пришел к герменевтике, к науке о понимании в противовес объясняющим методам естественнонаучного познания. Грандиозная фигура немецкого мыслителя неотделима от гуманитарно-исторического контекста, который он стремился обосновать.

Французский мыслитель – совсем другая фигура, хотя он тоже философствует под знаком жизни. У него жизнь понимается скорее как виталистически окрашенная творческая активность всего космоса, чем как основание активности собственно исторической. Если Дильтей – это мыслитель гуманитарного знания, то в Бергсоне мы не можем не признать мыслителя универсального эволюционизма.

В связи с этим различием предложенных двумя мыслителями вариантов философии жизни у Бергсона дильтеевская дихотомия объяснения и понимания преобразуется, но при этом сохраняется некоторая общая с немецким философом направленность мысли. Приведем некоторые высказывания Дильтея в бергсоновском духе. Их у него немало, но мы ограничимся немногими, на наш взгляд,

* Статья четвертая, заключительная. Статьи 1 – 3 см. в № 4 – 6 за текущий год.

особенно яркими. «Пережитое внутри, — говорит Дильтей, — не может быть подведено под понятия, которые развились в сфере чувственно данного внешнего мира». И еще: «Жизнь повсюду есть только связь», т.е. чистая непрерывность... Высшим способом постижения жизни как тотальности взаимосвязей, по Дильтею, как и по Бергсону, оказывается не рациональное абстрактное понятие, а *интуиция*. Говоря о синтетическом созерцании в искусстве как изначальной форме искомого понятия, Дильтей подчеркивает, что «здесь налицо *интуитивное* понимание всей целокупности связей, к которому должна приближаться на своем пути психология, давая обобщение и абстракции»¹. И вот еще характерно бергсоновская мысль, высказанная Дильтеем: «Душевная жизнь — это *непрерывный* и *единый* поток, который может быть расчленен и описан, но не сконструирован» (Курсив мой. — *В.В.*)². Трельч, из фундаментального исследования которого мы взяли эти высказывания Дильтея, пишет: «Дильтей во многих отношениях предвосхищает Бергсона, да и вообще для многих из новых мыслителей Дильтей, Ницше и Бергсон смешиваются друг с другом»³. Это неудивительно, ибо все три названных философа мировоззренчески стоят на общей им всем позиции философии жизни. Их «смешивали» прежде всего такие противники философии жизни, как неокантианцы, представлявшие влиятельное направление в философии первого десятилетия XX в. Один из них, а именно Генрих Риккерт, написал полемически окрашенную книгу о философии жизни, где он говорит об этих фигурах, но прежде всего о Бергсоне и Ницше, так как Дильтей принадлежит все же не к «модной» в начале XX в. философии жизни, а к гуманитарно-философской мысли XIX столетия. Кстати, Трельч справедливо обращает внимание и на существенное отличие Дильтея от Бергсона: «Дильтей, которому чуждо бергсоновское учение о времени и который вообще проблемой исторического времени занят очень мало, — говорит он, — постоянно втягивается через понятие времени в естественнонаучную причинность и вследствие этого гораздо дальше от связи с этими двумя мыслителями»⁴. Поглощенность Дильтея проблемой понимания исторического мира действительно отделяет его от Бергсона и, в меньшей степени, от Ницше, у которых мы находим биологические, или виталистические, импульсы в их понимании жизни как исходного пункта для философствования о мире.

Акцент на проблеме времени действительно во многом маркирует специфику мысли Бергсона. В своей концепции времени он вступает в спор с Платоном, пытаясь сделать время главным концептом метафизики, традиционно понимаемой через Платона с его интуицией сверхвременного бытия. В своем главном произведении, в «Творческой эволюции», он прямо критикует Платона, указывая, что афинский мыслитель считал «изменение

понижением неизменности», а длительность — основное понятие французского философа — он уподоблял, считает Бергсон, пространственной категории — протяженности⁵.

Итак, Бергсон вступает в спор с самим Платоном. И главный вопрос в этой связи можно сформулировать так: является ли время «подвижным образом вечности» или же оно само есть единственная реальность, и трансвременной жизни не существует? Критику Бергсона как антиплатоника в этом важном пункте дал С.Л. Франк в своей глубокой статье о его философии⁶.

Если исток и тайна гегелевской философии — в его «Феноменологии духа», то исток и тайна философии Бергсона — в его «Опыте о непосредственных данных сознания» (1889). *Реальность изменчивости* и центральный характер *восприятия* в познании — вот его отправные точки, ведущие его мысль к тому, чтобы философия усвоила себе прежде всего опыт искусства, в котором французский мыслитель видит плодотворный источник обновления философии. Традиционно, говорит Бергсон, философствуют так, будто изменчивости и вовсе не существует. Свои шаги, считает он, такая философия совершает в лакунах, оставляемых недостаточностью восприятия, заполняя их своими искусственными абстрактными конструкциями. Если бы наша способность восприятия была бесконечно мощной, то и понимать вещи с помощью подобных абстракций нам было бы не нужно: ведь пониманием мы стремимся заполнить пустоты, возникающие благодаря недостаточности нашей воспринимающей способности. И как это часто бывает у Бергсона, он поясняет значение восприятия ярким сравнением: восприятие, — говорит он, — золото, а абстрактные понятия нашего интеллекта — бумажные ассигнации, ценность которым сообщают только сами живые восприятия. Ведь в познании один действительно воспринятый факт легко рушит всю сложную понятийную конструкцию. Совершенное существо все познает сразу, прямым восприятием, «без посредства абстракций, рассуждений и обобщений»⁷. Бергсон даже усиливает свой тезис о роли восприятий в познании, когда говорит, что ослабление восприятия, его нехватка и послужила «причиной возникновения философии»⁸. Так возникает, согласно Бергсону, европейская метафизика, начиная с Парменида. И здесь он обращается к анализу «софизмов» ученика Парменида, направленных против тезиса о реальности изменчивости и движения. Апории Зенона для него действительно не более чем «софизмы», т.е. логически несостоятельные рассуждения. От старой метафизики неподвижности, говорит Бергсон, нужно идти к новой метафизике длительности и изменчивости, находящих свое воплощение прежде всего в том, что мы называем жизнью. Итак, путь к новой философии, к жизненной философии или философии жизни, лежит через *расширение* способности воспринимать вещи. Но как можно видеть и

вообще воспринимать то, чего обычно не видят и не воспринимают? Ответ на этот вопрос могут подсказать те люди, «назначение которых, — говорит французский философ, — именно в том и состоит, чтобы видеть самим и заставлять видеть других то, чего естественным образом мы не замечаем. Эти люди — художники»⁹. Художник — «проявитель скрытого». Он открывает правду вещей и открывает ее не только для себя, но и для других, «прочищая» нам зрение, раскрывая глаза и расширяя наше восприятие мира. «Искусство, — говорит Бергсон, — показывает нам, что расширение нашей способности восприятия возможно»¹⁰. Опора на художественный опыт в деле обновления философии и особенно метафизики нам представляется верной и актуальной и сегодня стратегией философского поиска. При этом речь идет не о философском искусствоведении, а о развитии художественной способности восприятия и мысли самого философа в его собственном профессиональном деле.

Хотя Бергсон в целом критически настроен по отношению к философии Шопенгауэра, однако некоторые особенности его мысли он наследует. Действительно, рассуждает Бергсон, мы живем в мире готовых ярлыков, этикеток, устойчивых классификаций, обусловленных логикой интеллекта, руководящего практической деятельностью людей. «Но время от времени, по счастливой случайности, — говорит он, — рождаются люди, которые своими чувствами и сознанием менее привязаны к жизни. Природа позабыла связать их способность восприятия с их способностью действия»¹¹. Такие люди видят вещи в их самоданности, а не через призму их обусловленности потребностью практического действия с его императивом господства над внешним миром. Бергсон, конечно же, имеет в виду художественные натуры. Художник действует совсем не как существо, ищущее свой практический интерес, свою материальную выгоду. Поэтому его восприятие естественным образом расширено по сравнению с практиками жизни, с обычными людьми. «Именно потому, что художник, — говорит Бергсон, — мало думает о том, чтобы использовать свое восприятие, он воспринимает большее количество вещей»¹², чем не-художник. Итак, *незаинтересованное* восприятие *расширено*. Это — ход мысли в духе Шопенгауэра, хотя и в иной тональности целого, что очень важно. Фигура художника нужна Бергсону как модель для формирования его понимания философии, отличной как от обычной интеллектуалистической философии, господствовавшей в университетах его эпохи, так и от эстетизма, волонтаризма и пессимизма учителя Ницше. «Если метафизика возможна, — заключает Бергсон, — то посредством видения, а не усилия диалектики»¹³. Итак, бергсоновский проект обновления философии состоит в том, чтобы обосноваться в *глубине подлинного времени*, вооружившись художественным от-

ношением к миру, усвоив опыт искусства, перенеся его с индивидуального уровня на жизненно-универсальный — на творческую эволюцию Универсума.

Обновленная контактом непосредственно с глубиной жизни философия видится Бергсону как открытая, всегда доступная расширению и усовершенствованию, не связанная с императивом системности, от которого он стремится ее увести. Сам дух системы с его ригидностью, замкнутостью на себя и претензией на достижение абсолютно законченного знания им решительно отвергается. «Более скромной, — говорит Бергсон, — является философия, предлагаемая нами, притом единственно допускающая дополнения и совершенствования»¹⁴.

В своей книге «Творческая эволюция» (1907) Бергсон формулирует в связном и гармонично скоординированном, литературно изящном изложении всю свою философию. Это прежде всего теория интеллекта и интуиции, понимаемых сквозь призму фундаментальной метафоры «жизненного порыва» (*élan vital*). «Порыв жизни, — как справедливо замечает один бергсоновед, — лишь ретроспективно может быть описан в терминах интеллекта»¹⁵. Поэтому путь к постижению жизни, творчества, личности — в решительном преодолении интеллектуализма с его культом абстракции, в расширении границ нашего восприятия и понимания.

В чем же основная беда интеллектуалистов? — спрашивает Бергсон. И отвечает: в том, что они берут интеллект *готовым*, т.е. исключительно в его окостеневших, неизменных формах. Так обстоит дело, в частности, говорит он, у Фихте и Спенсера, которым он в молодые годы, как и многие в то время, увлекался. Поэтому, рассуждает французский философ, нужно соединить теорию жизни с теорией познания. Классиком европейского рационализма и интеллектуализма является Аристотель. Согласно ему, существуют три фиксированные ступени жизни: растительная, инстинктивная, или животная, и разумная. Все они суть ступени одной линии, одной тенденции, причем это единство им всем сообщает именно жизнь разумная как высшая форма жизни. По Бергсону же, все они — *разные* линии. Растение выступает носителем чувствительности, животный мир — это мир инстинкта, а человек олицетворяет собой мир интеллекта. Но это не тот интеллект, говорит Бергсон, что описал Платон, учитель Аристотеля, в своем мифе о пещере. У Платона интеллект действует как чистое и абсолютное созерцание. По Бергсону же, интеллект, напротив, всецело погружен в стихию практического преобразования мира. Дело интеллекта, говорит французский философ, преобразовывать мир в наших целях, действуя в нем с помощью орудий. Бергсоновский концепт интеллекта имеет в виду интеллект как продукт эволюции, созданный ею для дей-

ствия, ради него. Практическую природу интеллекта французский философ представляет нам в ярких запоминающихся словах, силу которым придает не в последнюю очередь его критическая оглядка на Платона с его мифом о пещере: интеллект «не должен ни наблюдать иллюзорные тени, ни созерцать, оборачиваясь назад, ослепительное светило. У него другое дело. Впряженные, как волю земледельца, мы чувствуем игру наших мускулов и суставов, тяжесть плуга и сопротивление почвы; действовать и сознавать себя действующим, войти в соприкосновение с реальностью и даже жить ею, но лишь в той мере, в какой она связана с выполняемым действием и вспахиваемой бороздой — вот функция человеческого интеллекта»¹⁶. Обыгрывает же Бергсон знаменитый платоновский топос в стилистике натурализма Золя.

Итак, спонтанная эволюция и есть подлинное «бытие» метафизиков, а философия универсального творческого жизненного порыва и есть подлинная — новая — метафизика, как считает Бергсон. Но, говорит французский философ, «ни интеллект, ни инстинкт не поддаются застывшим определениям; это *тенденции*, а не готовые вещи»¹⁷. Исходный пункт мысли Бергсона — спонтанное изменение, творческий «порыв». Поэтому инстинкт и интеллект — подвижные, доступные изменению «расходящиеся, одинаково красивые решения одной и той же проблемы»¹⁸, а именно проблемы практического использования материального мира для нужд жизни, живых организмов.

Мир умопостигаемых идей в духе Платона, считает Бергсон, сходен с миром твердых тел — «только элементы его более легкие, более прозрачные, более удобные для работы с ними интеллекта, чем чистый и простой образ конкретных вещей; это уже не само восприятие вещей, но представление акта, путем которого интеллект останавливается на вещах. Следовательно, это уже не образы, но символы»¹⁹. Логика имеет полный успех в случае «твердых тел», например, в геометрии: «Логика и геометрия, — говорит Бергсон, — взаимно порождают друг друга»²⁰.

Бергсоновскую теорию интеллекта можно кратко представить в таких словах: интеллект — это сама жизнь, но вынесенная во вне себя ради себя, ради своей пользы, своего сохранения и улучшения. Итак, интеллект — это *жизнь в безжизненности* своей неподвижности. Бергсон говорит, что интеллект «заменяет движение рядоположенными неподвижностями»²¹. Так, например, мы привычным образом отождествляем время как чистую подвижность с набором одновременных неподвижностей (неподвижное положение стрелки часов сочетается с неподвижностью положения цифры циферблата). И поэтому на самом деле интеллект, хотя и выявлен как практическое орудие жизни, но представляет собой по сути дела антижизнь. А вот аутентичной инстанцией жизни в мире познания, по Бергсону, является *интуиция*.

Интуиция животворит любое познание. «Нет ни одной прочной системы, которая хотя бы в некоторых своих частях не оживлялась бы интуицией. Диалектика, — говорит Бергсон, — необходима, чтобы подвергнуть интуицию испытанию, необходима также для того, чтобы интуиция преломилась в понятия и передалась другим людям; но очень часто она только развивает результат этой интуиции, которая переходит за ее пределы»²². В интуиции действует сам «жизненный порыв», и поэтому она задает направление любого жизненно важного поиска. Она, считает Бергсон, то лучшее и глубокое, что есть в философской системе и что ее переживает. Философская интуиция — это «прикосновение» к глубокому и существенному. А сама философия — только «порыв», рожденный этим «касанием».

«Мы находимся, мы движемся, мы живем в абсолютном» — говорит Бергсон²³. Посмотрим, как развивается в этой цитате каскад сказуемых к подлежащему «мы»: сначала *находимся*, т.е. просто фиксируемся в некоем пространстве. Это — минимум бытия. Затем: *движемся*. И наконец, самая высокая вершина бытия — *жизнь*: мы *живем* в абсолютном, в чем нас удостоверяет интуиция, передающаяся как воля, как глубокое чувство живой сопричастности целому.

Какое же качество жизни является, согласно Бергсону, самым характерным и важным? — Взаимное и полное проникновение всех ее «частей», «аспектов», «моментов»... Именно это неуловимое для аналитически действующего интеллекта качество схватывается интуицией, которую невозможно отделить от самой сущности жизни. Жизнь есть *целое*, целостное, есть *совершенное* единство разнородного, что означает нераздельность частей без их, однако, полного слияния друг с другом. Идеальной моделью подлинной жизни, таким образом, выступает христианский догмат троичности. Об этом *прямо* Бергсон нам ничего, правда, не говорит, предпочитая выражать эту же идею языком музыкальной метафоры: прекрасно сыгранный оркестр — вот его образ для нее. Тем самым косвенно, образно он по сути дела говорит об этом, об изначальной жизни в Отчем доме, в родной ей стихии Абсолютного. Послушаем же, какими словами он об этом, самом главном, говорит: «Нас омывает благодетельная влага, из которой мы черпаем наши силы работать и жить. Из этого океана жизни, в который мы погружены, мы постоянно вбираем в себя что-то и мы чувствуем, что наше существо (l'être) или, по крайней мере, наш интеллект, который нас ведет, сформировался в этом океане посредством как бы локального затвердения. *Философия не может быть ничем другим, как усилием вновь раствориться (se fonder) в целом*. Интеллект, поглощаемый своим первоначалом, переживет вновь в обратном порядке свой собственный генезис. Но такая работа не может совершиться вся сразу; она по необходимости будет *коллективной*

и прогрессирующей. Она будет состоять в обмене впечатлениями, которые, поправляя друг друга, и накладываясь одни на другие, приведут к тому, что человеческая природа (l'humanité) в нас расширится и преодолет свои собственные границы (se transcende elle-même)²⁴.

Какое яркое и раскрывающее все самое важное в Бергсоне место! Здесь, конечно, прежде всего, звучит мистицизм Плотина, его тема возврата к первоистoku, к Абсолюту, к Единому. Но в отличие от Плотина Бергсон в духе великих утопий своего, XIX, века говорит о коллективном эпистрофическом порыве к истокам. Тема коллективно достигаемого прогресса в общем метафизическом деле неожиданно сближает французского философа с Николаем Федоровым. Еще один момент: Бергсон говорит о выходе за наличную человеческую природу или даже за пределы «человечности». Это трансцендирование человечеством самого себя в слаженной коллективной работе осознается в проектируемой Бергсоном скромной философии как ведущая часть всего этого проекта. Тем самым перед нами раскрывается грандиозный, далеко идущий замысел Бергсона, прямо перекликающийся, как мы уже успели заметить, с самыми смелыми мифами и идеями его времени, будь то идея «сверхчеловека» Ницше, упомянутая утопия Федорова или идея об «освобождении» человечества от его отчуждения и ограниченности в марксистском проекте. Теоретико-познавательным образом бергсоновский проект предполагает неуклонное расширение возможностей человека по восприятию мира. Он, тем самым, опять же в духе своего века, века Гегеля, Маркса, Дарвина, оказывается проектом универсального эволюционизма.

Непрерывность творчества в подобном универсальном эволюционизме выражается метафорой космического фонтана жизни. Вслушаемся в ритм этого фонтанирования мировой жизни: «Каждый момент что-то приносит с собой, новое бьет беспрерывной струей, и хотя после появления каждой новой формы можно сказать, что она есть действие определенных причин, но невозможно предвидеть то, чем будет эта форма, ибо причины — уникальные для каждого случая — составляют здесь часть действия, оформляются одновременно с ним и определяются им в той же мере, в какой и сами его определяют» (Курсив мой. — В.В.)²⁵. Все действующее в живой жизни само рождается в ней и ею, само преобразуется, поэтому линейные механические законы бессильны схватить творческую эволюцию, разгадать ритмы «жизненного порыва». Живое творчество разгадывается сотворчеством. Космический Художник, действующий в универсальной стихии жизни, угадывается симпатическим проникновением в его творчество художника, живущего в человеке. Поэтому философия жизни, как ее понимает Бергсон, — это художественно ориентированная философия. Мы уже говорили, что он хочет обновить философию,

освежив ее контакт с искусством. Художник, проникнутый симпатией к своему предмету, одушевленный интуитивным его пониманием, преодолевает границы интеллекта, характеризующегося, как говорит Бергсон, «естественным непониманием жизни»²⁶. И такой же, по Бергсону, должна быть и работа философа.

Послушаем самого французского философа, ясно и ярко выражавшего свои мысли: «Наш глаз, — говорит он, — замечает черты живого существа, но как рядоположенные одни с другими, а не как сорганизованные между собой. Замысел жизни, единое движение, пробегающее по линиям, связывающее их между собою и дающее им смысл, ускользает от нас. Этот-то замысел и стремится схватить художник, проникая путем известного рода симпатии внутрь предмета, понимая путем интуиции тот барьер, который воздвигает пространство между ним и моделью» (Курсив мой. — В.В.)²⁷. И еще: «Правда, эта эстетическая интуиция, как внешнее восприятие, постигает только индивидуальное. Но можно допустить стремление к познанию, идущее в том же направлении, как искусство, но предметом которого была бы жизнь вообще...» (Курсив мой. — В.В.)²⁸. «Единое движение, пробегающее по линиям», Бергсон поясняет с помощью метафоры порыва ветра, расходящегося по разным улицам — он един, у него один источник, но движется он по разным направлениям. Так действует и творческая эволюция. Допуская философию, движущуюся, как и искусство, художественными путями и приемами, Бергсон выражает свое понимание философии, главную ее особенность.

Мы проследили основные темы философии Бергсона, опираясь на такие его работы, как «Опыт о непосредственных данных сознания» и «Творческая эволюция». Теперь обратимся к позднему периоду творчества французского философа, выбрав в качестве характерного текста его предисловие к сборнику «Мысль и движущееся» (1934). Здесь он подводит итоги своим поискам, что дает нам возможность посмотреть, как же он в целом представляет свое творчество, свою мысль. Принципиально новых идей Бергсон здесь не выдвигает. И нам, несмотря на известные повторы уже сказанного нами, неизбежные при характеристике этой работы, она интересна именно компактно организованным подведением итогов поисков мыслителя. Оригинальность, новизна бергсоновской мысли прежде всего в том, что она воскрешает метафизику, казалось бы основательно подорванную Кантом и окончательно преодоленную Марксом, Ницше и другими философами. В соответствии с этим в центре исследований Бергсона стоит онтологическая проблема. В чем же, в главных чертах, состоит его подход к ее решению? Вот как он сам формулирует его: «Реальны не состояния, простые мгновенные снимки, сделанные нами в ходе изменения: реальны, напротив, поток, непрерывность прохождения, само изменение»²⁹. Реален «только непрерывный напор изменения», а все его представ-

ления интеллектом в виде любого набора дискретных состояний искусственны и условны и нужны нам исключительно для нашего практического действия в мире.

Свою центральную интуицию длительности (*la durée*) Бергсон пояснял на музыкальном образце: «Разве нельзя сказать, — говорит он, — что хотя эти ноты (мелодии. — *В.В.*) следуют друг за другом, мы все же воспринимаем их одни в других, и вместе они напоминают нам живое существо, различные части которого взаимопроникают в силу их общности»³⁰. В длительности звучит все время, со всеми своими измерениями (прошлое — настоящее — будущее), поэтому без *памяти* длительность непостижима. И этот образ музыкального взаимопроникновения того, что разведено механическим, уподобленным пространству временем (точнее, псевдовременем), характеризует и память, которая, тем самым, оказывается инициативной инициацией, творческой памятью, в инновации продолжающейся традицией. К концу XIX века наука подошла к пониманию ограниченности механистической парадигмы знания. Бергсону удалось дать этому событию философскую интерпретацию, устремленную в будущее.

Понятие длительности составляет основу для пересмотра Бергсоном представлений о времени и бытии. В опыте времени Бергсон обнаруживает *духовную глубину*, которая исчезает, когда время проецируют на плоскость математического и механического представления. Вместе с подобным переосмыслением времени в поле философской мысли входит возможность достичь метафизического уровня реальности. Опыт углубленного проникновения временного существа, каким является человек, во время и есть, как считает французский философ, по сути своей, в своей основе опыт метафизического. Традиционная метафизика, говорит Бергсон, слишком долгое время была учеником математики, а поэтому полагаемые ею реальности «имели окостенелые формы... не совместимые с текучестью опыта». Ей бы стать учеником искусства — хочет сказать французский мыслитель.

Метафизика, говорит Бергсон, начиная с Парменида, выбрала себе путь постижения не времени, не движения, не длительности, а чего-то вне времени и «стала искать реальность поверх времени»³¹. И поэтому стала искусственной, абстрактной конструкцией, основанной на поверхностных слоях опыта, который в своей глубине есть опыт времени, движения, длительности. Классическое метафизическое мышление работает лишь в режиме *остановки* длительности, поэтому оно имеет дело не с самой реальностью, а только с ее условными схемами. И суть философского дела Бергсона, как мы уже говорили, состоит в поиске основ новой метафизики в глубине опыта, который открывается в наших непосредственных чувствах и сознании, но загорожен искусственными понятийными конструкциями интеллекта. «По-

нятийная оболочка» реальности, говорит Бергсон, была принята за саму реальность. Но если мы выйдем на уровень восприятия длительности в ее действительной непрерывности, на уровень опыта живого времени, то «метафизика делается тогда самим опытом»³². А это означает, что «длительность предстанет тогда такой, как она есть — постоянным творчеством, непрерывным фонтанированием новизны»³³.

Прежние философы, говорит Бергсон, не видели во времени позитивных свойств. Они видели только его недостаточность, неполноту, что и объясняло в их глазах движение. Время воспринималось негативно, как распад чего-то единого на прошлое, настоящее и будущее. Но позитив времени, забытый ими, — это *память*.

Мир Бергсон сравнивает с композитором-творцом: ведь его симфоний до их создания нет нигде. Так и каждый этап мира — это всегда непредсказуемая новизна. Неверно считать, что идеи вечно предшествуют своим реализациям — вещам: вещи и идеи вещей творятся одним духом, одним «залпом».

Время действительно и целостно, иными словами, оно есть целостное и непрерывное творчество. Интеллект работает ретроспективно, наполняя прошлое возможностями того, что уже произошло после этого прошлого. Поэтому модернизация прошлого просто неизбежна для рассудка. С непредвидимостью, с непредсказуемостью он дела иметь не может и не хочет. А реальное время именно таково: оно непредсказуемо для расчета.

Вот как тонко и трезво формулирует Бергсон свое отношение к логике интеллекта: «Речь не идет о том, чтобы отбросить эту логику или восстать против нее. Но ее необходимо расширить, приспособить к длительности, где непрерывно фонтанирует новизна, и эволюция носит творческий характер»³⁴. Из потока внутренней жизни прежняя философия, замечает Бергсон, «ухватывала только застывшую поверхность».

Словесно-рассудочная оболочка скрывает от нас глубокую реальность свободы и творчества. Надо ее разорвать, — говорит Бергсон. *Il ne faut pas prendre la paille des mots pour le grain des choses*³⁵ — этому предостережению Лейбница Бергсон верен. И содержащийся в нем императив звучит в унисон с самыми интересными философскими исканиями эпохи Бергсона в феноменологии и экзистенциальной философии. Оболочка привычных слов «пространственна по своей природе и полезна для общества». Таким образом, пространственность и социальность — «подлинные причины относительности нашего знания». Выход к абсолютному — в интуиции чистой длительности: «Отодвигая эту завесу, мы возвращаемся к непосредственному и касаемся абсолютного...»³⁶.

Метафизику, говорит Бергсон, рано хоронить: «Была ли, — вопрошает он, — относительность знания, ставшая тормозом в развитии метафизики, изначальной и сущностной? Не была ли

она скорее приобретенной и случайной?»³⁷ Пространственность и социальность создаются нами и поэтому нами же могут быть отстранены от нашего внимания. И тогда «мы вступим в непосредственный контакт с реальностью». Вот в этом и состоит суть программы восстановления легитимности метафизического духа в философии. В познавательной ориентации она означает прорыв к возможностям интуиции, о которой мы уже говорили. Следуя такой ориентации, Бергсон отказывается не только от ассоцианизма Дж. Ст. Милля и подобных теорий, но и от кантианского учения о невозможности для человека прямого знания «вещей в себе».

Философия без метафизики в своей позитивистской версии превращается в служанку позитивной науки. Как вернуть философии философскую подлинность? Для этого нужно, чтобы ее метафизические «предметы» (душа, мир в целом, свобода, личность, Бог, т.е. все те «предметы», которые и есть то, в чем мы видим воплощение полноты жизни), не доступные для их синтеза из их аналитических элементов, схватывались в опыте их реального *присутствия* с помощью *интуиции*. Приблизиться к цели метафизического стремления, например, к постижению личного бытия можно если «углубиться в его жизнь и с помощью как бы интеллектуальной аускультации почувствовать биение его души, и этот истинный эмпиризм есть истинная метафизика»³⁸. Но подобный метод есть уже не анализ, а интуиция: «Интуиция дает подлинное знание, позволяет постичь оригинал, а не различные его переводы на другие языки»³⁹.

