



«Когда же... я подумал, откуда же повелось, что первые создатели философии не хотели допускать к изучению мудрости кого-либо несведущего в математике, как будто эта дисциплина казалась им самой легкой из всех и совершенно необходимой для того, чтобы просветить и подготовить умы к освоению других, более возвышенных наук, я вполне утвердился в подозрении, что они знали некую математику, весьма отличную от общепринятой математики нашего времени».

Рене Декарт

- «Главное отличие философской конспирологии от популярной в том, что философы заподозрили в обмане не власти и тайные организации, а само бытие, сами вещи, “толпу всего”. И людям иногда доставалось — но тогда в обмане обвинялись учителя, философы, исследователи...»

Владимир Пржиленский

- «Если исключить патологические случаи подозрительности как проявления психической болезни, то, видимо, “любовь к подозрению” в ее интеллектуальном варианте коренится в самой структуре той реальности, к которой мы принадлежим».

Елена Золотухина-Аболина

- «Современные информационно-коммуникативные технологии создают достаточно неоднозначную ситуацию, стимулирующую развитие недоверия и подозрительности. Преодоление этих тенденций является серьезным цивилизационным вызовом в сложившейся системе нравственности и права».

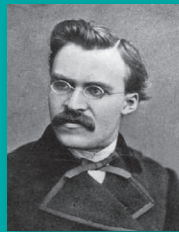
Григорий Тульчинский

- «Подозревая себя, человек оказывается восприимчив к иному, на первый план выходит логика дополненности, в основе которой лежит принцип “оба — и”, по сравнению с логикой стабильных бинарных оппозиций, строящейся на принципе “либо — либо”».

Елена Сергодеева

ПОДОЗРЕНИЕ В СТРУКТУРЕ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

Особенность подозрения в том, что это состояние сознания вызывает в мысли, ее структуре и содержании некий отклик, направляющий разум в совершенно иное русло, нередко инверсирующий его и, возможно, предопределяющий конечный пункт всей разумной активности. Наверное, не случайно в русском языке слова «подозрение» и «умозрение» являются однокоренными. Не вступают ли они в конкурентные отношения внутри живой человеческой мысли?



«Мои произведения называли школой подозрения, еще более — школой презрения, к счастью, также школой мужества и даже дерзости. И действительно, я и сам не думаю, чтобы кто-то когда-либо глядел на мир с таким глубоким подозрением, как я, и не только в качестве случайного адвоката дьявола, но и — выражаясь богословски — в качестве врага и допросчика Бога».

Фридрих Ницше



«Социология знания есть своеобразное применение того, что Ницше удачно называл “искусством подозрения”».

Питер Бергер, Томас Лукман



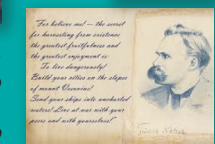
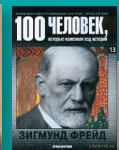
«Вообще всякий образ мыслей, надеющийся отрицание и критику творческой силой, втайне питается ядом resentimentа, хотя и в несколько меньшей мере. Resentimentом пронизан тот тип мышления (для части новейшей философии он стал прямо-таки «конститутивным»), который “данным” и “истинным” считает не очевидное само по себе, а лишь тот X, что утверждает себя в противоположность критике и сомнениям — так называемое “несомненное” и “бесспорное”».

Макс Шелер



«Никто не может забыть о Бытии, поскольку никогда не было новоевропейского мира и, следовательно, метафизики. Мы всегда оставались досократиками, докартезианцами, докартезианцами, докантианцами, доницшеанцами. Никакая радикальная революция не может нас отделить от этого прошлого».

Бруно Латур



«Сообщества должны решать, когда отнестись к аномальным фактам серьезно, и где вносить изменения в куайновскую сеть верований. Языковые игры и конвенции, в которых участвует индивид, предшествуют речам, произносимым индивидом и определяют, что может и что не может быть сказано».

Ненси Мерфи

См. стр. 5

Подписной индекс журнала «Философские науки» в Объединенном каталоге «Пресса России» — 45490
Подписка в редакции — по электронному адресу: academyRH@list.ru

6'2013

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

- ◆ ШКОЛА ФИЛИПОННИИ
- ◆ ЭСТЕТИКА СКАНДАЛА
- ◆ ИГРЫ С ИДЕНТИЧНОСТЬЮ
- ◆ ПУБЛИЧНАЯ ИНТИМНОСТЬ
- ◆ СТРАХ ЗАБВЕНИЯ
- ◆ ТЕНЬ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО
- ◆ КОНСТРУКЦИЯ МЕНТАЛЬНОСТИ

МОСКВА
ГУМАНИТАРИЙ

«Идеальное есть везде, в том числе и на Луне, или же его нет везде»



Автопортрет

Михаил Александрович Лифшиц родился 23 июля (по новому стилю) 1905 г. в Мелитополе. В начале 1920-х учился в ВХУТЕМАС (Высших художественно-технических мастерских) в Москве, где стал преподавать философию с 1924 г. В 1927 г. была написана программная для всего творчества М. Лифшица статья «Диалектика в истории искусств».

С 1929 по 1933 гг. работает в Институте Маркса и Энгельса. С 1933 по 1940 гг. возглавлял группу публицистов в журнале «Литературный критик» (течение, к которому примыкал писатель А. Платонов). Журнал стал серьезной вехой в идейной борьбе 1930-х гг. против вульгарного марксизма и бюрократического оптимизма советской литературы. Знакомство с Г. Лукачем в 1930 г. положило начало совместному творчеству и личной дружбе на всю жизнь. Вся первая половина 1930-х отмечена глубокими исследованиями и публикациями работ о Гегеле, Вико, Винкельмане и эстетике Маркса. Научную работу активно совмещал с преподаванием в Институте философии, литературы и истории (легендарном ИФЛИ), где возглавлял кафедру эстетики. Был главным редактором издательства ACADEMIA, по его инициативе выходит серия «Классики эстетической мысли». Познакомился со студентом А.Т. Твардовским и многолетней дружбы с поэтом, на которого Лифшиц, по свидетельству А. Солженицына, имел огромное влияние. Ко второй половине 30-х гг. относятся знакомство и дружба с А.Ф. Лосевым, попытки публикации его произведений в печати.

Непосредственно перед Великой Отечественной войной был зам. директора Третьяковской галереи, где прочитал лекцию о мировом значении русской иконы и добился восстановления авторитета таких художников, как Левитан и Рерих, преобразования экспозиции галереи (ее принципы сохранены и по сей день). Этот же период ознаменован участием в дискуссии вокруг книги Г. Лукача «К истории реализма» и защите Г. Лукача от политических обвинений.

«Идеальное есть везде, в том числе и на Луне, или же его нет везде»



Предвоенная пора

М. Лифшиц выдвигает концепцию «великих консерваторов человечества» и программу возрождения культуры – Restauratio Magna. Борьба против политики в области культуры и литературы, которую проводили А. Фадеев, В. Ермилов, Я. Эльсберг, М. Храпченко привела к закрытию журнала «Литературный критик». Лифшиц не публиковался более 10 лет.

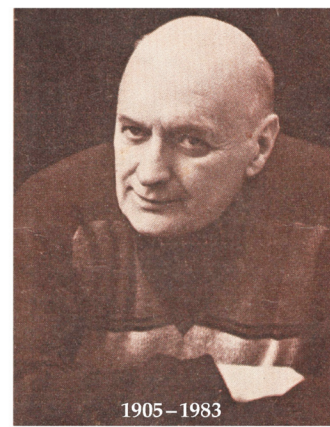
С самого начала Великой Отечественной войны находился на фронте, был в плену, приговорен немцами к расстрелу. Чудом удалось бежать. Был ранен. Награжден орденом Красного знамени. В 1944 г. была назначена защита докторской диссертации в Институте философии, на которую дали положительные отзывы Г. Лукач и В. Асмус, защита была отменена дирекцией Института без объяснения причин.

После войны работал в МГИМО, откуда в 1949 г. был изгнан как «космополит» и «враг народа». В 1950 – 1960-е гг. сотрудничает с А.Т. Твардовским в «Новом мире»: статья «Дневник Мариэтты Шагинян» (1954) приносит ему «славу» «врага марксизма-ленинизма»; статья в «Мире эстетики» (1964) стала самой резонансной; публикация же статьи «На деревню дедушке» (1965) была запрещена цензурой.

8 октября 1966 г. в «ЛГ» выходит знаменитый памфлет «Почему я не модернист?» Его идейный и интеллектуальный потенциал предельно актуален и сегодня. В 1973 г. защитил докторскую диссертацию в Институте философии (один из оппонентов – Э. Ильенков, друг и единомышленник Лифшица). В 1975 г. был избран действительным членом Академии художеств СССР. Работал на протяжении десятков лет над незаконченной «главной книгой» по онтогносеологии, подготовительные рукописи к которой хранятся в обширном архиве философа (более 700 папок).

Скончался Мих. Лифшиц 20 сентября 1983 г.

В.Г. Арсланов



«Всякое развитие связано с утратами, истинный прогресс измеряется тем, насколько способен человек преодолеть отрицательные последствия собственных завоеваний...»

«Релятивизм — диалектика дураков».



В.Г. Арсланов, верный ученик и продолжатель



Выступает Г.Л. Тульчинский. В президиуме О.Б. Божков, А.Г. Шелкин



«Тоска по всеобщему — вот человеческое. Феноменология вокзального существования. Что написано на лицах людей на малых станциях, выходящих навстречу дальним поездам? Малая заскоружлая жизнь и скрытая под этой корой жажда истинной жизни — всеобщей жизни. Корка и нутро, которое есть у каждого».



«Присутствие нормы... предполагается нами в каждом предмете. Чтобы понять предмет, нужно взять его в состоянии высшего развития, его «акмэ», классической форме, этому учили еще древние».



Выступает А.К. Секацкий

«Тотальность плохо выражает суть дела. Лучше русское слово полнота — плерома».

См. стр. 148

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ В КАЗАНИ:
НАВСТРЕЧУ XXIII ВСЕМИРНОМУ ФИЛОСОФСКОМУ КОНГРЕССУ

26 – 27 апреля 2013 г. в Казани состоялась научная конференция «Навстречу XXIII всемирному философскому конгрессу: философия как исследование и образ жизни», посвященная Всемирному философскому конгрессу в Греции, который состоится в Афинах с 4 по 10 августа 2013 г.

Организаторы: Российское философское общество, Татарстанское отделение; Казанский государственный энергетический университет, кафедра философии.

Конференцию открыл ректор Казанского энергетического университета **Эдвард Юнусович Абдуллазянов**; в работе конференции приняли участие главный ученый секретарь Российского философского общества **Андрей Дмитриевич Королев**, вице-президент Академии наук Республики Татарстан **Джавдет Шевкетович Сулейманов**, академик-секретарь отделения социально-экономических наук академии наук республики Татарстан, член-корр. Академии наук Республики Татарстан **Михаил Дмитриевич Щелкунов**.

Работали 4 секции:

Секция 1. Онтология, гносеология, эпистемология (рук. — д. ф. н., проф., зав. кафедрой философии Казанского национального исследовательского технического ун-та **Н.М. Солодухо**; д. ф. н., проф., зав. кафедрой философии Казанского гос. энергет. ун-та **Э.А. Тайсина**; к. ф. н., доцент кафедры философской антропологии Казанского (Приволжского) федерального ун-та **А.Р. Каримов**).

Выступили ученые из Москвы (**А.Д. Королев, А.А. Белостоцкий**), Нижнего Новгорода (**А.Н. Фатенков**), Махачкалы (**М.И. Билалов**), Воронежа (**И.А. Чурсанова**), Уфы (**Н.Б. Святохина**) и, конечно, Казани (**Н.М. Солодухо, Г.П. Меньчиков, Н.К. Мустафин, А.Р. Каримов, Э.Б. Миннуллина, Г.В. Авдошин, Я.Я. Разногорский, А.П. Косарев, Э.М. Хакимов, Э.А. Тайсина** и др.).

Секция 2. Социальная и политическая философия (рук. — д. ф. н., проф. кафедры социальной философии Казанского (Приволжского) федерального ун-та **Т.М. Шатунова**; к. полит. н., доцент кафедры философии Казанского гос. энергет. ун-та **Д.М. Коломыц**). Социальная философия, наиболее активно разрабатываемая сегодня в России, была представлена докладами **А.В. Маслихина** (Йошкар-Ола), **Г.В. Парамонова** (Ярославль), **В.В. Щекочихина** (Москва), выступлениями казанских философов (**М.Д. Щелкунова, О.А. Липатовой, О.В. Бусыгиной, А.М. Сафиной, Е.В. Ключиной, Ж.В. Федоровой, Д.Н. Стеценко, Ж.Е. Вавиловой, Г.Ф. Закировой, Д.К. Фаттахова, Х.С. Мингазова** и др.).

Секция 3. Этика, эстетика, аксиология (рук. — д. ф. н., проф., зав. кафедрой философии Казанского ин-та экономики, управления и права **Е.Л. Яковлева**; к. ф. н., проф., зав. кафедрой истории и архивоведения Казанского гос. энергет. ун-та **Ф.М. Нуриахметова**). Работа секции была украшена докладом греческого философа **Афины Салаппа-Элиопулу**. Посвященный калокагии, в особенности эстетическому влиянию музыки, он произвел большое впечатление на слушателей. Интересными и глубокими были также доклады **М.И. Михайлова** (Нижний Новгород), **Т.М. Шатуновой, К.Х. Хайруллина, Е.Л. Яковлевой, Ф.М. Нуриахметовой, М.А. Зайченко, Р.Р. Фазлеевой** (Казань) и др.

Секция 4. Диалог философии, науки и религии (рук. — д. ф. н., проф. **И.П. Калчев** (Болгария); доцент **В.Г. Нанаенко** (Казанский гос. энергет. ун-т). Особое внимание обратили на себя доклады **И.Г. Гаспарова** (Воронеж) и **М.Н. Закамулиной** (Казань). Весьма интересные сообщения сделали также **Е.А. Ситническая** (Казань), **С.Ф. Туктамышева** (Набережные Челны), **У.С. Струговщикова** (Новосибирск) и др.



Эмилия Тайсина и Джавдет Сулейманов



Мустафа Билалов, Владимир Пржиленский



Панайотис Элиопулос



Афина Салаппа-Элиопулу

INTERNATIONAL CONFERENCE
TOWARDS THE XXIII WORLD
congress of philosophy: Philosophy as Inquiry and Way of Life
(Kazan, April 26 – 27, 2013)

April 26
10.00. Opening ceremony
Opening message

Rector of Kazan State University of Power Engineering
E.Y. Abdullazyanov

Congratulatory addresses

General Secretary of Russian Philosophical Society
A.D. Korolev

Vice-President of Tatarstan Academy of Science
D.Sh. Sulaimanov

Secretary-Academician of Tatarstan Academy of Science
M.D. Schelkunov (socio-economical sciences department)

Plenary session

April 26 – 27, 2013

1. Dr., Prof. Marc Lucht, Department of Philosophy and Center for Peace Studies and Violence Prevention, College of Liberal Arts and Human Sciences, Virginia Polytechnic Institute and State University, USA. **Philosophy as a Way of Living.**

2. Dr., Prof. Panos Eliopoulos, Vice-President of International Society for Universal Dialogue; University of Peloponnese, Greece. **The Stoic Cosmopolitanism as a Way of Life.**

3. Dr., Prof. V.I. Przhilenski. Moscow State Academy of Law, Department of philosophy. **Realism, Antirealism, Constructivism: ontological premises and methodological consequences.**



Исполняется «Гаудеамус». Слева направо — Джавдет Сулейманов, Михаил Щелкунов, Эдвард Абдуллазянов, Андрей Королев

4. Ph D. A.S. Guryanov. Kazan State University of Power Engineering, Department of philosophy. **Philosophy as inquiry and Absolute Knowledge Quest.**

5. Dr., Prof. Ivan Kaltchev, President of l'Association des philosophes bulgares, de l'Association des philosophes des pays de l'Europe Sud-Est, Membre du Comitee des directeurs de la FISP. **Pour la necessite d'une morale universelle.**

The Work took place in four sections
Section I. Ontology, theory of knowledge, epistemology
Section II. Social and political philosophy
Section III. Ethics, aesthetics, axiology
Section IV. Dialogue of philosophy, science, and religion.



Марк Лакст

См. стр. 113



По материалам международной конференции «Навстречу XXIII Всемирному философскому конгрессу: философия как исследование и образ жизни» издан сборник с одноименным названием. Желающим он может быть выслан почтой; для этого необходимо прислать свой домашний адрес координатору конференции **Тайсиной Эмили Анваровне** по адресу: **Emily_Tajsin@inbox.ru**

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

6/2013

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., Блауберг И.И., Вдовина И.С.,
Водолазов Г.Г., Давыдов А.П., Пантин В.И., Порус В.Н.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Сиземская И.Н.,
Тульчинский Г.Л., Шевченко В.Н.

Редактор отдела культурологии и религиоведения Дуркин Р.А.

Редактор международного отдела Чикин А.А.

Литературный редактор Феокистова Т.А.

Научные редакторы Комиссарова Л.Б., Липский Е.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Романова Е.И., Топилина В.М.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

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.

Подписано в печать 10.05.2013 г. Формат 60х90/16.
Печать цифровая. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.
Тираж 1000 экз. (1-й з-д 1-750 экз.). Заказ

Отпечатано в типографии «Буки Веди»,
105066, г. Москва, ул. Новорязанская, д. 38, стр. 1.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ

Философия подозрения.