В конце своей жизни, в одном из писем, Бергсон объясняет, почему он часто прибегает к образам и метафорам (самый известный из них — «жизненный порыв», *élan vital*): «В такой книге, как *Творческая эволюция* или *Два источника*, образ чаще всего выступает посредником: он необходим, поскольку ни одно из существующих понятий не могло бы выразить мысль автора и автору приходится поэтому ее внушать. Внушение может быть осуществлено только с помощью образа, но такого образа, который не выбирается философом, а предстает как единственное средство коммуникации и навязывает себя с абсолютной необходимостью»⁴⁰. Дело здесь в том, что варианты рационального понимания жизни сводятся или к механизму, или к телеологии. Но ни то, ни другое не принимается Бергсоном. «Я не принимаю, — говорит он, — ни одну из этих точек зрения, которые соответствуют понятиям, сформулированным человеческим духом с совершенно иной целью, чем объяснение жизни. Нужно расположиться где-то *между* двумя этими понятиями. Как определить это место? Нужно, чтобы я указал его пальцем, поскольку не существует понятия, промежуточного между “механизмом” и “целесообразностью”. Образ *порыва* и есть только это указание. Сам по себе он не имеет никакого значения. Но он его обретет, если читатель захочет рас-

положиться со мной в этом пункте, чтобы выяснить, что можно узнать относительно жизни, а что нельзя. Стало быть, моя так называемая метафора в действительности есть точное и вместе с тем всеохватывающее указание возможных констатаций. Вот почему она глубоко отлична от бесплодных образов, таких как “воля к жизни” Шопенгауэра»⁴¹. Но это иная точность, чем точность точных наук. Чтобы метафизике быть и быть по-своему точной, нужен соответствующий *опыт*. Для того, чтобы помыслить ее как опытную, точную и строгую «ненауку», нужно прежде всего расчистить, *расширить* и *углубить* привычный опыт, вывести его за пределы опыта, питающего естествознание, хотя и не порывая с ним. Метафизике пора стать, можем сказать мы, стремясь схватить дух бергсоновской мысли, учеником музыки, поэзии или, на худой конец, биологии, т.е. тех сфер опыта, где многое и разнообразное само собой складывается в живое всеединое целое, наделенное душой, внутренней духовной жизнью, творчеством. Бергсон показал неисчерпаемость ресурса жизнеспособности метафизики как философии Абсолютного, обратившись к новым глубоким пластам опыта времени, длительности, творческого обновления мира.

Шаг Бергсона к новой онтологии кратко можно представить так: он понял мировидение как в своей основе *мирослышанье*, библиизируя ориентированную на эллинское наследие философскую культуру Европы. И это делает понятным, почему он способствовал рехристианизации молодых французских интеллектуалов. Но воспринятые им стоицизм и, отчасти, неоплатонизм выступили внутренними ограничителями этого поворота, прокладывавшего путь для экзистенциальной мысли.

Это можно раскрыть, обратившись к критике Бергсона Габриэлем Марселем⁴². Основной упрек, который он делает своему учителю в философии, лекциями которого он восхищался в молодые годы⁴³, состоит в бергсоновской «*натурализации* внутренней жизни», в том, что человеческое существование у него выступило лишенным глубокого драматизма. Бергсон, говорит Марсель, к сожалению, оказался недостаточно чутким к трагической судьбе человека. Он действительно предлагает стремиться к прогрессу жизненно ориентированного познания, от которого ожидают больших успехов в *будущем*, а ведь человеку нужно сознание ясного и прочного смысла его бытия здесь и сейчас, ибо он по сути своей — *конечное*, смертное существо.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Цит. по: *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. — М., 1994. — С. 571.

² Там же. — С. 406.

³ Там же. — С. 407.

- ⁴ Там же.
- ⁵ Бергсон А. Творческая эволюция. – М.; СПб., 1914. – С. 189.
- ⁶ Frank S. L'intuition fondamentale de Bergson // Henri Bergson: Essais et témoignages recueillis par A. Béguin et P. Thévenaz. – Neuchâtel, 1943. – P. 187 – 195.
- ⁷ Бергсон А. Восприятие изменчивости. – СПб., 1913. – С. 6.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же. – С. 11.
- ¹⁰ Там же. – С. 12.
- ¹¹ Там же. – С. 15.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же. – С. 17.
- ¹⁴ Бергсон А. Творческая эволюция. – С. 171.
- ¹⁵ Блауберг И.И. Анри Бергсон. – М., 2003. – С. 320.
- ¹⁶ Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1998. – С. 199.
- ¹⁷ Бергсон А. Творческая эволюция. – М.; СПб, 1914. – С. 122.
- ¹⁸ Там же. – С. 128.
- ¹⁹ Там же. – С. 144.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Там же. – С. 140.
- ²² Там же. – С. 213.
- ²³ Там же. – С. 178.
- ²⁴ Там же. – С. 172.
- ²⁵ Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1998. – С. 175.
- ²⁶ Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1914. – С. 148.
- ²⁷ Там же. – С. 159.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Бергсон А. Введение к сборнику «Мысль и движущееся» // Вопросы философии. 2007. № 8. – С. 128.
- ³⁰ Цит. по: Блауберг И.И. Анри Бергсон. – С. 96.
- ³¹ Бергсон А. Мысль и движущееся. – С. 128.
- ³² Там же. – С. 129.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Там же. – С. 133.
- ³⁵ Не следует принимать солому слов за сами вещи в их сути (фр.).
- ³⁶ Бергсон А. Мысль и движущееся. – С. 133.
- ³⁷ Там же. – С. 134.
- ³⁸ Цит. по: Блауберг И.И. Анри Бергсон. – С. 276.
- ³⁹ Там же. – С. 277.
- ⁴⁰ Там же. – С. 310.
- ⁴¹ Там же.
- ⁴² Marcel G. Note sur les limites du spiritualisme bergsonien // La Vie Intellectuelle. T. V. № 2. 10 November. 1929. – P. 268.
- ⁴³ В беседе с П. Рикёром Марсель уточняет характер воздействия на него творчества Бергсона, определяя его как пробуждение пафоса исследования, творческой устремленности мыслящего: «Чувствовалось, что Бергсон вот-вот откроет что-то новое, что он раскроет перед нами некоторые

самые скрытые, самые глубокие стороны нашей реальности» (Entretiens Paul Ricœur – Gabriel Marcel. – Paris, 1968. – P. 15).

Аннотация

Статья завершает цикл, в котором анализируется проблема соотношения жизни и культуры в философии жизни. Ее главной задачей является показ особого места в этой традиции, занимаемого философией Бергсона, в которой доминирует принцип универсального творческого становления. В ее центре, как показывает автор, стоит идея немеханического времени как источника постоянного обновления как природы и космоса в целом, так и сферы общества и культуры. Специфика философии жизни французского мыслителя определяется обращением его метафизического видения с идеи неподвижной субстанции на идею перманентного творческого становления, недоступного для механически мыслящего интеллекта. Показана роль модели художественного творчества для такой мысли, отмечены ее сильные и слабые стороны.

Ключевые слова:

Бергсон, философия жизни, время, длительность, открытое и закрытое, интеллект, интуиция, космическая эволюция.

Summary

This paper finishes the cycle of articles which is focused upon the problem of correlation between the life and the culture within the philosophy of life. The main author's task is to demonstrate the peculiarity of Bergson as a representative of the philosophy of life which is dominated by the principle of a universal creativity. The idea of a non-mechanical time stands at center of this philosophy and determines the bergsonian understanding not only the life but that of the culture.

Keywords:

Bergson, philosophy of life, time, «la durée», the closed and the open, intellect, intuition, cosmic evolution.



ЧЕЛОВЕК И МИР



Лики культуры



КИНО – ЭТНОГРАФИЯ – АНТРОПОЛОГИЯ*

К.Э. РАЗЛОГОВ

Кинематография возникла, как об этом свидетельствует и сам термин, как техническая форма записи изображения в движении. В этом смысле ее колыбелью были наука и техника XIX в., и неудивительно, что создатели синематографа братья Люмьеры не предполагали, что в будущем их изобретение будет связано со сферой развлечения. Именно укорененность кинематографии в научной практике для изучения движения живой природы, а в дальнейшем и человеческих сообществ, обусловило фундаментальную близость между кино и этнографией – исследованием нравов, обычаев и традиций самых разных народов, населяющих земной шар. Именно «фиксация фактов, способных говорить за себя, чувственное и смысловое воздействие обликом подлинных событий, изображением проходящей жизни на визуальные (и звуковые) каналы восприятия»¹ явилась прерогативой кино, его функциональной значимостью.

Этнография как раздел исторической науки первоначально ставила перед собой задачу фиксировать быт и нравы народов, по своему образу жизни значительно отличавшихся от Европы, которая представлялась центром мира и цивилизации. Таким образом, эта отрасль знаний была изначально посвящена «другим», как объектам записи и изучения. Когда же мы сейчас смотрим первые фильмы истории кино, такие как «Кормление ребенка» или «Выход рабочих с фабрики Люмьер», временная дистанция заставляет нас воспринимать нравы, обычаи и традиции Франции самого конца XIX в. как своеобразную этнографическую реальность, далеко отстоящую от текущих реалий как Франции, так и России. Если посмотреть на эту проблему в ином ракурсе, сам характер кормления ребенка у разных наций и народностей, населяющих земной шар, весьма и весьма различен (даже если при кормлении грудью физиология едина). Поэтому не удивительно, что кино изначально,

я бы сказал имманентно, оказалось связано с исследованием образа жизни людей, которые порой рассматривались камерой как своего рода насекомые.

Великий русский аниматор Владислав Старевич, посвятивший всю свою жизнь кукольному воспроизведению насекомых, имел бы право сказать, что он был одним из первых зоологов в истории кино. Точно так же люди, впервые взявшие камеру и направившие ее на своих братьев, имеют право называть себя первыми кино-этнографами или даже визуальными антропологами.

Собственно этнографические фильмы, обращенные к удаленным народам, стали снимать уже в конце XIX в. В начале XX специально формировались экспедиции, в рамках которых одна из форм записи чужой и чуждой реальности была отдана кинокамере, осуществлявшей эту свою функцию параллельно с получающей постепенное распространение звукозаписывающей аппаратурой².

Любопытство людей по отношению к жизни других народов привело к тому, что картины такого рода стали неожиданно пользоваться и зрительской популярностью и могли вполне конкурентоспособно демонстрироваться в кинотеатрах. Одним из первых это наглядно доказал американец Роберт Флаэрти. Его «Нанук с севера» превратил длительное наблюдение за повседневной жизнью эскимоса с севера Канады в увлекательное зрелище, вполне конкурировавшее в конце 1920-х годов с игровыми приключенческими лентами или комедиями. Так этнографическое кино постепенно выдвинулось в самостоятельную форму исследования, а потом и в самостоятельный жанр неигрового кинематографа на стыке хроники, научного и научно-популярного кино.

Уже в эпоху Великого немого возникли и первые противоречия в развитии этнографического кино, тесно связанные с эволюцией документалистики в целом. Приведу один пример. Многие историки кино, на мой взгляд, ошибочно, полагают, что свой вклад в киноэтнографию внес такой великий документалист, как Дзига Вертов. А ведь в действительности его роль в развитии киноискусства была диаметрально противоположной. «Новый человек, освобожденный от грузности и неуклюжести, с точными и легкими движениями машины, будет благодарным объектом кино съемки»³, – провозглашает Вертов в одном из первых вариантов манифеста «МЫ». Его задачей была вовсе не фиксация различных образов жизни, а радикальная трансформация визуальной реальности с целью создания ее идеологизированного образа, – то, в чем он преуспел, хотя в отдельных эпизодах его фильмов, в первую очередь в картине «Шестая часть мира», можно найти следы и этнографического подхода.

Уже тогда между профессиональными историками, использовавшими в своих полевых исследованиях кино как одно из средств записи нравов, обычаев и традиций изучаемых народов, и кинема-

* Дни Этнографического кино будут проходить в рамках Года Франции в России и России во Франции (см. с. 157).

тографистами, которые превращали эти записи в самостоятельные произведения искусства, возникла полемика по поводу того, что именно можно считать собственно этнографическим фильмом — фильм, который бесстрастно фиксирует то, что удалось найти ученому, или иллюстрирует его научные положения, либо картину, которая создает некий образный аналог действительности на документальном материале? Что важнее — бесстрастность наблюдателя или страсть художника? Таким образом, в рамках этнографического кино так или иначе отразились общие идеологические и художественные дискуссии 1920-х, 1930-х и 1940-х годов.

В свое время известный французский киновед Андре Базен делил всех режиссеров на две группы — тех, кто верит в образ и тех, кто верит в реальность. Он полагал, что победили верящие в реальность, и действительно — кинематограф после Второй мировой войны как бы подтверждал его вывод, но это уже был другой кинематограф — кинематограф, который обогатился синхронной записью звука, который трансформировал вновь появившееся определение этнографического кино как визуальной антропологии в антропологию аудиовизуальную, способную запечатлеть и изображение и звук. Кино этого типа напомнило о том, что в течение долгих лет одним из важнейших разделов антропологической науки были музыкальные записи мелодий, песен, разного рода фольклорных произведений изучаемых народов, а теперь на эти музыкальные записи вполне можно было бы наложить и изображение.

Возникли и более глубинные интерпретации этнографического подхода к кинематографу, связанные с теорией и практикой итальянского неореализма. Эстетическим идеалом для его главного теоретика — сценариста Чезаре Дзаваттини была картина, которая бы снималась независимо от режиссера и оператора и следовала бы за человеком, в жизни которого не происходило бы ничего особенного в течение не менее 24 часов. Неореалисты, провозгласившие своим творческим принципом полный разрыв с буржуазным развлекательным кинематографом, стремились по возможности не вмешиваться в течение событий, заставляя зрителя пристальнее вглядываться в окружающую жизнь. Чезаре Дзаваттини говорил: «В самом деле, кино, как ни одно другое средство выражения, обладает присущей ему врожденной способностью фотографировать факты, которые, по нашему мнению, заслуживают, чтобы их показывали в их “повседневности” или, иначе говоря, в их максимальной, наиболее близкой к истинной продолжительности. Ведь у кинокамеры “все перед глазами”, она “видит” самые факты, а не понятия о них...». От бессознательного, но глубоко укоренившегося неверия в действительность, неореалисты пришли к безграничной вере в факты, в подлинные события, в людей.

Иногда такого рода представления моделировались и в игровом кинематографе, например, в знаменитой картине Витторио Де

Сика «Умберто Д». Эпизод пробуждения молоденькой служанки, как и несколько эпизодов из жизни пожилого героя послужили своеобразным воплощением идеи «исчезновения автора». Не случайно фильм был снят по сценарию Чезаре Дзаваттини, который с особой неистовостью верил в реальность. Идеал такого следования за повседневностью, конечно, был недостижим, особенно в игровом кино, но неореалисты к этому безусловно стремились.

Некоторые исследователи считают, что могильный колокол по неореализму прозвонил тогда, когда к реальности обратились документалисты, и оказалось, что хроникальное воспроизведение реальности обладает всеми теми качествами, которых не хватало и к которым стремились неореалисты-игровики. Таким ключевым фильмом стала «Любовь в городе» (1953) — своеобразный манифест аудиовизуальной антропологии, вышедший до появления самого этого термина. Несколько новелл, как документальных, так и игровых, иллюстрировали результаты социологических исследований городского образа жизни.

Со временем стало очевидно, что неореализм претерпел несколько последовательных трансформаций под воздействием самых разных обстоятельств: от экономического кризиса до усталости зрителей от однообразного довоенного репертуара, а затем и до их утомления от избытка реализма.

В те же 1950 — 1960-е годы вера в реальность нередко объединялась с верой в Бога. В этот момент в этнографическом кино более ярко, чем в других формах как документального, так и игрового кинематографа, проявился парадокс, состоящий в том, что исчезновение автора и режиссера за камерой и превращение технического аппарата в средство прямого отражения самой реальности на самом деле раскрывает красоту божьего творения — ведь если Бог сотворил весь мир, то именно он является в этом случае автором того произведения, которое через посредничество камеры появляется на экране.

Это довольно парадоксально вводило этнографический фильм в рамки теологической теории кино, которая в известной мере поставила финальную точку в стремлении к исчезновению человека-демиурга и его замене демиургом небесным.

В 1960 году из печати вышла книга Зигфрида Кракауэра, известная под двумя названиями: «Теория кино» и «Природа кино». Подзаголовок у обоих изданий был общий — «Реабилитация физической реальности». Именно эту задачу поставил перед собой автор, стремясь доказать, что феномен достоверности киноизображения есть сама природа кино и, соответственно, только на пути фиксации физической реальности, не искаженной эстетическими изысками, седьмое искусство не изменяет своей специфике. В практическом плане основанием для такого вывода был опыт итальянского неореализма, в теоретическом, как это ни

парадоксально, — теологическая концепция кинематографа. Ведь творческая эволюция такого классика неореализма, как Роберто Росселини, к примеру, уже на рубеже 1950-х гг. вывела его именно к религиозному истолкованию реальности в фильмах «Стромболи — земля Божья» и «Франциск — менестрель Божий» (о Святом Франциске Ассизском).

Религиозно-мистическая трактовка кинематографа изначально базировалась на двух различных группах факторов. С одной стороны, «царство теней» связывало экран с древними религиозными представлениями. В этой сфере лежали истоки и определенных кинематографических жанров, в первую очередь фильмов ужасов, и самого формирования культа кинозвезд — жрецов и жриц нового целлулоидного божества, как ныне божества электронного. Этот аспект «религиозного измерения» выражался в своеобразном обожествлении средств коммуникации и мира, искусственно сформированного на экране и вокруг экрана — привилегированный предмет современных антропологических изысканий.

С другой стороны, религиозное начало усматривалось и в специфике кинематографического отражения реальности. Выступая как безличный регистрирующий инструмент, кинокамера, по мнению ряда теоретиков, к которым и присоединяется Кракауэр, раскрывала божественное начало во всем окружающем мире, в единении человека и природы, естественного и искусственного окружения. Эта сторона привела к формированию влиятельной теории «онтологического реализма» кино, исходной точкой которой был не искусственно мифологизированный волшебный мир теней, а сама неприкрашенная реальность — основа визуальной антропологии.

В философии пример кинематографа зачастую использовался как метафора бытия; идея движения, внутренне присущая кино, знаменовала собой переход от метафизической статики к диалектике. Известно, что французский философ Анри Бергсон приводил именно кино в пример иллюзорности движения, якобы не подлежащего рациональной интерпретации: ведь на самом деле движение на экране — только иллюзия, возникающая в результате проекции серии статичных фотографий. Преодолевая односторонность бергсоновской интерпретации движения, известный философ Эрнст Блох ввел пример кинематографа в центр теологической интерпретации бытия, в рамках которой статичный и вечный Бог отвергался во имя «веры в будущее веры». Иными словами, кино религиозно не только тогда, когда само содержание изображений носит религиозный характер, но и, по существу, всегда, поскольку кинообраз своей постоянной изменчивостью и устремленностью в будущее свидетельствует о существовании чего-то потустороннего, вечно ускользающего и здесь, на земле, в поюстороннем мире недостижимого.

Эта философская спекуляция, основанная на некоторых действительных свойствах движущегося изображения, позволяет теологам поставить самое массовое из искусств в центр своего внимания.

Наиболее последовательная попытка сближения кино и теологии была предпринята французскими критиками и теоретиками кино Амедеем Эйфром, Анри Ажелем и Андре Базеном в период с конца 1940-х до начала 1970-х годов⁴.

Хотя религиозные элементы были в той или иной мере присущи взглядам каждого из названных авторов, в вопросах теологии лидером, безусловно, был А. Эйфр — он один был не только верующим католиком, но и аббатом, получившим специальное богословское образование.

Воплощение отца в сыне и Христа в каждом человеке делает возможным мистическое истолкование любого изображения человека на экране. Теологи кино говорили о двух типах изображений, в наибольшей степени способных раскрыть перед зрителем божественное начало. С одной стороны, это условные, возвышенные, отвлеченные и стилизованные образы. Эту тенденцию, связанную со Средневековьем, называют «трансцендентным стилем», способным дать непосредственное представление об ином, потустороннем, божественном мире. Его стихия — скульптура и живопись, хотя он все же может проявиться в высоко формально организованных киноструктурах, таких, как «Иван Грозный» Эйзенштейна.

Второй стиль, который Эйфр называет «стилем воплощения», в высшей степени присущ кино и телевидению, ибо он позволяет обнаружить священное в повседневности, лик Христа в лице каждого человека и след божественного творения, грехопадения и спасения в каждой человеческой судьбе. Это и есть религиозная интерпретация основ аудиовизуальной антропологии.

Вместе с тем специфически кинематографический «стиль воплощения» содержит в себе и определенную внутреннюю опасность. Поскольку изображение сакрализует, то любое появление человека на экране делает его идолом, кумиром толпы, о чем свидетельствуют судьбы не только звезд экрана, но и звезд спорта, бизнеса, политики, старательно рекламируемых средствами массовой коммуникации. Однако этот побочный эффект, весьма существенный для истории кинематографа, не кажется теологам наиболее важным. Им ближе раскрытие священного в простом и повседневном, не отмеченном печатью человеческой (а не божественной) исключительности. Именно в этом простом и повседневном и заключена подлинная тайна бытия и творения, тайна, которая может быть раскрыта преимущественно средствами кинематографа.

Произведения, сфера действия которых ограничивается реальным миром, характеризует вытеснение священного «самым приятным и самым дешевым опиумом»⁵. Приводя в пример ряд

крупных произведений французского кино, в частности получившие широкое признание фильмы 1930 – 1950-х годов «Пепе ле Моко», «Бальная записная книжка», «Дьявол во плоти», «В случае несчастья», А. Эйфр видит их главный недостаток не в проблематике, а в авторском подходе, поскольку они описывают миры, ограниченные, с одной стороны, сферой чувств, страстей, характеров, а с другой — социальной средой...

Основным аргументом теологического контрнаступления стала абсолютизированная идея «воплощения» божественного в человеческом, священного в мирском, которой придавался всеобщий и вневременной характер.

Действительно, если божественное начало заключено в объективном мире, если печать творца несет на себе не только каждый человек, но и каждый предмет, то что лучше кинокамеры способно уловить мистику природы и человека, приоткрыть сокровенное начало любого бытия? Но тогда ощущение божественного должно быть внутренне присуще каждому произведению, вне зависимости от его направленности. Бесталанный автор способен лишь замаскировать священное пропагандой своих идей или наивной религиозностью, но вытравить его совсем им не под силу. И наоборот, если режиссер преклоняет колени перед актом божественного творения, то его произведение заслуживает самого высокого признания.

Эта концепция возникла не на пустом месте. Ее основанием, как и основанием специальных работ А. Эйфра, написанных им самостоятельно либо в содружестве с А. Ажелем (сами названия книг этих авторов весьма красноречивы: «Есть ли душа у кино?», «Обращение в изображениях», «Кино и святое», «Кино и христианская вера», «Бог в кино», «Кино и его истина», «Кино и тайна» и т.д.), служит анализ фильмов, в первую очередь вышедших на экраны в 1940-х — начале 1950-х годов. В это время наиболее художественно самобытным направлением в западном кино был итальянский неореализм. Однако поэтика «невмешательства» таила в себе внутреннюю опасность, которую и абсолютизировали западные киноведы в рамках концепции «онтологического реализма» кинематографа, создателями которой считаются Андре Базен и Зигфрид Кракауэр.

Тем временем в этнографическом кино, которое уже тогда тяготело к этнологии как науке назревала новая революция. Ее провозвестником стало соединение двух во многом противоположных тенденций в документальном кино, ставших возможными благодаря развитию телевизионной документалистики, в частности появлению легкой звуковой киноаппаратуры. Своеобразным жрецом этого нового направления стал французский режиссер Жан Руш, снявший целый цикл этнографических фильмов на африканском материале и, по мнению его современников — представителей французской новой

волны, раскрепостивший камеру и давший ей большую свободу, чем раньше. Начиная с картины «Я — чернокожий», Жан Руш следовал за своими героями, преимущественно из Нигера, и документировал их образ жизни не только аудиовизуальным языком — камерой и звукозаписывающей аппаратурой, но и длительными интервью, которые пытались проникнуть в суть происходящего.

Подлинную революцию Жан Руш совершил, когда обратил этот взгляд на реальность окружающей его европейской жизни. В содружестве с социологом Эдгаром Мореном он снял картину «Хроника одного лета», сделанную по типу психодрамы, документирующей повседневную жизнь парижан в ключевом 1960 году — году своеобразной эстетической революции, открывшей путь интеллектуальному философскому кино и одновременно кино исследовательскому, действующему уже в рамках нового, нарождающегося представления об антропологии как о своеобразной науке наук о человеке, ибо объединение социолога и этнографа и обращение к повседневной реальности не экзотических стран и народов, а своих современников и соплеменников, было по сути своей революционным.

Сама технология психодрамы вызвала весьма живую полемику, и связано это было с тем, что авторы вторгались в повседневную жизнь людей, ввели их друг с другом, пытались каким-то образом воспроизвести картину становления нового общества, не всегда отдавая себе отчет в том, что это их вмешательство может привести если к не трагическим, то к весьма драматическим последствиям.

Своеобразное соединение двух принципиально разных тенденций — синема-верите и прямого кино — произошло именно на почве этнографического, или теперь уже антропологического фильма, далеко не случайно. Прямое кино было прямым наследником телевизионной хроники и телевизионных фильмов. Синема-верите следовало вновь обрести реальность и актуальность призраку обрванной документалистики Дзиги Вертова. По сути это был прямой перевод на французский его знаменитой «Киноправды», которая воспринималась как эстетический лозунг, хотя во времена Вертова это было всего лишь названием киножурнала. Для Вертова эстетическим смыслом обладал другой термин — «кино-око», «кино-глаз», отсюда и название его группы «Киноков». Суть «киноглаза» была представлена в манифесте «Киноки. Переворот» (1922): главным для киноков является «использование киноаппарата как киноглаза, более совершенного, чем глаз человеческий, для исследования хаоса зрительных явлений, наполняющих пространство»⁶.

Киноглаз, с одной стороны, как глаз механический, с другой стороны, телевизионный глаз, следящий за повседневной социальной реальностью знакомого нам общества, трансформировали этнографическое кино в кино исследовательское антропологического толка и вновь возродили дискуссию, насколько кинематограф может

служить материалом для научного исследования — историческим источником. В свое время я написал статью об игровом кино как историческом источнике, показав, что и в художественных фильмах волей или неволей кинематографисты (те же неореалисты, но не только они одни) фиксируют некую объективную реальность — нравы, обычаи, традиции, манеру одеваться, манеру себя вести, и что в этом смысле игровые фильмы тоже могут быть или, во всяком случае, могут рассматриваться как источники для исторического исследования. Но если это так, то они становятся и источниками антропологического знания и вписываются по-своему, со всеми теми трансформациями, которые они предполагают, в траекторию развития, эволюции и преодоления границ антропологического кино. Киноантропология становится скорее взглядом на экранную реальность, нежели характеристикой самих произведений.

Таким образом, экранная реальность глобально становилась материалом и для этнографа и для антрополога, и не случайно в современной науке продолжают бурно дискуссии по поводу того, что же представляет собой антропологическое кино, насколько антропология, а в перспективе и культурология, способны справиться со спецификой экранного материала.