Истоки и метаморфозы генезиса ■

| | | |
|---|---|----|
| <i>ОТ РЕДАКЦИИ</i> | Подозрение в структуре философского дискурса | 5 |
| <i>В.И. ПРЖИЛЕНСКИЙ</i> | Концептуальные и социальные предпосылки философии подозрения | 8 |
| <i>Е.В. ЗОЛОТУХИНА-АБОЛИНА</i> <i>(Ростов-на-Дону)</i> | К чему нас ведет филипония? | 23 |
| <i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ</i> <i>(Санкт-Петербург)</i> | Недоверие и притворство как источники подозрения: цивилизационные факторы | 32 |
| <i>Е.А. СЕРГОДЕЕВА</i> <i>(Ставрополь)</i> | Подозрение как феномен современной культуры | 40 |

Рефлексируя проблему ■

| | | |
|---|--|----|
| <i>Григорий ТУЛЬЧИНСКИЙ,</i> <i>Елена ЗОЛОТУХИНА-АБОЛИНА,</i> <i>Владимир ПРЖИЛЕНСКИЙ</i> | | 50 |
|---|--|----|

ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Год Германии в России ■

| | | |
|---|---|----|
| <i>Е.В. ФАЛЁВ</i> | Экзистенциальная дедукция пространства в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера | 54 |
| <i>В.В. САВЧУК</i> <i>(Санкт-Петербург)</i> | Ницше – самый механизированный философ | 69 |

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Когнитивные исследования ■

| | | |
|------------------------|--|----|
| <i>Л.Г. ПУГАЧЕВА</i> | Телесный аспект разума, повседневное состояние сознания и самадхи (В поисках подлинной эпистемологии). Часть 2 | 71 |
| <i>А.В. НИКОЛЬСКАЯ</i> | Есть ли у животных сознание? | 86 |

XXIII ВСЕМИРНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНГРЕСС

В преддверии форума ■

| | | |
|---|--|-----|
| В гостях у журнала Первый вице-президент Российского философского общества А.Н. Чумаков | | 102 |
|---|--|-----|

**Философия как исследование
и образ жизни ■**

Международная конференция в Казани

| | | |
|-------------------------------------|--|-----|
| <i>М. ЛАХТ (США)</i> | Философия как образ жизни (Перевод <i>Жанны Вавиловой</i>) | 114 |
| <i>П. ЭЛИОПУЛОС (Греция)</i> | Стойческий космополитизм как образ жизни (Перевод <i>Алексея Гурьянова</i>) | 126 |
| <i>А. САЛАППА-ЭЛИОПУЛУ (Греция)</i> | Музыкальное образование и калокагатия в Древней Греции (Перевод <i>Гульнары Закировой, Артура Каримова</i>) | 133 |

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Приглашение к размышлению ■

| | | |
|--------------------|---|-----|
| <i>С.Н. МАРЕЕВ</i> | Г.В. Лобастов. Диалектика разумной формы и феноменология безумия | 142 |
|--------------------|---|-----|

Обзоры, объявления, сообщения ■

| | | |
|--------------------------------------|--|-----|
| <i>А.Г. ЩЕЛКИН (Санкт-Петербург)</i> | Творческий мир Мих. Лифшица и современность: наследие, которому пришло время (Санкт-Петербург, 2013, май) | 148 |
| <i>В.Г. АРСЛАНОВ</i> | Библиография главных изданий Мих. Лифшица (книги и статьи) | 156 |



| | |
|--------------------|-----|
| Наши авторы | 158 |
|--------------------|-----|



| | |
|--------------------------|-----|
| About the Authors | 159 |
|--------------------------|-----|



| | |
|-----------------|-----|
| Contents | 160 |
|-----------------|-----|

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения только материалы, отправленные по электронной почте с указанием домашнего адреса, телефона и e-mail.

Ф.И.О. автора (полностью), место работы, ученая степень и звание, название статьи, аннотации и ключевые слова должны быть представлены на русском и английском языках.

Объем материалов не должен превышать 40 тыс. знаков с пробелами.

В тексте должна обозначаться лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, а примечания и цитируемая литература, оформленная в соответствии с ГОСТ 7.1-2003, — приводиться в конце текста. Авторы материалов несут ответственность за точность приведенных цитат и сведений.

Публикуемые материалы могут быть отредактированы, разумеется, с сохранением основных идей автора.

Позиции редакции и автора не всегда совпадают.



ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ



Философия подозрения.
Истоки и метаморфозы генезиса



**ПОДОЗРЕНИЕ В СТРУКТУРЕ
ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА**

В последние годы журнал «Философские науки» помимо традиционно присущих ему функций выполняет еще одну, на наш взгляд, важную миссию, заключающуюся в том, чтобы откликаться на все новое, происходящее в отечественной и мировой науке, в российском обществе и в мире в целом, требующее философского осмысления. Тематизация и проблематизация подозрения как философского понятия, гуманитарного и социального явления — это как раз тот случай, когда потребность в философской рефлексии одновременно генерируется и сообществом исследователей и широкими слоями образованной общественности, хотя, справедливости ради, следует отметить, что тема эта занимала и умы многих мыслителей прошлого.

Подозрение причисляется к сфере чувств, эмоций, аффектов или, в крайнем случае, состояний сознания. Из толкового словаря Даля мы узнаем, что слово «подозревать» стоит в ряду «подглядывать, под(вы)сматривать, стараться увидеть тайком, присматривать, примечать и стеречь, подстергать». Но это «эмоциональное состояние» интересно не только тем, что оно способно руководить мыслями и действиями людей. Все эмоции способны руководить мыслями и действиями — на то они и эмоции. Особенность подозрения в том, что это состояние сознания вызывает в мысли, ее структуре и содержании некий отклик, направляющий разум в совершенно иное русло, нередко инверсирующий его и, возможно, предопределяющий конечный пункт всей разумной активности. Наверное, не случайно в русском языке слова «подозрение» и «умозрение» являются однокоренными. Не вступают ли они в конкурентные отношения уже внутри самой человеческой мысли?

Когда-то философы начали поиски способа отделения формы мысли от ее содержания и эти поиски не завершены по сей день. Результатом их усилий стали многочисленные познавательные

схемы от древней формальной логики до новейших методологических техник. Немало было сделано и в прямо противоположном направлении: попытки понять — когда смешение чувств и разума приводит нас к истине, а когда к заблуждению, составили существенную часть всего философского наследия. Еще одна интересная тема — руководство нашим сознанием и мышлением извне — также не оставляет в покое ведущих философский поиск. Бытие ли определяет сознание или на эту роль лучше годится некое бессознательное или быть может игры языка способны дирижировать нашей способностью думать и действовать? На пересечении этих трех тем конституирует себя философский интерес к феномену подозрения и к его способности оказывать влияние на жизнь человека и общества.

На страницах данного номера журнала представлены исследования, посвященные двум сюжетам заявленной темы. Первый сюжет, исследуемый в статьях В.И. Пржиленского и Е.А. Сергодеевой, связывает феномен подозрения с вопросами эволюции философского метода, тогда как во втором, раскрытом в публикациях Г.Л. Тульчинского и Е.В. Золотухиной-Аболиной, подозрительность и подозрение исследуются в связи с отдельными «движениями» человеческой души. Обе исследовательские стратегии соединяются и тематизируются в контексте по-новому осмысленных традиционных философских дилемм социального и рационального, интеллектуального и эмоционального, теоретического и повседневного. После представленных материалов приводятся отклики их авторов и рефлексии над текстами коллег.

В отечественной литературе тема подозрения как акта философской мысли никогда прежде, за исключением нескольких статей последних трех-четырёх лет¹, не звучала и ее постановкой журнал фактически переоткрывает полемику о связи разума и эмоций, мысли и аффектов.

¹ Глушко И.В. Философская парадигма анализа недоверия // Грамота. 2012. № 6 (20). В 2-х ч. Ч. II.; Дугин А.С. Археомодерн. — URL: <http://www.imaginaire.ru/content/dugin-arheomodern>; Кастийо М. Французская философия в начале XXI века: от наследия к новым вопросам // Философские науки. 2011. № 10; Пржиленский В.И. Картина мира, культурная политика, и искусство подозрения // Ученые записки Забайкальского государственного гуманитарно-педагогического университета. Серия «Философия. Культурология. Социология. Социальная работа». 2011. № 4 (39); Емельянова М.А. «Философия подозрения» в XX веке: Барт и Бодрийяр // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2009. № 7 (57).

На страницах «Философских наук» не так давно была опубликована статья «Филоипония», написанная для второго издания «Проективного философского словаря», готовящегося к выходу в издательском доме «Гуманитарий». В этой статье впервые заходит речь о любви к подозрению и об искусстве подозрения, а также о новом представлении роли подозрения в философском осмыслении. Анализируя различные тренды, наблюдающиеся в современном социально-гуманитарном и философском дискурсе, с полным основанием можно сказать, что возросший в последнее время интерес к подозрению как средству познания и мотиву социального действия может быть вне всякого сомнения отнесен к разряду эффектов модерна, т.е. к одному из наиболее характерных явлений современности.

Поэтому редакция журнала считает целесообразным открыть дискуссию по теме *«Философия подозрения. Истоки и метаморфозы генезиса»* и предоставить свои страницы для публикации результатов исследований по данной проблематике, приглашая к разговору как философов *par excellence*, так и представителей самых разнообразных направлений социально-гуманитарных наук, чей исследовательский опыт оказался близок к заявленным проблемам.

*В.И. Пржиленский,
руководитель проекта*

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФИЛОСОФИИ ПОДОЗРЕНИЯ

В.И. ПРЖИЛЕНСКИЙ

Мои произведения
называли школой подозрения
Ф. Ницше

Социология знания – есть
своеобразное применение того,
что Ницше удачно называл
«искусством подозрения»

П. Бергер и Т. Лукман

Введение

Последние десятилетия преподнесли немало сюрпризов, один из которых – массовое и во многом вынужденное овладение теми видами деятельности, которые прежде практиковались очень узким кругом избранных. Если «приобщение» широких слоев населения к искусству шокировало философов еще в середине XX в., то игры с собственной идентичностью – сравнительно новый «вид спорта». И вот уже каждый получает доступ к технологиям, которые позволяют ему сконструировать свое собственное прошлое и участвовать в виртуальном конкурсе проектов предпочтительного будущего. Именно так сегодня можно попытаться поучаствовать в политике, инициативно предлагая действующим и воображаемым политическим акторам сконструированный набор мифологии, идеологии, программы действий, направленных на создание/возрождение любых, канувших в историческое небытие государств, этносов, племенных союзов. Идентичность, прежде считавшаяся чем-то вроде природного свойства, оказалась переменной величиной и предметом выбора или даже конструирования. Но при этом мало кто вспоминает о том, что философы были первыми, кто ощутил бремя этнической, социальной, религиозной и иной идентичности. Именно они впервые захотели «отпасть от колеса рождений», прожить жизнь так, чтобы ни в своих мыслях, ни в своих действиях не быть зависимыми от всего случайного и «привходящего».

Не менее интересным эффектом модерна можно считать стремительное и бурное распространение конспирологии – убеждения в том, что существуют тайные организации, управляющие миром или о том, что есть тайные цели власти, радикально отличающиеся от декларируемых. Здравый смысл подсказывает, что все тайное потому и тайное, что может нести определенную, если не смертельную угрозу всем

тем, кто не входит в число заговорщиков. И вот уже пишутся целые трактаты, в которых излагаются или разъясняются соответствующие явления, мифы или идеологии. Все больше появляется книг, которые стилистически, да и содержательно напоминают учебные пособия и научные монографии. Но и здесь философы значительно опередили всех, впервые заподозрив неладное.

Разумеется, философская конспирология не может быть понята как более изысканная и рафинированная форма популярной, т.е. народной конспирологии, как не может считаться хайдеггеровская хоррорология прообразом хоррор-панка. Но единство объекта не может не рождать вопроса об общем генезисе, да и об иных взаимосвязях и взаимозависимостях подумать не лишне. С тех пор, как философы впервые заподозрили, что мир на самом деле иной, чем кажется, прошло уже достаточно времени.

Школа подозрения: филиппония

Я хотел бы начать рассуждение о подозрении в философии со слов Ф. Ницше, которыми он охарактеризовал свою собственную философскую позицию и деятельность: «Мои произведения называли школой подозрения, еще более — школой презрения, к счастью, также школой мужества и даже дерзости. И действительно, я и сам не думаю, чтобы кто-то когда-либо глядел на мир с таким глубоким подозрением, как я, и не только в качестве случайного адвоката дьявола, но и — выражаясь богословски — в качестве врага и допросчика Бога»¹.

Есть ли в этих словах Ницше что-то, помимо скандального желания эпатировать читателя и привлечь его внимание любой ценой? Есть ли в них что-то, помимо отчаянной надежды взорвать изнутри универсум европейской буржуазности с ее «одряхлевшим» христианством и «девальвированным» сократизмом? И как ухватить эту мысль, превратить подозрение в метод или дисциплину, воплотить искусство подозрения в некой программе, сделать ее основанием технологии? Попытки такие есть и они хорошо известны. Так, О. Шпенглер писал, что свой метод он заимствует у Гёте, а у Ницше — способ постановки проблем. «Социология знания, — отмечали позднее П. Бергер и Т. Лукман, — есть своеобразное применение того, что Ницше удачно называл “искусством подозрения”»².

Тексты Ницше буквально переполнены страхом и негодованием. Немецкий философ боится быть обманутым ложными ценностями и негодует по поводу учителей, эти ценности навязавших. И он разоблачает. Разоблачению подвергается и Сократ, который отождествил добро и истину, и Платон, который навязал удвоение мира, и Христос, который отождествил слабость с добродетелью. Ницше разоблачает философов и филологов, пророков и их последователей, учителей и их адептов. А потом еще и заявил о том, что подозревает не просто так,

а применяя для этого особое искусство — искусство подозрения. Но, как и всякое другое искусство, искусство подозрения должно обладать собственным методом, собственной дисциплиной, собственным набором познавательных и выразительных средств. Для обозначения искусства подозрения я предлагаю использовать несуществующее греческое слово *филипония* (от греч. *φίλοψόνοια* — «любовь к подозрению», где *φίλω* — люблю, а *ὑπόνοια* — подозрение)³.

Эмоции и аффекты как средство познания мира

Здесь возникает вопрос о том, нельзя ли, вопреки традиции, отнести философствование к разряду аффективных действий. Конечно же, написание трактатов или полемика, аргументация или разъяснения собственной позиции никак не могут быть произведены в состоянии аффекта. Но сводится ли к этому философия? Видимо, нет. В противном случае, мы могли бы, пользуясь веберовской классификацией, определить философию и как целерациональное, и как ценностно-рациональное действие. В первом случае, мы говорили бы о пресловутом приращении знания и о способах его применения, во втором, — вспоминали бы аристотелевское утверждение о том, что человек всегда стремится к знанию и что такова его (человека) природа. Но если допустить, что истинный интерес философской мысли рождается из страха, сомнения, подозрения, то вся картина меняется и меняется радикально. При рассмотрении подозрения как возможного фундамента для построения метода, а без этого невозможно помыслить себе школу, возникает соблазн превратить чувство в процедуру и, тем самым, уйти от первоначального замысла. Но может это и требуется? Ведь утверждал же М.К. Мамардашвили, что в содержании философской мысли присутствует не только некое знание, но и эмоциональное состояние, в котором находился сформулировавший ее философ.

При серьезном разборе высказанной мысли следует признать, что искусство подозрения, реализованное в пространстве философии, неизбежно превращается в своеобразную эстетику скандала или, быть может, в онтологию разоблачения. Почему метафора открытия или метафора сотворения, при помощи которых понималась и интерпретировалась деятельность философов прежде, уступает место метафоре разоблачения? Не знак ли это того, что философ ищет новую аудиторию и не прокладывает ли он новые «средства коммуникации» между собою и обществом?

В современной философии филипония принимает самые разные формы. У Ф. Ницше подозрение атрибутируется как вид искусства и манифестируется как выстраданная позиция. Пафос филипонию наглядно демонстрируется родоначальником философии жизни, когда он задает вопросы Сократу в своем знаменитом «Рождении фило-

софии»: «Не есть ли научность только страх и увертка от пессимизма?.. О Сократ, Сократ, не в этом ли, пожалуй, и была твоя тайна? О таинственный ироник, может быть, в этом и была твоя — ирония?»⁴

Ницше подозревал, что от него что-то злонамеренно скрывают, он стремился разоблачать, срывать маски, сделал искусство подозрения своим главным методом. Не случайно автор проекта переоценки ценностей избрал в качестве средств разоблачения познавательные ресурсы филологии, а не традиционной аргументации. Особое отношение к искусству подозрения продемонстрировали представители философской герменевтики, структурализма, социологии знания. Может быть, Ницше испытал всего лишь профессиональный кошмар истолкователя, который никогда не может быть до конца уверен в правоте собственного утверждения? Своего рода профессиональная болезнь экзегетика, усиливающаяся в ситуации смещения идентичностей: и оракул, и богослов, и филолог? Переход от геометрии к филологии, который не раз знаменовал собою философский мейнстрим, рождает глубокое чувство разочарования невозможностью точно знать — геометры могут измерить и даже перепроверить свои измерения, уточнить их и вычислить возможную погрешность, изжив тем самым все возможные подозрения. Филологи же обречены оставаться наедине со своими сомнениями.

Методические поиски обмана: социальное vs рациональное

Итак, для философии радикально изменяется схема самоописания, социальной самопрезентации. Философы не хотят более подражать геометрам или путешественникам, но и роль создателей, творцов или конструкторов кажется им не вполне подходящей. Их привлекает роль оракулов, чьи прозрения призваны спасти обманутое общество от чьего-то злого умысла. Возникший у Ницше образ «срывания всех и всяческих масок» действительно уподобляет философствование раскрытию тайного заговора. Со времен Платона, чей разоблачительный посыл о том, что вещи вовсе не таковы, какими кажутся, был услышан и воспринят, никто уже не говорил ничего столь же радикального. И только в XX в. подозрение и прозрение становятся едва-ли не обязательным элементом всякого философствования или, по крайней мере, всякого заметного философствования.

Кажется, что до Ницше все философы только тем и были заняты, что строили все новые и новые теории, перемежая их критикой прежних. На самом деле это, конечно же, не так. Но вот поиск социологических, исторических или социально-антропологических аргументов для утверждения собственных идей оказался беспрецедентным. Не обязательно приписывать своим предшественникам в сфере познания некий преступный замысел. Достаточно

показать, что причины их заблуждений лежат совсем в иной сфере — сфере социального. И что они детерминированы социальными, а не рациональными мотивами — утверждают все те, кого можно назвать филипониками. «Человеческое, слишком человеческое».

Среди наиболее ярких примеров здесь можно привести примеры Хайдеггера и Фуко, испытавших, как известно, сильное влияние философии Ницше. Каждый из них ставит диагноз эпохе, противопоставляя ее прежним эпохам. Само по себе это действие для философской традиции совсем не оригинально, к нему достаточно часто прибегали авторы прежних времен, пытаясь подвергнуть критике своих предшественников и противопоставляя им их предшественников. Но при этом они всегда апеллировали к рациональному, они реконструировали критикуемые учения и лишь затем приступали к их опровержению. Так поступали Декарт и Кант, Юм и Пирс, Рассел и Гуссерль. Так поступает и сам Хайдеггер, когда в своем «Бытии и времени» выстраивает некоторые идеи предшественников, с опорой на которые затем вводятся новые категории, реинтерпретируются старые, делается ряд заявлений, что вполне традиционно для философской мысли.

То же мы находим и в других произведениях Хайдеггера, будь то причудливые эксперименты с языком или перетолковывание классиков в контексте своей собственной философии. Но уже в теме забвения бытия, отказа от поисков смысла бытия и т.п. звучит нечто, нетипичное для традиционной философии и скорее сближающее ее с религией. Даже сама мысль о том, что понимание есть способ бытия, содержит в себе завуалированное опасение оказаться в небытии по причине непонимания, незнания, забвения. Его позиция также основана на подозрении о том, что западная метафизика, т.е. доминирующий способ мышления, способствовала, намеренно или нет, утаиванию истины и сокрытию смысла бытия.