Одним из последних свидетельств этому стала дискуссия в рамках первой международной байкальской летней школы, проведенной на озере Байкал, где один из центральных семинаров носил название «Киноантропология». Руководитель семинара известный уральский историк и археолог Андрей Головнев отстаивал идею создания этнографических фильмов как самостоятельных произведений по законам искусства, а не только по законам этнологии как науки. В свою очередь, его собеседники нередко предпочитали простую фиксацию тех или иных нравов, обычаев и традиций, прежде всего северных народов, продолжая линию этнографического фильма, основы которого были заложены еще в конце XIX в.

Своеобразный синтез этих двух начал предложил Алексей Романов, известный якутский киноантрополог, который в своих фильмах соединял и подход ученого-этнографа и опыт профессионального кинематографиста, удостоенного многих кинематографических наград.

Каково же будущее киноантропологии с точки зрения ее существования внутри одновременно двух миров — мира истории и культурологии как науки, с одной стороны, и мира экранного искусства и образного перевоплощения реальности — с другой? Мне кажется, что многочисленные связи, существующие между киноантропологией и различными формами экранного творчества (последние сегодня, наряду с кинематографом, включают и телевидение, и видео, и разного рода экранные тексты в Интернете) по-своему отражают структуру современной культуры. Здесь, с одной стороны, разворачивается глобальная массовая культура,

реальность которой формируется благодаря распространению экранных образов по всей планете и которая строится на вещах, известных всем и формирующих человечество как единое целое. С другой стороны, нарастает многообразие форм культурного самовыражения, разного рода и типа субкультур, каждая из которых имеет свои особенности, свои исходные определяющие черты, свои границы и свои культурные коды.

В 1960-е годы минувшего века американские антропологи Сол Уорт и Джон Адейр провели целый ряд экспериментов с индейцами племени навахо, дав им в руки камеру и попытавшись выяснить, насколько отсутствие «насмотренности» и кинематографической культуры влияет на создаваемые экранные образы⁷. Противоречия, с которыми они столкнулись, были весьма значительными. Так, первоначально крупный план лиц людей воспринимался зрителями навахо как отрезанные головы; в фильмах, которые снимали сами индейцы, событиям уделялось значительно меньшее внимание, нежели интервалам между ними — проходы занимали ведущее место. Хотя первоначально было искушение признать это особенностью видения необученных индейцев, параллельное распространение в мировом кино такого влиятельного направления, как «роуд муви» (фильм-путешествие) свидетельствовало о том, что и во вполне профессиональном и высокобюджетном художественном кинематографе значение промежутков между событиями резко возрастает, хотя в формах массовой культуры, естественно, акцент на действии, называемом «Экшн», преобладал и продолжает преобладать и сегодня.

Вместе с тем, очевидно, что разные культуры обладают различными особенностями экранного структурирования мира, а иногда и совершенно разным его видением.

Здесь, конечно, важно прояснить разницу между классическим и постклассическим этнографическими подходами. Одно дело, когда сторонний наблюдатель фиксирует жизнь и быт людей другой народности, а другое — когда материалом исследования становятся фильмы, созданные представителем самой этой народности и/или иного изучаемого культурного сообщества. Ясно, что во всех этих случаях мы получаем разные взгляды и разные способы структурирования реальности, хотя материалом остается одно и то же, а именно — нравы, обычаи и традиции определенных групп людей. Думается, что само по себе размножение таких сообществ и осознание ими специфики своих взглядов на жизнь и их отражение на экране — важнейшая составная часть современной культуры. Если одна ее сторона, а именно — многообразие художественных направлений и тенденций, достаточно хорошо изучена, и взгляд кинематографистов определенного направления искусствоведами довольно четко описывается и отделяется от взгляда кинематографистов другого направления, скажем бразильского «синема ново»

от французской «новой волны», французской «новой волны» от деконструкции и дистанцирования политического фильма и т.д., то формы экранного структурирования, присущие носителям разных культур, не оформившиеся в качестве самостоятельного художественного направления, значительно менее изучены. Именно изучение этих особенностей, на мой взгляд, может оказаться в центре современного понимания киноантропологии и обеспечит будущее этого направления, в рамках как искусства экрана, так и системы наук о человеке, в первую очередь, культурологии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Рошаль Л.М.* Эффект скрытого изображения. – М., 2001. – С. 12.

² В отечественной практике формирование кинематографических способов отображения изучаемой действительности фактически началось в 1908 г., когда по инициативе А.А. Ханжонкова, одного из первых российских предпринимателей в области кинопроизводства, была создана серия съемок этнографических и географических сюжетов. Подробнее об этом см.: *Ханжонков А.А.* Первые годы русской кинематографии. Воспоминания. – М.; Л., 1937.

³ *Дзига Вертов.* Статьи, дневники, замыслы. – М., 1966. – С. 45 – 47.

⁴ В числе основных работ указанных авторов: *Agel H.* Exégèse du film. Soixante années en cinéma (1934 – 1994). – Lyon: Aleas éditeur, 1994; *Agel H.* Le cinéma et le sacré. – Paris: Éd. du Cerf, 1961; *Ayfre A.* Conversion aux images? – Paris: Éd. du Cerf, 1964; *Ayfre A.* Le cinéma et sa vérité. – Paris: Éd. du Cerf, 1969; *Bazin A.* Qu'est-ce que le cinéma? – Paris: Éd. du Cerf, 2003.

⁵ Подробнее об этом см.: *Ayfre A.* Un cinéma spiritualiste / Textes réunis par René Prédal. – Paris: Éd. du Cerf, 2004.

⁶ *Дзига Вертов.* Статьи, дневники, замыслы. – С. 53.

⁷ Подробнее об этом см.: *Worth S.* Through Navajo Eyes. – Albuquerque: New Mexico Press, 1997.

Аннотация

Статья посвящена проблеме взаимодействия этнографии и кинематографа. Автор описывает процесс возникновения этнографического кино, предпосылки к его появлению, противоречия в развитии, его особенности, а также различные точки зрения исследователей на толкование данного феномена.

Ключевые слова:

научная практика, движущееся изображение, этнографический фильм, «синема верите», визуальная антропология.

Summary

The article is focused on the problems of ethnography and cinema interaction. The author analyses processes of ethnography cinema's birth, the background and conditions of its appearing, contradictions of its evolution, the specificities of ethnography cinema and different scholarly points of view on this cultural phenomenon.

Keywords:

academic praxis, moving image, ethnographic film, cinema verite, visual anthropology.



ГУМАНИТАРНАЯ ЭКСПЕРТИЗА



Философское измерение



УПРАВЛЕНИЕ ПОНИМАНИЕМ: ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЕ КОНФИГУРАЦИИ

С.А. МАЛЯВИНА

Технологии социальных изменений остаются одним из самых интересных и проблемных современных вопросов для представителей сразу многих социальных групп и профессиональных сообществ, имеющих разные установки деятельности, понимание и формы мышления, способы действия: философов и политиков, коммуникаторов и социологов, представителей региональных властей, бизнеса и общественных организаций, важнейших социальных институтов – образования, здравоохранения, культуры. Прибавим к этому то, что участниками социальных перемен становятся и те, кто не является активно заинтересованным в вопросах теории или технологий, но заинтересован в результатах и итогах социальных перемен, приводящих к переменам в их повседневной жизни.

Такая разноплановость (а она проявляется в разных целях или отсутствии цели) активных и пассивных участников социальных изменений делает разработку технологий социальных перемен весьма сложной деятельностью, потому что в первую очередь эта деятельность ставит вопрос об организации взаимного понимания. В силу уже упомянутой разности ценностных установок и образовательного уровня вряд ли можно поставить задачу создания общего для всех дискурса по поводу социальных перемен, который задавал бы общий для всех порядок понимания. Еще для первой половины XX века социальные перемены можно было (пусть и с большими искажениями от заявленного идеала) осуществлять с опорой на естественнонаучные представления о социальности, тотальные проектные конструкции и представления о единой антропологической реальности¹, и в этом смысле можно было приблизиться к единому дискурсу, обеспечивающему понимание практикой всех. Сегодня же, в связи с изменениями видения стратегий социального развития, изменениями представлений о социальной и антропологической реальности, с процессами дифференциации и различения, происходящими в обществе, необходимостью учета процессов дифференциации и различения социальных дискурсов,

им адекватных, управление *пониманием и взаимопониманием* в ходе социальных перемен становится еще более важной задачей. Однако для ее решения приходится использовать сложный и столь же дифференцированный, как и сам объект перемен, технологический набор (управление пониманием возможно только при наличии взаимопонимания, что важно, поскольку это процессы разнонаправленные, а не рядоположенные).

В данном случае *управление пониманием* используется осмысленно, хотя более привычно было бы говорить о *формировании понимания*. Привычно, но неправильно, опять же в связи с дифференцированным процессом технологических и социальных изменений. Ведь мы должны постоянно отслеживать, как изменения в проектной плоскости влияют на естественные процессы, и корректировать их. Любые технологические и социальные изменения предполагают определенное воздействие на первоприроду: людей, сообщества, — именно в этом и состоит эффект управления, управление затрагиваемыми интересами.

Современный опыт социальных изменений и их описаний позволяет выделить как минимум *пять групп технологий*, с помощью которых сегодня производится управление пониманием и взаимопониманием в ходе социальных изменений.

Группы технологий управления пониманием	Конкретные техники управления пониманием
Рефлексивное управление ²	<ul style="list-style-type: none"> – Идеология – Реклама и брендинг – Формирование культурных образцов в основном через визуальное восприятие (кино и телевидение) – «Семиотические вирусы»³ – Повестка дня и метасюжеты в публичных коммуникациях⁴
Управление знаниями ⁵	<ul style="list-style-type: none"> – Новые типы знаний, такие, как: навигаторы⁶, тесты, базы данных – Традиционные типы знания, такие, как научно-теоретические (факты, средства выражения, методики, онтологические схемы, модели, знания, проблемы, задачи), практико-методические, конструктивно-технические⁷
Управление через сообщества и разделяемые ими образы жизни ⁸	<ul style="list-style-type: none"> – Партии – Общественные движения и организации – «Клубы по интересам» – Интернет-сообщества⁹ – Профессиональные ассоциации – Молодежные движения

Инфраструктурное управление ¹⁰	<ul style="list-style-type: none"> – Гаджеты (как элемент инфраструктуры)¹¹ – Социальные инфраструктуры: городские инфраструктуры, здравоохранение, социальная защита, образование, физкультура и спорт, питание, культура и искусство, формы досуга, корпорации, интернет, рынок труда и т.п.
Нормативное управление	<ul style="list-style-type: none"> – Законодательство¹² – Стандарты (в том числе образовательные, профессиональные, стандарты лечения, бизнес-стандарты)¹³ – Организационные схемы (организационные, документооборот: от стратегий и концепций до отчетности) – Этические нормы

Как известно, простейшая ситуация управления пониманием начала рассматриваться древними греками как ситуация убеждения отдельного человека или группы людей с помощью правильного построения речи — риторики. Разработка правил риторики и обучение этим правилам были одновременно созданием единого порядка построения речи и ее понимания, формированием ожиданий от убедительной речи в отличие от неубедительной.

Но вместе с изменением социологических представлений, особенно в связи с введением представлений об аутопойэзисе¹⁴, самопорождении социума¹⁵ и построении модели общества, где коммуникации и смыслообразование представляются процессами, порождающими социальные структуры¹⁶, появляется возможность сопоставлять понимание и социальные перемены, поскольку понимание уже не рассматривается лишь как процесс, связанный с сознанием отдельного человека или двух общающихся между собой людей. Понимание становится сомасштабным процессам социальных перемен¹⁷.

Например, вводя представление о социуме как о самореферентной системе, Луман указывает, что развитие социальных систем ведет к усложнению технологий управления процессом понимания, представляя процесс понимания как постоянное самоизменение смысла, происходящее через процессирование дифференции события и структуры¹⁸. Событие порождает его описание, порождающее следующее событие. Так происходит самоизменение смысла. Таким образом, управление смыслами и пониманием становится управлением событиями и структурами их описания (наблюдения, рефлексии, познания в определенном дискурсе). И выделенные нами группы технологий распределяются от чистой рефлексивности коммуникации и понимания до инфраструктурной и нормативной организации события.

Собственно говоря, мы наблюдаем дифференциацию риторического дискурса как единственного и единого в простейших ситуациях управления пониманием в коммуникации на типы и отдельные техники управления пониманием, как показал С.А. Наумов, аналогично происхождению путем дифференциации разных операторов пространства публичной коммуникации (легитимных позиций, экранов, знаковых конструкций, собственно событий) из одного исходного оператора – события, понимаемого как некоторое происшедшее, о котором потом рассказано¹⁹. Эта дифференциация наблюдается в ситуации, когда слушателей явно больше одного, они могут никогда не встретиться в реальной жизни произносящего речь/слово. Слушатели ему незнакомы как конкретные люди и не будут никогда знакомы, тем более, когда они одновременно являются еще и зрителями и все больше сами участниками (писателями, режиссерами, певцами, организаторами событий и т.п.), когда слушатель работает в «клиповой технологии» восприятия, т.е. не задерживает свое внимание надолго на одном сообщении. В ситуации, когда вообще невозможно определить – а кто он, этот слушатель? До этого понимания, наконец, дошли даже российские гуру пиара, обсуждая, что понятие «целевой аудитории» перестает работать. В такой ситуации с множественной и распределенной коммуникацией, с множеством накладывающихся друг на друга коммуникативных посланий и действий, с явно непредсказуемым, непросчитываемым точно результатом понимания дискурс, как единственный инструмент управления пониманием, сам должен был расщепиться, дифференцироваться по крайней мере на пять перечисленных технологических групп управления пониманием, которые мы перечислили выше.

И, в общем, понятно, как именно происходила дифференциация (расщепление):

- из дискурса обособилась как самостоятельная технологическая группа – группа, несущая функцию формирования установок (группа технологий, несущих рефлексивное управление);
- обособилась группа, связанная со знанием (от теоретического до практического и навигационного);
- группа, которая внутри дискурса несла собственно функцию общительности;
- группа инфраструктурного управления (в дискурсе это была функция установленного порядка речи вместе с каналами и позициями, которые осуществляли (могли осуществлять данный дискурс), которая, собственно и обеспечивала понимание, делала его возможным и селективным²⁰ и одновременно оставляла достаточную степень свободы говорящему и понимающему);
- и, наконец, группа, определяющая направление дискурсивности, коммуникации и ее ограничения (интересно, что при

ближайшем рассмотрении она сближается с первой группой рефлексивного управления).

Важен при этом также эффект мультипликативности применяемых технологий или технологических приемов из разных групп. Каждая технология, взятая в отдельности, сегодня редко применяется в практике управления пониманием, если мы говорим о понимании в контексте социальной, а не индивидуальной коммуникации. Эти технологии и даже несколько групп технологий приходится применять и сорганизовывать вместе (что само является техникой и искусством социальной инженерии) в зависимости от поставленной задачи (или того, как видится эта задача).

В данной статье применение таких технологий будет показано на примере двух реализующихся в настоящее время больших государственных программ социального развития, на материале которых можно увидеть проблемы и решения, связанные с управлением общественным пониманием: на примере **Программы развития Службы крови** и **Программы формирования здорового образа жизни**.

Программа развития Службы крови России рассчитана на 2008 – 2012 гг. и основной своей целью имеет переход на новые современные и единые для всей страны стандарты забора и переливания крови, чего требует развитие современного здравоохранения во всем цивилизованном мире. Итогом реализации этой программы должно стать переоснащение новым оборудованием станций переливания крови во всех регионах России, переход на новые технологии переработки крови на компоненты, обеспечивающие увеличение безопасности при заборе и переливании крови, а также своевременное и достаточное количество крови для нужд современного здравоохранения.

Но именно в этом пункте и возник вопрос, связанный с социальным развитием и необходимостью управления общественным пониманием. Дело в том, что можно закупить новое оборудование, перестроить технологии, создать единую информационную базу данных, но если на станции переливания крови будет приходиться недостаточное количество доноров, то результата эта программа не даст. А ситуация с донорством в России в последние годы сложилась катастрофическая: по статистике 2007 г. мы имели 12 доноров на 1000 человек донороспособного населения, в то время как для необходимого обеспечения современной медицины (как в Европе, например) необходимо 40 человек на 1000. В США, которые занимают заготовкой и экспортом некоторых жизненно важных препаратов крови этот показатель достигает 60 человек на 1000. При этом в России за последние 10 лет, как вследствие недостаточного внимания со стороны государства к Службе крови, так и вследствие (и в этом практически основная причина) отсутствия работы с общественным пониманием по поводу важности и необ-

ходимости донорства, количество доноров упало примерно в два раза. В силу этого в большой Программе развития Службы крови России была выделена специальная Программа развития массового и безвозмездного донорства крови и ее компонентов — т.е. именно та самая программа, задача которой в конечном итоге состояла в формировании позитивного понимания, переходящего в деятельностное отношение к донорству.

Когда начали проводить первичный анализ причин столь низкого количества доноров в России, выявились следующие, имеющие совершенно различные корни, причины:

- отсутствие мотивации к сдаче крови на постоянной основе (основная часть доноров сдает кровь, только когда возникает необходимость помочь родственникам, оказавшимся в беде, или под впечатлением от серьезных катастроф и несчастных случаев, а работе службы крови необходимо как раз постоянство и регулярные доноры);

- наличие в обществе негативных стереотипов в отношении донорства («вредно для здоровья», «опасно», «болезненно», «восстановление требует времени» и т.д.);

- неосведомленность населения о масштабах и серьезности проблемы с нехваткой донорской крови в стране;

- незнание социальных льгот и гарантий, предоставляемых донорам;

- слабая осведомленность о механизме работы Службы крови, о местонахождении станций переливания крови, не всегда удобный график работы Службы крови.

- неготовность многих работодателей предоставлять донору положенные по закону отгулы.

Все эти проблемы необходимо было решить за счет технологий управления общественным пониманием. Здесь важно отметить то, что результативность применяемых технологий в данной программе поддается прямому измерению: ее свидетельством служит увеличение количества доноров и сданных литров крови.

Другой программой социального развития является **Программа формирования здорового образа жизни «Здоровая Россия»**.

Главной проблемой, вызвавшей к жизни эту программу, стало то, что здоровье в России не осознается, не понимается людьми как ценность. Россияне не склонны думать о здоровье как о собственном ресурсе и капитале, не склонны заботиться о своем здоровье (согласно опросам ВЦИОМ, проведенным в 2006 г., более трети россиян вообще не заботятся о своем здоровье, а среди тех, кто говорит о том, что заботится о нем, много таких, кто заботится пассивно). По сравнению с населением развитых европейских стран состояние здоровья россиян достаточно плохое. И вызвано это не столько проблемами организации здравоохранения, сколько отношением людей к собственному здоровью. По оценкам ВОЗ

лишь 10% состояния здоровья человека при настоящем уровне развития здравоохранения зависит от состояния здравоохранения, но около 50% приходится на образ жизни, который ведет человек. В итоге Россия по средней продолжительности жизни сильно не дотягивает даже до 70 лет, тогда как во многих странах средняя продолжительность жизни превышает порог в 80 лет, ведутся проектно-исследовательские разработки — каков должен быть образ жизни людей, живущих в интервале от 80 до 120 лет.

В качестве наиболее ярких примеров, показывающих необходимость государственной программы по формированию здорового образа жизни приведем краткую статистику:

- Россия лидирует в мировой статистике как по **потреблению алкоголя** на душу населения (18 л спирта на человека в год), так и по смертности мужчин, связанной с употреблением алкоголя (по отдельным видам причин мужская смертность в связи со злоупотреблением алкоголем выше женской в 3 — 4 раза). Это приводит к наличию в России феномена мужской сверхсмертности (по данным Росстата в 2006 г. продолжительность жизни у мужчин в среднем была на 13 лет меньше, чем у женщин).

- В России курят около 50% россиян. При этом темп роста курящих в России является одним из самых высоких в мире: в последние три года количество сигарет, выкуриваемых в стране, увеличивается на 2 — 5% в год, число курильщиков ежегодно увеличивается на 1,5 — 2%, включая женщин и подростков. А по числу курящих подростков Россия занимает отнюдь не почетное 4 место в мире.

- По данным ВОЗ в России лидирующими факторами риска смертности и заболеваемости являются: высокое артериальное давление, высокий уровень холестерина, курение и алкоголь, причем в утрате трудоспособности на первом месте стоит алкоголь (16,5%), а в смертности — высокое давление (35,5%).

Очевидно, что положение достаточно критическое, и если Россия хочет сохранить свой народ здоровым и долгоживущим, государственная программа по формированию здорового образа жизни необходима.

На первый взгляд, эти программы похожи. Во-первых, и в том и в другом случае мы можем выделить некоторую критическую ситуацию, высокую общественную потребность в изменениях. Во-вторых, программы схожи по формулировке своих стратегических установок: в одной мы должны изменить общественное понимание донорства так, чтобы донорство стало нормой жизни, а в другой — изменить общественное понимание так, чтобы здоровый образ жизни стал нормой жизни каждого нашего гражданина. Но при кажущемся сходстве в принципиальной, стратегической постановке целей программ, каждой из них требуется своя конфигурация, сборка технологий управления пониманием, имеющихся на сегодня в арсенале.

Программа возрождения и развития массового безвозмездного донорства в своем ядре имеет единую для всех участников этой программы технологию забора, переработки и переливания крови. И хотя в рамках этой программы мы вынуждены работать с совершенно разными общественными группами и позициями, такими, как персонал станций переливания крови, региональные и муниципальные власти, волонтерские организации, кадровые доноры, первичные доноры, потенциальные доноры, представители СМИ, бизнеса и религиозных конфессий и, соответственно, обеспечивать им разное понимание значения донорства, тех действий, которые они могли бы совершить, помогая Службе крови, все же наличие единой технологии как ведущей для Программы развития Службы крови, привело нас к идее воспользоваться такой конфигурацией технологий управления пониманием, как *институционализация*. Институт – социальный феномен, который с одной стороны позволяет выполнять важную для общества функцию, а с другой стороны, способен к самовоспроизводству.

Кроме того, так как Программа развития массового донорства рассчитана на устойчивый, долгосрочный и воспроизводящийся эффект, то использование отдельных средств управления пониманием из приведенного нами выше списка, или даже использование одновременно нескольких средств (будь то социальная реклама, просветительство и т.п.), т.е. проведение чисто коммуникационных мероприятий давало бы эффект только на время проведения, но при прекращении интенсивной кампании все постепенно возвращалось бы обратно к исходному положению дел. Организуемое нами понимание постепенно угасало бы, не находя закрепления в жизненном укладе и порядке, который может обеспечиваться такой формой, как институт. Наличие института с принятыми внутри него ценностями, стандартами взаимодействия, поведения, коммуникации, общностью его членов способно решить задачу сначала роста доноров, а затем и воспроизводства необходимой для страны их численности. Таким образом, реализация этих программ потребовала использования практически всего арсенала имеющихся на сегодня средств и технологий управления пониманием, работы со всеми выделенными выше технологическими группами, а также, если так можно сказать, промежуточной, относящейся именно к организации и управлению пониманием формулировки стратегической цели. Задача – не просто сделать донорство одной из норм жизни общества, **но сформировать и развить институт донорства.**

Часто неудачи по управлению общественным пониманием бывают вызваны как раз тем, что не прорабатывается, не проговаривается стратегическая установка специально для управления пониманием, в которой, собственно, потенциально выражена конфигурация используемых затем технологий управления пониманием.

Эта статья, безусловно, не повод для того, чтобы подробно рассказывать о том, к каким технологическим следствиям и находкам в управлении пониманием в связи с Программой развития массового безвозмездного донорства привела такая формулировка задачи. С этим можно ознакомиться в краткой версии презентации программы²¹. Можно только сказать, что правильное формулирование стратегии управления пониманием привело к тому, что в регионах, где была реализована программа, число доноров в среднем увеличилось на 30%.

Совершенно иной стратегической формулировки для управления пониманием и, соответственно, конфигурации технологий управления пониманием потребует **Программа формирования здорового образа жизни**. Здесь ситуация схожа с той, которую еще в 1974 г. описывал Г.П. Щедровицкий. Тогда, обсуждая системное движение, он писал: «...“анализ систем”», “системный подход”, “общую теорию систем” и т.п. – я буду рассматривать как элементы, функциональные компоненты и организованности одного целостного образования – системного движения; я буду считать системное движение исходным предметом, а все образования – вторичными предметами, включенными в системное движение. Это означает также, что наряду с понятием “системная область” понятие “системное движение” будет рассматриваться как самое широкое в предметном плане: оно должно будет охватить и обозначить все, что так или иначе относится к “системам”, “системному исследованию”, “системному проектированию”, “общей теории систем” и т.д. и т.п., но должно будет представить все это иным образом, нежели представляет каждое из названных понятий, и в целокупности»²². «На мой взгляд, основная особенность системного движения (особенность, делающая его «движением») состоит в том, что оно объединяет представителей самых разных профессий, носителей разных систем средств, разных ценностных установок и точек зрения. В этом я вижу характерную особенность всякого научного и социокультурного движения (если сравнивать его с научным направлением)»²³.

Это очень похоже на то, что мы имеем сегодня в сфере здорового образа жизни и здоровья. С одной стороны, мы наблюдаем явный тренд (по крайней мере, в Европе и других развитых странах, хотя в последнее время и в России тоже) в сторону ведения людьми здорового образа жизни, поддержания здоровья, отношения к нему как к ценности, ресурсу и даже капиталу, но, с другой стороны, если мы попробуем обозреть все имеющиеся знания и теории по поводу того, а что же такое «здоровый образ жизни», то мы не только не сможем получить на это единый ответ, но, полагаю, даже на простую инвентаризацию точек зрения и теорий уйдет немало времени. При этом они будут строиться на совершенно разных основаниях, моделях и т.п.

Выше мы уже отмечали, что больших успехов в увеличении потенциала здоровья и продолжительности жизни населения исключительно за счет развития института здравоохранения добиться невозможно. Это уже было сделано практическими всеми странами в мире на первом этапе эпидемиологического перехода²⁴, когда продолжительность жизни граждан увеличилась, а состояние здоровья улучшилось за счет развития института здравоохранения. Но и тогда, при формировании нового института здравоохранения требовалась и проводилась работа по управлению пониманием с населением. Многие наверняка еще помнят сделанные в виде «комиксов» и висящие кое-где до сих пор на стенах в поликлиниках пугающие плакаты о том, к чему приводит самолечение и несвоевременное обращение к врачу. Тогда понимание формировалось в рамках стратегической установки на институционализацию²⁵. Сегодня, когда Россия пытается перешагнуть границу средней продолжительности жизни – 70 лет, она вынуждена переходить ко второму эпидемиологическому переходу²⁶, который как раз требует ухода от патернализма, активной жизненной позиции человека по отношению к собственному здоровью и, соответственно, к другой организации работы с пониманием.

Пока для нас очевидно, что мы должны сконцентрироваться на решении как минимум двух проблем управления пониманием. Первая – это формирование рефлексивно-понимающего отношения человека к собственному телу, его идентификации с собственным телом (в большинстве своем такое отношение у жителей России отсутствует). Вторая – запустить процессы циркуляции и получения людьми знаний о собственном здоровье, об управлении здоровьем, о техниках и формах здорового образа жизни. Такими каналами могут быть интернет, СМИ, врачи, учителя, тренеры, менеджеры в корпорациях. Вопросы управления знаниями сегодня в принципе стоят на повестке дня как важнейшие, но касаются они чаще всего работы корпораций и «ускорения» рефлексивно-понимающих процессов, обеспечивающих корпорации конкурентоспособность. Вопросы же управления знаниями в обществе обычно сводятся к обсуждению вопросов доступности, цензуры и т.п., т.е. носят технологически-политический характер. У нас же стоит задача сформировать новое знающее-понимающее отношение, постоянную коммуникацию вокруг темы здоровья и здорового образа жизни как для профессионалов, так и для тех, кто этими знаниями будет пользоваться на практике. Мы уже столкнулись с проблемой перевода теоретических, экспертных знаний в знания проектно-прикладные и понимаем, что это только начало сложного пути управления пониманием и рефлексией через механизмы управления знаниями (но уже не в масштабе корпорации, а в масштабе страны). Очевидно, что без максимального использования интернета и в особенности социальных сетей, мы не сможем решить поставленные

задачи. Таким образом, проблема управления пониманием здесь, как и в программе развития донорства, только уже в другом аспекте, встретится с технико-технологическими проблемами и решениями.