Страх — движущая сила подозрения. Но страх страху рознь. Например, страх забвения, страх утраты связи. Но одна из сфер антропологической и социальной технологии — инструментализация аффектов заслуживает особого рассмотрения. Особняком здесь стоит доклад, позднее опубликованный под названием «Время картины мира». Некоторые подобные мотивы звучат и в статьях о современности, о технике и т.п., но именно во «Времени картины мира» искусство подозрения проявляется, что называется, в концентрированном виде. Хайдеггер подробно перечисляет сущностные черты Нового времени, которых насчитывает ровно пять. Это наука, машинная техника, вхождение искусства в горизонт эстетики, понимание и организация человеческой деятельности как культуры, обезбожение.

Нетрудно видеть, что данный перечень неоднороден. Если указание на две первые и пятую черты вполне предсказуемо, даже тривиально,

то третья и четвертая особенности нашего времени — результат того, что Ницше назвал бы прозрением, которое, в свою очередь, является результатом подозрения. И опять же, находится место третьему компоненту методологической триады — презрению. Хайдеггер как бы заявляет, что все не так! В атмосфере всеобщей и неутраченной радости по поводу «открытия» культуры, т.е. осознания ее огромной роли в жизни человека и общества, на фоне признания за культурой титула высшей ценности и оплота гуманизма, во время наделения культуры невиданной креативной мощью, звучит голос радикального несогласия.

Хайдеггер фактически утверждает, что говорить о культуре прежних эпох как о более ранних стадиях, предшествовавших нынешнему ее состоянию, неверно. Таким образом, не открытие, а сотворение культуры объявляется сущностной чертой современности, вернее, сотворение какого-то нового феномена, который мы по ошибке называем теперь тем же именем. «Культура теперь — реализация верховных ценностей путем культивирования высших человеческих достоинств. Из сущности культуры вытекает, что в качестве такого культивирования она начинает в свою очередь культивировать и себя, становясь таким образом культурной политикой»⁵.

Как понять и как оценить высказанную мысль? Для адептов и поклонников ясно, что Хайдеггер указал на ошибку в понимании сути происходящего: признавая общую для всей эпохи констатацию факта наличия внешнего явления он, будучи философом, смог узреть его внутреннюю сущность и увидеть, что с феноменом произошло нечто важное — он переродился и, скорее всего, незаметно превратился в свою противоположность. А критики Хайдеггера отмечают, что он изощренно дискредитирует модерн, выявляя при этом собственные тоталитарные наклонности и консервативные установки. И те, и другие правы, и каждый прав по-своему. Но нас здесь интересует другое. Хайдеггер, желая того или не желая, демонстрирует весь набор эффектов, составляющих методологию искусства подозрения (подозрение, прозрение, презрение). Есть также и полный набор мужества и дерзости, ибо возразить против основных установок гуманизма не так-то просто. Но что является источником философского подозрения, что заставляет «смотреть на мир с глубочайшим подозрением»? Ведь методическое сомнение — хорошо прописанный, в том числе и методически, жанр философствования. Но сомневаться и мучиться подозрением — не одно и то же.

В чем можно подозревать надзирающих и наказывающих, или Куда может исчезнуть Новое время?

Когда М. Фуко писал свою «Историю безумия», он строил повествование таким образом, чтобы заставить читателя почувствовать вначале подозрение, что в предельно простой схеме изоляции ду-

шевно больных или заразных, что-то совсем не так, и что простота предельно обманчива. И что те, которые изолируют, надзирают и наказывают, сами обмануты и обманываются, но, одновременно с этим, они будут первыми и достаточно ожесточенными противниками открытия истины. Что подтолкнуло Фуко к таким выводам? Пытливый ум прирожденного философа? Или острое ощущение социальной несправедливости и желание найти причину последней? Может быть и первое, и второе одновременно. Но вот содержался ли в вопросе о справедливости повод к подозрению?

Скорее всего, нет. Наверное, всегда можно обойтись и без революции, войти в положение меньшинств и смягчить их положение, улучшить институты, защитить их права, но не утверждать при этом, что общество так устроено и что оно требует жертв, т.е. поиска «прокаженных» и их изоляции. «Исчезнет лепра, фигура прокаженного изгладится или почти изгладится из памяти людей, — однако все эти структуры останутся неизменными. Обычай исключения из сообщества, до странности похожие, встретятся нам через два — три столетия, зачастую в тех же самых местах. Роль, когда-то принадлежавшую прокаженному, возьмут на себя бедняки, бродяги, уголовные преступники и “повредившиеся в уме”; мы увидим, какого рода спасения ждут от своего исключения и они сами, и те, кто их исключает. Все формы этого исключения сохранятся, хоть и наполнятся, в рамках совершенно иной культуры, совсем новым смыслом — и прежде всего та высшая форма строгой изоляции человека, когда он исключается из социума, но духовно реинтегрируется в него. Но не будем забегать вперед»⁶.

Почему же Фуко «забегает вперед» и лишь затем, как бы спохватившись, останавливается? Да, разумеется, это вполне тривиальный литературный прием, призванный подготовить читателя к восприятию чего-то важного и даже ошеломляющего. Фуко стремится усилить впечатление и, одновременно с этим, сделать его воздействие предельно эффективным. Для этого надо пройти по всем ступеням от зарождения подозрения через его развитие к прозрению. А затем испытать катарсис и презрение, если, конечно, получится совместить их. Как писал Честертон, «историю св. Франциска нельзя начинать с его рождения, тогда ничего в ней не поймешь, лучше и не рассказывать. А в наше время рассказывают именно так, задом наперед»⁷. Но зачем философу понадобилось использовать приемы нарратива, зачем ему рикёровская интрига и все прочие атрибуты рассказчика? Почему для него классический стиль философского трактата становится рассказом «задом наперед»?

Еще один повод говорить о ситуации, когда философская книга не может быть адекватно описана в терминах академической науки, таких как «внесение вклада в решение проблемы», «приращение

знания», «восполнение пробела», дает нам трактат Б. Латур «Нового времени не было». Разоблачительный пафос названия подтверждается содержанием в полной мере: автор отвергает фундаментальные для современного мировоззрения идеи, подвергает пересмотру признанный порядок истории, ставит под сомнение различие природы и общества. Что-то похожее мы находим у Шпенглера, Хайдеггера, Фуко и других радикальных революционеров, сконцентрировавших свои усилия на ниспровержениях и разоблачениях. Но можно ли относительно их сочинений говорить о чем-то общем, кроме желания придать своим идеям разоблачительный и ниспровергательный характер? Или речь идет о намерении продуцировать только такие идеи, которые обладают разрушительной силой?

Латур определяет свою книгу как эссе по симметричной антропологии, как будто предлагая завершить эксперимент, начатый Леви-Стросом в его «Печальных тропиках». Он задается вопросом: можно ли исследовать мышление современного человека, как будто покинув эту территорию, перестав самому быть частью современности? Задача не новая, в разное время ее решали различные философы от Декарта до Гуссерля, придумывая каждый свои собственные методы сомнения и редукции. Но сегодня опасность видится в теоретическом мышлении как таковом. Предметом нападок становится вся система координат, включая различие природы и общества, биологического и социального, искусственного и естественного, как будто целью автора является отказ от повторения или продолжения, изменение любой ценой. Не просто революционер, а профессиональный революционер, провозглашающий перманентную революцию и, соответственно, отрицающий ее. И здесь единственной путеводной нитью может стать чувство подозрения. «Мы, — пишет Латур, — осуществляем невозможный проект Хайдеггера, верившего в то, что нововременная Конституция говорит о самой себе, не понимая, что речь идет лишь о половине более масштабного механизма, который так и не вышел за пределы старой антропологической матрицы. Никто не может забыть о Бытии, поскольку никогда не было новейшего европейского мира и, следовательно, метафизики. Мы всегда оставались досократиками, докартезианцами, докантианцами, доницшеанцами. Никакая радикальная революция не может нас отделить от этого прошлого»⁸.

Для того, чтобы опровергнуть новейшую европейскую Конституцию, Латур исследовал науку как средство убеждения людей или даже как особый способ убеждать⁹. Все остальное, чем казалась наука прежде, — система знания, средство познания, деятельность по получению нового знания, — становится второстепенным.

Думается, без исходного подозрения такое просто невозможно. Дело в том, что в классической модели науки проблеме убеждения также было отведено достаточно места. Но в том-то и проблема, что

это место и сам способ убеждения были определены исходя из аксиомы (гипотезы, конституции) о привилегированном статусе науки, т.е. о том, что есть абсолютно безупречный способ убеждения, заведомо превосходящий все остальные. Эти остальные способы, годящиеся лишь для обыденной жизни, никогда не достоверны, не говоря уж о таких скомпрометировавших себя системах убеждения, как религия, миф, идеология. А вот в науке мы можем потребовать, чтобы нас убеждали рационально, демонстративно и не боясь опровержения фактами, ибо вся система построена на доказывании. Удивительно, но показать, что лишь часть знания в науке соответствует этим критериям удалось лишь тогда, когда науку, пусть и в порядке мысленного эксперимента, лишили привилегированного статуса, запрещающего сравнивать с чем бы то ни было то явление, которое прежде считалось уникальным. Сегодня же, говоря словами основоположника феноменологии, «возникает стремление подвергнуть серьезной и острой критике научность всех наук, не оценивая заранее оправданность методологических процедур и не задаваясь вопросом о смысле научности»¹⁰.

Таков универсальный путь подозрения, превращенного в метод: взять науку не как науку, а как вид убеждения и сравнивать с другими убеждениями или видами убеждений по набору специфических средств, имеющих сугубо социальную природу. Именно это понимает Латур, называя свое искусство симметричной антропологией. Именно это подразумевают Бергер и Лукман, когда называют свою книгу, формально посвященную социальной онтологии, трактатом по социологии знания. И непонятно, что тут порождает, а что порождается: новая наука (науки) ли порождает новые выводы или, наоборот, выводы, полученные благодаря подозрению, приводят к мысли о необходимости конституирования новой науки. Но можно ли подзревать и оставаться в пространстве теории? Видимо, нет, ибо еще Платон надеялся обрести там покой и свободу от эмоций и аффектов. А это значит, что для того, чтобы испытать чувство подозрения, надо вернуться в жизненный мир. Но и в жизненном мире сегодня не всегда удается остаться в рамках здравого смысла — там тоже можно применять средства и техники научного мышления.

Философия после «конца философии»: спекуляция за пределами теории

Одним из главных итогов лингвистического поворота и очередного этапа преодоления метафизики явилось извлечение из философского мышления метафор, вернее, представление категорий классической онтологии и теории познания в качестве особого рода метафор. Выводы, следовавшие за открытием метафорической природы метафизических понятий не оставляли сомнений в том, что новая философия или будет очищена от неявной реификации и спонтанного

гипостазирования, или эти виды смыслообразования будут выявлены и поставлены под надежный контроль. Однако произошло нечто прямо противоположное. Даже в аналитической философии была признана неустранимость метафизики, а уж в текстах континентальных школ была осуществлена смелая попытка оседлать энергию метафорического мировидения и направить ее в нужное русло. Во французской философии можно наблюдать даже возрождение спекулятивного мышления, причем довольно архаичных его образцов, чему в немалой степени способствовало феноменологическое учение об усмотрении смысла, помноженное на стремление к аутентичному прочтению Античности.

Когда Делёз пишет о смысле, его визуализация вполне понятна, но вот вопрос о правилах или методе, которым она подчиняется, вряд ли может быть задан всерьез. И даже авторская декларация о соединении логического с психоаналитическим скорее не проясняет, а затемняет суть дела. «Тела и их глубина, — пишет Делёз, — существуют как смешение. Одно тело проникает в другое и сосуществует с ним подобно капле вина в океане или огню в железе. Одно тело вытекает из другого, как жидкость из вазы. Смешения тел целиком задают количественное и качественное положение вещей — красноту железа, зеленость дерева. Но то, что мы подразумеваем под “расти”, “уменьшаться”, “краснеть”, “зеленеть”, “резать”, “порезаться” и так далее, — нечто совсем другое. Это уже не положения вещей, не тела, перемешанные во внутренней глубине. Это бестелесные события на поверхности — результаты смешения тел»¹¹. После длительного выявления, разоблачения и, по крайней мере так могло показаться, изгнания метафор, реификаций и гипостазирования как родовых черт спекулятивного мышления, Делёз как будто специально смешивает события и свойства, вещи и действия, презентации и переживания, действуя по принципу: «спекуляция умерла, да здравствует спекуляция!» Да, наверное, после всех рассуждений самого Делёза, а также Фуко, Деррида и многих других о словах, следах, метках, архиписьме и прочих постмодернистских темах, умозрительный метод переживает второе рождение.

Рискну сделать предположение, что такое возрождение спекуляции произошло не вдруг и тем более не является закономерным этапом развития философской мысли, а вызвано целым рядом «внешних» обстоятельств. И, прежде всего, тем, что философы начали осваивать еще одну область, прежде не считавшуюся достойной внимания. Осваивать и, соответственно, осваиваться в ней, ибо прижиться в чужом краю можно лишь изменившись кардинально самому. И область эта — посттеоретический жизненный мир.

Так уж повелось, что пребывание в сфере теоретического знания обставлялось с особой помпезностью, входить туда можно было только как в храм, а способность (или право) пребывать там чуть ли

не постоянно рассматривалась как удел настоящих мыслителей. От чудачеств и рассеянности до провокаций и интеллектуальной агрессии — вот тот арсенал социально значимых средств, при помощи которых происходит сакрализация пространства теоретического. И если вдруг возникает понятие нетеоретического или даже внетеоретического, то лишь для иллюстрации к теоретическому или в качестве вспомогательного. Вначале о нем говорят как о сфере применения теоретического на практике, т.е. как о сфере практического, обыденного или повседневного¹². Затем повседневное превращается в то место, к которому генетически восходит теоретическое. Как известно, Гуссерль ввел понятие жизненного мира именно как дотеоретического образования, интерсубъективность и иные свойства которого надежно оберегали его от превращения в нечто теоретическое. И то, что социологи задали совершенно иной способ рассмотрения жизненного мира, превратив его в символический универсум, ничего не изменило в его темпоральной экспликации: жизненный мир — это всегда мир дотеоретический.

Сегодня некоторые представители социологии знания заинтересовались судьбой теоретического знания, разбитого на фрагменты, построенного в конструкты, списанного в утиль или просто выпавшего из сферы внимания ученого. Да и сама технология описания жизненного мира, открытая феноменологами не могла не привести к вопросу о том, не попадают ли теоретические знания в пространство жизненного мира, не играют ли эти самые знания по правилам, писанным для значений жизненного мира. Именно об этом писали Латур, Хилан, Гинев.

Философ в посттеоретическом жизненном мире

Вернувшись в жизненный мир и застав его в совершенно ином, — посттеоретическом качестве, философы попытались действовать в этой новой среде. И совсем не удивительно, что их действия стали напоминать поступки человека, оказавшегося в неведомом, непонятном мире. В этом мире подозрение — главное питание интуиции. Отсюда и совершенно иное отношение к миру понятий. Кант или Гегель заняты обихаживанием того мира, который достался им в наследство. Они старательно ремонтируют, реставрируют, перестраивают или достраивают дом, строить который начали их предшественники. Еще бы, ведь мир высокой теории, состоящий из понятий и категорий — главное достояние не только философов, но и всей европейской цивилизации и, что вполне естественно, предмет зависти всех европейски образованных, но не считающих себя европейцами или свою страну европейской. Когда-то П.Я. Чаадаев, не скрывая своей горечи по поводу непричастности к великому проекту, писал: «Пускай поверхностная философия, сколько угодно шумит по поводу религиозных войн,

костров, зажженных нетерпимостью, – что касается нас, мы можем только завидовать судьбе народов, которые в этом столкновении убеждений, в этих кровавых схватках в защиту истины создали себе мир понятий, какого мы не можем себе даже представить, а не то что перенестись туда телом и душой...»¹³

Пока одни гордились миром понятий, а другие завидовали, появились и те, кто испугался. Но если Хайдеггер выказал свое неприятие превращению мира в картину мира, то Хилан подверг критике то, что он определил как унаследованное мировоззрение (*received view*). «Поскольку жизненный мир есть место, где начинаются и заканчиваются все исследования, философия начинается и заканчивается там же, и это именно отношение к современному жизненному миру делает самую философию ресурсом. Совсем не так происходит, когда “унаследованное мировоззрение” берет начало в жизненном мире и заканчивается высокозначимой репрезентативной конструкцией жизненного мира, которая принимает форму идеальной модели Природы. Разрыв между жизненным миром и научной моделью Природы перекрывается постулатом, который может быть назван “постулатом зеркальности”, подобным тому, который, как обычно думают, связывает геометрию и жизненный мир. Как геометрические объекты, стекая, как это и было, со страницы или доски, занимают свое место в идеальном царстве Ума, так же точно ведут себя научные модели или теории. “Унаследованное мировоззрение” как философия является тогда не более чем гипотетико-дедуктивной теорией, подобной научной теории, и она также “изобретена” на базе (некоего) постулата, что так удачно показали Бриссон и Мейерштейн в своем сравнении теории Большого Взрыва и платоновского Тимея»¹⁴.

Еще одно интересное наблюдение о повороте в мышлении сделала Нэнси Мэрфи, когда отметила, что наряду с множеством философских поворотов XX в., наиболее известным среди которых является лингвистический, произошел также поворот от индивидуализма к коллективизму в эпистемологии. При переходе от картезианского модерна к посткартезианству или постмодерну фактически произошла коллективизация интеллектуальной деятельности, вернее коллективизация в представлении о ней. «Холизм и в эпистемологии, и в теории значения в равной мере работает против модернистского индивидуализма. В модерне предполагалось, что каждый человек (с учетом основного сенсорного и интеллектуального оснащения) столь же компетентен, как и любой другой, чтобы формировать обоснованные убеждения и пользоваться языком. Общественные знания и язык являются всего лишь суммированием того, чем обладают индивиды. В постмодернистской мысли, напротив, роль сообщества действительно велика. Именно сообщества должны решать, когда отнести к аномальным фактам серьезно, и где вносить изменения в куайновскую

сеть верований. Языковые игры и конвенции, в которых участвует индивид, предшествуют речам, произносимым индивидом и определяют, что может и что не может быть сказано»¹⁵. Такая социализация эпистемологии не могла не сказаться на внутреннем самочувствии ученого, враз ощутившем себя зависимым в своих мыслях и убеждениях от других, в том числе и незнакомых людей, от той самой толпы, о которой писал Августин. Но это уже не «толпа всего», а именно человеческая толпа, хотя и она, в полном соответствии с исследованиями Ле Бона, может выступать в качестве деперсонифицированного заговорщика, нести угрозу, но не иметь при этом ни злого, ни какого-то иного умысла. Такое смешение признаков социального и надсоциального (полуприродного, полудемонического) в изучаемом объекте рождает столь же смешанную реакцию, соединяющую интеллектуальный опыт с социальным значительно более интенсивно, нежели это характерно для традиционной академической деятельности.