И уже очевидно, что следующие программы социального развития будут вызывать к жизни новые, пока еще не существующие, стратегические формулировки по управлению общественным пониманием.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Социальное проектирование в эпоху культурных трансформаций. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 3.

² См.: *Лефевр В.А.* Рефлексия. – М.: Когито-Центр, 2003.

³ См.: *Rushkoff D.* Cyberia: Life in the Trenches of Hyper-space. – N. Y., 1994.

⁴ См.: *Наумов С.А.* Гуманитарные знания и технологии в пространстве масс-медиа (философско-методологический анализ) // www.stanislavnaumov.ru

⁵ См.: *Друкер П.* Управление знаниями: рождение новой организации. – М.: Классика Harvard Business Review, 2006.

⁶ См.: *Генисаретский О.И.* Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2003.

⁷ См.: *Щедровицкий Г.П.* Синтез знаний: проблемы и методы // *Щедровицкий Г.П.* Избр. тр.– М.: Шк. культ. полит., 1995. – С. 634 – 666.

⁸ <http://www.soobshestva.ru>; см. также: *Тейлор Ч.* Пересечение целей: спор между либералами и коммунистами // <http://kant.narod.ru/taylor.htm#n>

⁹ *Агитон К.* Сетевые сообщества и будущее интернет-технологий. Web 2.0 // <http://www.polit.ru/lectures/2007/05/31/web.html>

¹⁰ См.: *Глазычев В.Л.* Глубинная Россия: 2000 – 2002. – М.: Новое издательство, 2003.

¹¹ См.: *Ваганов А.Г.* Предсказание настоящего времени // Социальное проектирование в эпоху культурных трансформаций – М.: ИФРАН, 2008.

¹² См. там же.

¹³ См.: *Синюгин В.Ю.* Искусство реформирования. – М.: ММАСС-Культ, 2005.

¹⁴ См.: *Варела Ф.Х., Матурана У.Р.* Дерево познания: Биологические корни человеческого понимания. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.

¹⁵ См.: *Дебор Ги.* Общество спектакля. – М.: Логос, 2000.

¹⁶ «Смысл указывает на дальнейший смысл. Циркулярная закрытость этих указаний предстает в своем единстве как конечный горизонт всякого смысла – как мир. Поэтому мир обладает такой же неизбежностью и неотрицаемостью, какой и смысл. Любая попытка мысленно переступить смысл лишь расширяет его; она должна учитывать смысл и мир и поэтому быть тем, чем стремится не быть. Гуссерль описывал это положение вещей метафорой “горизонта”, не вдаваясь в подробный анализ самореференции всего смысла» // *Луман Н.* Социальные системы. – М.: Наука, 2007. – С. 109 – 110.

¹⁷ «Смысл и есть то, что задает ситуацию деятельности, это ее конституирующий, образующий элемент. Таково это определение смысла: смысл –

это вся система связей, отношений и отнесений, которая связывает текст сообщения со всеми другими элементами ситуации, добавлю, соотносит все эти элементы ситуации друг с другом и создает целостность, систем самой ситуации» // Щедровицкий Г.П. Знак и деятельность. Т. 1 – М.: Восточная литература РАН, 2005. – С. 101 – 102.

¹⁸ Луман Н. Медиа коммуникации. – М.: Логос, 2005. – С. 19.

¹⁹ Наумов С.А. Гуманитарные знания и технологии в пространстве масс-медиа (философско-методологический анализ).

²⁰ См.: Луман Н. Власть. – М.: Праксис, 2001. – С. 16.

²¹ <http://www.minzdravsoc.ru/health/donors/18>

²² См.: Щедровицкий Г.П. Системное движение и перспективы развития системно-структурной методологии // <http://www.fondgp.ru/gp/biblio/rus/69>

²³ Там же.

²⁴ См.: Андреев Е., Кваша Е., Харьковская Т. Возможно ли снижение смертности в России // <http://www.demoscope.ru/weekly/2004/0145/tema01.php>

²⁵ Вот, например, характерная статья 1925 г., описывающая процессы институционализации и работы с пониманием рабочими необходимости прохождения диспансеризации: Гольдовская Т.И., Гурвич Б.Р. Диспансеризация рабочих прядильного цеха Трехгорной мануфактуры // Пограничная психиатрия. – М.: РЛС, 2006. – С. 809 – 812.

²⁶ Сатеруэйт М. Россия, застрявшая в переходе // <http://demography.invur.ru/index.php?id=300>

Аннотация

Сегодня управление *пониманием* в ходе социальных изменений становится важной задачей, однако для ее решения приходится использовать сложный и столь же дифференцированный, как и сам объект перемен, технологический набор. Современный опыт социальных изменений и их описаний позволяет выделить как минимум пять групп технологий, с помощью которых сегодня производится управление пониманием и взаимопониманием.

Ключевые слова:

понимание, управление, социальное развитие, рефлексия, управление знаниями, смысл.

Summary

Today management of understanding while social development processes is becoming very important topic. But for dealing with this object it's necessary to use complicated technological tools according to the complex object itself. Up-to-date experience of social development at the least makes it possible to mark out five technological groups of understanding management.

Keywords:

understanding, management, social development, reflection, knowledge management, sense, meaning.

КАЧЕСТВО ЖИЗНИ И ПРОКРЕАЦИЯ

Д.В. РЕУТ

Современные исследования по теории роста человечества игнорируют существенный для стран Европейской культуры нюанс. В этих странах коренное население в результате «демографического перехода»¹ вовсе не «стабилизировалось», а с некоторых пор неуклонно уменьшается. В эту же группу прокреационного риска входит ряд стран славянско-православного культурного кластера (по Хантингтону), включая Российскую Федерацию. Их демографическая динамика год от года ухудшается.

«...в 1980 г. общая рождаемость в мире составила 4,02 ребенка на одну женщину (в развивающихся странах – 4,76, в развитых странах – 2,03, в СССР – 2,38, в РСФСР – 1,90). Для простого воспроизводства численности населения суммарный коэффициент рождаемости должен быть не менее 2,15 – 2,17»².

По прогнозу иорданского социолога и журналиста Файада Хусейна (перепечатанному в отечественных СМИ³) к 2025 г. численность мусульман в мире уверенно превзойдет численность народов христианской культуры: 30% мирового населения против 26% (в 2000 г. было всего 19,2% против 29,9%). Если и можно поставить под сомнение конкретные цифры, то общая тенденция представляется правдоподобной.

«К 2020 году население Европы и Северной Америки составит только 15 процентов населения мира»⁴.

Приведенные данные заставляют предположить, что прокреационные процессы в этих странах определяются более сложными механизмами и закономерностями, чем соотношение суммарной калорийности производимой биосферой пищи и количества едоков.

Гипотеза⁵, что непосредственной причиной «демографического перехода» развитых стран является рост информационных потоков в социуме, не подкреплена исследованием конкретных механизмов ограничения рождаемости. Предпринимаемое ниже рассмотрение места и роли информационных потоков в прокреационном процессе выявляет сложность их взаимовлияния, далекую от однозначности.

Под информацией в данной работе будем понимать «отражение разнообразия в любых объектах и процессах (неживой и живой природы)»⁶. Использование знаков и образов – т.е. оперирование миром на уровне информационных отображений – существенно расширяет потенциал человека в сравнении с животными, предоставляя ему возможность построения отображений протекающих в мире объективных процессов трех типов: апостериорного, «зеркального» и априорного (проектного). Они могут различаться по

уровням детализации и вариативности. На темп прокреации они влияют позитивно (1), негативно (2) или нейтральны по отношению к нему (3). Приведем примеры.

1) Данные демографических исследований используются в социальном государстве при составлении планов социального развития, т.е. служат развитию прокреации.

2а) Западные эмиссары пытаются внедрять в развивающихся странах доктрину планирования семьи.

2б) Средства массовой информации развитых стран заполняются контентом, превозносящим достижение личного финансового успеха любой ценой, потребительство и эгоизм, сужая идею самореализации человека до богатства. При таком образе жизни прокреации остается все меньше места.

2в) В настоящее время генерирование контента и посредничество в информационном обмене составляют растущую область деятельности. Виртуальная реальность, живущая по собственным законам, становится все более значимым контекстом окружающего. Действия человека в виртуальном и реальном мирах взаимно расширяют и дополняют друг друга. О росте темпов этого взаимодействия мы можем судить по все более быстрым и неравномерным изменениям повседневности. Прокреация в турбулентной среде может замедляться.

2г) В практике Интернет-коммуникаций известны казусы нарушения функционирования узлов информационной сети вследствие массовых запросов на информационное обслуживание. Возможно, трансдисциплинарная экстраполяция этой феноменологии выразилась в гипотезе о сокращении прокреационной способности человека под действием добровольно воспринимаемых им информационных потоков. Поскольку мир познаваем, нет запрета на существование информационных режимов, позволяющих парировать отрицательные воздействия подобных процессов на прокреацию. Правда, это может потребовать затратных институциональных преобразований.

3) Исследователь может констатировать передачу определенного объема генетической информации при половом акте, предопределяющем рождение ребенка, публиковать свои оценки информационных характеристик этого интимного события и т.д., а может этого и не делать, от чего протекание естественных процессов в социуме не меняется.

Таким образом, информационные потоки обуславливают коллективные или/и индивидуальные действия, способствующие, противодействующие прокреации либо нейтральные по отношению к ней. Суммирование мощности названных потоков без учета этого обстоятельства представляется некорректным. Численность популяции как текущий итог прокреационной деятельности определяется не только и даже не столько суммарной количественной

характеристикой приращений информационного фона, сколько следующими обстоятельствами.

I) Относительно устойчивыми структурными свойствами исторически складывающихся организованностей коллективных субъектов социума.

II) Относительно устойчивыми ценностными детерминантами мышления и повседневной деятельности индивидов, характеризующими текущие состояния социума.

III) Качественными характеристиками приращений информации.

IV) Тем, как эти приращения реально используются коллективными субъектами социума и каждым составляющим их рефлексирующим индивидом.

Представляется, что в настоящее время с большим отрывом преобладает значимость первого из перечисленных пунктов. Остановимся на нем подробнее.

Социокультурный анализ позволяет сформулировать **инвариант прокреационной состоятельности коллективного субъекта: прокреационная успешность коллективного субъекта обеспечивается, если центр прокреационной ответственности находится на уровне семьи**. В странах традиционной культуры это требование выполняется. Европейский широкомасштабный просветительский социальный эксперимент, начатый Великой французской энциклопедией, привел под лозунгом раскрепощения женщины к вынесению центра прокреационной ответственности на уровень государства. Прокреационный ресурс был экстрагирован из семьи включением женщины в общественное производство и употреблен на нужды промышленного прогресса и государственного строительства. В современном западном менталитете идеи свободы, равенства и братства выродились в эгоистический индивидуализм. Недаром влиятельнейший политик Китая 1970-х – 1990-х годов Дэн Сяопин на вопрос о том, как он относится к французской революции, ответил: «...рано судить». Депопуляция осуществляется, в конечном счете, вследствие того, что в развитии менталитета западной цивилизации реализовался эгоцентрический идеал в сочетании с убежденностью « в том, что “больше” означает “лучше”, что неограниченный рост... валового национального продукта способен осчастливить всех нас»⁷.

Становится очевидной ограниченность универсальности богатства как средства Маркса «универсального обмена».

Настает время рассматривать в качестве всеобщего знаменателя развития страны прокреацию. Сегодня предприятия по мере необходимости покупают рабочую силу на рынке труда и не включают в круг своих забот демографические вопросы, являясь в этом смысле реципиентами несущих их стран. Страны являются демографическими донорами и для собственных крупных городов. Прави-

тельства, не имея действенных рычагов влияния на прокреацию, пытаются управлять миграционными потоками в сиюминутных целях, не осознавая среднесрочных социальных и долгосрочных политических последствий сдвига этнического баланса. Мы говорим о прокреации, а не о демографии в целом, отделяя рождаемость от миграционных процессов, требующих собственных инструментов исследования.

Вопрос о социальной ответственности бизнеса периодически поднимается, но остается абстрактным, пока не понят и не реализован механизм достижения прокреационной успешности несущего этот бизнес субъекта — страны, региона.

Отдельное европейское государство не в состоянии решить проблему демографического баланса, поскольку находится в поле действия внешней для него прокреационно несостоятельной общеевропейской ментальности; ей оно не в силах противостоять. Работа по трансформации ментальности под силу только Европе, объединенной идеей восстановления прокреационной состоятельности.

Смогут ли широко обсуждаемые ныне индикаторы качества жизни служить индикаторами в контуре управления институциональными преобразованиями?

История исследований качества жизни на Западе и в России насчитывает не один десяток лет. В прошлом *западное качество жизни* носило, прежде всего, статус «неотразимого» идеологического оружия, которому противостоял «несокрушимый» социальный концепт *советского образа жизни*. С ослаблением повода для идеологических дискуссий интерес к теме не угас. Так, Общероссийский общественный совет по вопросам качества жизни граждан России в течение ряда лет, начиная с 2003 г., регулярно проводит свои международные форумы⁸.

Только в их материалах насчитывается около 50 существенно различающихся между собой определений качества жизни. В упомянутых работах велика доля результатов опросов и экспертных оценок. Они имеют значение лишь для констатации существующего положения, но не для определения целей развития, поскольку, согласно известной теореме К. Эрроу, коллективный выбор не может привести к устойчивому результату, если осуществляется манипулирование последовательностью голосований⁹.

В ходе дискуссий предпринимаются попытки конфигурирования статистических и поисковых индикаторов изучаемого феномена в убедительный комплекс или даже в единый показатель. Вопросы о целостности и полноте выдвигаемых предложений, как правило, не обсуждаются. Их заменяет общее пожелание построить, наконец, «адекватную» количественную характеристику текущего качества жизни. Как будто речь идет не о выборе удобных количественных характеристик объективно протекающих социальных

процессов и их субъективной оценки, а о поиске «смысла жизни»; и как только он откроется, сразу все всем станет ясно.

Множественность представлений о качестве жизни и отсутствие у них общей части заставляет предположить наличие в жизни социума глубинной проблемы.

Исследователи качества жизни в поисках почвы под ногами обращаются к формальной логике, что является аспектом когнитивного подхода¹⁰. Они выстраивают совокупность опорных ориентиров. Последняя организуется, например, в виде дихотомической структуры: **единое — многообразное, инвариантное — неинвариантное, объективное — субъективное, целостное — фрагментарное**¹¹. Далее авторы классифицируют известные им индикаторы по группам сообразно перечисленным категориям. Они не отвлекаются на анализ полноты, операциональности и т.д., выстроенной в избранных категориальных парах классификации, но завершают публикацию заявлением, что ими «найжены оптимальные логические базальты, которые положены в основу исследования по разработке методологии формирования системы статистических показателей качества жизни населения с целью разрешения возникших противоречий».

Практика в своем развитии не ограничивается рамками логики классической. Психология показывает, что человек есть сложное диалектическое единство сознательного и бессознательного. Сферы личностного и бессознательного живут в собственных логиках, отличных от логики рациональной, активно влияя в своем взаимодействии на поведение человека¹². Существует также трактовка полилогизма, связанная с различием в классовых интересах внутри социума¹³. Словом, социум полилогичен.

Несомненно, категориальный анализ — мощное орудие познания. Однако он же констатирует, что число категорий (различных для разных областей науки) весьма велико и пока не выявлено. Кроме того, «не все категории бытия представлены в человеческом рассудке... Все-таки структура категорий бытия всегда только угадывается, и именно по изменениям, которые испытывают категориальные понятия прогрессирующего познания предмета»¹⁴.

В отношении инструментализации понятия качества жизни когнитивный подход с его угадыванием не выглядит безальтернативным. Вероятно, большую конструктивность можно предположить в отношении деятельностного подхода и его современных вариаций: системомыследеятельностного (СМД) подхода¹⁵, субъектно ориентированного¹⁶, жизнемыследеятельностного¹⁷, в состав которых интегрирован мощный инструмент системного подхода.

В когнитивном подходе высшей ценностью является познание. Вопрос — «зачем нужно изучать характеристики качества жизни?» — неуместен. В деятельностном же подходе высшей ценностью является реализуемость намеченного результата. Здесь вопрос «зачем?»

первостепенен. Ответ очевиден – чтобы управлять социальными процессами. В терминах качества жизни может выстраиваться «общественный договор» между управляющей и управляемой частями социума. Тогда понятно, зачем множество зарубежной и отечественных ученых занимается построением критериев качества жизни и почему для этого находится финансирование. Поддержка исследований характеризует общественную потребность в постоянном повышении профессионализации института управления. Вопрос разработки инструментария может быть отделен от вопроса его выбора и применения. Последнее зависит от конкретной социальной и политической ситуации, оцениваемой уже соответствующими уровнями институтов власти (национальными правительствами).

Ориентация на деятельность и реализуемость заставляет нас отстраниться от когнитивно-логического подхода, обсуждавшегося выше (признавая, впрочем, правомерность его использования, а также значимость получаемых с его помощью результатов – мы еще обратимся к ним ниже) и сосредоточиться на возможностях деятельностного подхода.

Нам предстоит дать ответы на вопросы:

- 1) Кто собирается управлять с помощью искомых критериев?
- 2) Управлять с какими целями, в чьих интересах?
- 3) Каким контингентом?
- 4) В каких условиях?
- 5) Каковы масштабы управляемой деятельности?
- 6) Каковы предполагаемые методы управления?

Остановимся на методологической стороне исследований.

Из сказанного вытекает необходимость проблематизации количественной характеристики предмета исследования. Придется говорить уже не о **качестве** жизни, а о его **характеристиках**, поскольку при варьировании ответов на вышеприведенные вопросы содержание понятия «качество жизни» неизбежно меняется из-за ориентации на достижение целей конкретных субъектов. В зависимости от ответов востребуются разные аспекты предмета. Поэтому с точки зрения многообразной и многоуровневой социально-управленческой практики бессмысленно выстраивать единую всеобъемлющую характеристику жизни индивида в социуме, если только под социальным управлением не подразумевать тривиальное манипулирование сознанием управляемого контингента.

При оценке характеристик качества жизни, его различных параметров используются представления об индивидуальности и о включающем ее коллективном субъекте. Теория и практика завязаны от картины мира, в котором данная практика осуществляется. Никакая стадия развития познания не исчерпывает мир, за его «горизонтом» присутствуют непознанные феномены. Включение их в практику, а затем и в теорию (или наоборот) меняет представ-

ления о мире. В зависимости от акцента на различных аспектах отношения субъекта познания и объекта различают ряд последовательных ступеней уточнения картины мира: классический, неклассический, постнеклассический мир¹⁸. В последней парадигме субъект приходит к пониманию того, что представление об объекте существенно зависит и от его внутреннего состояния. Внешний и внутренний миры субъекта рядопологаются в пространстве интегрального мира¹⁹. Внутренний мир субъекта из вносящего помехи «обстоятельства исследования» перерастает в важную часть его содержания. За объектами внешнего мира остается роль инструментальных средств, обеспечивающих выразимость, сравнимость, воспроизводимость и «объективность» получаемых результатов.

Переход от одной онтологии к другой не происходит с нормативностью перехода на летнее или зимнее время. Различные виды научных исследований и практик веками сосуществуют. Расширенный горизонт дает его обладателю потенциальное стратегическое преимущество, его нужно уметь реализовать. Социальный понятийный и транзакционный инструментарий разрабатывается и применяется до сих пор, в основном, в классической субъект-объектной онтологии XIX в. Однако способ зарождения, существования и, возможно, целенаправленного конструирования устойчивых социальных и общекультурных институтов может быть понят только в онтологии постнеклассической.

Перейдем к первому из заявленных выше вопросов – кто будет управлять с помощью критериев качества жизни?

Его целесообразно трактовать как вопрос о природе коллективной субъектности в контексте не только сиюминутного социального бытия, но и творения собственной истории, управления, определяющего запас жизнеспособности как отдельных стран европейской культуры, так и социума в целом. Общими для них оказываются неопределенность «архитектуры», функциональности, целей, их стабильности, перспектив развития, продолжительности жизненного цикла, да и самого факта существования коллективных субъектов деятельности больших социальных масштабов.

Предположим, что субъектность, начинающаяся с самоидентификации и включающая базирующуюся на ней осознанность предпринимаемых субъектом действий, позволяет в пределах когнитивного горизонта эпохи удерживаться от значимых нарушений целостности управляемой субъектом культурной организованности.

Однако укажем на актуальную небезобидную тенденцию. В современном дискурсе (предопределяющем практику!) «идея управления заменила собой идею организации»²⁰. Из всего метадеятельностного континуума, включающего организацию, руководство и управление, в управленческой практике сегодня ставка обычно делается на последний – оперативный (принадлежащий



Рис. 1. Темпоральная локализация прагматических и нематериальных интересов человека и ряда коллективных субъектов стран традиционных культур.

краткосрочному временному горизонту) элемент, наиболее удаленный от стратегического видения ситуации — «ручное управление». В этом случае управление становится «догоняющим», следовательно, высокзатратным.

Таким образом, речь идет об управлении системой с целесообразно изменяемой (в ситуативно достижимых пределах) структурой и ситуативно же реформируемым портфелем целей. Сложность ситуации состоит даже не в выборе инструментария изменения структуры и процедуры пересмотра целей, а в распределенности субъекта управления и нестабильности его самоидентификации. При этом большинство ценностей перестает быть константами, ибо «понятие ценности выполняет функцию маскировки разрыва между культурными ставками и общественными интересами»²¹.

В связи со сказанным предлагается на первом этапе наметить подходы к рассмотрению феномена коллективной субъектности и выделить возможные области, направления, механизмы ее актуализации. Ведь именно иерархически организованные субъекты формируют параметры качества жизни членов социума.

Начнем со структурного представления субъектности в пространстве временных масштабов. Поскольку важными функциями субъекта являются анализ ситуации, построение стратегии и тактики, затронем понятие кортежа временных горизонтов, в которых предполагается их осуществление.



Рис. 2. Темпоральная локализация прагматических и нематериальных интересов европейского человека и ряда коллективных субъектов Европы.

Сформировавшийся в социуме иерархически организованный институт коллективного субъекта пронизан взаимными влияниями уровней иерархии, ранжированных соответственно кортежу доступных этим уровням временных горизонтов. Подняться на вершину управленческой пирамиды наибольшие шансы имеет субъект, обладающий самой длинной программой действий. На рис. 1 и 2 представлены темпоральные кортежи для социума традиционной и европейской культур. Они различаются положением рода (семьи) в иерархии. Если в традиционной культуре род суверенен, то в европейской культуре семья попала в подчиненное положение по отношению к другим коллективным субъектам.

Конкретный человек имеет прагматические интересы, ограниченные временной областью его жизни, а также — нематериальные интересы, определяемые культурой; иногда они именуются **духовными**. На соотношении прагматических и нематериальных интересов выстраиваются тонкие культурные (область квазиестественного) и идеологические (область искусственного) отношения.

Коллективный субъект обычно живет дольше, чем индивид. Коллективный субъект «высшего темпорального ранга» имеет

продолжительность существования большую, чем коллективный субъект «низшего ранга». Следовательно, наличествует достаточно протяженная временная область, названная здесь *проблемной*, которая, с одной стороны, включает нематериальные интересы индивида (субъекта «низшего ранга»), и, с другой стороны, материальные интересы коллективного субъекта «высшего ранга». Любой «старший» коллективный субъект проявляет инициативу в согласовании этих интересов, отражающем его собственные прагматические потребности.

Однако его влияние на человеческий материал, составляющий коллективный субъект, не является абсолютным, особенно в демократическом обществе. Поэтому суперпозиция воплощений материальных интересов коллективных субъектов «высшего ранга» окрашивается усредненными материальными интересами управляемого субъекта «низшего ранга». Самоидентификация лиц, принимающих решения от имени коллективного субъекта, влияет на процесс реализации коллективных интересов. Она не является константой. Анализ общественной практики показывает, что типичным модусом осуществления человеческой деятельности является динамическая полилогичность. Для наблюдателя она проявляется как непоследовательность. Каков механизм ее формирования?

Выскажем гипотезу: указанная непоследовательность порождается динамическим наложением множества рефлексивных отражений себя, осуществляемых человеком на индивидуальном уровне и одновременно — им же с позиций ряда воплощений коллективных субъектов различного временного масштаба. Состав этого ряда и относительный вес отдельных его элементов определяется: 1) особенностями институциональной структурированности социума, 2) господствующей идеологией, 3) степенью рефлексивности конкретного субъекта и его склонностью к конформизму, 4) возрастом и текущими обстоятельствами индивида. Подвижность фокуса самоидентификации лица, принимающего решения, на шкале масштаба коллективной субъектности определяет степень непоследовательности в осуществляемой им деятельности.

Важной интегральной характеристикой оказывается рефлексивный профиль коллективного субъекта, управляемого неким лицом, принимающим решения, понимаемый как текущая «спектральная характеристика» социальной активности последнего, отнесенной к шкале временных лагов планируемых действий.

Инструмент полевых исследований распределенной субъектности (социальной самоидентификации) разработан в социологии (опросы, фокус-группы, идентификация ритуалов), но более надежными представляются результаты, базирующиеся на сопоставлении повседневной речевой и деятельностной практики (включая лингвистический анализ массовых коммуникаций).

В качестве примера социального феномена, ухватываемого данным инструментарием, укажем на сжатие стратегической перспективы коллективного субъекта, которой объясняется расцвет теневого (криминальных) явлений, характерный для кризисной истории страны (см. вопросы 1, 2, 6 выше).

В составе современной Control Science наблюдается обособление раздела управления развитием крупномасштабных систем. «Крупномасштабные системы — это класс сложных (больших) систем, характеризующихся комплексным (межотраслевым, межрегиональным) взаимодействием элементов, распределенных на значительной территории, требующих для развития существенных затрат ресурсов и времени». К ним относятся в первую очередь «топливно-энергетический комплекс и отдельные его отрасли, транспортные, аграрно-промышленные, территориально-промышленные, региональные и отраслевые системы, холдинги, концерны, финансово-промышленные группы»²². Принципы и методы управления ими имеют особенности в сравнении с принципами и методами управления рядовым предприятием, что и является причиной возникновения соответствующей дисциплины.

Возникает необходимость классификации крупномасштабных систем с одновременной детализацией их специфических свойств и вытекающих отсюда запросов к управлению (см. вопрос 5 выше). Разработка управленческого инструментария осуществляется на основе формируемой модели управляемой системы соответствующего класса. Необходимость учета масштабного фактора в выстраивании моделей можно проиллюстрировать картографическим примером. Область земной поверхности небольшого размера с достаточной для практики точностью представима в виде плоской карты. При увеличении отображаемой площади возрастает методическая погрешность, что заставляет при вычерчивании карт выбирать тот или иной метод проецирования, минимизирующий определенные составляющие погрешности. Очевидно, при моделировании хозяйственно-экономических и социальных систем различного масштаба и разработке регламента управления ими требуется учет различного набора факторов и различный инструментарий.