Ницше, по всей видимости, был тем человеком, кому впервые после Платона стало казаться, что его как будто заманили и опоили какой-то дрянью, представившись другими именами, скрыв свои намерения и истинный род занятий. Но если Платон чувствовал себя обманутым в мире обыденного, в «толпе всего», то Ницше испугался как раз того самого мира понятий, созданного, по общей мысли, в защиту обыденного и повседневногo. И он стал смотреть на мир и, в особенности, на его платоновское «удвоение» с подозрением. Вполне естественно, что и его последователи стали выглядеть как первооткрыватели, вступившие на новый материк или космонавты, высадившиеся на другой планете, как герои мифов, спустившиеся в ад или исследователи паранормальных явлений, попавшие в иное измерение. Все, что они видят, кажется им чужим и опасным. Свершилась великая революция в сознании философов — не вещи, а понятия оказались не таковыми, какими кажутся. И это не заблуждение, а непременно чей-то коварный заговор, где понятия могут быть средством обмана, хотя коварство может быть и бессубъектным. Примеры прозрений и срывания масок в наше время все множатся: наука как искусство, наука как религия, знание как предмет археологических и генеалогических изысканий. И здесь происходит самое интересное — метафорическое и буквальное меняются местами.

Заключение

Философия за два с половиной тысячелетия своего существования сменила множество амплуа, являясь в самых различных образах и надевая одну маску за другой. Становясь то целью, то средством, данная интеллектуальная практика позволяла именовать себя и объектом любви, и стилем жизни, и средством утешения, и орудием мысли, и способом познания, и особым знанием. Сосуществуя с наукой, фило-

софия сама заявляла себя в качестве одной из наук. Взаимодействуя с религией, она нередко сама пыталась проложить путь к вере. Соседствуя с искусством, «любовь к мудрости» немало сделала для того, чтобы предстать в качестве одного из искусств.

Заслужив весьма двусмысленный статус «ничьей земли», философия всегда проявляла особую отзывчивость, демонстрируя настоящие чудеса мимикрии. Но при этом, отдаваясь безотчетному желанию подражать или даже слиться с чем-то иным (религией, наукой, искусством), философия как будто забывала о том, что она самым непосредственным образом причастна к рождению современной науки и религии, культуры и искусства, политики и права. Как невозможно представить себе современные общества без политических, экономических и правовых институтов, также немислимы христианство, ислам и иудаизм без соответствующих систем теологии. А уж наука, искусство, гуманитарные ценности и вовсе являются философскими проектами, детально прописанными и надежно обоснованными.

Что и говорить, обоснованность вкупе с общезначимостью и аподиктичностью всегда представлялись главными ценностями и даже идеалами научного знания. Они давали столь необходимое для теоретического ума ощущение безопасности и предсказуемости научного поиска, позволяли отделаться от страха, что что-то внешнее, ничтожное и не относящееся к делу сможет вмешаться и нарушить удивительное разделение формы и содержания, теории и практики, бытия и становления, сломав, таким образом, всю сложнейшую конструкцию, возводимую столетиями. Поэтому сам разговор о подозрении как об институционализированном (или квазиинституционализированном) элементе научного познания заставляет навсегда распрощаться с мечтами о столь желанной интеллектуальной безопасности. Или, наоборот, именно стремлением к интеллектуальной безопасности вызывается не менее интеллектуальная подозрительность. Во всяком случае, в эпоху тотальных поисков безопасности и в условиях манифестации безопасности в качестве приоритетного направления развития науки, технологий и техники Российской Федерации, тема операционализации и технологизации подозрения становится как нельзя более актуальной.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1990. С. 232.

² Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М., 1995. С. 8.

³ В свое время автор предлагал ввести в научный оборот термин «филопопия» (φιλοπόπια), означающий «любовь к подозрению» (См.: Пржиленский В.И. Словарные статьи // Философские науки. 2010. № 2. С. 144 – 146). Но после многочисленных дискуссий с участием специалистов по древнегреческому и новогреческому языкам, авторский коллектив и редакция ФН пришли к заключению,

что правильнее будет для предлагаемого термина предложить использовать на русском и греческом языках слова «филипония» (φιλιπόνοια) и именно в более современном произношении [fili'ponia], а не в классическом древнегреческом [p^hi'lypónoi.a].

⁴ Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1990. С. 49.

⁵ Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. С. 93.

⁶ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб., 1997. С. 26.

⁷ Честертон К. Франциск Ассизский // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 85.

⁸ Латур Б. Нового времени не было. – СПб., 2006. С. 134. См. также: Харахордин О. Предисловие редактора // Латур Б. Нового времени не было. – СПб., 2006. С. 5.

⁹ См.: Харахордин О. Предисловие редактора. С. 5.

¹⁰ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология (введение в феноменологическую философию) // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 137.

¹¹ Делёз Ж. Логика смысла; см. также: Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М.: Екатеринбург, 1998. С. 20.

¹² Вспомним кантовские рассуждения о поговорке: «Может быть, это верно в теории, но не годится для практики». Поговорка, несомненно, родилась значительно позже популяризации идеи применения теоретических знаний на практике, ибо сама идея восходит еще к античным философам, но и значительно раньше, чем на нее обратил внимание основоположник критической философии.

¹³ Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Соч. – М., 1989. С. 30–31.

¹⁴ Heelan P.A. *The Lifeworld and Scientific Interpretation* / K. Toombs (ed.). *Handbook of Phenomenology and Medicine*. – Dordrecht and Boston: Kluwer Academic Publ., 2002. P. 49.

¹⁵ Murphy N. *Scientific Realism and Postmodern Philosophy* // *British. Phil. Sci.* 41 (1990). P. 295.

Аннотация

В статье анализируются историко-философские истоки искусства подозрения и его роль в становлении современной философии, ее метода. Особое внимание уделяется вопросам сравнения философского подозрения и конспирологии как особого состояния массового сознания. Уточняется зависимость искусства подозрения от социологии знания и посттеоретического мышления.

Ключевые слова: подозрение, сомнение, филипония, социология знания, посттеоретическое мышление.

Summary

This article analyzes the historico-philosophical roots of the art of suspicion and its role in development of modern philosophy and its method. The author gives special attention to the comparison of philosophical suspicion with conspirology as a peculiar condition of mass consciousness, and explicates the dependence of the art of suspicion on sociology of knowledge and posttheoretical thinking.

Keywords: suspicion, doubt, philypoia, sociology of knowledge, posttheoretical thinking.

К ЧЕМУ НАС ВЕДЕТ ФИЛИПНИЯ?

Е. В. ЗОЛОТУХИНА-АБОЛИНА

Итак, филипния... Любовь к подозрению. Искусство подозрения. Особое расположение ума, заставляющее человека недоверчиво прищуриться и взглянуть на окружающий мир как на заведомого обманщика, желающего скрыть от нас нечто важное, подлинное, настоящее, ввести нас в заблуждение, да так и оставить в этом заблуждении. Филипния — чужое слово, но знакомое всякому мыслящему человеку состояние, — состояние тревоги по поводу того, правильно ли мы ориентируемся в обстоятельствах, не лишены ли истинности наши впечатления, не беспочвенны ли суждения: «в истине» мы живем или пробавляемся иллюзией, которая в любой момент может закончиться?

Откуда берется это беспокойное чувство? Если исключить патологические случаи подозрительности как проявления психической болезни, то, видимо, «любовь к подозрению» в ее интеллектуальном варианте коренится в самой структуре той реальности, к которой мы принадлежим. Эта реальность не проста. При всей внешней прозрачности эмпирической действительности, при исходной стереотипности и нормативности обыденной жизни почти каждый думающий человек раньше или позже в личном опыте соприкасается со сложностью и многоплановостью мира, с его необъяснимостью и непредсказуемостью. И чем более бурными, хаотичными, непонятными, сбивающими с толку являются повседневность и история, тем больше возникает подозрений насчет того, что за явным находится нечто тайное, за стройным фасадом — неизвестный задний план, за «холстом с нарисованным котелком» то ли дверца со скважиной для золотого ключика, то ли только злые пауки. И не руководит ли всей исторической сумятицей спрятанный за ширмочкой дирижер, которому наперед известно, кто пойдет направо, кто налево, чем все закончится и на чем «сердце успокоится»? Поэтому в разные эпохи филипния в интеллектуальной жизни то отступает, то наступает вновь, «эпохи доверия» сменяются «эпохами подозрения». Доверие доминирует в относительно спокойные периоды, когда структура отношений в обществе достаточно проста, а мировоззрение вписывается в устоявшуюся парадигму; приступ же филипнии начинается в «эпоху перемен» — экономических трансформаций, парадигмальных сдвигов в знании, в век «переоценки ценностей».

И при всем при этом интеллектуальную подозрительность всегда провоцирует не устранимый ни в какую эпоху факт человеческой смертности: «Какие сны приснятся в смертном сне?» (Шекспир).

К чему нас ведет «любовь к подозрению» в мировоззрении?

Интеллектуальная подозрительность относительно проблем мироустройства в яркой форме проявилась уже в древнеиндийской философии. Именно там эмпирическая реальность была истолкована как завеса, скрывающая подлинное бытие. «Мир майи», колесо сансары, морок перерождений были поняты как внешняя форма, как цветастая обертка подлинной реальности, той, которая, конечно, не может быть непосредственно дана профанам — людям, погруженным в повседневность, но доступна лишь мудрецам, ищущим, йогинам. Действительность явила себя как театр, как неподлинность. Именно такое подозрение, а потом и уверенность в этом звучит как в ведической философии, так и в последующем буддизме. По этому же пути идут и древнегреческие философы, подозревающие, что за множеством вещей есть единое, будь то вода, огонь или апейрон. Подлинный мир не похож на мельтешенье чувственных вещей, он принципиально иной, поэтому в его текучие истины никогда нельзя верить до конца. Обратной стороной подозрения всегда является *разоблачение* — снятие покровов, срывание масок, обнажение того, что можно будет с чистым сердцем счесть истиной и реальностью.

Интеллектуальное подозрение, что «все не так, а иначе», *ведет нас к теоретической мировоззренческой рефлексии, к рождению философии*, которую уже не удовлетворяют мифологические ответы. Так формируется метафизика, создается философская онтология, заглядывающая за занавес обычных человеческих ощущений и восприятий, отпирающая ворота иномирности, в которой нет богов, похожих на людей, а есть головокружительная, ни с чем не сравнимая реальность трансцендентного и лестница миров, ведущих к этому непостижимому инобытию. Подозрение, что все это именно так, умножается в развивающейся философии другими подозрениями, имеющими в виду, что одни авторы правы, а другие — неправы, что опыт и размышления одних из них подлинны, а других — неподлинны, и их следует разоблачить и изобличить как несостоятельные. Но подозрения остаются подозрениями и длятся веками, потому что опыт трансцендентного, на базе которого всегда создавались крупные философские системы, уникален и не может быть механически сравнен с опытом другого человека, как это обстоит в обыденной жизни. Философы по сей день лишь в полном смысле слова подозревают, т.е. предполагают, чем именно «подлинный мир» отличается от чувственного и почему их оппоненты, приводящие собственные аргументы, на самом деле не правы. Но они не могут этого однозначно доказать. Здесь многое упирается в само понимание истины и реальности, потому что в противном случае надо, не упрямясь, согласиться с физиками, которые давно «разоблачили» повседневность, найдя за многообразием ее форм лишь энергетические поля и создающие вещество элементарные частицы.

Тем не менее, подозрения, мучающие философов относительно подлинной реальности, дали в истории мысли как минимум три предположения о ее аутентичной природе: что эта природа разумная и благая, что она — стихийная слепая сила и что она — наша собственная субъективность. Разумеется, принципиально непроверяемые внутри обыденной жизни подозрения, перешедшие в устойчивые убеждения, создали почву для подозрений, направленных на возможных незримых «кукловодов» эмпирического мира: хотят ли они чего-либо от нас или нам это только кажется? И если от материи или даже от мировой воли нечего ждать интриг, хитрых инсинуаций и психологических игр, то «благого Бога» уже надо оправдывать перед лицом мирового зла, да и счет ему можно предъявить немалый... Хотя он и невидим человеческим глазом. Ярким примером «философской подозрительности» является методическое сомнение Р. Декарта, полагающего, что нас могут обманывать даже священные для человека Нового времени истины математики, и видящего сомнительность во всем, кроме наличия самого сомневающегося Я.

Подозрение рождает подозрение, и сфера недоказанного, сомнительного беспредельно расширяется в философии, дразня самолюбие рационалистов и иронизируя по поводу всего несомненного. Оно указывает на предел человеческих возможностей. Оно настолько сильно, что даже современные философствующие теологи усматривают сомнение в сердце самой веры, что раньше считалось категорически невозможным (П. Тиллих).

Мировоззренческая подозрительность связана, конечно, не только с возникновением философского знания, поскольку ставит под сомнение не только эмпирический мир как таковой. Другим объектом недоверия служит писаная история. Обратим внимание на то, что устная, передаваемая из поколения в поколение история традиционного общества, которая носила вполне мифологический характер, служила в былые времена прекрасным средством самоидентификации. Здесь никто не гнался за точностью фактов, всяк все пересказывал по-своему, и сама мифологичность передачи лежала в основе несомненности того, что делали и совершали «отцы и деды».

С появлением на мировой авансцене писаной истории возник вопрос о «правде» и «неправде», о «было или не было», и рассказ, зафиксированный в письменном тексте, неизбежно попадал под подозрение. Что он собой являет — истину или ложь? Но если он — ложь или хотя бы полуправда, то каковы наши истоки, на что можно опереться, с кем и с кем себя отождествить? В истории как «историческом описании» под сомнение и подозрение попадают не только интерпретации, которые и сегодня могут быть разными, но и сами исторические факты, свидетелей которых не осталось, а это дает высокую степень подозрительности к их подлинности и провоцирует нарушение самоидентификации.

фикации у тех, кто верил в них и идентифицировался с ними. Протест против принятых ранее версий истории, в отношении которых выказано недоверие, вызывает появление шквала иных трактовок, рассмотренных как истинные, т.е. *возвращает нас к множественному толкованию и, таким образом, к новой мифологии*. Филипония вместо исторической истины плодит исторические мифы. Таково следствие активной исторической подозрительности.

К чему нас ведет «искусство подозрения» в отношении субъективности?

Если Р. Декарт в XVII в. усматривал в «я» опору опор, то, что способно устоять перед радикальным недоверием, то современность разрушила и этот «последний бастион». Сам субъект мышления и действия сделался предметом серьезного сомнения.

Впрочем, человеческое «я» попало под подозрение не сегодня и даже не в XX в. История его самоистязаний точно длится уже две с лишним тысячи лет, во всяком случае с тех пор, как в поднимающемся христианстве возникло представление о греховности человеческой природы. Христианское понятие греха, пронизавшего дух и плоть человека, сделало истинно верующих глубоко подозрительными людьми, которые сами для себя раздвоились на светлое и темное начало. Чем нравственнее и святее был человек, тем более подозрительно он относился к собственным желаниям и стремлениям: не таится ли за самыми невинными порывами темная дьявольщина? Не говорят ли в нем бесы вместо его собственного «Я»? Да и как было не подозревать того, кто обладает свободой? Ведь свобода — она свободна творить и добро, и зло. Христианская самоподозрительность, конечно, была особо острой в монашестве, культивирующем «искусство подозрения», стремящемся распознавать в глубинах собственного «Я» темные греховные страсти, даже если они были едва намечены. Это строгое нелицеприятное исследование себя наработало в истории культуры огромный опыт морального самосознания, самоисследования, без которого был бы невозможен теоретический и практический гуманизм последних столетий, не могло бы сформироваться моральное знание. В то же время избыточное и жестокое «самокопательство» было способно не только совершенствовать душу, но и калечить ее, вызывая напрасные самообвинения и острое переживание несовершенства.

Новый приступ самоподозрительности был спровоцирован в XX в. фрейдизмом. Психоаналитическая практика разработала многоплановую и виртуозную «психотехнику подозрения» по отношению к человеческому «Я», подозрительность из инструмента самокритики и вида душевного страдания превратилась в достоинство, а также — как это ни удивительно — в род модного развлечения. Вполне возможно, что в эту технику разоблачения тайных помыслов и скрытых

желаний вылилась личная подозрительность Фрейда по отношению к своим ученикам (в литературе кочует полумифологический эпизод, когда З. Фрейд от огорчения упал в обморок, заподозрив, что его младший соратник К.-Г. Юнг, интересовавшийся индейскими мумиями, на самом деле хочет смерти ему, Фрейду, своему «отцу»). Человеческая субъективность, понятая расширительно, не как самосознательный центр, а как внутренний мир, оказалась многоярусным образованием, подлинной вселенной, где есть вершины и глубины, защитные системы, запертые двери и плотные занавески, и где «маленькому самосознательному я», сидящему на скрытом вулкане, весьма неуютно. Пафос психоанализа состоял в «сдирании одежек» с этой «психологической капусты», в обнажении подлинного, открытии подноготной (и здесь не случайна аналогия с пыточной камерой, где загоняют иголки под ногти).

Психоаналитическое разоблачительство с самого начала выступало как мучительный процесс, где разоблачаемый субъект отчаянно сопротивляется извлекаемой из него неприглядной «истине», хотя речь шла об инсайте правды, которую должен пережить он сам. И постоянно возникал вопрос о том, а истину ли добывает психоаналитик? Подлинно ли то, что открывает о себе в анализе пациент? Здесь был новый сюжет для подозрений. Быть может, психотерапевт решает свою личную проблему, приписывая пациенту несуществующие тайные пороки. В психоанализе все подозревают друг друга: аналитик — пациента, пациент — аналитика (нет ли здесь психологической или обычной корысти?), аналитики — друг друга (нет ли тут трансфера?). Даже когда фрейдовский психоанализ дает позитивные плоды, он остается сферой повышенных подозрений.

Почему же свойственное психоанализу разоблачительство и саморазоблачительство сделалось массовой модой, общепринятым трендом, каковым он и до сих пор остается в США? Возможно потому, что, если в человеке нельзя подозревать «второго и третьего плана», то он чересчур прост. *Подозрение к тайным уголкам своей субъективности стало символом внутренней сложности и личной значимости*, хотя оно уже не имело того морального смысла, который изначально придавало ему христианство. Парадоксальным образом оно стало играть роль самоутверждения: во мне — глубина и стихия...

Особый статус подозрение к самому себе приобрело в экзистенциальном психоанализе Ж.-П. Сартра. Со свойственным ему ригористическим запалом Сартр утверждает пребывание человека в самообмане. Самообман, как известно, состоит, по Сартру, в желании людей приписать происходящее с ними не своей свободе, а другим людям или обстоятельствам, т.е. избавиться от ответственности и чувства вины. Человек категорически не желает принимать на себя груз собственной жизни, он находит поводы отказаться от активных

действий, от последовательного самопроявления, убегает от своей свободы, в хитрость, в бессознательность, в эмоции. Сартр хочет подвигнуть человечество разоблачить само себя, строго с себя спросить, чтобы каждый перешел к полной ясности собственных мотиваций. Конечно, это *утопический проект*, и он остается лишь манифестацией филипонии в области теоретизирования по вопросам человеческого поведения и утверждением идеала абсолютной ответственности. Хотя, несомненно, он не лишен красоты и благородства.

Подозрения в отношении себя так или иначе ведут нас к трем разнонаправленным позициям: *либо к морально-психологическому росту и самоотчетности, либо к бесплодному самомучительству, либо к игре в значительность*: «Как ты можешь понять мою душу, если я сам ее не понимаю?»

К чему нас ведет филипония в отношении Других?

Подозрение «глубинной психологии» в отношении внутреннего мира субъекта было естественно распространено на фигуру Другого. Если я и в себе-то сразу разобраться не могу, то как мне доверять Другому? Эта тема получила развитие в идеях К.-Г. Юнга об архетипах Тени и Персоны. Согласно Юнгу, Тень как более глубокое основание личного бессознательного есть у каждого, и каждый имеет полное право предполагать в Другом этот темный пласт вытесненных влечений, инфантильных желаний, страхов и стыда. Однако Другой выставляет на обозрение лишь витрину себя — Персону, или Маску. Персона служит для общения, в ней сконцентрированы общепринятые этико-этикетные моменты, которые позволяют людям не вступать в прямые конфликты, не ранить друг друга агрессией страстей. Она адаптирует субъектов друг к другу, хотя, когда она окостеневает, сам индивид уже не может отличить ее от своего «лица». Персона до определенной степени — обманка. Она скрывает того, кто за ней прячется, не выказывая тех изменений, тех превращений, которые происходят с человеком. Разоблачение тайного и скрытого, о котором можно лишь подозревать, происходит лишь когда Маска снята и за ней обнаружен живой, подвижный, хотя и, возможно, совсем несимпатичный внутренний мир Другого.

Пространное размышление на тему Маски как способа притворства, скрывающего агрессию, содержится в работе Элиаса Канетти «Превращение», где он размышляет о реальных масках, функционирующих в культуре, об их участии в осуществлении власти, о возможности двойных масок, что, судя по всему, должно удваивать подозрения. Весьма интересным также является рассказ С. Лема «Маска», где разыгрывается фантастическая драма «снятия масок» с самой себя колдовской машиной, которая выступает в образах разных людей, чтобы обнаружиться, наконец, как орудие в виде змеи, запро-

граммированное на убийство конкретного человека. Кстати сказать, подобная же сцена присутствует в одной из книг о Гарри Поттере, где змея-убийца пользуется как маской телом умершей колдуньи. Таким образом, у нас всегда есть основание, предполагая за внешним внутреннее, видеть их несовпадение, отличать содержание от формы, иногда убеждаться в их фундаментальном различии, свидетельствующем о притворстве и коварстве Другого.

Интересно, что в философии уже упомянутого нами Ж.-П. Сартра само тело Другого, его предметная выраженность выступает своего рода маской, скрывающей его мысли и чувства, его подлинное ко мне отношение. Другой для Сартра загадочен, его отношение ко мне — тайна, я могу подозревать что угодно по поводу его восприятия меня. Я не знаю, как видит меня Другой. Бог весть, что он думает обо мне! И если по Э. Гуссерлю мы можем представить себе внутренний мир Другого, просто мысленно поставив себя на его место, как бы перенесясь внутрь его субъективности (и эту идею наследуют А. Шюц и его феноменологическая социология), то для Сартра, занятого темой свободы, Другой не просто самое чуждое для меня существо, он еще и — вполне возможно! — враждебное мне существо, ибо он свободен как угодно меня оценивать и обо мне судить. Он не просто насыляет на меня отчуждение своим взглядом, видя во мне предмет среди предметов, но еще и дает мне оценки, с которыми я могу вовсе не согласиться. Сартровская концепция коммуникации — это концепция подозрительности, недоверия, вечного вопроса «Что же там, в голове у Другого на самом деле?» Поэтому Другие и оказываются сплошным адом.

Достаточно язвительно и весело такого рода подозрительность по отношению к Другим описывает в своей знаменитой книге «Как стать несчастным без посторонней помощи» Пол Вацлавик. Он показывает, что постоянное недоверие и приписывание Другим негативных мотивов может отравить даже самые лучшие отношения. Об этом говорят также другие авторы-психологи. Если, к примеру, человек не верит той любви, которую проявляют к нему, и все время ищет за ней корыстные расчеты или насмешку, то он вряд ли преуспеет в построении гармоничного союза. Излишняя подозрительность делает индивида, постоянно обеспокоенного тем, не обманывают ли его, не только опасным для других людей, но смешным и нелепым, заставляя, в свою очередь, подозревать у него большие проблемы с самооценкой.

«Искусство подозрения» в отношении Других способно нас вести по двум линиям: одна линия — *здоровая осторожность*, способная обезопасить человека от обмана со стороны мошенников, лживых подхалимов, коварных соблазнительей и симпатичных злодеев. Ничего не попишешь — таких тоже хватает. Чтобы не попадать в их сети,

можно воспользоваться множеством правил и приемов, выработанных здравым смыслом, который советует не отпускать малых детей одних гулять по улицам, не впускать в дом незнакомцев и не пить в поездах и подъездах с кем попало. Другая линия — *патологическая подозрительность*, способная увидеть в любой дружественной и близкой фигуре скрытый обман, злые намерения, жало, направленное против нас. Такая «филипония» крайне разрушительна, она не дает состояться ничему доброму и светлому в отношениях, потому что во всем усматривает «скрытые мотивы». Думается, иногда лучше очароваться и разочароваться, чем постоянно всех подозревать.

И это относится не только к Другим, но в равной степени к миру как таковому. В прекрасной светлой книге Клайва Льюиса «Хроники Нарнии» есть поучительный эпизод. Дети — герои сказки после страшного сражения, во время которого они вместе с гномами скрывались в хлеву, вдруг оказались в Раю — среди цветов, под голубым небом. Здесь можно было наслаждаться покоем и солнцем, прогуливаться, есть прекрасные плоды. И только гномы — существа, явно пораженные филипонией, не гуляли, не радовались и не отдыхали, хотя веревки, которыми они были связаны, исчезли.

«Они по-прежнему сидели, сгрудившись в кружок, подозрительно озирались и явно чувствовали себя в заточенье и под обстрелом. Гномы были пренеприятные, злые и недоверчивые существа, но детям все равно стало жалко их, и они попытались объяснить гномам, что все плохое кончилось. Они стали приносить им цветы, указывать на свет, даже пытались вытащить из кружка на волю, на травку, но... Гномы продолжали чувствовать себя в подземелье, в грязной вонючей дыре. Даже когда появился бог-лев Аслан и стал сыпать им на колени роскошные яства, они все равно остались при своем. Они кричали, что все их обманывают и видели вместо пирогов, трюфелей и мороженого — старую репу и гнилой капустный лист. Не замечая изобилия, они принялись драться за куски и надавали друг другу тумачков. «Наконец они сели, чтобы привести в порядок кровоточащие носы, и сказали: “Во всяком случае, здесь нет Обманщика. Мы никому не позволим обманывать нас...»

— Вот видите, — промолвил Аслан, — они не позволяют нам помочь им. Они выбрали хитрость вместо веры. Их тюрьма внутри них, и потому они в тюрьме. Они так боятся быть обманутыми, что не могут выйти из нее»¹.

Чересчур подозрительный человек — в тюрьме, которая находится внутри него. Он так боится предполагаемой угрозы, что не замечает действительных благ. И потому он проходит мимо радости. Мимо реальности, которая, — какова бы она ни была на самом деле, все равно есть прежде всего — радость.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Льюис К. Хроники Нарнии. – М., 1991. С. 662.

Аннотация

В статье рассматриваются различные теоретические и практические следствия, к которым приводит человека его пребывание в состоянии подозрительности. Автор обращается к области философской теории, к сфере углубленной саморефлексии, практикуемой христианством и психоанализом, а также к отношениям коммуникации, и показывает как позитивные, так и негативные для личности результаты недоверчивого восприятия внешней и внутренней реальности.

Ключевые слова: филипония, подозрительность, недоверие, философская рефлексия, самоанализ, маска, Другой, доверие.

Summary

The article examines different theoretical and practical consequences of the human suspiciousness. It touches upon the sphere of deep self-reflexion, practised in christianity and psycho-analysis as a region of philosophical theory, and upon the sphere of communicative relations. It shows the results of suspicious perception of outward and inward reality, both positive and negative for the person.

Keywords: philypoia, suspiciousness, distrust, philosophical refection, self-analysis, mask, Other, confidence.

НЕДОВЕРИЕ И ПРИТВОРСТВО КАК ИСТОЧНИКИ ПОДОЗРЕНИЯ: ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ФАКТОРЫ

Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ

Тему, предложенную В.И. Пржиленским, можно только приветствовать. Она актуальна, во-первых, как посвященная в буквальном смысле «вечной» и неизбывной проблеме осмысления бытия человека как существа социального, и, во-вторых, как посвященная остросовременным культурным практикам этого бытия. Можно утверждать, что эта тема соответствует наиболее глубоким и перспективным интуициям современной теории и истории культуры.

Подозрение как фермент социализации

Подозрение коренится в человеческой природе, будучи обусловлено страхом перед любой неопределенностью и опасностью. Тем самым, оно активно участвует в социогенезе, выступая мотивационным импульсом стремления к безопасности — базовой ценности социогенеза. Более того, оно теснейшим образом взаимосвязано с завистью и рессентиментом, подпитывая стремление к реализации справедливости — второй базовой ценности социогенеза¹. Поэтому, можно утверждать, что подозрение активно участвует в запросе на социальное нормирование, на выработку правил, чтобы «было по честному», на социальный контроль, а, значит, и нельзя отрицать активную, побуждающую роль подозрения в общем процессе социализации.

В этом смысле его деструктивность конструктивна, поскольку подозрение дает импульс выработке у личности потребности в «круге доверия», в который могут входить определенные люди (прежде всего — родные, близкие), способы поведения, жизненной стилистики. Эти представления о «своих», «наших» и т.п. могут наполняться родовыми, племенными, этническими, клановыми, конфессиональными, субкультуральными характеристиками, обеспечивающими «сплачивающее доверие», и образующими содержание идентичности личности, в основе которой, приходится признать, лежит минимальный порог недоверия и подозрения. Обратной стороной такой социализации становится повышенное недоверие и подозрение по отношению к «иным», «чужим», не таким, как «мы».

Как страх порождает стремление к безопасности, а зависть — стремление к справедливости, так и подозрение активизирует запрос на доверие. Поэтому по мере развития общества, расширения круга социального общения личности, ее включения в более широкие горизонты социальной жизни (например, связанные с урбанизацией), это недоверие и подозрительность к «иным» формирует запрос к социуму на выработку рамочных правил, способных выработать «доверие,

наводящее мосты», иначе говоря, — запрос на создание институциональной среды, прежде всего — правовой системы, обеспечивающей социальный контроль и справедливый суд вне зависимости от этнической и прочей принадлежности личности. В случае реализации этого запроса можно уже говорить о гражданской идентичности.

В каком-то смысле, подозрение было предметом философской рефлексии с самого возникновения этой интеллектуальной практики. Так, «искусство подозревать», лежит в основе философского метода Сократа, заявлявшего о том, что простые и всем известные истины не являются таковыми. Практика экзегетики, герменевтического искусства получать ответы посредством вопрошания текстов, само становление опытного знания (совпавшее с «охотой на ведьм») связаны именно с подозрением о существовании неких скрытых причин и мотивов, с необходимостью их выявления. В современной философии на той же установке, фактически построены и практики деконструкции (Ж. Деррида), «археологии знания» (М. Фуко). А в практике «информационных войн» тотальная конспирология получила свое технологическое воплощение². Поэтому можно признать, что подозрение сопровождало человечество на протяжении всей истории его развития, а в какой-то степени и просто присуще социальным формам жизни.

Однако нынешняя ситуация является серьезным интеллектуальным вызовом. С конца XX в. стало очевидным, что управлять можно не только путем сокрытия информации, обмана, фальсификации фактов. Можно просто лишить человека самой возможности свободного и самостоятельного суждения путем навязывания ему теорий, понятий, картин мира, их понятийной перекодировки³. Осознание этих возможностей чревато не то что тотальной подозрительностью, а уже хорроризацией общества. Поэтому задачей философии является выявление причин, источников, возможных следствий этой ситуации.

Подозрение — установка, обусловленная представлениями о возможном обмане, манипулировании. Существуют ли какие-то объективные факторы, способствующие развитию такого настроения? Представляется, что можно выделить, как минимум, две основные группы таких факторов: конкретное состояние конкретного общества — например, российского, и общий цивилизационный фон — прежде всего, неоднозначные следствия распространения современных коммуникативных технологий.

Подозрение как вызов современности: российский случай

Подозрение, сомнение — вроде бы очень отрезвляющая установка, способствующая самоопределению, осознанию собственных интересов, организации рациональной деятельности, прежде всего по-

знавательной, что позволяет выявить объективные причины, снять покров таинственности и непонятности с происходящего. Собственно, именно методологическое сомнение со времен Р. Декарта лежит в основе методологии научного познания. Принцип «доверяй, но проверяй!» – в основе политического, финансового, административного менеджмента. Однако, когда подозрение становится массовым явлением, в том числе транслируемым средствами массовой коммуникации, складывается ситуация расплзания социальных тканей, а дальнейший распад социального механизма может сдерживаться только еще большим усилением подозрительности.

Доверие – главное условие социальной жизни, без которого невозможны ни бизнес, ни политика, ни искусство, ни личная жизнь...⁴ Человек – принципиально социальное существо, он не может в одиночку просто существовать – не то что реализовывать некие планы. Поэтому дело не только и не столько в перспективе тотального гласного и негласного контроля, сколько в понимании причин этих тенденций, в возможности противостояния им.

Состояние современного российского общества дает наглядный пример деформированного социума, в котором нарушен баланс между доверием «сплывающим» и «наводящим мосты». Причина этого явления – в неразвитости формальных институтов, таких как право, собственность... Подмена же их культурно-этнической, а то и корпоративной идентичностью, приводит ко все большему нарастанию разобщенности, подозрения и недоверия. Сохраняется только доверие сплывающее – по отношению к «своим». Любые «другие» – чужие, непонятные, опасные, возможно – коварные.

В результате, подозрительность в современном российском (и не только) обществе приняла гипертрофированный, доходящий до гротеска характер. Государство подозревает бизнес и общество: деятельность следственного комитета превратилась в едва ли не главное средство реального общения с ними. Соответственно и бизнес с глубоким подозрением и недоверием относится к государству и обществу, как, впрочем, и общество отвечает тем же государству и бизнесу. Дикий банковский процент, гипертрофированное в своей карательности законодательство в сочетании с извращенным правоприменением, перегородженные двory, железные двери с тремя засовами – все это следствия именно «разлитого» по всем уровням социального механизма подозрения. За любым явлением социальной жизни – в политике, искусстве, науке, даже в личной жизни – ищется, прежде всего, скрытая мотивация, некий умысел, а то и заговор.

Диагноз этой ситуации довольно очевиден – это отсутствие доверия, наводящего мосты, которое может быть обеспечено только развитием формальных институтов, к реализации чего и призвано

государство. Сложившиеся в России, в силу ряда исторических обстоятельств, корпоративное государство, избирательная система правоприменения, к сожалению, не способны осуществить решение этой задачи.

Дело не только и не столько в сложившемся политическом режиме, или даже не столько в изощренном двуличии советского общественного строя, сколько в исторических особенностях развития российско-советского общества в XX столетии. Так, еще ждет обстоятельного исследования тема «публичной интимности», «многодушия» и «актерства», столь характерная для культуры Серебряного века. Можно сослаться на работы Ф. Степуна⁵, В. Кантора⁶, в которых подчеркивается роль этого многодушия, сказавшаяся в «революционном карнавале» масок, реализованном людьми, известными под партийными кличками. Глубинное значение «ролевой революции» в формировании массового общества, одного из важнейших факторов особенности истории XX столетия, глубоко осмысленное за рубежом, применительно к российскому обществу еще ждет осмысления в отечественной общественной мысли.

Цивилизационно-коммуникативный фон притворства

Стимулирующим подозрение фактором является притворство, неискренность. Именно их наличие подозревается прежде всего. И приходится только удивляться тому, что проблема притворства до сих пор не стала предметом серьезного внимания специалистов по теории и философии культуры и личности. Во все времена притворство сопутствовало социальным практикам и практикам бытия — от личной жизни до политической деятельности, сферы искусства, работы спецслужб. Оно затрагивает как рационально выстроенные практики позиционирования и манипулирования, так и иногда бессознательные формы самозащиты, стремление предстать иным, которое неизбежно для человеческого существования как социального существа.

Особые возможности для притворства и манипулирования открывают современные информационно-коммуникативные технологии, прежде всего Интернет, и эти возможности все более явные, весьма неоднозначны. С одной стороны, это возрастание взаимной информированности, самореализации. С другой — нарастающие самодостаточность и недоверие.

Современное информационное общество представляет собой проектно-сетевой социум, в котором политика, экономика, искусство, личная жизнь во все большей степени предстают проектами, активизирующими определенные участки социальной сети⁷. Личность в этой ситуации предстает как некий проект, а то и комплекс проектов, что позволяет уже говорить не только об этнической, статусной,

ролевой, но и о проектной идентичности. Социальные сети, вроде Facebook и «В контакте», блоги и микроблоги (LiveJournal и Twitter) дают человеку возможность самому стать средством информации, альтернативным традиционным медиа. Открывающиеся окна самореализации не всегда носят конструктивный характер. Под одним и тем же «ником», «аватаркой» могут скрываться разные люди, а один и тот же человек или организация могут реализовывать несколько персонифицированных проектов. А если вспомнить про такую уже полупрофессиональную деятельность как «троллинг», то становится понятным, что такие практики отнюдь не всегда способствуют большей открытости общества, росту социального и личного доверия.