Пространство существования человеконаселенных систем является продуктом многовекового развития цивилизации. Оно имеет ряд отчетливо выраженных дискретных уровней, соответствующих административному устройству, ведь действие институтов, определяющих его различные свойства, детерминировано административными, этническими, культурными границами, меняющимися с ходом истории. Следовательно, оно еще и нестационарно. Описываемое пространство анизотропно: условия коммуникации «сверху вниз» и «снизу вверх» существенно различаются между собой и не совпадают с условиями коммуникации «по горизонтали». Таким образом, первостепенным индикатором

необходимости учета тех или иных факторов институциональной среды (см. вопрос 4 выше) при моделировании хозяйственно-экономической системы оказывается ее масштаб.

Аспект темпорального масштаба в управлении в наибольшей степени соотносится с вышеприведенным вопросом о целях управления (см. вопрос 2 выше). Цели могут быть краткосрочными, среднесрочными и долгосрочными, или стратегическими.

При реализации краткосрочных целей принимаются во внимание субъективные критерии качества жизни, характеризующие удовлетворенность населения условиями своей жизни и их динамикой. При реализации долгосрочных целей необходимо опираться на объективные критерии, например, на демографическую статистику.

Для достижения целей любого уровня требуется обеспечивать достаточный уровень здоровья населения. При этом необходимо различать индивидуальное и общественное здоровье. Результатом первого является индивидуальное долголетие, результатом второго – прокреационная состоятельность страны, т.е. расширенное или хотя бы простое воспроизводство ее коренного населения. Парадоксально, что условия их достижения могут не совпадать²³.

Сегодня управление в наибольшей степени отработано на хозяйственно-экономической практике промышленного предприятия. Однако эта деятельность не покрывает всей совокупности человеческого опыта. Активность существующих систем выходит за рамки хозяйства и экономики. Начиная с некоторого размера системы этим невозможно пренебрегать. Уже средние и крупные предприятия вынуждены уделять внимание социальным аспектам функционирования. В зависимости от текущей конъюнктуры субъекты деятельности то создают объекты социального назначения в собственной структуре, то передают их в муниципальную собственность.

Более крупные образования – мегаполисы, регионы, страны и группы стран – претендуют на статус субъектов истории. Это значит, что они должны обладать способностью длить свое существование на протяжении временных интервалов, значительно превышающих длительность отдельной человеческой жизни или этапа экономического развития. Хозяйственно-экономическая деятельность ими осуществляется, она важна. Социальные действия также значимы, они складываются в исторические события. Но все же базовой для субъектов истории является прокреационная деятельность, т.е. воспроизводство населения. Последнее, собственно, и ведет хозяйство, отражаемое в экономических показателях, осуществляет социальные действия. Хозяйственно-экономический потенциал не конвертируется напрямую в демографическую успешность, о чем свидетельствует текущая ситуация всех развитых стран европейской культуры, а также России. Кроме того, окружающая среда деградирует.

На основании сказанного могут быть выделены перечисляемые в порядке нарастания масштаба четыре класса моделей систем, соответствующих следующим пространствам: А) хозяйственно-экономической деятельности, В) социальной деятельности, С) пространству истории, Д) планетарному пространству.

Критерием отнесения системы деятельности и осуществляющего ее субъекта к тому или другому классу служат последовательные ответы на вопросы: входит ли в условия устойчивого функционирования рассматриваемой системы достижение и/или поддержание:

А) хозяйственно-экономической состоятельности?

В) также и социальной состоятельности?

С) также и состоятельности прокреационной?

Д) также и состоятельности экологической?

Таким образом, при организации, руководстве и управлении предлагается различать подсистемы нижнего, среднего, верхнего и высшего классов, и соответственно группировать используемые в управлении оценки параметров качества жизни.

Социум включает подсистемы трех нижних классов; он гармоничен, если состояние потоков обмена производимой продукцией и человеческими ресурсами между наличными системами позволяет им находиться в зоне устойчивого функционирования/развития. Устойчивым будем называть развитие системы, реализующее область ее состояний, находясь в которой система не получает новых ограничений на срок существования в дополнение к ограничениям, запланированным на этапе ее институционального проектирования, в некотором диапазоне изменений среды. Данное состояние может быть одной из целей управления (см. вопрос 2 выше). Перечисленные процессы и состояния отчетливо фиксируются существующим институтом статистики натуральных показателей. Устойчивая гиперсистема глобального социума, «трехэтажная» дескриптивная модель которой приведена выше, является в идеале целостной.

Итак, мир европейской культуры представляет собой гиперсистему, включающую 3 уровня подсистем. Системы нижнего класса могут быть описаны в финансово-экономических переменных; среднего – в социальных; верхнего – в прокреационных. Именно в этих переменных (параметрах порядка) следует устанавливать цели систем каждого класса. В каждом случае переменные двух других классов оказываются вспомогательными. Инструменты моделирования, планирования, управления системами различных классов оказываются различными. Пренебрежение этим обстоятельством – **зауживание горизонта управления социумом** в сравнении с его масштабом – вызывает неустойчивость совокупной гипер-системы. Она впадает в режим колебаний (возможно, расходящихся), описываемый в экономическом плане циклами Жюгляра, Китчина, Кондратьева, Кузнецца, в социальном плане – флуктуациями напряженности, волнениями, революциями и ре-

ставрациями, в историческом плане – необратимой депопуляцией стран европейской культуры, и в перспективе – хроническими силовыми конфликтами со странами традиционных культур за ресурсы выморочных территорий. Дестабилизация социума выводит численные значения значимых для человека характеристик качества жизни из допустимых пределов. Стабилизация требует управляющих воздействий по финансово-экономическим, социальным и прокреационным параметрам, осуществляемых с учетом знаний о перекрестных связях между подсистемами.



Рис. 3. Матричный конфигуратор формирования критериев качества жизни.

Управление с использованием критериев качества жизни (как и любых других) может быть эффективным лишь при наличии обратной связи. Поэтому важно обеспечить двухстороннюю коммуникацию между индивидом и коллективными субъектами различных уровней, постоянное дискутирование и обновление содержания критериев качества жизни, используемых в их взаимодействии. Матричный конфигуратор такой коммуникации, осуществляемой с привлечением научных сил (например, в форме гуманитарной экспертизы), показан на рис. 3. Подобная коммуникация запускает процессы рефлексии, которые могут при достижении критического уровня рефлексивности стать системообразующими для коллективного субъекта любого уровня.

Важнейшей задачей сегодняшнего дня для общеевропейского сообщества является выработка системы критериев качества жизни, ориентируясь на которую оно сможет развернуть работу по возвращению себе качества прокреационной состоятельности. Предлагаемые современными зарубежными исследователями критерии непригодны для этой цели, поскольку указывают на наивысшее качество жизни для развитых, но прокреационно несостоятельных государств. Инструментализацию понятия характеристик качества жизни следует осуществлять в постнеклассической онтологии, в современных модификациях системно-деятельностного подхода, в контексте управления «устойчивым» развитием европейского социума в целом и его отдельными уровнями в рамках трансдисциплинарного дискурса, организуемого и поддерживаемого в силу прокреационного императива индивидуальными и коллективными субъектами наличного спектра пространственных и темпоральных масштабов социума.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Демографический переход – «... состоит в резкой смене роста на режим стабилизации населения» (Катица С.П. Очерк теории роста человечества: демографическая революция и информационное общество. – М.: ЛЕНАРД, 2008. – С. 2, 39).

² Венедиктов Д.Д. Очерки системной теории и стратегии здравоохранения. – М., 2007. – С. 155.

³ Латухина К. Будет ли «Аль-Каида» править миром. Все ясно. <http://vy.sf-online.ru>. 2005. № 36. – С. 26 – 28.

⁴ Бжезинский З. Еще один шанс. – М.: Международные отношения, 2007.

⁵ См.: Катица С.П. Очерк теории роста человечества.

⁶ Философский энциклопедический словарь / Под ред. Л.Ф. Ильичева и др. – М.: Советская энциклопедия, 1983.

⁷ Гроф С., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания. Трансатлантический диалог. – М.: АСТ, 2004. – С. 18 – 19.

⁸ Практические задачи социального государства по обеспечению качества жизни населения Российской Федерации: Сборник научных докладов и статей по материалам V Всероссийской научно-практической конференции «Качество жизни россиян: реализация национальных проектов через сотрудничество власти, науки, бизнеса и общества. – М.: Муниципальный мир, 2008.

⁹ Arrow K.J. Social Choice and Individual Value. – N. Y.: Wiley, 1951.

¹⁰ Когнитивный подход / Под ред. В.А. Лекторского. – М.: КАНОН+, 2008.

¹¹ Петрова А.Т., Конушенко Л.А., Рукоусева Т.В. Логические основы формирования индикаторов качества жизни // Философские науки. 2006. № 11. – С. 125 – 137.

¹² Сикевич З.В., Крокинская О.К., Поссель Ю.А. Социальное бессознательное. – СПб.: Питер, 2005.

¹³ Мизес Л. Человеческая деятельность. Трактат по экономической теории. – М.: Экономика, 2000.

¹⁴ Краткая философская энциклопедия / Под ред. Е.Ф. Губского и др. – М.: Прогресс, 1994. – С. 203 – 204.

¹⁵ Щедровицкий Г.П. Избранные труды. – М.: Школа культурной политики, 1995.

¹⁶ Лепский В.Е. Исходные посылки совершенствования системы национальной безопасности России (субъектно-ориентированный подход) // Рефлексивные процессы и управление. 2007. Т. 7. № 1. – С. 5 – 22.

¹⁷ Реут Д.В. Перспективы жизнемыследеятельностного подхода в методологии // Формирование новой парадигмы обществоведения. Материалы IV Кондратьевских чтений 10.05.96 г. «Краеугольные камни новой парадигмы обществоведения. Традиции и перспективы российской научной мысли». – М., 1996. – С. 105 – 109.

¹⁸ Степин В.С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2003.

¹⁹ Реут Д.В. Системно-антропологическая реконструкция мифа // Методологический фронт 90-х. V чтения памяти Георгия Петровича Щедровицкого. – М.: Путь, 2000. – С. 89 – 125.

²⁰ Турен А. Возвращение человека действующего. – М.: Научный мир, 1998. – С. 139.

²¹ Там же. – С. 73.

²² Управление развитием крупномасштабных систем (MLSD'2008). Материалы Второй международной конференции (1 – 3 октября 2008 г., Москва, Россия). Т. 1. – М.: Институт проблем управления им. В.А. Трапезникова РАН, 2008. – С. 9.

²³ Реут Д.В. Несовпадение границ областей существования единичной и множественной ипостасей человека и некоторые демографические следствия // Мир психологии. 2008. № 3. – С. 169 – 177.

Аннотация

Важнейшей задачей сегодняшнего дня для общеевропейского сообщества является выработка системы критериев качества жизни, ориентируясь на которую можно вернуть себе качество прокреационной состоятельности. Зауживание горизонта управления внутри структурных этажей социума в сравнении с их масштабами порождает Кондратьевские циклы, социальные кризисы и депопуляцию развитых стран.

Ключевые слова:

качество жизни, прокреация, депопуляция, семья, институт, рождаемость, демографический переход, Европейская культура, Россия, информация.

Summary

At present the most important point of Western civilization is elaboration of life quality criteria system which can be used for reconstructing procreation competency. Control horizon reduction inside socium stratum in comparison with its scale raises Kondratiev cycle conjuncture oscillations, social crises and developed countries depopulation.

Keywords:

quality of life, procreation, depopulation, family, institution, birth-rate, demography transition, European Culture, Russia, information.



ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО



Школа философствования



ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?*

Глава 2. ФИЛОСОФСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К МИРУ

§ 3. Сочувствие и понимание

Б.И. ЛИПСКИЙ

А мировоззрение? Что оно такое, как не личное убеждение отдельного мыслителя, приведенное в систему и на некоторое время сплывающее горстку приверженцев?..

Мартин Хайдеггер

Мироощущение. Открытие новых перспектив и создание новых философских учений всегда связано с конкретной личностью, с человеком, который не подчиняет свое мышление авторитетной традиции, а делает предметом размышления собственный духовный и жизненный опыт. Практически все крупные философские системы являются «авторскими проектами» и непременно несут на себе глубокий отпечаток личности творца. Но для того, чтобы они не остались только «проектами» – любопытными, но бесполезными «экспонатами» в музее творений человеческого духа, – они должны быть созвучны общим умонастроениям эпох и народов. Они должны говорить о том, что вызывало бы *сочувствие*, возбуждало резонанс в душах множества людей.

Возникновение «духовного резонанса», который способна вызвать та или иная философская доктрина среди самых широких масс, обычно связывают с общностью мироощущения. *Под мироощущением понимается некий широкий эмоциональный фон, на основе которого формируются наши представления о мире и отношении к нему.* Этот эмоциональный фон может быть открытым, оптимистическим, радостным, но может быть и, наоборот, замкнутым, пессимистическим, мрачным. Мироощущение каждого отдельного человека складывается под влиянием множества самых разнообраз-

*Мы продолжаем публикацию материалов новой версии учебника для средней школы «Начала философии». Начало публикации см. № 5 – 6 за текущий год.

ных факторов: пола, возраста, темперамента, состояния здоровья, жизненных обстоятельств и многого другого. Вполне понятно, что мироощущение молодой, здоровой, влюбленной девушки может быть весьма отличным от мироощущения безнадежно больного, потерявшего семью и работу пенсионера.

Однако помимо индивидуального существует также и сверхиндивидуальное мироощущение, характерное для больших человеческих общностей. Это может быть мироощущение людей, принадлежащих к одной культуре, религии, национальности, социальному классу, поколению, исторической эпохе или психологическому типу. Так, например, мироощущение европейца связано с идеалом полноты жизни. Счастье для него — это реализация всех потенциальных возможностей, использование всех способностей и талантов и, по возможности, удовлетворение всех возникающих желаний. Мироощущение индуиста или буддиста совершенно противоположно. Для них страсти, желания — это источник постоянных страданий, поскольку всякое исполненное желание тут же порождает новую жажду, поэтому главным условием достижения блаженства является угасание желаний и полное замирание жизни «подобно светильнику, в котором выгорело все масло». Для мироощущения мусульманина характерна идея судьбы, непреодолимого рока и, вырастающего из этой идеи, спокойного отношения к жизни, которую следует принимать такой, какова она есть, поскольку в ней все равно ничего нельзя изменить.

Можно указать и еще более широкие, поистине всеохватывающие типы мироощущений. К ним относятся так называемое «финальное» и противоположное ему «стартовое» мироощущения. Для первого характерно чувство завершенности, близкого конца эпохи. Все лучшее относится к оставшемуся в далеком прошлом «Золотому веку». Второму свойственно ощущение начала, «старта» исторического процесса. Все лучшее располагается в «светлом будущем», которого еще только предстоит достигнуть. При этом, если говорить об этих мироощущениях как основаниях для философствования, для обеих форм характерна неудовлетворенность настоящим, ибо человек, по выражению А.С. Пушкина, «всегда довольный сам собой, своим обедом и женой», вряд ли вообще склонен создавать или изучать философские системы.

Рассмотрим примеры первого и второго типов мироощущения, взятые из работы известного британского философа Карла Поппера (1902 — 1994) «Открытое общество и его враги». Одним из наиболее ярких «финалистов» он считает античного философа Платона, представителем же «стартового» мироощущения можно считать самого Поппера.

«Финальное» мироощущение. Платон, как отмечает Поппер, «глубоко страдал от политической нестабильности своего времени». При этом его неудовлетворенность настоящим вылилась во вполне

финалистскую формулировку основного закона исторического развития, согласно которому «всякое социальное изменение *есть гниение, распад и вырождение*». Приведем небольшой фрагмент текста, в котором Поппер, говоря о Платоне, на наш взгляд, весьма удачно подмечает характерные особенности финального мироощущения как такового.

Платон считал, что закон вырождения включает в себя и моральное вырождение человечества. Согласно его воззрениям, политическое вырождение обусловлено моральным вырождением (и недостатком знания)... Так общий закон космического упадка проявляется в человеческой жизни... Платон также полагал, что, подобно тому, как всеобщий закон упадка проявляется в политическом упадке, обусловленном моральным упадком, так и наступление космического поворотного пункта может проявиться в появлении великих законоучителей, чей ум и моральная воля положили бы конец периоду политического развала. По-видимому, сделанное в «Государстве» пророчество о возвращении Золотого века, т.е. о наступлении новой эры, является выражением в мифологической форме именно этой точки зрения. Как бы то ни было, нет никакого сомнения, что Платон верил как в существование общей исторической тенденции упадка, так и в возможность остановить политический развал путем *задержки всех изменений*. В этом и заключалась цель, к которой он стремился. Добиться ее он пытался при помощи установления такого государственного устройства, которое было бы свободно от пороков всех других государств: такое государство не вырождается, потому что вообще не изменяется. Государство, свободное от пороков, связанных с изменением и загниванием, есть наилучшее, совершенное государство. Это — государство Золотого века, не знающее изменений. Это — государство, находящееся *в задержанном, остановленном состоянии*¹.

Носитель финального мироощущения, живя в предчувствии надвигающейся катастрофы, зачастую усматривает выход в том, чтобы остановить сползание к окончательному краху при помощи энергичных *чрезвычайных мер*. Неосознанное предчувствие опасной близости трагической развязки побуждает его к выработке радикальных проектов переустройства мира, а ощущение того, что катастрофическая ситуация есть именно *финальная стадия давно идущего процесса*, порождает убеждение в том, что она вполне доступна объективному анализу, благодаря которому проекты «спасения» могут быть *научно обоснованы*. Научная обоснованность поступка представляется «финалисту» гарантией его безошибочности, а он крайне нуждается в такой гарантии, ибо никогда не уверен, что у него останется время для исправления ошибки².

«Стартовое» мироощущение, напротив, связано с представлением о начале пути. «*История заканчивается сегодня*» — эту попперовскую фразу можно считать лейтмотивом «стартового» отношения к миру. Прошлое воспринимается здесь как *завершившийся* процесс, не оказывающий существенного влияния на настоящее. Поэтому решения относительно будущего могут прини-

маться без оглядки на уже завершившееся прошлое, что, конечно, снижает уровень их *научной обоснованности*, однако расширяет диапазон *вариабельности*. Основанием таких решений становится не объективный анализ, а, скорее, субъективные стремления, интуитивные предчувствия, в конце концов, просто жажда перемен. Вероятность ошибочности подобных решений, конечно выше, но носитель «стартового» мироощущения не воспринимает ошибку как трагедию, поскольку, в отличие от «финалиста», верит, что у него еще будет время, чтобы исправить ее. Сравните, выражающий собственную «стартовую» установку текст Поппера, с приведенным выше описанием «финальной» позиции Платона.

Какие уроки на будущее можно извлечь из прошлого?.. Прежде всего, нам следует расстаться с одной нелепой привычкой: мы не должны думать, что мудрец способен предсказать, что *произойдет*. Многие все еще верят в то, что мудрость означает способность к истинным пророчествам. И почти все убеждены в том, что рациональная программа на будущее должна основываться на истинном предсказании.

Многие рассматривают историю по аналогии с могучей рекой, катящей перед нашим взором свои воды. Мы видим, как струится эта река из прошлого, и если мы достаточно сведущи, то можем предсказать – хотя бы в самых общих чертах – как она будет двигаться дальше.

Многим эта аналогия кажется удачной. Я же считаю, что она не только не верна, но и безнравственна. Я думаю, что этот взгляд на историю следует заменить совершенно иным. И вот что я предлагаю.

История заканчивается сегодня. Мы можем извлечь из нее уроки, однако будущее – это вовсе не продолжение и не экстраполяция прошлого. Будущее еще не существует, и именно это обстоятельство налагает на нас огромную ответственность, так как мы можем влиять на будущее, можем приложить все силы, чтобы сделать его лучше. Для этого мы должны использовать все, чему научились в прошлом. А один из важнейших уроков прошлого состоит в том, что нам следует быть скромными³.

Обыденное мироощущение. Платон и Поппер – профессиональные философы. Поэтому их мироощущение, став основанием для создания теоретических систем, получило достаточно внятное выражение в содержании философских учений. Однако для подавляющего большинства людей их собственное мироощущение не выражается в явным образом сформулированной жизненной позиции. Более того, обыденное мироощущение может быть скрытым от самого его носителя, которого, в этом отношении, можно уподобить мольеровскому Журдену, лишь на склоне лет с удивлением узнавшему от учителя философии, что всю жизнь он говорил прозой, хотя никогда ранее даже не задумывался над этим.

Большинство людей являются носителями того или иного типа надындивидуального мироощущения, о чем прекрасно знают создатели PR-технологий или рекламных акций. Ведь апеллируя

к мироощущению, неявным образом присутствующему в сознании больших масс людей, их можно, незаметно для них самих, склонить к принятию заранее предусмотренных разработчиками «добровольных» решений. Именно на подобных апелляциях основываются многие методики манипуляции сознанием, получившие столь широкое применение в современном мире. Внимательно присмотревшись к рекламным акциям нашего ТВ, можно легко обнаружить в них такие апелляции.

Вот, например, две из наиболее широких рекламных кампаний, обещающих человечеству радикальное избавление от двух «страшных» зол: кариеса и перхоти. Лейтмотив антикариесной рекламы – фраза «Ученые доказали...», сопровождаемая демонстрацией строгого человека в белом халате и очках на фоне красно-синей синусоиды, долженствующей наглядно изображать восстановление разрушенных было защитных свойств зубной эмали. Ключевая фраза рекламы шампуня: «Я чувствую это!» – произносится молодой женщиной, перед которой, после избавления от перхоти, вдруг открываются новые горизонты жизни: наконец-то разделенная любовь, профессиональная карьера, радостное ощущение полноты бытия.

Нетрудно заметить, что реклама зубной пасты, обещающая научно обоснованную программу предотвращения катастрофического разрушения зубов, адресована, прежде всего, «финалистам». А реклама шампуня, апеллирующая к непосредственному чувству жизни, и поощряющая стремление к решительной и резкой «перемене судьбы», призвана возбуждать сочувствие носителей «стартового» мироощущения, к которым относятся, главным образом, женщины – основные потенциальные потребители средств по уходу за волосами.

Сочувствие без понимания. Сверхличное мироощущение является основой той интуитивной симпатии, которая вызывает *духовный резонанс* между самыми утонченными построениями интеллектуалов-философов и обыденным сознанием широких народных масс.

Именно резонанс с общим духом эпохи, нации, социального класса объясняет способность, казалось бы, самых абстрактных философских доктрин почти мгновенно распространяться сначала среди интеллектуальной элиты общества, а затем захватывать и массы людей, быть может никогда вообще не слыхавших о философии. Так, в начале XX в. содержащийся в марксистской философии призыв к *социальной справедливости* был услышан и принят российским пролетариатом, а ближе к его середине нищезанская идея господства *жизненной силы* и властной воли на какое-то время становится доминирующей в умонастроении германской нации. Однако это вовсе не означает, что все, кто принимал идеи марксизма или нищезанства в качестве фундаментальных жизненных принципов, вполне пони-

мали действительное философское содержание этих систем. Здесь можно говорить именно об интуитивной симпатии любого человека к философии, рассуждающей о том, отсутствие чего переживается им как наиболее болезненное ощущение в его собственной жизни.

Человек, испытывающий страдание от отсутствия социальной справедливости, будет с особым вниманием прислушиваться ко всякому разговору о ней, тогда как страдающий от недостатка жизненной энергии, болезненно переживающий сознание собственной вялости и нерешительности, будет очарован проповедью властной воли. Беда лишь в том, что, как говорил Иешуа — герой романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита», «эти добрые люди... ничему не учились и все перепутали, что я говорил. Я вообще начинаю опасаться, что эта путаница будет продолжаться очень долгое время... ходит, ходит один с козлиным пергаментом и непрерывно пишет. Но однажды я заглянул в этот пергамент и ужаснулся. Решительно ничего из того, что там записано, я не говорил».

Широкое распространение философского учения почти всегда чревато искажением его первоначального «авторского» замысла. И не случайно Маркс на вопрос о том, к какой философской школе относит он самого себя, ответил, что, во всяком случае, он не марксист. Не исключено, что и Ницше скорее всего отказался бы от причастности к той форме «ницшеанства», которая впоследствии стала официальной идеологией Третьего Рейха.

Мировоззрение и миропонимание. Мироощущение — это то общее отношение к миру, которое характерно для достаточно больших групп людей, и которым каждый отдельный человек располагает уже в силу своей принадлежности к той или иной группе. Философское размышление, вырастая на почве такого общего мироощущения, придает ему более осознанный (или, как говорят философы, от-refлексированный) и вместе с тем более индивидуальный характер. В результате размышления человек формирует некое целостное представление о мире, о смысле и ценности жизни, о предназначении человека и возможных путях реализации этого предназначения. Такое целостное представление существует в двух основных формах: как *мировоззрение* и как *миропонимание*.

Различие между мировоззрением и миропониманием — это различие, существующее уже внутри философии и выступающее как результат использования двух различных стратегий или типов философствования. Мировоззренческая стратегия ориентирована преимущественно на *объективное знание* о мире и человеке; миропонимающая — на *субъективное переживание* человеком своего бытия в мире. Отсюда можно заключить, что первая из них больше характерна для носителей финального, а вторая — стартового мироощущений.

Мировоззренческая философия по своему характеру более близка к науке. Ей свойственно стремление к «объективному» — эмоционально нейтральному знанию, она строится на явно выраженных

основаниях, а ее выводы (по крайней мере, в идеале) должны быть строго логичны и максимально очищены от человеческих интересов и страстей. Эта философия предпочитает иметь дело с универсальными законами, охватывающими наиболее общие, «магистральные» линии развития. Все индивидуальное, не охватываемое действием всеобщих законов, трактуется как случайное, необъяснимое, а потому и не заслуживающее внимания. В результате мир превращается в «картину мира», в предмет созерцания и констатации «объективных фактов», а позиция человека сводится к позиции бесстрастного наблюдателя или, в лучшем случае «дежурного оператора» объективных процессов.

Мировоззренческая философия, как правило, осознает себя как продолжение, развитие и даже завершение длительной традиции, а учения предшественников представляются ее создателям длинным рядом ступеней, ведущих к их собственной системе. Таковы, например, философские системы Спинозы, Гегеля, Маркса.

Миропонимающая философия стремится рассматривать человека не как бесстрастного наблюдателя, а как непосредственного участника мирового процесса. В центре ее внимания находятся уже не объективные, а субъективные факторы: индивидуальное отношение человека к происходящим событиям, его личное их понимание и оценка — и в этом отношении миропонимающая философия приближается скорее к поэтическому искусству, чем к науке. Создатели миропонимающих систем воспринимают себя как реформаторов и творцов, открывающих новые перспективы и горизонты. Поэтому по отношению к предшественникам они занимают или резко отрицательную, или просто безразличную позицию. К миропонимающим можно отнести философские построения Ницше, Киркегора, Хайдеггера.

Мировоззрение и миропонимание вроде бы исключают друг друга, поскольку невозможно реализовать обе эти стратегии одновременно в рамках одной философской системы. Но в то же время два этих подхода дополняют друг друга, поскольку дают нам возможность рассмотреть бытие мира и человека с разных сторон, в различных перспективах. Поэтому не случайно то, что в истории философии и культуры в целом ни одна из этих стратегий (несмотря на множество решительных заявлений) никогда не одерживала «окончательной победы», а каждая из них, добываясь в какой-то момент доминирующего положения, затем снова уходила в тень, чтобы уступить место своему конкуренту-партнеру.

Периодическая смена форм и стилей характерна не только для философии. Это общая судьба всякого культурного явления, будь то мода, искусство или даже наука. Система общественных настроений весьма неустойчива: сегодня мы думаем и чувствуем иначе, чем сто или даже двадцать лет назад. Конечно, изменение стилей вряд ли полностью обусловлено творчеством того или иного

художника или мыслителя, но в их произведениях артикулируются, обретают язык смутные и безотчетные стремления и умонастроения эпохи. Каждое поколение входит в жизнь со своим комплексом притязаний и ожиданий, и действительная их смена состоит в том, что вопросы, занимавшие предшественников, воспринимаются как неинтересные, устаревшие.