Особого внимания заслуживают формы притворства, реализуемого в интернет-культуре в целом и в таком ее сегменте, как блогосфера, в частности. Именно блогосфера — совокупность блогов, или интернет-дневников, по преимуществу персональных, — в наше время лучше всего отражает специфику выстраивания и манифестации образа «я» в виртуальном пространстве, выражает особенности самоидентификации современного человека, его позиционирования в обществе. Действительно, вечно присутствующее в самосознании чувство недовольства собой, определяет стремление к некоторому целостному «я», и это стремление в Интернете получает исключительные возможности реализации, конструирования альтернативных образов себя.

Феномен притворства, демонстрируемый блогосферой, позволяет говорить об искаженном и неоднозначном характере интернет-коммуникаций. Изменения эти, в частности, относятся и к самой позиции — как источника, так и реципиента коммуникативного акта, и заключаются в усилении роли автокоммуникации, обращенности источника, адресанта на самого себя, что позволяет говорить об особом нарциссизме и эксгибиционизме современной личности. При этом, порожденные в сети масочные персонажи («виртуалы») начинают жить в сети и не только своей жизнью, мало связанной с какими бы то ни было возможными реальными референтами⁸.

Разумеется, феномен сетевого притворства связан с проблемой идентичности, с одной стороны, а с другой — с возможностью и даже необходимостью освоения личности в процессе социализации и индивидуализации определенных социальных ролей. Но является ли такое притворство позиционированием личностью своего не истинного, ложного «я»? Во-первых — что (главное — кем?) определяется как «я»-истинное? Во-вторых, если притворство — это такое лукавство, мошенничество, сознательное стремление предстать не собой, иным, выдать себя за другого, то — каковы мотивы его порождающие? В-третьих, любая ли социальная роль, в силу неполноты

представленности в ней личности, выступает притворством? Наконец, в-четвертых, если социализированная личность — это комплекс освоенного человеком ролевого репертуара, а также ценностных установок, связанных с предпочтением или избеганием определенных ролей, то не получается ли так, что истинным «я» является «человек без свойств», еще не идентифицированный даже самим индивидом? Но тогда о каком притворстве вообще может идти речь? Получается некая двусмысленность: либо притворство — технология социального манипулирования другими, либо оно неизбывный универсальный атрибут человеческого бытия... И от ответов на эти вопросы напрямую зависит вопрос о природе, а главное — содержании («контенте») современного подозрения.

Да и блог не всегда является альтернативным проектом личности — можно привести множество примеров обратной ситуации, когда блог выступает продолжением реальной жизненной и профессиональной позиции автора блога.

Важно понимать и то, что практики тотального акцентированного недоверия и троллинга отнюдь не связаны исключительно с самопозиционированием индивида путем отрицания чего-то чуждого и никак не способствуют позитивному проявлению его личности. Эта технология притворства строится не только на негативной, но и на позитивной репрезентации «я» в контексте определенной группы, но обязательно — на осмеянии способов речи, мышления и поведения, не разделяемых общностью, к которой себя относит актер троллинга.

Аналогично и остраняющая его роль не сводится к маске, высеивающей сам изображаемый ею объект. В процессе осмысления вырывание предмета из привычного контекста («остранение» В.Б. Шкловского, «удивление» Платона, «очуждение» Б. Брехта, «деконструкция» Ж. Дерриды, «лиминальность» В. Тернера и т.п.) дополняется погружением его в иной контекст и выстраиванием нового ряда остраненных смыслов («монтаж» В.Б. Шкловского, «реагрегация» В. Тернера и т.п.). Остранение как самоцель, самодостаточность характерны для стилистики абсурда, нонсенса. В случае троллинга мы имеем несколько иную ситуацию. Этот процесс играет промежуточную роль: *уже* остранения, но *еще* недоосмысленности.

Тем не менее, широкий ассортимент языковых и изобразительных практик интеллектуального ерничества, эпатажа, скандальной пародийной провокации, включая фотожабы, троллинг, общую стилистику агрессивности виртуальной среды — суть проявления акцентированно негативной агрессии, все более свойственной блогосфере. Эти тенденции становятся все более разрушительными, способствуют формированию атмосферы тотального недоверия, и даже хоррори-

зации общества. Иначе говоря, мы имеем дело с довольно опасными тенденциями, имеющими далеко идущие социально-культурные и политические последствия.

Ergo

- Подозрение неизменно присуще природе человека, его социальному бытию, создавая мотивационный фон не только для познания, но и для стремления к безопасности и справедливости.

- Это проявляется и в роли подозрения при реализации неформальных и формальных социальных институтов, формирующих спланированное доверие (задающее культурную идентичность) и доверие «наводящее мосты» (задающее гражданскую идентичность). Тем самым подозрение активно стимулирует процессы социализации личности и консолидации общества.

- В реализации этих процессов ключевую роль играют исторический и цивилизационный процессы, определяющие возможности и перспективы реализации конструктивного потенциала подозрения.

- Ряд исторически сложившихся институциональных особенностей российского общества сказывается, прежде всего в том, что деформации его институциональной среды (правовой нигилизм в первую очередь) породили общество и экономику недоверия, преодоление которого предполагает длительную и внятную социальную инженерию.

- Отдельного внимания заслуживают цивилизационные особенности современного проектно-сетевоего социума. Современные информационно-коммуникативные технологии создают достаточно неоднозначную ситуацию, стимулирующую развитие недоверия и подозрительности. Преодоление этих тенденций является серьезным цивилизационным вызовом сложившейся системе нравственности и права.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Тульчинский Г.Л. Политическая культура на осях ценностно-нормативной модели социогенеза // *Философские науки*. 2013. № 1. С. 24 – 38.

² См.: Власенко И.С., Кирьянов М.В. Информационная война: искажение реальности. – М.: Канцлер, 2011; Почепцов Г.Г. Информационные войны и будущее. – К.: Ваклер, 2002.

³ См.: Бергер П. Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М., 1995.

⁴ См.: Веселов Ю.В. Доверие и справедливость. – М.: Аспект-Пресс, 2011; Тульчинский Г.Л. Доверие и гражданская идентичность как факторы консолидации российского общества // *Философские науки*. 2012. № 11. С. 76 – 88.

⁵ См.: Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. В 2 т. 2-е изд., испр. – СПб.: Алетейя, 2000.

⁶ См.: Кантор В.К. «Крушение кумиров», или Одоление соблазнов (Становление философского пространства в России). – М.: РОССПЭН, 2011.

⁷ См.: Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. – М.: НЛО, 2011.

⁸ См.: Вокуев Н.В. Феноменология притворства в современной культуре (на материалах блогосферы). – СПб.: РГПУ, 2013.

Аннотация

Подозрение является проявлением недоверия, реакцией на притворство. Оно пронизывает все сферы социальной жизни, является импульсом к развитию знания, науки, инженерного дела. Проблема современности состоит в том, что развитие информационных технологий объективно расширяет и углубляет подозрение. Это является серьезным цивилизационным вызовом.

Ключевые слова: доверие, недоверие, подозрение, притворство, рефлексия.

Summary

Suspicion is a manifestation of mistrust, a reaction to hypocrisy. It permeates all spheres of social life, is the impetus for the development of knowledge, science, and engineering. The problem of contemporaneity is that the development of information technology objectively expands and deepens suspicion. This is a serious challenge to civilization.

Keywords: dissimulation, trust, mistrust, reflection, suspicion.

ПОДОЗРЕНИЕ КАК ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Е.А. СЕРГОДЕЕВА

Подозрение как рефлексивность

Подозрение, несмотря на очевидные негативные коннотации, связанные как с юридическим контекстом этого термина, так и с собственно эмоциональными переживаниями каждого, очутившегося на месте подозревающего или подозреваемого в обычной жизненной ситуации, играет значительную роль в развитии философии, человеческого разума вообще и, в конечном счете, в самоопределении и самопрезентации человека в культуре. Аристотель, определив удивление в качестве одного из источников философии, подчеркивал ее изначальную рефлексивность, способность подвергаться сомнению не только «здравый смысл», инструментальное знание, опыт, но и саму себя, свои методы, роль и значение (можно даже сказать, злободневность) для текущих социальных и культурных событий. Как пишет В.С. Библер, «философия есть по определению (в своем начале), критика мифа. Философия... критикует не частные истины или теории, она — культура сомнения в существующей логике, в ее всеобщности, культура сомнения в «само-собой-разумеется», в самих критериях истинности (в мифе). Это — критика мысли в ее тождестве с бытием»¹.

Классическая античная философия, особенно у Аристотеля, определяется как рационально-методологическое сознание. Она состоит в разработке и обосновании средств и форм разумной деятельности мышления, которое противопоставляется хаотическому движению мысли, подверженной эмоциональным импульсам и догматическим структурам верований. Однако при этом философский разум предполагает этическое и эстетическое измерения, мысль сопрягается с нравственным усилием, поэтому удивление вовсе не сводится к «спокойному» рациональному сомнению и не исчерпывается даже эмоционально окрашенным недоверием. Рациональность, формирующаяся в виде философского разума, выступает не только как критика традиционной мифологии, но и как преемница сакрального сознания. Как отмечает А.Ф. Лосев, философия открывает недоступные обыденному сознанию слои бытия². Это требует личностных усилий и не является беспристрастной констатацией положения дел. Философы, сомневаясь в точке зрения обывателя и разыскивая выход за пределы обыденных структур опыта, подозревают о сокрытии истины, что порождает различные стратегии «очищения» сознания, попытки конституирования истинной субъективности и т.п. Данная тенденция, отчетливо прослеживаемая практически во всех исторических формах философской мысли от Декарта и Канта до

феноменологов и аналитиков, в нынешней ситуации приобретает новое звучание, обусловленное изменившимся статусом субъекта в современной культуре.

Идеология Модернити и возникновение традиции подозрения

Что касается самого понятия современности, то оно, при всей своей общепотребительности, не лишено проблематичности. Прежде всего, это касается текучести современности, возможности ее рассмотрения не только в диахроническом, но и в синхроническом аспектах. В более значительной степени проблематичность проявляется в напряженных отношениях между классически определяемой современностью (Модернити) и тем, что идет ей на смену – постмодерном, поздним модерном и т.д.

Одной из первых общепринятых характеристик модернового общества было его обозначение в качестве рационального. Процесс рационализации, сопровождающий становление индустриального западноевропейского общества описан в классической социальной теории еще М. Вебером. В данной парадигме рационализация рассматривается как вытеснение целерациональным действием всех остальных видов рационального действия. При таком подходе Модерн предстает в качестве «посттрадиционного» социального порядка, отличительными особенностями которого становятся рациональность, инновации и прогресс. А. Турен, обобщая характеристики современности, подчеркивает, что Модернити – это приверженность европейскому рационализму, отношение к природе как к объекту приложения своих сил и знаний, распространение идей социального равенства и личной свободы, индивидуализм и готовность человека к постоянным переменам в производстве, потреблении и образе жизни. Он пишет: «Идея модерна в своей наиболее амбициозной форме заключается в утверждении о том, что человек есть то, что он из себя делает; в утверждении о существовании тесной связи между производством, становящимся все более эффективным благодаря использованию науки, технологии управления; организацией общества, опирающейся на закон; и жизнью индивида, руководствующегося интересом и желанием освободиться от всяких ограничений. А такое соответствие между научной культурой, упорядоченным обществом и свободными индивидами должно базироваться на разуме»³.

Можно сказать, что возникновение современности связано, прежде всего, с формированием рационального субъекта, идейные основания которого были определены в классической философии и заложены в новоевропейской науке. Именно научная рациональность, по мнению идеологов Модернити, выводит мышление на стадию независимости от прежних традиций и ограничений, а, значит, способствует становлению субъектной активности человека. Поэтому наука начинает вос-

приниматься как универсальное средство прогрессивного развития человека и социума. Акценты на автономии и свободе индивида, его самооценности, инициативе, самореализации подчеркивали кардинальное изменение ориентиров современности. Разум, очищенный от предрассудков, объективно изучающий мир, рассматривался в качестве важнейшего проявления человеческой природы. В системе установок современной новоевропейской культуры фиксировалась особая ценность прогресса науки и техники, а также убеждение в принципиальной возможности рациональной организации социальных отношений.

Современность, на первый взгляд, снимает основания для философской «подозрительности». Рациональной субъективности противостоит вполне пронизываемый для разума, лишенный скрытых смыслов объективный мир. Однако на деле ситуация оказывается вовсе не такой однозначной. Впервые опыт новой субъективности был сформулирован Декартом. Обосновав различие протяженной и мыслящей субстанций, он открывает дорогу автономности человеческого разума от естественного мира. В то же время такой разрыв между разумом и миром не мешает человеку получать объективные знания о нем, поскольку возможность истины гарантирована Абсолютом. Объективным считается только то знание, из которого удалено все, относящееся к субъекту и средствам его познавательной деятельности. Этому убеждению соответствует и классическая трактовка истины как бессубъектности. Трансцендентальная философия Канта несколько смещает рассмотрение проблемы субъекта, здесь сознание представлено как спонтанная творческая активность, конструирование или синтез мыслей и образов из внешних восприятий и расщепленных форм. Если человеческий разум отделен от внешнего мира и противопоставлен ему, то единственной реальностью, доступной сознанию, оказывается собственный опыт субъекта, а познание сводится к субъективному истолкованию, наделению мира смыслом со стороны разума, а не открытию его собственного смысла. Для решения проблемы Кант выделяет особый слой субъективности – трансцендентальный, – являющийся надындивидуальной структурой, который и обеспечивает общезначимость и объективность познания. Кант тем самым привлек внимание к тому, что любое человеческое знание есть истолкование, объект познания сконструирован субъектом, а поэтому человек познает мир таким, каким он представляется нашему разуму. Основания для сомнений в неподлинности мира и невозможности проникновения в его суть у философов, таким образом, оставались, а дальнейшие тенденции развития современности только укрепили их.

Первоначальная эффективность модернизационной стратегии способствовала утверждению и активному распространению ее

мировоззренческих и практических установок. Однако мировой опыт социального развития второй половины XX столетия привел к переосмыслению теории модернизации и инициировал появление новых подходов к пониманию современности. Симптоматично, что примерно в это же время начинают подвергаться сомнению ценности научной рациональности, разворачивается острая критика науки, возникают контрнаучные движения. Впрочем, и сама научная рациональность в середине прошлого века кардинально меняется, постепенно ослабевают требования к жестким нормативам научного дискурса, это приводит к тому, что проблема рациональности научных построений становится нетривиальной. Подвергаются отрицанию идеи истины и объективности, одновременно с этим появляются антициентистские концепции, подвергающие критике науку и пессимистично настроенные к ее способностям обеспечить прогрессивное развитие.

Однако еще раньше, во второй половине XIX в., начинает подвергаться переосмыслению другое фундаментальное положение идеологии современности — идея автономного самосознающего субъекта, что дает начало формированию, по выражению П. Рикёра, «школы подозрения», представленной именами Маркса, Ницше и Фрейда. «Все трое, идя различными путями, попытались привести в соответствие свои «сознательные» методы расшифровки с “бессознательной” работой шифровки, которую они приписывали воле к власти, социальному бытию, бессознательному психическому»⁴. Установив новые отношения между явным и скрытым, они зафиксировали факт вторичности сознания, его детерминированности внешними факторами, а, значит, поставили под подозрение саму субъективность.

Однако, акцентируя внимание на обусловленности сознания, эти философы не уточняют, что же собственно оно собой представляет. Поэтому своеобразную альтернативу «школе подозрения» составляет феноменология, в которой проводится различие между самим сознанием и взаимодействием сознания с другими видами опыта (тела, деятельности, социальным). Провозгласив девиз: «Назад, к самим вещам!», Гуссерль подчеркивал необходимость создания новой науки — о феноменах сознания, под которыми он понимал содержание мыслей, переживаний, восприятий и прочей активности сознания, наделяющей смыслом все «вещи». Вместо мира материальных объектов или процесса познания, он призвал исследовать универсум значений или сферы смысла, благодаря которым мы упорядочиваем опыт мира.

Очищенный от теоретических наслоений, идущих от мира к сознанию, этот опыт позволяет обращаться к бытию из самого сознания — благодаря непосредственной данности феноменов. Основная особенность чистого сознания заключается в том, что оно концентрирует в

себе сущностные структуры сознания, представляющие собой результат свободного мыслительного конструирования. Эти сущностные структуры предшествуют реальному существованию, т.е. обладают логической независимостью от конкретного многообразия фактов сознания и представляются с очевидностью. В.И. Молчанов по этому поводу отмечает: «В феноменологии Гуссерля исследование сознания как особого поля, как особого региона бытия, не означает ухода в некий замкнутый мир ментальных сущностей. По замыслу Гуссерля, исследования интенционального бытия сознания, бытия, направленного на многообразные виды предметностей, образуют науку, равную по объему естествознанию, то есть науку, предмет которой — многообразные виды смыслоформирования, придания смысла, понимания смысла, сочетания актов сознания, в которых формируется смысл, и понятого, обнаруженного или сформированного смысла»⁵. Источником смысла является донаучный жизненный мир, который складывается из первоначальных очевидностей повседневного опыта и служит фундаментом для всякого теоретизирования. Кризис европейской культуры вытекает как раз из утраты субъективности, из-за того, что разум, «онаучившись», потерял связь с человеческой жизнью, ее смыслом и ценностями. У европейского кризиса, считает Гуссерль, два выхода: либо ненависть к духу и варварство, либо возрождение в духе философии, в последнем случае разум должен от наивной обращенности вовне вернуться к самому себе как производителю всех смыслов и значений.

Однако феноменологическое стремление к преодолению подозрительности, несмотря на достаточно широкое распространение этого движения в европейской философской традиции, не становится мейнстримом. Новые импульсы развитию «школы подозрения» дает структурализм, сторонники которого рассматривают все явления, доступные чувственному восприятию, как «эпифеномены», т.е. как внешнюю манифестацию внутренних, и поэтому «неявных» структур, вскрыть которые они и считали своей задачей. Радикализации традиции подозрения способствует и сама социокультурная ситуация последней трети прошедшего века, зачастую характеризующаяся как постсовременность.

Постсовременность и радикализация подозрения

Критика теории модерна в конце XX в. привела к появлению целого спектра новых концептуальных моделей современности. Наиболее распространенной характеристикой общества и культуры становится их обозначение с приставкой «пост-», что предполагает преодоление в современной социальной ситуации предыдущих трендов развития: традиционности, рациональности, модернизации и т.д. Одной из версий такого переосмысления является постмодернистская философия,

которая предлагает как эпистемологическую, так и теоретическую альтернативу научным построениям социальной теории модерна. Постмодерн или конец модерна приводит к ситуации, которую Ю. Хабермас называет «новая непросматриваемость» или «новые темки», и которая, в сущности, соответствует фундаментальной утрате ориентаций социального и культурного развития. Это проявляется, по крайней мере, в трех моментах. Во-первых, — это конец веры в разум и крушение традиции рационализма. Во-вторых, постмодерн означает «конец возможности мыслить идею единства и всеобщности (тотальности)»⁶. Третьим аспектом постмодерна является отказ от принципа субъективности. Человеческая личность, понятая как автономный субъект, перестает быть основополагающим культурным фактом, чем констатируется кризис модернистской традиции гуманизма, утверждавшей самоценность и высшее достоинство человека как личности. Основной характеристикой общества постмодерна Р. Рорти считает разрушение смысловой целостности. «Сколь ни различны между собой разные определения слова “postmodern”, большинство из них так или иначе выражают ощущение, что потеряна целостность... ощущение, что недавно все на свете распалось на куски, имеет своей причиной то обстоятельство, что отказ от традиционной теологико-метафизической веры в Единство Реальности и Истины (веру в то, что есть Одно Истинное Описание того, Какова Истинная Реальность) совпал с упадком веры в то, что мир непременно станет лучше; что история в один прекрасный день завершится всеобщим принятием эгалитарных, демократических обычаев и институтов»⁷.

Один из мифов-нарративов Модерна базируется на идеях научности, рациональности, истины и претендует на создание решений-рецептов, опирающихся на истину и, в силу своей особой эффективности, всегда и везде применимых. Во время Модерна была осознана и легитимирована разница между просто сообщением, повествованием (дискурсом) и научным знанием, которое приобрело статус экспертного, а значит, обнаружило властный и репрессивный потенциал. Как справедливо пишет В.И. Пржиленский, «главным противником филоипонии выступает традиция академического понимания науки как предельно объективного и бесстрастного поиска истины, в принципе исключающая обсуждение познания в терминах интриги, подозрения и, тем более, разоблачения... И неслучайно главным объектом разоблачения сегодня становится сама академическая традиция, сама наука и провозглашаемые ею истины»⁸.

М. Фуко обосновывает тезис о том, что научный дискурс не противостоит дискурсу власти, а является одним из его вариантов, причем научный дискурс связывается с формированием дисциплины — анонимной системы, играющей роль контрольной инстанции над производством дискурса и реализующей функции власти — принуждения

и ограничения. Научное знание лишается объективного статуса, рассматривается как результат действия социальных и политических сил, как воплощение стратегий власти, а сам научный текст интерпретируется как самодостаточная форма репрессии. Постмодернизм провозглашает финал утопической эры, ориентировавшейся на одну истину, один образ мира, один художественный способ, либо одну научную методологию. В постмодернизме объективный образ мира сменяется его представлением в социальных и лингвистических конструкциях, определяемых социальными процессами, отягощенных идеологическим выбором участников и структурой властных отношений. Знание не содержит образов реального мира, оно состоит из конструкций, построенных на основе когнитивных интерпретирующих схем.

Философия постмодернизма создает общий интеллектуальный фон пересмотра классического концепта субъекта, столь проблематичного и существенного для парадигмы мышления Нового времени. В постсовременном мире идентичность становится основным дискурсом как науки, так и повседневной жизни. Это происходит, прежде всего, потому, что в нынешней культурной ситуации кардинально изменяются механизмы продуцирования идентичности, ее поиск и становление становятся перманентным процессом, а следовательно, проблематизируются. По словам З. Баумана, «разговоры об идентичности и о связанных с нею проблемах сегодня слышатся чаще, чем когда-либо в Новые времена, и поэтому правомерен вопрос, не отражает ли теперешняя обеспокоенность общее правило, согласно которому вещь замечают лишь когда она пропадает, перестает работать или разваливается»⁹. Центрированное и иерархичное социокультурное пространство современного общества в ситуации постсовременности становится совокупностью локальных и слабо скоординированных процессов. Это коренным образом изменяет способы идентификации человека. Если в эпоху модернизма человек был озабочен построением идентичности, а также ее поддержанием, то теперь приоритетной становится задача избежать ее окаменения, превращения в нечто раз и навсегда фиксированное. Суть жизненной программы современного человека — не построение идентичности, а избегание всякой фиксации социального места, времени, позиции. Жизненный мир современного человека отличается «хаотизацией» ценностей, расшатанностью их былой иерархии, многозначностью связей между целями, средствами и результатами поступков. По сути дела на месте субъекта оказывается лоскутное одеяло персоны с потенциально спутанной идентичностью и умаленной персональностью.

Можно сказать, что постмодернистская и постструктуралистская критика западноевропейской метафизики с ее логоцентризмом, обнаружение за всеми культурными продуктами и мыслительными

схемами языка власти и власти языка предполагает не просто распространение традиций «школы подозрения», но скорее ее радикализацию. Тотальность подозрения приводит к тому, что ставится под сомнение не только сама реальность, отягощенная множественными симуляциями, которая понимается как бесконечная возможность интерпретаций, и даже не только человеческая субъективность, растворенная в сознаниях «супертекста», но и сама подозрительность как таковая. В результате возникает смысловое «поле подозрения», которое способствует превращению замыслов и ценностей в симулякры и заведомо ложные идеологемы.

Рефлексивность постсовременности: подозрение vs доверие

Более оптимистичный прогноз развития трендов Модернити дается в рамках альтернативной версии осмысления современности (представленной П. Вагнером, Э. Гидденсом, Ю. Хабермасом), где последняя понимается как более интенсивная реализация тех тенденций, которые были уже изначально заложены в самой природе модерна. Современное состояние западных обществ определяется ими не как «постмодерн», а как «поздний модерн» (Гидденс), или «незавершенный модерн» (Хабермас). Они отмечают, что постмодернистская (радикальная) критика модерна является не только противоречивой, но и непродуктивной, поскольку остается невосприимчивой к амбивалентному характеру модернизации. На самом деле тезис «конца Истории» является лишь превратно выраженной констатацией изжитости телеологической модели истории. Положение о «смерти субъекта» является, с их точки зрения, лишь искаженным осознанием того, что личностная идентичность не является естественной данностью, а имеет вид социальной конструкции.

Важнейшей характеристикой современного общества в данной парадигме становится его рефлексивность, тесно связанная с возрастающей неопределенностью и ощущениями неуверенности в завтрашнем дне. В широком смысле слова рефлексивность является неотъемлемой чертой любого социального действия (человек, совершая обыденные действия «знает», что он делает), однако в современном обществе она получает особый характер — социальные практики постоянно критически оцениваются и трансформируются в свете поступающей о них информации. Распространение неопределенности во многом обусловлено беспрецедентной детрадиционализацией глобализирующегося общества. Как отмечает Гидденс, уже общества раннего модерна отличаются попытками эмансипации от прежних традиций, однако некоторые важные элементы социальной жизни людей (в частности, семья и сексуальная идентичность) до недавнего времени находились под определяющим влиянием патриархальных традиций. В обществе же позднего модерна эта тенденция становится более радикальной.

Благодаря возросшей степени рефлексивности люди больше не воспринимают традиции как «естественный порядок вещей», а значит, они теряют свою безусловность. Детрадиционализация выражается в радикальных изменениях социальной структуры, роли и значения социальных институтов, ролей, норм и ценностей, причем это касается глубинных структур, оказывающих непосредственное влияние на формирование идентичности человека. Место традиций занимает индивидуализация, которая затрагивает как объективные аспекты жизнедеятельности (жизненные ситуации), так и субъективные (сознание и идентичность).

С одной стороны, подобная индивидуализация подрывает основы «онтологической безопасности». При отсутствии безусловных авторитетов индивиды должны самостоятельно принимать решения, исходя при этом из множества альтернатив. С другой стороны, такая позиция составляет оптимистическую альтернативу тезису постмодернистов о «смерти субъекта». Рост рефлексивности (детерминирующий потерю прежних форм идентичности) позволяет индивидам самостоятельно формировать те аспекты социокультурной идентичности, которые прежде предопределялись влиянием традиций. Человек в ситуации постсовременности является носителем «рефлексивных биографий», которым присуще нетиповое планирование жизни самими индивидами, избирающими ту социальную группу и ту субкультуру, с которой они хотели бы себя идентифицировать. Кроме того, возрастание подозрения к существующим социальным структурам инициирует появление новых механизмов формирования доверия.

Рефлексирующая современность, стимулируя проявление субъектности и активной гражданственности, способствует формированию разных типов сообществ (комьюнити), активизирует механизмы коммуникации, прокладывая дорогу к пониманию Другого. Таким образом, подозревая себя, человек оказывается восприимчивым к иному, на первый план выходит логика дополнительности, в основе которой лежит принцип «оба — и», по сравнению с логикой стабильных бинарных оппозиций, строящейся на принципе «либо — либо». Подобная контекстуальность субъективности не влечет за собой деструкцию субъекта, поскольку радикализация подозрения, уничтожив прежние «вертикальные» различия подлинного и неподлинного, делает возможным новые «горизонтальные» дистинкции с установлением смысловых связей между ними.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Библер В.С. Из «заметок впрок» // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 21

² См.: Лосев А.Ф. История античной философии. — М., 1989. С. 62 — 64.

³ *Кимелев Ю.А.* Ален Турен. Критика модерна. *Touraine A. Critique de la modernité.* – Р., 1992 // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11: Социология. Реферативный журнал. 1998. № 4. С. 10.

⁴ *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995. С. 232.

⁵ *Гуссерль Э.* Собр. соч. Т. 1. – М., 1994. С. 8.

⁶ *Рормозер Г.* Ситуация христианства в эпоху «постмодерна» глазами христианского публициста // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 80.

⁷ *Рорти Р.* Послесловие: прагматизм, плюрализм и постмодернизм // Историко-философский ежегодник. – М., 1998. С. 176.

⁸ *Пржиленский В.И.* Словарные статьи // Философские науки. 2010. № 2. С. 145.

⁹ *Бауман З.* От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 133.

Аннотация

В статье подозрение рассматривается как необходимая составляющая рефлексивности, а, значит, познания мира и конструирования собственной идентичности. Обосновывается идея о том, что возникновение современности, связанное с формированием рационального субъекта, закладывает основы для традиции подозрения. Подчеркивается, что постсовременность ведет к радикализации подозрения, что инициирует появление новых механизмов доверия.

Ключевые слова: подозрение, рефлексивность, субъект, рациональность, современность, постсовременность, доверие.

Summary

The article sees suspicion as a necessary component of reflexivity, which means world cognition and identity construction. It substantiates the idea that the birth of modernity with the formation of the rational subject started the tradition of suspicion. It is emphasized that postmodernism leads to the radicalization of suspicion, which initiates the emergence of new mechanisms of trust.

Keywords: suspicion, reflexivity, subject, rationality, modernity, postmodernity, trust.

РЕФЛЕКСИРУЯ ПРОБЛЕМУ

ГРИГОРИЙ ТУЛЬЧИНСКИЙ

Как становится ясным при ознакомлении с текстами коллег, все они видят в подозрении исходный импульс к познанию и философствованию. Несомненно, это так. Именно склонностью подозревать неистинное отличаются наука и философия от искусства, творящего мир образом и, тем более, от религии, основанной на вере в истинность откровения, высшую реальность, путь которой открывается в следовании ритуалу. Неслучайно всякий фундаментализм претендует на укрепление «социальных скреп», разъедаемых сомнением, рефлексией... И вина при этом возлагается на философов и прочих ученых-«нигилистов».

При этом напрочь забывается, что углубление знания – не губительно для морали и нравственности. Наоборот – оно расширяет и углубляет сферу ответственности, понимания возможностей влияния на происходящее. В этом плане рациональное знание – не что иное, как мера свободы и ответственности.

Но это – теоретико-познавательная сторона вопроса о подозрении. Ученый, как и хороший детектив, не слишком доверяет реальности, стремится обнаружить за ней воздействие сил, причинно-следственные связи.

Однако есть еще и социальное проявление подозрительности. При всей способности к рефлексии и глубине этой рефлексии, она невозможна без самосознания, базовой идентичности личности, той позиции, точки зрения, которая задает ракурс видения и осмысления. Человек – существо конечное. Ему не дана возможность полноты знания всего бесконечного разнообразия мира. Поэтому он, сознательно или бессознательно, занимает такую позицию. Более того, будучи существом социальным, он эту позицию находит среди других позиций, ориентируясь на них, разделяя чьи-то мнения, суждения, убеждения. Без этого он не может стать личностью – носителем сознания и самосознания.

Замечательный пример из «Хроник Нарнии» привела Е.В. Золотухина-Аболина. Тотальные недоверие и подозрительность не только разрушают, разъедают социальные ткани, но и не дают им образоваться. В результате и личность оказывается в самоизоляции, обрастая коростой негативистских установок по отношению к окружающему миру, другим людям. А чтобы этого не произошло, я должен довериться кому-то, открыться ему. В этом заключается не только и не столько драма, сколько счастье человеческого существования.

ЕЛЕНА ЗОЛОТУХИНА-АБОЛИНА

Отклики на тексты, написанные коллегами — самая интересная часть рассмотрения избранной для обсуждения темы, потому что это, собственно, и есть дискуссия, соотношение мнений, а, может, быть и спор.

Прежде всего, я хочу выразить признательность В.И. Пржиленскому за то, что он предложил тему подозрительности для обсуждения и осуществил в своей статье некую метарефлексию по поводу избранного сюжета. Именно *метарефлексию* в силу того, что те авторы, на которых он опирается, сами уже занимались рефлексией на тему нашего недоверия интеллектуальному, социальному, культурному миру, да и реальности вообще. В статье В.И. Пржиленского содержится эвристически ценный обзор позиций, позволяющий тем, кто идет вслед за его текстом, видеть разные направления в исследовании темы и искать новые возможности ее изучения.

Для меня очень интересна статья Г.Л. Тульчинского, в особенности, мысль о том, что подозрительность «к чужим» имеет оборотной стороной доверие к «своим» и служит механизмом, консолидирующим группу. Впрочем, если развивать эту тему, то можно увидеть, как подозрительность, возрастая, начинает выделять из когорты «своих» все большее количество «чужих», которые подлежат гонениям. Именно это происходило в нашей стране в сталинский период, когда широко насаждалась подозрительность «к своим», предположительно выступавшим в роли агентов «чужих».

Весьма востребованным временем представляется мне и анализ Г.Л. Тульчинским современного российского состояния «всеобщей подозрительности», основанной, вообще-то говоря, на не особенно скрываемой массовой лжи. Эта небезосновательная подозрительность существует как в экономических и социальных отношениях, так и в «сетях Интернет», где пользователи, скрываясь за «никами» и масками радостно «троллят» друг друга. И всегда возможен вопрос: а не ближайший ли твой товарищ скрыт за какой-нибудь монструозной аватаркой, или, напротив, за образом как будто влюбленного в тебя существа? Однако сетевые игры такого рода, видимо, чем-то привлекают людей. Быть может, дают им чувство интриги, загадочности отношений и возможность проявить собственную догадливость? Во всяком случае, в отличие от области экономики, в электронном «конкурсе недоверия» граждане участвуют по собственной воле. Возможно, подозрительность вообще не является здесь подозрительностью в полном смысле слова, а лишь элементом игры, имитации, шекотанием нервов, и потому здесь нет тяжеловесности и серьезности настоящей «филиппонии».

Что касается статьи Е.А. Сергодеевой, то я несколько иначе, чем она, вижу место подозрительности в культуре западного постмодерна, не вижу ни роста подозрительности, ни роста рефлексивности. Мне кажется, что, поскольку здесь отсутствует коллективно-разделяемое представление об истине и реальности, то трудно переживать по поводу того, что нам демонстрируют вместо него «обманку». Для постмодерна и постмодернизма (как его части) все тренды равны, все мнения хороши, среди них нет «истинного» и «неистинного», потому и нет подозрения в обмане. Сама фантастически раздувшаяся политическая и нравственная толерантность говорит о том, что никого ни в чем не надо подозревать: все молодцы, что бы ни творили (если, конечно, не задеты прямые интересы властных центров). Как можно подозревать кого-то в скрытом аморализме, если можно все и все выставлено напоказ?

Точно также мне представляется, что рефлексия в наши дни отнюдь не возрастает, а, скорее, идет на спад. Даже у интеллектуалов, не говоря уж о массах, которые, по выражению Ж. Бодрийера, «все поглощают и всегда молчат» как черная дыра. Любая продукция СМИ проглатывается без всяких подозрений: сегодня одна, завтра другая, послезавтра третья... И на долю подозрительных, вьедливых, строгих аналитиков остаются лишь крохотные культурные островки, да и результаты этой придирчивой аналитики никем не востребованы. Полагаю, главная драма современной культуры состоит именно в этом.

В целом же я признательна коллегам за мнения и идеи, которые будят мысль.

ВЛАДИМИР ПРЖИЛЕНСКИЙ

Чем же, в конечном счете, является подозрение для философии? Вечным ее спутником или временным попутчиком? Легкими крыльями или тяжкими оковами? А может быть это и есть философия в том самом изначальном состоянии, когда ее еще не успели высушить и разложить на части по законам теоретического или систематического мышления? Или, быть может, рассуждающее подозрение — это всего лишь имитация подлинной философии?

Вопросы так и остаются без ответов, исследование продолжается, подозрения остаются. В ходе дискуссии стало ясно одно — тема подозрения позволяет ставить вопросы о связи философского и нефилософского, о взаимном переходе этих, с позволения сказать, субстанций друг в друга, их взаимной имитации друг другом. Тексты Е.В. Золотухиной-Аболиной и Г.Л. Тульчинского окончательно убедили меня в том, что подозрение относительно бытия и реальности стоит у истоков не только философии, но и первобытного мифа, современной науки, «политического, финансового, административного

менеджмента». Активное привлечение ими психологических, социологических и политологических ресурсов позволило увидеть в подозрении некую вездесущую, но трудноуловимую стихию, способную активизировать сознание, но не призванную управлять человеком и обществом. Более того, стали очевидны и те опасности, которые несет нам эта стихия.

Исследование Е.А. Сергодеевой, так же как и мое собственное, было направлено на поиски проявлений особой подозрительности в современной философии и связи этого феномена с изменениями в обществе. Как будто бы философы, будучи родоначальниками в этого рода искусстве, стали осознанно или неосознанно, но достаточно активно заимствовать приемы и методы у своих «нефилософских» современников. Воистину прав был Гегель, когда говорил, что философия – это эпоха, схваченная в мысли. Обсуждение показало, что исследование подозрения только начинается. А его проявления, как в системах мысли, так и в системах действий таят в себе ответы на многие волнующие нас вопросы. Хочу выразить свою благодарность всем участникам дискуссии.