Таким образом, мировоззрение и миропонимание, с одной стороны, взаимно исключают, а с другой — предполагают друг друга. Нельзя реализовать обе эти стратегии одновременно, в рамках одной философской системы, но обе они являются необходимыми с точки зрения более широкого культурного контекста. Каждая из них — односторонняя и сохраняет неопределенность результатов: мировоззрение в описании индивидуальных свойств и уникальных событий, миропонимание в объяснении генеральных отношений. Поэтому каждый из этих подходов эффективен только тогда, когда не отвергается полностью и противоположная позиция.

Задания к § 3

Для самоконтроля:

1. Дайте определение мироощущения. Перечислите и охарактеризуйте основные виды мироощущений.
2. Охарактеризуйте различие между мировоззренческой и миропонимающей философией.

Для закрепления материала:

1. Приведите примеры проявления «финального» и «стартового» мироощущений в известных вам телевизионных программах и рекламных кампаниях.
2. Поясните, каким образом, казалось бы, абстрактные мировоззренческие концепции распространяются и закрепляются в массовом сознании.

Для обсуждения:

1. Разъясните смысл выражения Карла Поппера: «История заканчивается сегодня». Согласны ли вы с этим выражением?
2. Поясните, почему приверженцы «финального» мироощущения склонны оправдывать свои планы и действия их «научной обоснованностью».

§ 4. Предмет философского знания

Γνῶσι σαυτοῦ (Познай самого себя).

Надпись у входа в храм Аполлона в Дельфах

Предмет философских размышлений выглядит размытым, не имеющим четко очерченных границ, раздробленным на множество индивидуализированных модификаций, но, тем не менее, общая направленность этих размышлений, позволяет указать на одну его

характерную особенность. Философия, в отличие от многих других наук, не имеет никакого заранее данного объекта. Предмет философии не обнаруживается, а скорее создается в самом процессе философствования. Исследования физика, химика, биолога опираются на эмпирический опыт. Они всегда касаются фактов или явлений, которые мы можем наблюдать (и измерять) непосредственно или при помощи инструментов и приборов (микроскопа, амперметра и др.). Философские размышления касаются не отдельных предметов, и даже не всех их вместе взятых, а универсальных принципов, благодаря которым в мир вносится определенный порядок: Космос, Универсум, Разум, Истина, Благо, Мораль, Долг, Справедливость, Свобода — вот предметы философа. Увидеть, пощупать, или измерить такие предметы в принципе невозможно.

Однако философия не сразу выделяет и фиксирует собственный предмет. Первые философы Древней Греции считали главным объектом своей науки природу (physis)⁴, поэтому их учения обычно объединяют под общим названием «физиологии» или натурфилософии (философии природы). Такая философия по своему предмету еще близка к естествознанию, поскольку рассматривает свой объект как некую реальность, существующую независимо от человека и данную ему в эмпирическом (чувственном) опыте. Открытие нового, необычного объекта связано со знаменитым требованием афинянина Сократа: «Познай самого себя». На первый взгляд в этом требовании не было ничего необычного. Оно буквально повторяло хорошо известный призыв, начертанный над входом в храм Аполлона Дельфийского. В действительности все обстоит далеко не так просто.

Обратим внимание на первый шаг, который делает античный мыслитель, вступая на путь самопознания. «Я знаю, что ничего не знаю», — заявляет Сократ, полагая, что только с осознания собственного невежества может начинаться движение к подлинной мудрости. Знание о незнании есть знание о собственном *несовершенстве* или, точнее, о собственной *незавершенности*. Согласно Сократу, такое знание является необходимым условием совершенствования, ибо пока человек тупо уверен в том, что уж он-то знает все, что нужно, у него просто нет никакого стимула к развитию. Вступая на путь самопознания, человек начинает движение к собственной завершенности, ибо достижение совершенства означает завершение процесса его становления как человека, максимально реализовавшего свои потенциальные способности.

Осознание дистанции между тем, что *есть* человек в своем личном существовании, и тем, чем он *может* и *должен* быть, выводит его из состояния блаженного самодовольства и задает направление движения к тому, чтобы соответствовать общечеловеческой сущности как некому идеалу человека. Но в таком случае познание самого себя относится не к физическому телу или к уточнению

деталей и подробностей уже состоявшейся биографии. Призывая человека познать самого себя, Сократ имеет в виду познание того идеала, достижение которого должно стать собственной (*субъективной*) целью его жизни. Целью, реализовать которую он, может быть, сумеет (если сумеет!) лишь в конце того пути, на который только вступает. Это познание относится не к *сущему*, а к *должному* или, иными словами, не к тому, *что есть*, а к тому, *чего еще нет*, и что никак не может выступать предметом эмпирического опыта.

Наука об отсутствующем. Сократ впервые указывает объект, который радикально отличается от объекта натурфилософии по своим наиболее фундаментальным характеристикам: он не существует реально и не доступен эмпирическому опыту. Он является в буквальном смысле этого слова *отсутствующим* объектом. Но, несмотря на то, что он не существует в *реальности*, он, тем не менее, принадлежит к *бытию*. Будучи лишен признаков вещественности (как атрибута существования), идеал обладает признаками действительности (как атрибута бытия), ибо, находясь за пределами вещественного мира, он активно *воздействует* на его формирование, определяя цель и смысл всего существующего. Во всяком случае, именно идеал определяет вектор, задающий цель и смысл человеческой жизни. Знание этого воображаемого идеала представляется Сократу и его последователям гораздо более важным, чем знание о природных объектах, ибо последнее касается *обстоятельств* жизни, тогда как первое — ее *смысла и цели*.

Итак, объект философии — это несуществующий, отсутствующий объект. Способ бытия такого объекта прекрасно показывает французский философ Мишель Фуко (1926 — 1984) во введении к своей книге «Слова и вещи». Анализируя картину Диего Веласкеса «Менины», он показывает, что помимо видимых персонажей в ней незримо присутствует король Испании Филипп IV. Его нет среди изображенных фигур (лишь в зеркале на заднем плане смутно угадывается его силуэт), но все реальные персонажи картины расположены по отношению к нему. Их позы и жесты обращены к невидимому королю, незримо присутствие которого «держит» всю композицию, определяя смысл и цель движений и взглядов изображенных лиц. Не существующий в пространстве картины монарх задает порядок и смысл всего существующего в нем⁵.

Выше уже говорилось, что философия возникает из удивления. Но удивлять может не только реально существующее. Отсутствующее способно удивлять не в меньшей степени. Именно отсутствие того, что мы ожидали увидеть и вызывает «удивление», с которого начинается философия. Известный испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет (1883 — 1955) говорил, что мы замечаем отсутствие фрагмента мозаики по оставшейся на его месте дыре; мы видим не фрагмент, а его отсутствие. Предмет философии, в отличие от предметов эмпирических наук, обнаруживается именно благо-

даря своему отсутствию. Мы ощущаем его как фантом, подобно тому, как инвалид ощущает свою ампутированную руку или ногу. Философское размышление, как правило, начинается с более или менее ясного предчувствия: «Здесь что-то должно быть!». И мы начинаем «домысливать» отсутствующее, доводя образ мироздания до полноты и завершенности. Эта метафора отсутствующего фрагмента весьма характерна для философии. Ее употребляет экзистенциалист Ортега-и-Гассет, но ее же использует и представитель противоположной философской традиции — позитивист Огюст Конт (1798 — 1857).

Стимул к философскому размышлению возникает не из констатации наличия, а скорее из обнаружения отсутствия необходимого порядка там, где мы ожидали его найти. Платон — ученик Сократа — был потрясен смертью учителя. В мире, в котором праведник может быть казнен по приговору суда (не случайным образом, а *по закону*), нет ни Справедливости, ни Добра: значит, это злой, *неистинный* мир. И Платон начинает размышлять о Справедливости, Истине и Благе как о фундаментальных принципах бытия, которые *должны* лежать в основе мироздания. Итогом его размышлений становится создание одной из величайших философских систем Античности, влияние которой и до сегодняшнего дня испытывает европейская культура.

Начиная от Сократа и Платона, вплоть до XVII в. (т.е. в течение более чем 20 веков), познание цели и смысла рассматривалось как наиболее важная и значительная задача философии. Платоновская теория идей, метафизика Аристотеля, учения о Боге Августина Блаженного и Фомы Аквинского — все они ориентированы не на естественно-природный мир, а на то воображаемое идеальное бытие, познание которого открывает смысл реально существующего, позволяя интерпретировать его как целесообразно устроенный гармоничный порядок. Познание же самого по себе природного мира в этот период мало кого интересует, ибо рассматривается, говоря словами Августина, как «занятие очень интересное, но чрезвычайно пустое». Имея такой предмет, философия вырабатывала и соответствующие методы, приспособленные к познанию не чувственно воспринимаемых вещей, но воображаемых объектов, недоступных прямому эмпирическому наблюдению.

Радикальная переориентация познавательного интереса происходит на рубеже XVII в. Философия Нового времени возвращается к натуралистическим установкам античных «физиологов» и, отвернувшись от так занимавших ее ранее целей и смыслов, обращается к исследованию «естественно-природных» объектов.

Основоположник новоевропейского рационализма Рене Декарт (1596 — 1650) вновь предлагает взглянуть на мир по-иному, полагая, что во Вселенной господствует не моральный, а математический порядок, в основе которого лежат не *смысл и цель*, а *число и мера*. Он утверждает, что «все вещи, познаваемые нами ясно и отчетливо,

и на деле таковы, как мы их познаем», а максимально ясное и отчетливое знание вещей достигается, если мы рассматриваем их как «объекты математических доказательств»⁶. При этом убежденность Декарта в математическом характере мирового порядка глубока настолько, что он не сомневается в том, что «Бог не в состоянии произвести» вещь, о которой невозможно было бы получить ясного и отчетливого (т.е. математически доказанного) знания⁷.

В результате такой переориентации границы бытия совмещаются с границами математизированного естествознания. Реально существующим признается теперь не то, что привлекает (или отталкивает) нас, а то, что может стать предметом эмпирического опыта, т.е. то, что можно *пощупать* или *измерить*. Все, что оказывается за пределами опыта (и, прежде всего, цели и ценности), представляется химерическим продуктом чистой фантазии, которая объявляется совершенно неуместной в философии, претендующей на статус строгой науки. Так происходит смена приоритетов, в результате которой математизированное естествознание начинают рассматривать как эталон научной строгости, в то время как научность гуманитарного знания ставится под сомнение.

Фундаментальным для новоевропейской философии образом мирового порядка становится совершенно однородный во всех направлениях Универсум, законы которого рассматриваются как единые для всех без исключения областей Вселенной. Сама же Вселенная понимается теперь как единственно существующий мир, в котором *все* должно быть, во-первых, доступно эмпирическому опыту и, во-вторых, описываться точными математическими формулами. В результате воображаемые *идеальные сущности* утрачивают прежнюю смыслообразующую роль, поскольку в новой системе миропорядка они уже не рассматриваются как целевые ориентиры, задающие импульс и направление мирового процесса. Происходит постепенная онтологизация выкладок теоретического мышления, когда ясность и отчетливость мысли начинают рассматриваться как предельные основания для заключения о *бытии* или *небытии* мыслимого предмета. В результате человек все меньше доверяет непосредственности своих чувств, и все более полагается на инструментальные измерения и математические процедуры. Развитие картезианской традиции приводит к ситуации, прекрасно описанной русским поэтом Максимилианом Волошиным (1877 – 1932):

Теперь реальным стало только то,
Что можно взвесить и измерить,
Коснуться пястью, выразить числом.
И новая Вселенная возникла...

В этой Вселенной познание жизненных *обстоятельств* вновь представляется человеку делом наиболее важным, поскольку цели и

смыслы понимаются теперь как *объективно заданные* именно обстоятельствами, а стало быть, от воли и желания человека независимые. Все происходящее (в том числе и свои собственные поступки) человек стремится рассматривать как *следствия* определенных *причин*, действие которых полностью обусловлено объективными факторами. Раскрытие и объяснение этих факторов провозглашается делом «положительных» наук, философия же, лишившись собственного предмета, объявляется вторичной, «описательной» наукой, задача которой ограничивается обобщением и систематизацией достижений «точных» эмпирико-математических научных дисциплин.

Два понимания свободы. Во все времена понятие свободы было одним из важнейших предметов философской мысли. Однако в понимании того, что же это такое – человеческая свобода – между философами существовали серьезнейшие разногласия. Разногласия эти выражались, прежде всего, в споре о том, является ли осуществление свободы человека делом его разума или его воли. В зависимости от того, какая из этих двух фундаментальных способностей человеческой души провозглашалась «ответственной» за реализацию свободы, сложились и два основных ее понимания.

Свобода как познанная необходимость. От Античности до Возрождения исключительность человека связывалась с его свободой, понимаемой как уникальная, только ему принадлежащая способность поступать по собственной воле, даже вопреки обстоятельствам. В течение XVII – XIX веков формируется и получает широчайшее распространение представление о человеке, как об одном из звеньев в бесконечной цепи причин и следствий, подчиненном тем же универсальным законам, что и все остальные ее звенья. Вот как обосновывает это фундаментальное для классической науки представление известный голландский философ Бенедикт Спиноза (1632 – 1677).

В душе нет никакой абсолютной или свободной воли; но к тому или другому хотению душа определяется причиной...

Душа составляет известный и определенный модус мышления и, следовательно, не может быть свободной причиной своих действий, иными словами, не может иметь абсолютной способности хотеть или не хотеть; к тому или другому хотению она должна определяться причиной, которая в свою очередь определяется другой причиной, эта – третьей, и так до бесконечности; что и требовалось доказать...

Точно таким же образом доказывается, что в душе нет никакой абсолютной способности разума, желания, любви и т.д. Отсюда следует, что все эти и другие способности или совершенно вымышлены, или же составляют не что иное как метафизические сущности... обыкновенно образуемые нами из единичных явлений...⁸

Придавая принципу причинности значение фундаментальной из характеристик бытия, классическая наука предполагает, что человек может реализовать свое стремление к свободе только через максимально полное *познание* жизненных обстоятельств. Для того чтобы свободно распоряжаться собственным будущим, т.е. получать в результате предпринимаемого действия именно то, что предполагалось исходным намерением и целью, человек должен знать все, что его окружает, чтобы предвидеть, как эти окружающие предметы будут изменяться в ответ на его действие с ними. Он должен научиться исключать из сознания все субъективные стремления и пристрастия, удерживая в нем только объективно необходимое. Иными словами, для того, чтобы быть свободным, человек должен стать необходимым не только в средствах, но, прежде всего, в мотивах и целях. Он не должен желать ничего, что не было бы «предусмотрено» внешней по отношению к нему объективной необходимостью.

Но если всякий поступок есть «результатирующая» множества внешних, иногда даже не осознаваемых человеком необходимых факторов, значит, поведение его предопределено объективным законом причинности, действующим помимо его воли. По существу это означает, что человек не властен над своими поступками, а следовательно, невменяем! Возникшую ситуацию «подпольный человек» Ф.М. Достоевского иронично комментирует следующим образом: «Наука научит человека, что... все, что он ни делает, делается вовсе не по его хотению, а само собою, по законам природы, следовательно, эти законы стоит только открыть, и уж за поступки свои человек отвечать не будет». Свобода в этом ее понимании отождествляется с разумностью и представляет собой (согласно определению Спинозы) не что иное, как «познанную необходимость».

Свобода как «разрыв» причинно-следственной цепи. Мир упорядочен непрерывными цепями причинно-следственных связей, идущих из бесконечности, и в бесконечность же уходящих. Логика нашего познания, отображающего мировой порядок (Лейбниц) должна быть так же последовательна и непрерывна. Но если мир предстает как такой непрерывный континуум, то человеку просто некуда «втиснуться» со своей свободной волей, проявление которой всегда сопряжено с возникновением «зазора», перерыва постепенности. За последние триста лет лейбницевская «формула» фундаментального миропорядка стала доминирующей не только среди ученых, но даже и в быденном сознании «среднего европейца».

С середины XX в. нарастает разочарование в идеалах универсального детерминизма. Разрыв с традицией осознается настолько остро, что саму идею универсального детерминизма Гастон Башляр характеризует как «невероятную», и даже «чудовищную». При этом

изменение гносеологической перспективы оказывается связанным с изменением онтологических установок.

Выбор в пользу той или иной концепции миропорядка — это **волевой акт**, опирающийся уже не столько на дискурсивное мышление, сколько на нормативное предписание, представляющее разрыв в цепи причинно-следственных (и логических) отношений. Такой выбор нельзя ни свести к какому бы то ни было формализованному алгоритму, ни вывести из предшествующей истории как следствие из причины. С точки зрения классической рациональности это акт иррациональный. Однако в действительности речь здесь может идти не столько об иррациональности, сколько о рациональности иного, неклассического типа. В отличие от каузального порядка классической рациональности, нормативный миропорядок не рассматривается как абсолютная характеристика самого по себе бытия или мышления. Этот порядок понимается как установленный или признанный людьми, а потому имеющий нормативную силу лишь в границах той или иной культурной общности или исторической эпохи.

Различие между каузальностью и нормативностью, как принципами организации мирового порядка, состоит в следующем: в *каузальной* перспективе причинно-следственная цепь представляется как сплошная нигде не разорванная линия, *нормативная* перспектива, предполагает вполне определенное начало — тот самый творческий акт свободного выбора парадигмальной установки, которым задаются граничные условия функционирования определенного типа мышления и жизни.

Это означает, что человек, будучи свободным, может, утверждая те или иные нормы, выступать начальным звеном каузального ряда или, иными словами, может действовать как **причина следствий, не будучи следствием причины**. Такое понимание свободы в корне отличается от «познанной необходимости» каузальной традиции. Ибо здесь речь идет не о причине и следствии, а, скорее, о вине и ответственности, которые следует понимать не в морально-оценочном, а в метафизическом смысле, когда ответственность означает не наказание, а сознание своей *причастности* к бытию, *участия* в его организации.

Таким образом, после нескольких столетий упорных попыток построить опирающуюся на идею чисто каузального порядка «социальную физику», мы приходим к выводу о невозможности полной редукции нормативного порядка к каузальному. Скорее всего, следует признать, что существуют, по меньшей мере, два фундаментальных метафизических принципа, по-разному трактующих характер человеческих поступков. *Метафизика каузальности* предпочитает рассматривать их как последовательные звенья универсального причинно-следственного ряда. *Метафизика нормативности* предпочитает рассматривать человеческие поступки

как самостоятельные акты реализации свободы, за каждый из которых человек несет полную ответственность.

Задания к § 4

Для самоконтроля:

1. Укажите, в чем состоит специфика предмета философского познания, в отличие от естественнонаучного.
2. Поясните, как изменяется направленность философских исследований на рубеже XVI – XVII вв.
3. Охарактеризуйте основные философские представления о природе свободы.

Для закрепления материала:

1. Раскройте смысл сократовского призыва: «Познай самого себя!».
2. Поясните, почему в мире, описываемом «подпольным человеком» Ф.М. Достоевского никто «за свои поступки отвечать не будет».
3. Поясните, как можно быть «причиной следствий», не будучи «следствием причины».

Для обсуждения:

1. Поясните, почему, согласно Августину, познание природы есть «пустое занятие». Согласны ли вы с его утверждением?
2. Объясните смысл стремления исследователей XIX в. к разработке «социальной физики». Насколько реализуем данный проект?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1. – М., 1992. – С. 51 – 52.

² В этом отношении характерным является название работы В.И. Ленина, опубликованной в октябре 1917 г.: «Грозящая катастрофа и как с ней бороться», в которой он призывает к введению немедленных чрезвычайных мер для предотвращения катастрофических, с точки зрения автора, последствий развития капитализма в России. В действительности именно эти меры и привели к катастрофе, последствия которой не преодолены и сегодня.

³ *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. – С. 486.

⁴ Именно это греческое слово дало имя другой очень важной науке – физике.

⁵ См.: *Фуко М.* Слова и вещи. – СПб., 1994. – С. 41 – 54.

⁶ *Декарт Р.* Метафизические размышления // *Декарт Р.* Избр. филос. произв. – М., 1950. – С. 331.

⁷ Там же. – С. 389.

⁸ *Спиноза Б.* Этика // *Спиноза Б.* Избр. произв. Т. 1. – М., 1957. – С. 445.

§ 3

Аннотация

В третьем параграфе «Сочувствие и понимание» речь идет о предельно широких типах мироощущений. К ним относятся «финальное» и противополо-

ложное ему «стартовое» мироощущения. Для первого характерно чувство завершенности, близкого конца эпохи. Все лучшее относится к оставшемуся в далеком прошлом «Золотому веку». Второму свойственно ощущение начала, «старта» исторического процесса. Все лучшее располагается в «светлом будущем», которого еще только предстоит достигнуть.

Ключевые слова:

мировоззрение, мироощущение, финальное мироощущение, стартовое мироощущение, обыденное мироощущение.

Summary

In the third paragraph «Sympathy and Understanding» the question is extreme wide types of attitudes. Attitudes concern to them *«final»* and opposite to it *«starting»*. The feeling of the completeness, the close end of epoch is typical of the first. All best concerns to «Golden Age» which has stayed in the far past. The sensation of the beginning, «start» of historical process is peculiar to the second. All best settles down in «The light future», which else it is necessary to achieve.

Keywords:

outlook, attitude, final attitude, starting attitude, ordinary attitude.

§ 4

Аннотация

В четвертом параграфе «Предмет философского знания» определяется специфика объекта философского исследования. Объект философии – это несуществующий, отсутствующий объект. Именно отсутствие того, что мы ожидали увидеть и вызывает «удивление», с которого начинается философия. Философское размышление, как правило, начинается с более или менее ясного предчувствия: «Здесь что-то должно быть!». И мы начинаем «домысливать» отсутствующее, доводя образ мироздания до полноты и завершенности.

Ключевые слова:

жизненные обстоятельства, предмет философии, реальность, самоопределение, самопознание, свобода, смысл жизни, необходимость, ответственность.

Summary

In the fourth paragraph «The Subject of philosophical knowledge» specificity of object of philosophical research is defined. The object of philosophy is a nonexistent, absent object. Absence of that we expected to see causes «surprise» with which the philosophy begins. The philosophical reflection, as a rule, begins about more or less clear presentiment: «Here something should be!». And we begin «to invent» absent leading up an image of a universe up to completeness and integrality.

Keywords:

vital circumstances, subject of philosophy, reality, self-determination, self-knowledge, freedom, meaning of the life, necessity, responsibility.



НОВОЕ В ФИЛОСОФИИ



Проективный философский словарь*

Продолжаем публиковать статьи новой редакции «Проективного философского словаря». В данной подборке – статьи, в которых осмысливается роль и значение телесности в опыте современной цивилизации.

СЛОВАРНЫЕ СТАТЬИ

Выпуск 8

Поза логоса (Pose Logos) – констатирует принципиальную неразрывность мысли и тела, понятия и образа, мыслительных и телесных практик. Поза логоса проявляется в широком диапазоне социальной активности. Первая и самая неожиданная из них обнаруживается в ходе работы машины правосудия, результатом которой оказывается трансформация качества преступления в количество проведенных в заключении дней, регламента тела, включающего ограничение телесной свободы и *однообразия* видимого.

Позе логоса предшествовал исторический поворот фототеории. Здесь обращает на себя внимание исследование немецкого теоретика Рональда Берга. Берг не спрашивает, *что* есть фотография, а исследует, *как* теория фотографии отвечает на вызов времени перед лицом новых медий: «Компьютер генерирует теперь виртуальные образы... В дигитально-цифровом коде симулируется не реальное, но иконичность как репрезентация реальности» [1]. Он идет в русле опрокидывания привычных оппозиций: голоса и письма, желания фотографа снимать и желания объекта быть сфотографированным, образа и понятия. Последняя пара в гносеологических схемах представлялась в строгой последовательности: от чувственного восприятия к абстрактным понятиям. Предлагаемая Бергом схема, основательно подготовленная идеями концептуального искусства, рассматривает фотообраз как *репрезентацию идеи*. В ней, помимо провокации, присутствует объяснительный потенциал: почему становится господствующей та или иная система образов, что становится объектом рассмотрения, чем предопределяется фиксация именно этого момента непрерывно изменяющейся жизни, а не другого. Однако радикальность позиции Берга окажется преувеличенной, если мы проигнорируем традицию, утверждающую наличие априорного знания трансцендентального субъекта, а также концепты структурализма, согласно которым говорит язык, а пишет скриптор. В этом ряду тезис о том, что *видит* понятие, не вы-

глядит экстравагантным. Поэтому то, что фотографии в одно время видят одно и совершенно не замечают другого, а в другое начинают замечать то, чего не видели в предыдущую эпоху и т.д. – говорит нам о *конструкции* взгляда, которая опирается на специфический комплекс идей, особенный тип рациональности. Таким образом, Берг как теоретик фотографии продумывает ситуацию связи образа и понятия, акцентируя то, как новые концепты изменяют привычные способы восприятия. Дополнительной к идее активности и тесно связанной с ней первичности концепта в образной структуре является идея активности объекта восприятия.

Обратимся к мысли Лакана об активности объекта восприятия и, соответственно, о роли субъекта в этом акте: «История эта – истинная, она произошла со мной в 20 лет, когда я работал рыбаком. Однажды, когда мы, забросив сети, ждали, малыш показал мне нечто, качающееся на волнах. Это была маленькая жестянка, точнее говоря, консервная банка из-под сардин. Она плыла по волнам, как свидетельство консервной индустрии, которую мы (рыбаки) должны обеспечивать, и отражалась на солнце. И малыш сказал: «Ты видишь банку? Видишь ее? А она, она тебя не видит!». Он нашел это смешным, всю эту маленькую историю, а я – нет. И я спросил себя, почему собственно мне это не смешно. Прежде всего, если то, что сказал мне малыш, имеет смысл, то есть, что банка меня не видит, то это потому, что она действительно в определенном смысле бросилась мне в глаза, атаковала, пересекла линию моего зрения. Она бросилась мне в глаза на освещенной плоскости, где существует все, что попадает на глаза, что бросается мне в глаза, при этом бросается не в метафорическом, но в буквальном смысле» [2].

Объект ведет себя вызывающе, он желает быть снятым, а фотограф должен задержать дыхание и, замерев телом, «парализовать взглядом» объект (Ж. Бодрийар). При этом замереть и сконцентрироваться настолько, насколько он может забыть себя, опасность, связь с миром. Незаинтересованный и независимый (т.е. не ощущающий опасности взгляд) – довольно позднее приобретение в эволюции человека. Как в религиозных практиках сосредоточенность и отрешенность требовали высоких стен и законов, охраняющих культовые объекты, так и в практической жизни сосредоточение также требовало определенных навыков. Интересное предположение о преодолении усталости при сосредоточении взгляда на одном объекте сделал Карл Саган. Смысл его в том, что пигмеи, готовящие себя к выслеживанию зверей на охоте, должны иметь выдержку, недоступную «для любого существа, развитого более чем дракон Комодо. Чтобы суметь вынести подобное напряжение, пигмеи опьяняют себя марихуаной. Марихуана... это единственное растение, которое культивируют пигмеи» [3].

А как сегодня можно концентрировать внимание на черно-белой фотографии? Как не впасть в отчаяние от непонимания, не отложить встречу с ней на другой раз? Современный человек в тотально прозрачном мире, в котором с невероятной скоростью картины сменяют друг

* Выпуски 1 – 7 см.: Философские науки. 2009. № 9 – 12; 2010. № 2, 5, 6.

друга, вспоминает о тени лишь в связи с эпохой свечей и керосиновых ламп, он отучился от концентрации, от усилия всматриваться. Как ему относиться к резким и глубоким теням — одной из важных составляющих языка серебряной фотографии? При этом следует учесть, что ныне человек как бы апроприировал взгляд Бога: стал видеть предмет со всех сторон одновременно, включая взгляд сверху. К этому нужно добавить, что его взгляд, «который в эпоху Ренессанса обрел перспективу и устремился за линию горизонта», сегодня обогнул Земной шар и вернулся в исходную точку. Однако экстенсивному движению всегда сопутствует контртенденция — интенсивное. Подобно тому, как, сев на землю, кочевники стали нуждаться в компенсирующем — вертикальном — движении ритуалов и мистерий, так и расширение поля зрения, продление взгляда потребовало точки его предельной концентрации. Продления во времени.

Но видим мы не только увиденное другим, но и в еще большей степени сделанное и понятое другим. Поза внутреннего сосредоточения, которую принимает фотограф, в идеале воспроизводится зрителем. Эту позу я называю позой логоса, которая является исключительно телесной. Поза логоса проявляет себя и в тех, давших пищу карикатуристам позах первых фотографов, которым подстать позы фотографируемых. Здесь *logos* обретает тело и форму, т.е. цель (*ti telos*). Он опирается на доверие образу.

Чем сильнее фотограф, тем более он ощущает несовместимость своего видения и господствующей картины мира и, *занимая* (именно «занимая», усилив же тезис, можно сказать, «захватывая ее», так как поза эта в просвещенном сознании прочно срослась с мыслительными процедурами) позу логоса, предлагает новый образ, прямо указывающий на изменение, произошедшее в отношении к миру. В фотографии, как и в любом ином виде искусства, момент открытия и расширения, момент опережения в постижении меняющегося мира находится в драматическом соотношении с моментом подчинения, иллюстрации, воплощения. Ставя на первое место понятие, делая его исходным, игнорируя при этом причины его эволюции, фотограф заставляет внимательнее отнестись к фотографии как документу, который фиксирует наступающий или господствующий тип рациональности во время ее создания. Позу логоса принимает любой фотограф, однако единицы принимают непривычную, не завладевшую — еще — телами, не перешедшую в стереотипную позицию взгляда, другие же — и их большинство — удостоверяют господство определенных представлений о реальности. Здесь спонтанность нового понятия и нового образа тождественна. Сам же переход от перспективной позиции к общепринятой осуществляется не без помощи теоретика, который помещает фотографию в культурный контекст эпохи. Один из вариантов подобных инверсий образа в понятие и *vice versa* мы обнаруживаем в версии Лакана — Бодрийара, убеждающей нас, что это не фотограф хочет фотографировать, а объект желает быть сфотографированным, и его желание первично. Сместив ракурс аналитической активно-

сти, мы обнаруживаем слабые взаимодействия, накопление массы которых в итоге дает сильный импульс к пониманию существа дела фотографии.

Тем не менее, во взаимоотношении образа и понятия существуют две крайности, которых следует избегать. Первая — полагать, что фотография независима от идейного и эстетического контекста и от культурной ситуации в целом, вторая — считать, что образ — *лишь* иллюстрирует концепт. Нынешний акцент на активности объекта познания, на предопределенности взгляда понятием исторически оправдан. Господство альтернативной модели, которая преувеличивала момент первичности образа, момент прозрения и неререфлексивности творчества, уходит в прошлое. Чистоте позиции, исходящей из активности образа или понятия, противопоставляется идея динамического неравновесия в каждом конкретном случае и единства в целом: в случае сильного художника образ может опережать понятие, наводить на него. Чаще же, в обычной практике образ задается конструкцией взгляда, основанной на понятии. Нередки случаи параллельного, до поры до времени не соприкасающегося существования концептуальных и визуальных рядов культуры. Многократны ситуации независимости друг от друга производства нового образа и нового понятия в силу того, что они оба реагируют на изменение общей им реальности.

Но именно позу логоса отличает то обстоятельство, что она, совмещая концепт и визуальный образ, пронизывает все эшелоны культуры, воспроизводит себя во всех ее сферах. Инсценируя реальность, ее напряжение, мутации, новые формы чувственности и поведения она, наряду с образом, имеет телесные составляющие; пронизывая все эшелоны культуры, она воспроизводит себя во всех ее сферах. Стилистические признаки этой позы мы обнаруживаем как в различных жанрах искусства, так и в реальном изменении позы, жеста, мимики тела (наглядным и очевидным примером этого может служить типичная семейная фотография прошлого века, причем, чем ближе к середине XX века, тем нагляднее другая телесность). Каждому направлению в искусстве соответствует своя поза. Логос задает не только оптику наблюдения, но и оптику самонаблюдения. Сократ, например, не хотел выглядеть некрасиво и поэтому попросил удалиться учеников, когда почувствовал, что члены его коченеют. Фотограф парализует взглядом объекты в тех фазах движения, которые заданы его представлением, его пониманием, эстетическим резонансом.

У фотографа не один, а как минимум два разнесенных во времени взгляда. Первый — в момент съемки, второй — в момент отбора. И здесь мы имеем два различных мира. В первом случае художник ищет признаки, подтверждающие его взгляд, в мире, который содержит все взгляды, а во втором — взгляд направлен на оценку различных фрагментов *уже*-схваченного и разложенного на столе материала, из которого отбирается соответствующий построению целого, серии, разные стадии приближения к законченному образу, выражающему точку зрения художника.

Является ли поза логоса онтологизированным понятием? Иначе говоря, не всякая поза является естественно данной. Естественные позы животных четко отсылают к определенной ситуации, конкретному мотиву. Повторю, наиболее близкие к философскому статусу положения теории фотографии обретают себя в теме «онтология фотографии», которая, напомним, стала возможной после того, как философская мысль прошла через ряд радикальных поворотов, тематизированных как онтологический, лингвистический и иконический. Сделав последний, мышление уже не может выйти за границы визуального образа, поскольку за картиной всегда уже стоит другая картина, а за образом — другой образ. Вместо бытийного измерения существования мы оказываемся перед бесконечной глубиной образа. Осознание сверхзначимости визуального образа индуцирует усилия исследователей проникнуть в его существо. Этому способствует регистрация эволюции от аналогового образа к цифровому и к его повсеместному господству в медиасфере; все это начинается с образа фотографического, и с гибелью его *фотографичности* — в смысле аналоговости — заканчивается.

Интерес к фотографии — реакция на изменение мира, его фундаментальной метафоры — картины мира, его способа описания. Портрет времени, общества и человека ныне совпадают. Правда, многие не хотят признать в увиденном свое отражение, при том, что не только художник, но и философ как художник (добавим, и как фотограф) предъявляют нам одни и те же образы. Отказываясь от эзотеризма авангарда, полагавшего, что «живопись — для индивидуального, а фотография — для массового потребления» (Беньямин), признаем, что отличие индивидуального образа от массового утратило не только привкус героического одиночества и избранничества, но и продуктивность мыслительных интервенций в область видимого. Со временем произошла смена полюсов массового и индивидуального: черно-белая массовая и лишенная ауры фотография времен Беньямина стала уделом немногочисленных ценителей и знатоков, а цветная — продуктом массового спроса и потребления.

Обратим внимание на разграничение (иерархию) искусства, просуществовавшее вплоть до конца прошлого века, в котором «философия подражает поэме», а сама поэма есть не что иное, как «мысленная зарубка чувственного на языке. Она выставляет напоказ родовую истину чувственного (*как чувственного*), то есть вне всякого уточнения — в отличие от других искусств, которые поставляют истины видимого, слышимого и т.п.» [4]. Полагаю, что современная конфигурация значений указывает на иные приоритеты в донесении истины чувственного: напоказ выставляются истины видимого, поэма же предполагает внутренние — музыкальные, ритмические — декорации, на фоне которых разыгрываются события языка. Видимость вновь становится осью цивилизации, шаром Парменида и вселенной астрономов. Указывая на *вероятность* видимого, на его *со-мнительный*, следовательно, конвенциональный, т.е. подлинный характер, мы возвращаем

традиционной эпистемологической проблематике новизну только что осознанной проблемы, подобную той, о которой размышляли Платон и Аристотель. Проблема возникает тогда, когда происходит отказ от полноты образа, за сферой которого начинается хаос точек презрения реальности, презрения такой же силы, с какой каждая (точка) претендует на единственность и власть заявлять о своей единственности. Власть своей точки зрения. Террор означающих переходит в террор утверждения своей перспективы, взгляда на мировое устройство, в утверждение своей картины мира, в предъявление своей архитектуры тела и взгляда. В свой представляемый, а в деле фотографа — точно зафиксированный образ мира.

1. Berg R. Die Ikone des Realen – Zur Bestimmung der Fotografie im Werk von Talbot, Benjamin und Barthes. – München: Wilhelm Fink Verlag, 2001. – S. 306.
2. Lacan J. Linie und Licht // Was ist ein Bild? Hrsg. von Gottfried Boehm. – München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. – S. 64.
3. Саган К. Драконы Эдема. Рассуждения об эволюции человеческого мозга. – М., 1986. – С. 199.
4. Бадью А. Манифест философии. – СПб., 2003. – С. 139.

В.В. Савчук

Пространственный поворот (spatial turn) — концепт, акцентирующий контекст, топос, телесную составляющую мысли и чувственности. При этом пространство предстает *местом*, которое вводится вместо беспочвенной метафизики и всевозможных форм социологического редукционизма. Немецкий исследователь Патрик Эзер, рецензируя книгу «Структурирование пространства и ландшафта», фиксирует «возросшую в последние годы рефлексию пространства в дискурсе социальных наук» [1]. Примером для него служит активное распространение пространственных терминов: «глобальная сеть», «геополитика», «мировой порядок» (Weltraumordnung), «глобализация», «глокализация», «виртуальное пространство». Это дает ему основание назвать ситуацию, сложившуюся в социальных науках, науках о духе и о культуре, бумом пространственных метафор, или пространственным поворотом (spatial turn).

Среди отечественных авторов выделяется позиция А.Ф. Филиппова — одного из самых последовательных приверженцев реабилитации пространства в социологии и общественных науках в целом. Его концепция, опирающаяся на критику ведущих зарубежных социологов, направлена на отказ в социологии от «чрезмерного социологизма». Им вводится концепт «гетерологической надстройки», который фиксирует и заостряет проблему взаимодействия пространства и его социологической рецепции; пространство — то место, которое, можно сказать, *располагает* людей: пространственно, эмоционально, идеологически, — но оно же и разделяет их: «в нем находятся барьеры для восприятия, но в нем же размещены тела взаимодействующих» [2]. Интерес к месту, пространству, топосу существует не только на предметном, но и на

методологическом уровне. Его проявлением можно считать введение и обоснование специфического рода рефлексии — топологической рефлексии [3]. Она отталкивается от *lumen naturalis* трансцендентального субъекта, смотрящего поверх уникальных топосов. Шаг от субъекта к человеку, собираемому здесь и сейчас *уникальным* образом, есть шаг от регулярного тождества к «тождеству» единиц, каждая из которых уникальна. Топологическая рефлексия, создавая образ мира, не соизмеряет его с *абстрактной* единицей, для которой равнотождественны, едино- и однообразны все миры, но косвенно сообщает о присутствии, хотя и инвариантной, но неметризуемой структуры. Результат ее — не идеальные объекты, но чувственные предметы, которые суть продукты в равной мере и творческого самопознания, и познания природы. Процедура топологической рефлексии завершается пребыванием среди реальных предметов, но не над ними.

1. *Eser P.* [Rez.] Michael Weingarten (Hg.). Strukturierung von Raum und Landschaft. Konzepte in Ökologie und der Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse (Münster, 2005) // *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*. 2006. № 1. — S. 205 — 209.

2. *Филитов А.Ф.* Социология пространства. — СПб.: Владимир Даль, 2008. — С. 230.

3. См.: *Савчук В.В.* Введение в топологическую рефлексю. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2004.

В.В. Савчук

Телоцентризм (bodycentrism) — одно из следствий кризиса рационализма и его критики в культуре постмодерна. Сутью современной цивилизации, с которой кое-кто связывает даже «конец истории», является идея рациональности в двух своих основных ипостасях. Во-первых, «слово», которое «было вначале», которое «было у Бога» и которое «было Бог». То Слово, которое — Логос в греческом оригинале «Евангелия от Иоанна». А Логос — это не только слово, но и мысль, и разум, и правило, и закон. Иначе говоря, Слово как разумное содержание мира, доступное человеческому познанию в силу и в меру разумности самого этого познания. И, во-вторых, это эффективное и целенаправленное действие, оказывающееся рациональным именно в силу достижения желаемого результата с оптимальными затратами средств.

Можно по-разному идентифицировать эту цивилизацию — как фаустовскую, как прометеевскую и т.д., но факт в том, что ее содержанием является именно идея рациональности во всех ее проявлениях и коннотациях от разумности до эффективности, иначе говоря, — слова и дела.

Активизм и прагматизм давно уже ставились под сомнение за тенденцию самозванного преобразовательного насилия. И круг сомневающих постоянно рос — от гуманитариев и пацифистов до защитников окружающей среды — и критика велась, прежде всего, с позиций самой рациональности. Постмодернистская критика Про-

свещения не является принципиально новой. Она имеет длительную традицию, особенно в рамках эстетики еще со времен романтизма. В постмодернизме эта критика приобретает более бескомпромиссный и апокалиптический характер: поскольку современность полностью выявила потенциал Просвещения, для постмодернистов весь жизненный мир оказывается подавленным рационализированной логикой, тем, что Ж. Деррида называет «логоцентризмом» [11].

Постмодернизм стремится предложить критику «великих нарративов» Просвещения, показывая, что понятие трансцендентного «метанарратива» есть не что иное, как удобная фикция, которая сводит всю доктрину Просвещения к своим собственным основаниям. Воля к истине, которая стимулировала мифологизацию этой фикции, есть завуалированная форма воли к власти, которая, зажав нас в железные тиски рациональной эффективности, порождает различные формы насилия и подавления современной жизни. Дискурс Просвещения может быть рассмотрен как выражение форм желания в такой же мере, как и выражение требований Чистого Разума. Поэтому многие постмодернисты видят в Просвещении главный источник террора и беспорядка в современном мире [14].

К концу XX столетия вызрело и приняло характер общего места сомнение в рациональности как таковой. И в постмодернизме был сделан следующий шаг — в направлении смены системообразующего центра современной культуры как перехода от Слова к Телу, от интеллектуальности и духовности к телесности, от вербальности к зрительному образу, от рациональности к «новой архаике», когда в центре ментальности и дискурса оказывается тело, плоть: «На место Слова встало Тело, культура перестала быть логоцентричной и оказалась телоцентричной» [1]. «В постмодернистическом опыте, — замечает Л. Морева, — телесность и ментальность как бы меняются местами: тело становится внутренним, а ментальность — внешним планом «считываемого» содержания» [13].

Невербальный *ratio*, осязательность и эротизм, *sexus* и сексизм как источники и исходные метафоры философствования, переход в базовых познавательных чувствах от зрения и слуха к осязанию, тактильности, возрождение на этой основе интереса к донаучным и вненаучным формам осмысления действительности — такой подход обладает несомненным колоссальным креативным потенциалом и дает мощный стимулирующий импульс интуиции, научному поиску, аргументации.

Инорациональность тела, своеобразный дискурс невыразимого открыли новые проблемные поля философского осмысления, недоступные или игнорировавшиеся ранее. Так, в телоцентрической парадигме возникла возможность говорить о пределах онтологической разрешимости тела, о феноменологии коммунальной телесности, анатомии покойной мысли, теле и греческом мифе, женском теле как предмете и способе философствования [10], об осязании мысли [13], сознании живого тела [2 — 3], философском осмыслении телесности ландшафта [4], телесно-сексуальных сюжетах, аспектах, фактах био-

графий в художественном творчестве и политике [9], политологии [12], философии раны, крови и культуры, даже философии пощечины [5], семантике плевка, каннибализме и фекализации культуры [10], философии стулоотделения и мочеиспускания, анальной улыбке и уrogenитальном плаче [8], психосоматике пуканья [6] и т.п.

Произошедшие перемены в гуманитарной культуре ярко прослеживаются в современной отечественной литературе — сфере традиционно титульной для российской культуры. По словам одного из ведущих специалистов по истории русской словесности, «в 1970 — 80-х годах литература — благодаря в высшей степени талантливому усилию Пригова, Рубинштейна, Сорокина и некоторых других — скончалась. Сорокин продолжил ту традицию издевательства над литературой в литературе же, которую создали Рабле, Стерн, Достоевский, Андрей Белый, Селин. И все же самоотрицание литературы никогда не заходило так далеко, как у Сорокина. Потому что он боролся и борется не с одной лишь литературой, как его предшественники, но с любым продуктом воображения, т.е. с культурой во всем ее немалом историческом объеме» [7]. При этом культуротворчеству уже не противопоставляется ничего: ни самооценности творчества или авторской индивидуальности, ни даже деконструкция. Пойти дальше В. Сорокина в теме самоистребления духа и плоти, в расчеловечивании человека, раскультурировании культуры трудно, если вообще возможно, — с этим согласится каждый читавший «Пир» или «Голубое сало». Можно только или адаптировать эту тематику для масскульта в духе В. Пелевина, или заниматься автокомментариями к автокомментариям с уходом в саморефлексию по поводу саморефлексии (П. Пеперштейн). Имеется еще вариант гипертекстуального письма в духе Н. Григорьевой.

К этому можно добавить общую телесно-визуалистскую ориентацию культуры конца века, выражающуюся в потребительстве (консьюмеризме), культе здоровья, сексуальной акцентуации, процветающей порноиндустрии, формировании и продвижении привлекательных имиджей в рекламе, политике, искусстве, даже в религии и науке, в роли новой образности в виртуальной реальности информационных технологий.

Как представляется, телоцентристская традиция и парадигма являются своеобразным следствием дуализма духа и тела (плоти) платонистской и неоплатонистской традиции в европейском и особенно в российском философствовании. Более того, можно говорить не только о платонистском дуализме, но и об очевидном гностицизме с его ориентацией на эзотерику и мистический духовный опыт. В гностической традиции неоплатонизма мир предстал как книга для чтения, а плоть воспринималась как нечто осмысленное, как то, что можно читать, понимать и интерпретировать. Деконструктивистские дискурсивные практики современной гуманитаристики вполне укладываются в эту традицию.

Иначе говоря, постмодернистский телоцентризм оказывается не столько преодолением традиционной философии, сколько оче-

редным проявлением платоновской метафизической традиции с ее дуализмом духа и тела, с единственной оговоркой, что, если рационализм акцентировал внимание на интеллигибельности телесного, то постмодернизм — на телесности мысли.

Другой разговор, что рациональность и «бинарность» настолько глубоки и изощренны, что способны принять вид симулякра, новой телесности и прочей квазирациональности. Изгоняемый в дверь логоцентризм влетает в форточку и вылезает из подвала. Цивилизация логоцентрична неизменно. Постмодернистский пафос относительно кризиса рационализма оказывается несколько дутым. Постмодернизм пугает, а не страшно. Телоцентризм не отменяет и не заменяет логоцентризм, а дополняет его и надстраивается над ним. Поэтому постмодернистская метафизика и онтология виртуальны. Более того, сам постмодернизм, и в том числе телоцентризм, — не что иное, как все та же игра слов, проявление того же логоцентризма, Слова, причем в самой что ни на есть многословной, перенасыщенной словесной игрой форме. Как не вспомнить юмористический сюжет с пышнотелой юной блондинкой: «Профессор, я безумно люблю книги. В них так много букв!».

Имеются разные уровни осмысления действительности и, несомненно, обыденный опыт ближе гуманитария. Поэтому то, что говорится постмодернизмом о кризисе логоцентристской культуры, имеет под собой веские основания. Это, собственно, и есть реальное поле игры постмодернизма. Здесь ему и карты в руки. Однако несомненно наличие и обратной связи — влияния новоархаических мифов и метафор на современную науку, технику и экономику.

1. Золотоносов М. Телоцентризм // Вечерний Петербург. 1996. № 68. — С. 4.
2. Никитин В.Н. Психология телесного сознания. — М., 1998.
3. Никитин В.Н. Энциклопедия тела. — М., 2000.
4. Подорога В. Метафизика ландшафта. — М., 1996.
5. Савчук В.В. Кровь и культура. — СПб., 1996.
6. Слотердайк П. Критика цинического разума. — М.; Екатеринбург, 2001. — С. 181.
7. Смирнов И. Дама с РС // Григорьева Н., Смирнов И. Sensus privates. — СПб., 2001. — С. 88.
8. Смирнов И. Человек человеку философ. — СПб., 1999.
9. Эткнд А.М. Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. — М., 1996.
10. Язык и текст: онтология и рефлексия. — СПб., 1992. — С. 26, 205 — 212.
11. Derrida J. Margins of Philosophy. — Chicago, 1982.
12. Post-Theory, Games, and Discursive Resistance. The Bulgarian Case. — N. Y., 1995.
13. Silentium. Философско-художественный альманах. Вып. 3. — СПб., 1996. — С. 523 — 534.
14. Waugh P. Practicing Postmodernism / Reading Modernism. — L., 1992. — P. 69.

Тульчинский Г.Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы // Вопросы философии. 1999. № 10. С. 35 — 53.

Топологическая рефлексия (Topological reflection) — рефлексия, фиксирующая отказ от *lumen naturalis* трансцендентального субъекта, смотрящего поверх уникальных топосов и, тем самым, отражающегося лишь от однокачественных секторов их внешней поверхности. Т.р. предполагает движение к реальному человеку, собирающемуся здесь и сейчас, *уникальным образом*. Т.р. есть шаг от регулярного тождества к «тождеству» единичностей, каждая из которых сохраняет уникальность. Собирая образ исследуемого мира, т.р. не соизмеряет его с *абстрактной* единицей, для которой равнотождественны, едино и однообразны все миры, но косвенно сообщает о присутствии хотя и инвариантной, но неметризуемой структуры [1].

Т.р. актуализирует ценность *близости* и *окрестности*, ответственно продумывая актуальное *местоположение* и пространство сосуществования. Мышление телом и опережающее рациональную артикуляцию реагирование составляют один из смыслов топологической рефлексии. Т.р. *обнаруживает* как внутреннее *состояние* человека — точка подлинной жизни, — так и онтологические условия воспроизводства самой жизни в данном месте и в данное время. Точка жизни (Lebenspunkt) часто глубже и оперативнее осмысливается в актуальном искусстве, чем в гуманитарных дисциплинах. Топологическая же рефлексия точки жизни дает точный образ трансформирующегося в потоках различных коммуникаций тела, в то время как точка зрения есть истина тела идеологического и тела собранного на основе визуального образа. Ясно, что из точки жизни исходит то, что есть. Есть тело человека, природы, культуры, которое и которым ощущают. Тело интенсивно продумывается в том месте, где оно задето, где получает импульс к действию и куда оно — чувствующее тело — возвращается не столько визуальную картину, сколько опыт понимания, включающий телесный шок, удовольствие, галлюцинацию, боль и сочувствие. Вид и способ этого возвращения определяют форму *рефлексии*, ассоциирующей понятие, телесные переживания, действие, жест. Т.р., распредмечивая ситуацию, минуя господствующие каналы аудио-визуальной репрезентации, опирается на тактильные ощущения и психомоторику. Она реализует потребность в интимной близости с окружающим. Точка же зрения совпадает с геометрической точкой. Она бестелесна, всегда равна себе, равнодушна.

Идея т.р. заостряет проблему *соотносимости несоизмеримого*. Эта рефлексия не более *приблизительна*, чем классическая, вымывающая посредством соответствующих процедур *иные формы приближения*, нежели количественно-числовое подобие, но приближающаяся в ином не количественном — соучастливом — смысле. Она лишь понимает степень своей приближенности, не питая иллюзий, протекающих из железной логики тождества. (Не странно ли, что мысль руководствуется железной логикой, а чувство — алмазной сутрой?) Заметим, что тождество — с необходимостью иллюзия, иллюзия события, для которого нет места в реальной жизни. Мир тождеством удваивается, но не раскрывается. Т.р., несмотря на отсутствие четко

фиксированной единицы познания или единицы разумности, не является «случайным приближением», а принимает во внимание устойчивую структуру (топологию), обеспечивающую вечный возврат — воскрешение исходного состояния понимания, состояние слитности первомысли и первочувства, первораны и первознака, боли другого и своей боли и, наконец, жжения и сожжения, насилия и святости.

«Картина мира» открывающаяся с помощью топологической рефлексии по ряду существенных свойств совпадает с картиной мира (а точнее сочувствием миру) архаического предка. К тому же ориентация на органическую целостность и нравственную составляющую мысли во многом отражает специфику отечественной философии. Т.р. включает основание мысли в саму мысль. Она — рефлексия из определенного места и времени, имеющая своим приоритетом контекст мысли и чувства в их неразложимости на составляющие элементы. Это рефлексия, помещающая тело в дело мысли и сферу заботы, рефлексия, понимающая, что ее порождающая структура — тело и топос, точнее, тело-топос как целое — создает онтологические условия своего существования, что она возникла прежде осознанной целерациональности и, наконец, рефлексия реабилитирующая логос в качестве принудительной силы конкретного действия, разворачивающегося скорее по логике опыта выживания в данном месте, чем по траектории, задаваемой всеобщностью и универсальностью геометрии мысли.

Вжиться в топос, обрести онтологическую почву под ногами и практически наощупь, без дискурсивных ориентиров и математических проекций — неперемное условие обнаружения новой инстанции, возникающей на поле тотальной децентрации субъекта, замены его потоками, интенсивностями, сингулярностями. (Увлеченность отказом и переоценкой, деструкцией и деконструкцией имплицитно задана как трансцендентальной традицией, так и обретенным местом ее настоящего пребывания.)

Т.р. приоткрывает изнанку ризомы ориентаций. Ее смысл в том, что «ризома ориентаций в целом способна удерживать локальные дезориентации» [2]. Т.р. полагаются через осмысление актуального парадокса: ризома ориентаций определяет себя как отказ от ориентаций, от Большого ориентира и их иерархии, иными словами, дезориентация целого может включать локальные дезориентации. Это, конечно же, провокация, так как на коротких отрезках и в ближайших целях ориентиры никуда не исчезают, центры, как свидетельствовали радикальные маргиналы, организованы и ориентированы еще жестче, нежели большие структуры. Локальные дезориентации сигнализируют о состоянии разобранности и, следовательно, разорванности субъекта и расфокусированности его желаний. Режим реактивной сборки и разборки субъекта в потоках информации, в ситуации быстрых скоростей и смены приоритетов и исполняемых функций, задает столь же высокую скорость смены ориентиров, которая ведет к иррациональному, расколотому на несводимые друг к другу части

сознания. Образ ризомы предполагает актуализацию ценности близи и окрестности, в которые человек реально вплетен. Интенция к высказыванию из пространства своего переживания воплощается в желание следовать к ближайшим целям, рефлексировать местоположение современного человека и соглашаться со справедливостью мысли Ницше, что «хулить землю — самое ужасное преступление».

Претензия на современность есть претензия на право быть в будущем. Зыбкое и текучее *сейчас* обладает силой тогда, когда оно в состоянии отменить устоявшиеся знаки, перезагрузить символический багаж и, наконец, воплотить себя в горизонте времени. Его энергия вносит произведение в архив и открывает *уместность* художественной репрезентации. При этом желание современности (каждый раз заново сопрягающей взгляд *sub specie* вечности и дразнящей своей неуловимостью сиюминутность) заводит спор с традиционным способом рефлексии, акт которой всегда отстоит от произведения, претендуя при этом на всеобщность. Принимая за данность настоящее ускорение исторического времени, времени, опередившего «настоящее время», выбросившего творение вместе с его творцом в пост-современность, мы не можем не заметить сопутствующее: опережение рефлексии по отношению к представленности ее объекта. Концепт «опережение», отсылая к парадоксу предшествующего будущего, включенного в теоретические отсылки постмодернизма, указывает на обратную сторону: реализация негативного по отношению к классической рефлексии жеста не самоценна. Классическая рефлексия понимается как частный — идеальный, из экстерриториальной топосу точки — случай отношения к топосу. Реабилитация топосу и телесного опыта человека ведет к приобретению знания, имеющего свою собственную интонацию, собственный исторический контекст и тем вносит *топологические* черты в информационный ряд, придает передаваемому опыту *энергию контекста* или, по В. Беньямину, ауру. (Нельзя пройти мимо терминологического затруднения: в языке часто используется термин *информация*, не различающий информацию информационного общества и *тот опыт, который переживал, те знания, которые получал* архаический человек во время, например, жертвоприношения, или то, что настигает современного человека, столкнувшегося с инородным. Симптоматично, например, что Г.-Г. Гадамер, описывая специфику гуманитарного познания, говорит не о познании, а об «опытном знании», которое выражается не столько в понятиях, сколько в переживаниях, претерпевании, эмоциональном реагировании и, наконец, в образах. Во втором смысле человек не только безучастно познает мир, но и обживает и осваивает его, ориентируется.) В этом случае тело начинает *участвовать* во всей своей полноте, подобно тому, как участвовало в сакральном пространстве мистерии, в котором оно освобождалось, раскрепощалось и возрождалось в культурных формах.

Признаком актуальности топологической рефлексии является активная разработка геометафизики, геополитики, геоэкономики, экологии, концептов глокализации, регионализации и т.д. Важным

регионом топологической рефлексии является современное искусство. Именно в нем во второй половине XX в. рефлексия субъекта, представляющего объект, предстает рефлексией *возможного* случая, события, акта, репрезентирующих *со-стояние* меня-в-мире. До-визуальный, до-предметный слой рефлексии над еще нереализованным выдает попытку такой мысли, для которой «бытие в сподручности» не закрывает более весь горизонт бытия. Идеальное, в который уж раз, предшествует бытию реализовавшегося предмета. Но язык описания еще не бывшего, способы промысла и характер представления (заметим, что во времена Хайдеггера представление маркировало совсем другие подходы к современности, на базе традиции и привычки) еще-не-представленного, но имеющего волю к остановке во времени, материале, жесте, не наработаны. Именно «безумные» проекты и нерелексивные действия художников-акционистов могут выхватить из хаоса событий формы становления и разоблачить механизм (вос)производства ставшего — того, как апроприируются властью, превращаются в *стиль* и в коммерческие предприятия революционные новации предшественников.

Подлинный художник оказывается в самом центре «сопротивления» силам, сглаживающим и унифицирующим желания, в первых рядах инвесторов *самостоятельности*. Он спасает себя от мании «высокого» пониманием того, что в сумерках вылетает не одна сова Минервы, но целая стая — копполовская, — низко летящая в такт «Вальпургиевой ночи». Концепт — плод рефлексии — существует до акции, в самих истоках выстраиваемого художником дискурса. В его *представлении*. Философ-практик и художник-концептуалист в одном лице, провоцируя друг друга, разыгрывают и десакрализуют устоявшийся порядок означающих. Опыт нового тела радикален: он являет (воплощает и открывает) посттоталитарную конфигурацию мысли, которая, если приглядеться, по-иному собирает тело, смещая границы самоощущения и провоцируя новую пластику жестов его оформляющих.

1. Архангельский А.В. Топология // Математическая энциклопедия. Т. 5. — М., 1985. — С. 394 — 395.

2. Штегмайер В. Основные черты философии ориентирования // Стратегии ориентации в постсовременности. — СПб., 1996. — С. 15.

3. Акчури И.А. Топология и идентификация личности // Вопросы философии. 1994. № 5. — С. 143 — 150.

4. Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. — М.: Ad Marginem, 1995.

5. Савчук В.В. Введение в топологическую рефлексии (Курс лекций). — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2004.

6. Marx W. Reflexionstopologie. — Tübingen: Mohr, 1984.

7. Savchuk V. Der Aktionismus als das Konversive des Topos // Menschen Formen. Aufsätze. — Marburg: Tectum Verlag, 2000. — S. 115 — 124.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Рецензии, аннотации, отзывы

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ЭПИСТЕМОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ НАУКИ. – М.: Канон+, 2009. – 1248 с.

В.А. БАЖАНОВ,
Н.Г. БАРАНЕЦ,
А.А. ТИХОНОВ

Выход в свет осенью 2009 г. фундаментальной «Энциклопедии эпистемологии и философии науки» — долгожданное и неординарное событие не только для философского сообщества, но и для многих ученых, интересующихся природой и закономерностями развития науки, а также аспирантов и соискателей, сдающих кандидатский экзамен по истории и философии науки. Очевидно, что в ближайшее десятилетие эта энциклопедия будет авторитетным и востребованным изданием для специалистов и широкого круга читателей. В этом участники обсуждения в феврале 2010 г. нового издания на кафедре философии Ульяновского государственного университета были единодушны.

Достаточно широко известно, что в СССР исследования в области логики и методологии науки, философских вопросов естествознания велись на весьма высоком профессиональном уровне, фактически не уступающем мировым стандартам. Сфера теоретико-познавательных и философско-методологических исследований была своеобразным убежищем для тех представителей философской и шире — интеллектуальной элиты, которые стремились избежать догматизма и давления со стороны государственного идеологического пресса. За последние двадцать лет исследования в этой области стали несколько менее популярны, поскольку с момента перестройки открылись горизонты непредвзятого анализа тех феноменов, на которые накладывала своеобразное табу идеология марксизма-ленинизма. Однако за эти годы философское сообщество эпистемологов и философов науки сцементировалось и лишь укрепилось. Поэтому ядро авторского коллектива энциклопедии составляют наиболее авторитетные и известные представители этого направления философских исследований. Главным редактором энциклопедии выступает член-корреспондент РАН И.Т. Касавин, который фактически принадлежит к поколению мыслителей, достигших акме уже в постсоветскую эпоху. Между тем ему удалось не только весьма искусно подобрать авторский коллектив, включающий представителей всех поколений отечественных

философов и тем самым сохранить преемственность между советской и постсоветской философией, но и организовать работу таким образом, что в энциклопедии оказались отраженными в академически строгой форме последние достижения в области эпистемологии и философии науки.

Издание готовилось весьма тщательно. В журнале «Эпистемология и философия науки» в течение нескольких лет (с 2004 г.) постоянно обсуждались ключевые статьи для энциклопедии и тем самым оттачивались методология и критерии отбора материала.

Важным элементом методологии является стремление отразить в энциклопедии разные точки зрения на одну и ту же проблему. Поэтому одно и то же понятие, проблема, теория в настоящем издании часто раскрываются не одним, а несколькими авторами в разных статьях. Это позволило воспроизвести широкий историко-культурный контекст эпистемологической проблематики и сконструировать некий виртуальный диалог знаменитых мыслителей — от Платона и Аристотеля до современных авторов, таких, как Ю. Хабермас и Р. Рорти.

Определенной новацией редколлегии в подготовке энциклопедий и энциклопедических словарей является сознательный отказ от статей о персоналиях. И. Лакатос как-то иронически заметил, что, изучая историю философии и идеи отдельных философов, мы поневоле рисуем своего рода карикатуры, поскольку любой пересказ и интерпретация их идей эти идеи искажают. В предлагаемом содержании энциклопедии авторы нашли оптимальное решение в плане адекватной репрезентации выдающихся философов и их воззрений.

Вместе с тем фундаментальные труды по теории познания и философии науки представлены в виде отдельных статей — кратких и точных конспектов этих работ. Данный подход позволяет обеспечить коммуникацию идей и диалог типов и форм рациональности. Читатель энциклопедии вовлекается в этот диалог и, в какой-то мере независимо от первоначальных желаний и намерений, становится не только пользователем тонко организованной когнитивной системы, но и отчасти соучастником современных исследований.

Несомненным достоинством энциклопедии является наличие глубоких и содержательных статей по новейшим тенденциям, течениям и концепциям в теории познания, таким, как социальная, эволюционная, компьютерная и синергетическая эпистемология. Общенаучный, междисциплинарный анализ фундаментальных проблем эпистемологии и под углом зрения новейших методологических идей также и проблем философии науки, включает эти весьма взаимосвязанные области в контекст основных тенденций развития науки и осмысления ее природы, источников и механизмов развития. Более того, комплексное исследование учитывает не только научные, но и вненаучные формы знания и способы познания мира, сосуществующие и взаимодействующие в современной «мультикультурной» цивилизации.

Рассуждая во Введении о замысле издания, И.Т. Касавин справедливо отмечает, что «подготовка специализированной энциклопедии,

как правило, становится определенным шагом вперед в концептуализации и институализации конкретной научной дисциплины» (С. 3). И этот шаг, по мнению редколлегии, делается на основе обобщения многолетней научно-исследовательской работы в сфере философии познания, философии науки, междисциплинарных исследований и когнитивных наук.

Заявленная редколлегией энциклопедии установка на сохранение рациональности как фундаментальной ценности культуры позволила коллективу авторов разрешить целый круг проблем, связанных с достижениями точности языка, обеспечением условий адекватной коммуникации и строгости мысли. Цементирующая функция энциклопедии или даже тезауруса любой научной дисциплины несомненно выступает в качестве важнейшего фактора в институализации научного сообщества и научной дисциплины. Сообщество ученых и в условиях «многоголосицы дискурсов» становится как бы совокупным субъектом познания, вооруженным качественно разнообразными категориально-понятийными аппаратами. Однако оптимальная и эффективная коммуникация требует не только точности и строгости мышления, но и определенной верификации и селекции понятий.

Несколько сложнее по сравнению с использованием отдельных понятий складывается ситуация с целостными воззрениями, концепциями и учениями. В известной работе «Миф концептуального каркаса» К. Поппер писал, что «концептуальные каркасы, подобно языкам, могут выступать как барьеры; но чужой концептуальный каркас, так же как чужой язык, не является абсолютным барьером». Прорыв языкового барьера, как и прорыв барьера концептуального каркаса, «обещает вознаградить наши усилия... расширением интеллектуального горизонта... Прорыв подобного рода всегда является открытием для нас, но он может оказаться открытием и для науки» (Поппер К. Логика и рост научного знания. — М., 1983. — С. 592). Соединение и сосуществование в энциклопедии множества различных идей, концепций и теорий познания порождает диалогичность текста, взаимопроникновение и дополнительность (в смысле Н. Бора) смыслов. «Расширение интеллектуального горизонта», о котором писал К. Поппер, может считаться подлинным достижением рецензируемого издания.

Объем энциклопедии впечатляет (1248 страниц), дальнейшее увеличение потребовало бы издания ее в двух томах, что, как думается, и будет со временем осуществлено при ее переиздании (кстати, это предполагает и тираж — всего-то 800 экземпляров). Отчасти необходимость ограничения объема, по-видимому, привела к тому, что в нее не попал ряд весьма необходимых статей. Сейчас редколлегия желательно собрать рецензии и отзывы и усовершенствовать ее для следующего переиздания, которое обещает быть еще более информативным и качественным. Замечания, которые хотелось бы высказать, можно разделить на три группы.

Первые связаны с неполнотой. Так, в энциклопедии нет таких важных статей, как «Понимание», «Научная коммуникация», «Фаль-

сификации принцип», «Ментальное», «Детерминизм», хотя их содержание частично раскрывается в других статьях («Интерпретация», «Фоллибилизм», «Ментальность», «Причинность» и др.). Думается, что полезно было бы включить статьи «Познавательное отношение», «Презентизм и антикваризм», «Решера закон», «Псевдонаука», «Социальных эстафет теория», «Дефляционная теория истины», «Неопределенность». Вызывает удивление, что понятие «Объект» рассматривается в двух статьях (В.А. Лекторского и С.С. Гусева), а статья «Субъект» отсутствует.

Весьма полезное начинание по представлению трудов философов и ученых также могло бы быть более реализованным, если бы было изначально адекватно оценено значение тех или иных работ. В результате, в энциклопедии оказались мало относящиеся к эпистемологии работы С. Франка «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии», С. Московичи «Машина, творящая богов», М. Мосса «Очерк о даре», в то время как нет отдельных статей по работам такого ключевого мыслителя XX века в эпистемологии, как И. Лакатос.

Вторая группа замечаний касается информативности статей, их стилистики и оформления. Есть в энциклопедии ряд статей, не отличающихся достаточной содержательной полнотой и информативностью. Так, например, в статье «Аргументация» ничего не говорится об аргументационной конструкции, соотношении аргументации и доказательства, не упоминаются современные теории аргументации, а в списке рекомендуемой литературы не хватает ссылок на работы отечественных специалистов по этой теме — В.Н. Брюшкина, И.А. Герасимовой, А.А. Ивина, Г.И. Рузавина. В статье «Нормы науки» ничего не сказано о функционировании этоса науки и контрнормах (партикуляризме, борьбе за приоритет, организованном догматизме). Правда, частично это компенсируется дополнительными статьями («Приоритет в науке», «Догматизм»).

Не слишком содержательны статьи по категориям диалектики, они иллюстрируются банальными примерами из истории науки, переходящими из статьи в статью. К тому же удивляет наличие в ряде статей «оценочных» суждений, которые, думается, мало уместны в издании такого рода. Например, в статье «Догматизм» Г.Д. Левин пишет: «Распространенная причина Д. — непрофессионализм. Все попытки непрофессионалов творчески развить защищаемое ими учение, напр., марксизм, неизбежно кончатся конфузом. Остается одно: не позволять ни себе, ни другим ничего устранять из него и ничего не вносить в него. Вся научная деятельность догматиков сводится к логическим дедукциям из исходных положений защищаемого ими учения и к полемике (подчас безобразной по форме) между коллегами, пришедшими к разным выводам» (С. 208). Это явно небесспорные утверждения.

В статье «Философия математики» упоминаются лишь традиционные, стандартные направления исследования оснований математики, а направления современные, нестандартные (натурализм, социальный

конструктивизм, структурализм, квазиэмпиризм и т.д.) обходятся молчанием.

Статьи ряда авторов не снабжены списком литературы, в которой рассматривается эта проблема, понятие, концепция и т.д. Библиография при статье имеет существенную информационную ценность в таком жанре, как энциклопедия. Хотелось бы, чтобы этот недостаток был устранен в последующих переизданиях. Желательно также более основательно представлять концепции отечественных эпистемологов и философов науки (например, Ю.А. Гастева, П.В. Копнина, М.А. Розова, В.А. Смирнова, В.А. Штоффа и т.д.).

Третья группа замечаний определяется доминирующими среди части авторов феноменологическими, структуралистскими, постмодернистскими симпатиями. Это привело к тому, что весьма подробно проанализированы работы французских структуралистов и постмодернистов, американской антропологической школы, но вследствие этих предпочтений односторонне представляются ключевые для постпозитивизма понятия. Так, А.Т. Бикбов, раскрывая понятие «Дисциплина научная», после краткого представления идей Т. Куна, основное внимание сконцентрировал на мало относящихся к проблеме работах М. Фуко «Порядок дискурса» и П. Бурдьё «Homo academicus». При этом не упоминает исследователей, плодотворно работавших над этим вопросом — Н. Сторера, И. Шпигель-Резинга, Д. Лоу.

Наконец, в издании имеются досадные, хотя и неизбежные для столь объемных книг, опечатки.

Завершая рецензию, необходимо подчеркнуть, что все эти замечания и замечания ничуть не обесценивают того огромного и полезного труда, который успешно завершен авторским коллективом. Можно поздравить читателей с появлением весьма удобной, информативной и своевременной «Энциклопедии», а также поблагодарить редколлекцию и авторский коллектив. Будем надеяться, что новое, исправленное и дополненное издание *Энциклопедии эпистемологии и философии науки* не заставит себя ждать. Уверены, что тираж при условии поставки в «нестоличные» города России, на Украину и в Белоруссию разоидется довольно быстро.

ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ: НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЙ.

Москва, 14 – 15 сентября 2010 г.

А.В. ЯСТРЕБЦЕВА

В рамках Года России во Франции и Франции в России 14 – 15 сентября 2010 г. в Институте философии РАН пройдет конференция, организованная Институтом философии РАН совместно с факультетом философии Государственного университета – Высшей школы экономики, целью которой является презентация результатов исследований отечественных авторов в области французской философии. Приглашенные на конференцию в качестве докладчиков французские философы **Моник Кастильо** (Monique Castillo), **Венсан Карро** (Vincent Carraud), **Жером Лоран** (Jérôme Laurent) и **Стефан Шовье** (Stéphane Chauvier) расскажут о своем восприятии современного состояния французской философской мысли, а также примут участие в обсуждении докладов российских исследователей.

М. Кастильо – профессор философии, руководитель департамента философии университета Париж-ХII, специалист в области кантианства, а также политической и этической философии. Основные работы М. Кастильо: «Кант и будущее культуры» (Kant et l'avenir de la culture. – Paris: PUF, 1990); «Кант, критическое изобретательство» (Kant, l'invention critique. – Paris: VRIN, 1997); «История и политика» (Histoire et politique. – Paris: VRIN, 2000); «Критицизм и религия» (Criticisme et religion. – Paris: l'Harmattan, 2004).

В. Карро – профессор философии, руководитель исследовательской группы «Субъективность и идентичность» при департаменте философии университета г. Кан (Нижняя Нормандия). В. Карро – один из крупнейших французских историков философии и специалистов в области новейшей европейской метафизики. В числе основных его работ: «Causa sive ratio. Основание причины, от Суареса к Лейбницу» (Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz. – Paris: PUF, 2002); «Паскаль и философия» (Pascal et la philosophie. – Paris: PUF, 2007); «Изобретение Я» (L'Invention du moi. – Paris: PUF, 2010).

С. Шовье – профессор философии университета Париж-IV Сорбонна, специалист в области политической, этической и аналитической философии. В числе его наиболее значительных трудов: «О праве быть иностранцем. Эссе о кантианском концепте космополитического права» (Du Droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique. – Paris: L'Harmattan, 1996); «Что такое

личность?» (Qu'est-ce qu'une personne? – Paris: VRIN, 2003); «Справедливость и права в глобальном контексте. Шесть исследований космополитической философии» (Justice et droits à l'échelle globale. Six études de philosophie cosmopolitique. – Paris: VRIN, 2006).

Ж. Лоран – профессор философии университета г. Кан, член исследовательской группы «Субъективность и идентичность», специализирующийся в области античной философии, прежде всего, по Платону и Плотину. Основные работы: «Основания природы в мысли Плотина – Происхождение и причастность» (Les fondements de la nature dans la pensée de Plotin – Procession et participation. – Paris: VRIN, 2000); «Мера Человеческого по Платону» (La Mesure de l'Humain selon Platon. – Paris: VRIN, 2002); «Ничто: к вопросу об истории небытия в западной философии» (Le Néant: contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale. – Paris: PUF, 2006).

Предполагается, что М. Кастийо расскажет об общей ситуации в современной французской философии, В. Карро – об истории философии и феноменологической традиции во Франции, Ж. Лоран – об основных тенденциях в античных исследованиях, С. Шовье – об аналитической и политической философии.

С российской стороны в конференции примут участие исследователи из ИФ РАН, МГУ им. М.В. Ломоносова, РУДН, ГУ-ВШЭ, работы которых представляют собой значительный вклад в изучение французской философии в России (**Н.С. Автономова, И.С. Вдовина, Т.Б. Длугач, Е.Н. Князева, В.Г. Лысенко, О.И. Мачульская, М.М. Федорова**, и др.). Тематика докладов отечественных исследователей охватывает широкий круг проблем – от картезианства и методологических особенностей мышления философов Просвещения до современных герменевтических, политических и восточных исследований во Франции.

ДНИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО КИНО*. Москва, 25 сентября – 2 октября 2010 г.

Комитет по этнографическому кино в Париже ежегодно проводит кинофестиваль этнографического фильма им. Жана Руша, который является своего рода отчетом о вновь созданных фильмах и аудиовизуальных произведениях этнографического характера. Сопоставление различных фильмов и их анализ, проводимые из года в год, позволяют выявить международную динамику исследований как самих аудиовизуальных языков, так и тех специфических областей, которые возникают как результат присущей им специфической формы тематизации реальности.

В 2010 г. Комитет по этнографическому кино в Париже и Российский институт культурологии в рамках Года России во Франции и Франции в России организуют **Дни этнографического кино – «эхо» парижского фестиваля в Москве**. Исходя из перспективы развития связей между Комитетом по этнографическому кино в Париже и российскими учреждениями, заинтересованными в такой разновидности аудиовизуального творчества, организаторы отобрали для демонстрации в Москве лучшие фильмы, представляющие современные направления аудиовизуальной этнографии, а также работы Жана Руша – легенды документального кино, пионера cinéma digest, вдохновителя французской «Новой волны», известного антрополога и основателя Комитета по этнографическому кино в Париже. Именно он, будучи одним из инициаторов важнейшего течения в кино и антропологии, осуществлял неоднократный пересмотр как в практическом, так и в теоретическом плане всего того, что касается нашего понимания человеческих сообществ, одновременно открывая новые пути собственно кинематографической выразительности. Режиссеры «новой волны» во Франции относили его к числу своих главных вдохновителей.

Направление, которое сегодня известно под названием «аудиовизуальная антропология», или «антропология вне текста», позволяет пересмотреть те научные подходы, которые субстанциально связаны с письменной формой фиксации. Аудиовизуальные языки позволили осознать и сделать объектом дискуссии те области, которые определяются факторами человеческого поведения, чувств и аффектов, а также те созданные культурой миры, которые сами в свою очередь определяют движения и телесность, а также когнитивное восприятие времени и пространства тех, кто к ним принадлежит. Письменные языки в этом отношении могли лишь пытаться осуществлять перевод, несущий на себе неизгладимый след ригидности выработанных интеллектуальной рефлексией концептов. Развитие аудиовизуальных практик в социальных и гуманитарных науках, разоблачающее более или менее явную избирательность, позволило в равной мере поставить вопрос и об объективности исследования, и о степени «постановочности» при осуществлении любого кинематографического

* Об истории и проблемах этнографического кино см. статью К.Э. Разлогова (С. 80).

проекта. Принятие в расчет «точки зрения исследования», которую выявляет анализ аудиовизуального производства, обнаруживает ту интенциональность, которая является характерной для социально-гуманитарных наук вообще. Возможность проблематизировать саму исследовательскую деятельность в ее отношении к тому, что исследуется, открывает новые эпистемологические перспективы постольку, поскольку здесь осуществляется процесс непрерывной взаимной релятивизации и проблематизации как активности различных производителей исследуемого опыта, так и рассматривающих ее наблюдателей.

Отобранные для показа в ходе Дней этнографического кино фильмы раскрывают следующие аспекты описанной выше проблематики:

- наблюдение и/или конструирование реальности;
- наблюдатель и наблюдаемое: модальности встречи;
- пространство и время в исследовании;
- реальность и вымысел;
- история и ее интерпретации.

По завершении кинопоказов будет проведен **международный коллоквиум «Разделять знание: “прямое кино” и конструирование реальности»** (28 сентября 2010), который подведет теоретический итог и затронет многие вопросы, относимые сегодня к сфере перспектив «знания вне текста». В ходе коллоквиума будет проанализировано использование современных аудиовизуальных средств в целях изучения новых областей культурной обусловленности человеческого поведения и формирования идентичности. К участию в коллоквиуме приглашены ведущие ученые из Франции, России и других стран.

Еще одним мероприятием Дней этнографического кино станет **X Международный научно-практический семинар по аудиовизуальной антропологии «Культурное наследие как институт памяти»**, который состоится в РНИИ культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева 29 сентября – 2 октября 2010 г.

Организаторами кинофестиваля «Дни этнографического кино» являются: Российский институт культурологии, Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева, Всероссийский государственный университет кинематографии им. С.А. Герасимова, Национальная ассоциация аудиовизуальных архивов. Кинофестиваль проходит при поддержке Министерства культуры Российской Федерации, Франко-русского центра гуманитарных и общественных наук в Москве, Посольства Франции в Москве, Французского культурного центра в Москве, при участии кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозному диалогу.

Наши авторы

Автономова Наталия Сергеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора теории познания Института философии РАН, лауреат премии Андрея Белого.

Бажанов Валентин Александрович – заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор, член-корр. Academie Internationale de Philosophie des Sciences, заведующий кафедрой философии Ульяновского государственного университета.

Баранец Наталья Григорьевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Ульяновского государственного университета.

Вдовина Ирэна Сергеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии РАН.

Визгин Виктор Павлович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философских проблем науки Института философии РАН.

Липский Борис Иванович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Мазарский Михаил Владимирович – соискатель кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

Малявина Софья Андреевна – аспирант Института философии РАН, помощник Министра здравоохранения и социального развития Российской Федерации.

Разлогов Кирилл Эмильевич – доктор искусствоведения, киновед, директор Российского института культурологии, телеведущий.

Реут Дмитрий Васильевич – кандидат технических наук, доцент Первого Московского государственного медицинского университета им. И.М. Сеченова.

Руткевич Алексей Михайлович – доктор философских наук, профессор, декан факультета философии Государственного университета – Высшей школы экономики, заведующий сектором современной западной философии Института философии РАН.

Савчук Валерий Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры теории познания и онтологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Тихонов Александр Александрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и культурологии Ульяновского педагогического университета.

Тульчинский Григорий Львович – заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор кафедры прикладной политологии Санкт-Петербургского филиала Государственного университета – Высшей школы экономики.

Ястребцева Анастасия Валерьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета философии Государственного университета – Высшей школы экономики, заместитель декана факультета.

CONTENTS

PANORAMA OF THE WORLD PHILOSOPHICAL THOUGHT

Year of France in Russia ■

<i>A.M. RUTKEVICH</i>	French philosophy in Russia	5
<i>N.S. AVTONOMOVA</i>	Claude Levi-Stross, anthropologist and philosopher	10
<i>I.S. VDOVINA</i>	Paul Ricoeur on the necessity of elaboration of philosophical theory of recognition	25
<i>A.V. YASTREBTSEVA</i>	J.-L. Marion as phenomenologist and historian of philosophy	40
<i>M.V. MASARSKY</i>	Intersubjectivity and transsubjectivity: Levinas, Poincare, Bergson, Prigozhin	50

Foreign Philosophy. Contemporary View ■

<i>Three silhouettes in the light of double star – life and culture</i>		
<i>V.P. VISGIN</i>	Third silhouette: Henri Bergson	65

MAN AND WORLD

Faces of culture ■

<i>K.E. RASLOGOV</i>	Cinema – ethnography – anthropology	80
----------------------	--	----

HUMANITARIAN EXAMINATION

Philosophical dimension ■

<i>S.A. MALYAVINA</i>	Management of understanding: technological configurations	91
<i>D.V. REUT</i>	Quality of life and procreation	103

EDUCATION AND SOCIETY

School of philosophizing ■

<i>B.I. LIPSKY (St. Petersburg)</i>	What is philosophy? Chapter 2. Philosophical attitude to the world § 3. Sympathy and understanding § 4. Subject of philosophical knowledge	119
-------------------------------------	---	-----

NEW IN PHILOSOPHY

Projecting philosophical dictionary ■

<i>Dictionary items (issue 8)</i>		
<i>B.B. SAVCHUK (St. Petersburg),</i> <i>G.L. TULCHINSKY (St. Petersburg)</i>	Logos pose Spatial turn Bodycentrism Topological reflection	136

SCIENTIFIC LIFE

Reviews, annotations and feedback ■

<i>V.A. BAZHANOV (Ulyanovsk),</i> <i>N.G. BARANETS (Ulyanovsk),</i> <i>A.A. TIKHONOV (Ulyanovsk)</i>	Encyclopaedia of epistemology and philosophy of science	150
--	--	-----

Surveys, announcements and other information ■

<i>A.V. YASTREBTSEVA</i>	French philosophy in Russia: some totals and research perspectives	155
■	Days of ethnographical cinema	157