ПАНОРАМА МИРОВОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Год Германии в России



ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ДЕДУКЦИЯ ПРОСТРАНСТВА
В «ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ» ХАЙДЕГГЕРА

Е. В. ФАЛЁВ

Впервые то, что мы называем «дедукцией пространства», у Хайдеггера появляется в лекциях «Герменевтика фактичности» (*Hermeneutik der Faktizität* (далее HdF), летний семестр 1923 г.), в последних параграфах (§ 18 – 26)¹. Очевидно, что в ходе подготовки этого марбургского курса лекций Хайдеггер только открыл для себя эту область аналитики *Dasein* и успел лишь начать ее разработку. Она была продолжена затем в «Прологоменах к истории понятия времени» (зимний семестр 1923 – 1924 гг.), где ей посвящена обширная третья глава Основной части² и закончена в основном в «Бытии и времени» (1927), где ее объем сокращается почти в два раза³.

В контексте экзистенциальной аналитики *Dasein* Хайдеггеру не требуется особого обоснования для того, чтобы приступить к рассмотрению пространственных характеристик Присутствия, так как это самое первое, что «бросается в глаза» при взгляде на «фактическую жизнь». Вот то место из HdF, где Хайдеггер впервые переходит к такому рассмотрению: «В направленности взгляда на обыденное (*Jeweiliges Dasein*) в его усредненной повседневности уже заключено формальное изъявление намерения развернуто продемонстрировать следующее: “Фактическая жизнь (*Dasein*) означает: жизнь в [некоем] мире”⁴. Та же непринужденность в постановке задачи анализа пространственности сохраняется и в «Бытии и времени». Это не очень характерно для Хайдеггера, который обычно сопровождает другие свои вопросы и темы детальной рефлексией предпосылок, метода, обоснованности вопроса, отведению различных недоразумений и т.п. Но для *Da-sein* (здесь- или вот-бытия) пространственность, пожалуй, одна из исходных очевидностей, пригодная для того, чтобы именно с ее рассмотрения начинать «беспредпосылочный» экзистенциальный анализ. Впрочем, в «Прологоменах» есть некое подобие обоснования, на грани игры слов: предметом беспредпосылочного анализа должно быть *Dasein*, свободное от всех научных и философских категорий – *Jeweiliges Dasein*, повседневная, обыденная жизнь, в которой *Dasein* должно «*jeweilig es zu sein*» – быть всякий раз соответствующим

«этим», т.е. самим собой. Для Dasein быть всякий раз чем-то означает «ситуативное бытие»⁵, а «ситуация» по определению предполагает диспозицию вещей в некоем мире — отсюда «бытие-в-мире» как «фундаментальная конституция» Dasein. Впрочем, в «Бытии и времени» сам Хайдеггер отказывается от этого псевдообоснования, так как оно и сомнительно, и не необходимо.

Поскольку мы имеем как минимум три различающихся варианта анализа пространственности Dasein (в HdF, «Пролегоменах» и «Бытии и времени»), нашей задачей здесь будет не просто сравнительное описание этих вариантов, но некая *теоретическая реконструкция*. В HdF Хайдеггер говорит о том, что анализ мировости мира должен проходить через несколько «остановок» (Stationen). Эти остановки суть не что иное, как ступени анализа, посвященные определенным характеристикам Dasein, связанным между собой, как говорит Хайдеггер, «отношениями фундирования». Все эти отношения фундирования, обосновывания образуют целостную систему экзистенциальных характеристик бытия-в-мире Dasein, но у Хайдеггера последовательность анализа нигде не совпадает с последовательностью отношений фундирования. Так, свой анализ он начинает, согласно требованию беспредпосылочности, с бытия-в-мире, в котором сразу выделяет три взаимосвязанные составляющие: «мировость мира», «Кто» существования и «бытие-в». К анализу пространственных характеристик Dasein его приводит первая составляющая — «мировость». Но от нее анализ идет в двух направлениях — во-первых, это выявление фундирующих конститутивных структур мировости, возводящее в конечном счете к Заботе как последнему экзистенциальному основанию, и во-вторых, выявление производных модусов мировости, производящих категории субъективного, повседневно («трудового») и научного пространств. В нашей реконструкции мы будем следовать единому логическому порядку от основания к обосновываемому, так что «мир» окажется в центре всей схемы обоснования. Общая итоговая схема всех конститутивных структур экзистенциального анализа пространственности дана в приложении, но читателю будет полезно обращаться к ней и по ходу чтения.

Сам Хайдеггер начинает исследование мировости с традиционного отграничения «онтических» значений основных терминов. Поскольку, как он сам признает, для онтологического анализа имеющиеся средства языка недостаточны, «для последней задачи — постигнуть сущее в его бытии — зачастую недостает не только слов, но даже и грамматики, так как первоначально — в силу причин, которые станут понятны ниже, — наш язык естественным образом обращен к сущему в качестве мира и высказывает именно это сущее... так что по своему первоначальному смыслу слова и выражения, которыми мы располагаем, ориентированы на сущее, которое сейчас как раз-таки не явля-

ется нашей темой»⁶. Также и при исследовании пространственности мы вынуждены пользоваться терминами, которые предназначены для описания пространственных характеристик и отношений сущего посреди других сущих. Но мы должны с самого начала научиться мыслить и говорить в *онтологической* плоскости. Применительно к пространству это значит, что мы должны различать, с одной стороны, онтическое пространство, с другой — «экзистенциальную пространственность» (*existenziale Räumlichkeit* — этот термин Хайдеггер вводит только в «Бытии и времени»⁷). Онтическая пространственность — характеристика существования вещей, и человека как вещи, а экзистенциальная — характеристика «способа бытия Присутствия». Напомним, что все такие характеристики Хайдеггер называет «экзистенциалами». На итоговой схеме область онтических модусов пространственности отделена чертой в нижней части.

Параллельно с парой «онтическое» — «онтологическое» Хайдеггер говорит о различии «познавательной» и «до-познавательной» установок:

«Всякое познание представляет собой лишь усвоение и способ исполнения того, что уже открыто посредством других, первичных форм деятельности. Скорее, познание обладает только возможностью сокрытия того, что изначально открыто в непознавательной деятельности»⁸.

Познавательное отношение к сущему является производным от до-познавательной установки «деятельно-озабоченного ориентирования» в мире. Хайдеггер даже набрасывает краткий очерк дедукции познавательной установки из Заботы, или, если следовать способу выражения Хайдеггера, взаимосвязь ступеней, в которой вызревает познание как способ существования *Dasein*⁹:

- 1) с самого начала Забота порождает *направленность-на* предмет Заботы; дериватом этого акта является познавательная «точка зрения» — очевидно, это аналог гуссерлевской интенциональности;
- 2) *пребывание-при* предмете заботы; думаю, на этой ступени предмет «конституируется» в терминах феноменологии как предмет;
- 3) *вняtie и истолкование* — аналог феноменологического «усмотрения сущности»;
- 4) *обладание воспринятым* и его сохранение, т.е. овладение сущим как реальная цель и движущий мотив всего познания.

Напрашивается вопрос: совпадает ли «познавательный подход» с онтической установкой? Несмотря на ряд сходных характеристик, чисто логически, думаю, онтический подход — более широкое понятие, потому что он включает в себя, кроме познавательного, также другие модусы отношения к сущему — подход искусства, религии, да и чисто

утилитарный потребительский подход к сущему — также относится к сфере онтического. Напротив, онтологический подход — понятие более узкое, чем до-познавательный. Так, любовь и ненависть, как признает Хайдеггер (см. ниже) предшествуют познанию, но их обеих недостаточно, чтобы перейти в онтологическую плоскость.

Итак, начинаем изложение дедукции пространства с последнего экзистенциального фундамента Присутствия — Заботы. Именно Забота, как мы уже говорили выше, делает Присутствие Присутствием. Заботу в понимании Хайдеггера можно охарактеризовать как «экзистенциальную включенность». В «Пролегоменах», где Хайдеггер, по-видимому, более свободно излагает свои размышления, чем в «Бытии и времени», он отождествляет эту включенность с «любовью» в понимании Августина и Паскаля, т.е. с истинной христианской любовью, которая любит сущее не ради сущего, но ради Бога, чью Любовь видит во всем:

«То, что мы представили и охарактеризовали здесь как *бытие-в* вот-бытия [In-Sein des Daseins], составляет онтологический базис того, что было известно Августину, а затем, прежде всего Паскалю. То, что собственно познает, они называли не познанием, но любовью и ненавистью... То, что Августин в отдельных контекстах определяет как любовь и ненависть в смысле собственно познавательного способа бытия вот-бытия, мы должны будем в дальнейшем постигнуть в качестве изначального феномена вот-бытия, конечно, не ограничиваясь только названными формами деятельности»¹⁰.

Хайдеггер и христианство — отдельная тема, которая подробно рассмотрена в докторской диссертации Н.З. Бросовой («Теологические аспекты философии истории М. Хайдеггера»). Но и здесь можно сказать несколько слов об этой христианской «подоплеке» Заботы у Хайдеггера, чтобы лучше понять основание всей системы дедукции. Ведь сам Хайдеггер, говоря о Заботе, развивает по большей части житейско-практические ассоциации. Тем не менее христианский смысл Заботы-Любви может скрыто направлять все эти ходы мысли.

Какие места у Августина и Паскаля, где Любовь раскрывается как суть и основа познания, мог иметь в виду Хайдеггер в вышеприведенной фразе? Возможно, и это место в «Исповеди»: «Кто узнал истину, узнал и этот Свет, а кто узнал Его, узнал вечность. Любовь знает Его. О, Вечная Истина, Истинная Любовь, Любимая Вечность!»¹¹ А у Паскаля? «У сердца свой рассудок [свои доводы], который рассудку недоступен; это видно по множеству вещей. Я говорю, что сердце от природы любит и бесконечное существо, и самого себя, в зависимости от собственной прихоти, и ожесточается против того или другого по своему выбору. Вы отбросили одно и сохранили другое; по рассудку

ли вы любите самого себя? Бога познают сердцем, а не рассудком. Вот что такое вера. Бог является сердцу, а не рассудку»¹². Или «Мы творим себе кумира из самой истины; ведь *истина вне любви — не Бог*, она Его образ и кумир, который не заслуживает любви и поклонения, а еще меньше заслуживает любви и поклонения ее противоположность — ложь»¹³. Также известно разделение у Паскаля трех порядков: тела, ума и любви-мудрости-сердца. Любовь может обходиться без доводов ума, а вот истины ума без любви неполноценны и безосновны. Подобным образом у Хайдеггера онтические дисциплины неполноценны и безосновны без онтологического фундамента. Хайдеггеровская «онтическая установка» объединяет в себе паскалевские порядки тела и ума, а фундамирующая их «онтологическая установка» Хайдеггера будет тогда соответствовать у Паскаля и Августина любви, вере и сердечной мудрости.

Это позволяет поместить весь экзистенциальный анализ Хайдеггера в контекст великой христианской традиции понимания человека и его места в мире. Однако нужно четко понимать, что христианство Хайдеггера не церковное и не догматическое. Его можно сравнить с христианством гуманистов Возрождения, для которых Церковь была скорее препятствием на пути души к Богу. А его опыт постижения бытия (или «бытийного расположения сущего») оказывается тогда близким к мистическому опыту немецких мистиков-пантеистов. По Паскалю, «Все, что не говорит о любви, есть иносказание»¹⁴. Тогда в хайдеггеровской экзистенциальной дедукции можно видеть расшифровку всего человеческого опыта как иносказания, раскрывающую Любовь-Заботу как его скрытый смысл и основу.

В HdF Хайдеггер использует в дедукции один любопытный языковой прием: глагол «быть», являющийся в обычной речи во всех языках непреходным, Хайдеггер использует как переходный, причем не косвенно-переходный, а прямо: «быть кого-то или что-то» (в винительном падеже). Ближайшие параллели в русском: «жить (проживать) жизнь», или же «отбывать срок». Аналогичным образом Хайдеггер в HdF строит фразу: «*Dasein ist sein faktisches Leben*» — Присутствие есть (позволяет сбываться, осуществляет) свою фактическую жизнь. Понятие Заботы вводится с использованием этой языковой уловки: *Dasein* как бытие-в-мире раскрывается как «озабочение (*Sorgen*), основная черта бытия, состоящая в том, что оно свой встречный мир сам(о) есть»¹⁵. Двусмысленность этого предложения умышленна и обусловлена двумя значениями слова «есть»: как непреходный глагол, оно означает простое тождество озабоченного Присутствия со своим «встречным миром»; однако Хайдеггеру явно недостаточно здесь простого тождества; Забота как составляющая Присутствие «проживает» встречный мир и тем самым позволяет ему сбываться. Забота, в терминологии Хайдеггера, является «фундирующей», а «мир» —

фундируемым. «Мир» в исходном экзистенциальном значении — это и есть мир Заботы, мир озабоченной жизни и всего того, что для нее значимо (если понимать под «жизнью», конечно, не биологический, а экзистенциальный феномен). Русское слово «мир» прекрасно раскрывает здесь новые оттенки в мысли Хайдеггера: «мир» как противоположность войне и «мир» как дружное сообщество живущих вместе людей объединяются общим смыслом заботливого, сберегающего отношения человека и к другому человеку, и к вещи.

Эта экзистенциальная включенность производит сразу два экзистенциала — «бытие-в» (*in-sein*) и «бытие-при» (*bei-sein*). Оба эти экзистенциала Хайдеггер интерпретирует с использованием якобы этимологических параллелей. Так, предлог *in* он возводит к древнему глаголу *innan*, от которого происходит современный глагол *wohnen*, обитать. В глаголе *innan* Хайдеггер усматривает также корень *ann*, который он трактует в значении «привыкать». Отсюда он делает вывод, что *in* первоначально означает не какое-либо пространственное отношение, но *освоенность*, наполнение заботой и тем самым сотворение вмещающего пространства. Кстати, русское слово «пространство», возможно, говорит о том же: исходный глагол «простира́ть» означает «стелить», прежде всего «постель» (ср. укр. «простирадло» — простыня). Таким образом, пространство — это защищенное со всех сторон место, пригодное для ночлега, следовательно, для жизни.

Предлог *bei* (при) Хайдеггер возводит к глаголу *bin* (есть). Отсюда аналогичный вывод: «быть» для Присутствия всегда означает «быть при чем-то», устанавливать смысловые, и на их основе — пространственные отношения с чем-то. Также ср. в русском языке «быть ни при чем» — значит, не участвовать в ситуации, не нести бремени ответственности и заботы. По Хайдеггеру же получается, что «быть абсолютно ни при чем» — противоречие в определении, так как это означало бы просто «не быть».

Эти хайдеггеровские этимологии, насколько я могу судить, совершенно ненаучны и в качестве оснований для дедукции ненадежны. Понимал это и сам Хайдеггер, и в «Бытие и время» он эти параллели не включает, хотя и не отказывается от них при просмотре верстки перед изданием «Пролегомен». Предлог *in* встречается во многих языках, в которых не могло быть слова *innan*. А предлог *bei* в словаре Кругеса возводится через готское *bi-* к греческому $\beta\iota\omicron\mu\iota$ и латинскому *ambi*¹⁶. Хотя «вслушивание в звучание корней», составляющее для позднего Хайдеггера суть «вдумчивого использования языка», может давать очень интересные плоды для философской рефлексии, возможно, научную этимологию все же стоит принимать в расчет, чтобы не попасть в ловушку случайных внешних созвучий (типа «быть» и «бить», отсюда «битие определяет сознание»).

Тем не менее даже без этой этимологической подпорки дедукция Хайдеггера не рушится. Положение о том, что именно Забота впервые конституирует Присутствие как бытие-в и бытие-при, сохраняет свою силу и убедительность. Анализ пространственных выражений естественного языка, по крайней мере, отчасти подтверждает вторичность пространственных характеристик по отношению к смысловым («экзистенциальным»): «погрузиться во что-то с головой», «в работе», «в разговоре» и т.п. Даже просто «учиться в университете» не означает ведь просто сидеть в здании университета и учиться, но — посвящать университету время своей жизни. С другой стороны, можно, как говорится, «присутствуя, отсутствовать», если внимание рассеяно или направлено на нечто невидимое окружающим.

В то же время различение этих двух исходных модусов экзистенциальной пространственности — «бытие-в» и «бытие-при» — дает начало двум путям дедукции, которые различными способами приводят Хайдеггера к «миру» как встречающему (*begegnende*) и к «мировому пространству» (*Weltraum*).

Из *in-sein* как обитаемости и обжитости выводится *Verweilen* — длящееся пребывание, остановка. Далее, эта остановка производит *Lage* — Место. «Место» не больше и не меньше, чем «пространство», но если «пространство» означает лишь возможность для жизни, то «Место» уже предполагает некую степень обжитости, теплоты и устроенности (если «пространство» — это возможность постелить *простирадо*, то *Lage* в русском языке соответствует «лежать»). Это Место несет в себе судьбоносную потенцию — *Begegnenlassen*, позволение-встретиться: Место становится ареной для явления выступающего сущего. Но, чтобы это явление произошло, нужно участие второго исходного модуса экзистенциальной пространственности — «бытия-при».

Из *bei-sein* выводится ближайшим образом *Erschlossenheit* — освоенность сущего, его разомкнутость, открытость, ожидающая использования. Со стороны Присутствия этому соответствует *Entschlossenheit* — решимость выйти навстречу этой открытости. То, что освоено, во что вложено внимание, силы, жизнь, то обретает для Заботы *Bedeutsamkeit* — значимость. Присутствие проецирует вовне эту значимость, порождая *Verweisung* — отсылку, указание, знак. Поначалу эти отсылки не отделены друг от друга и плавно перетекают друг в друга, составляя «взаимосвязь отсылок» — *Verweisungszusammenhang*. Так мы вплотную подошли к явлению «мира». В основе «мира» лежит покой, слаженное течение смысловых связей, наполняющих теплотой и многозначительностью обжитое Место. «Присутствие» же пока — лишь особая часть этой обжитой области, где «вихри смысла» настолько плотные и быстрые, что между ними невозможно провести никакого различия.

Но сам Мир является лишь тогда, когда происходит Встреча, *Begegnis*. Мир есть встречающее, встречающееся, *Begegnende*. Когда идиллия

гармоничного течения «мира» распадается вследствие поломки, разрыва, угасания и т.д., тогда бескрайняя сеть *Verweisungszusammenhang* распадается на отдельные *Verweisung*, отсылки-указания, и то, на что они указывают, «встречается» Присутствию или «в Присутствии». Как у Плотина «из созерцания природы выпадают линии тел», так здесь из разрыва мировой взаимосвязи «выпадают встречающиеся вещи». «Реальность не образуется как сумма реальных вещей, но наоборот: именно мир аппрезентирует вещи мира [позволяет вещам явиться]¹⁷.

Именно из «мировости» мира, т.е. из его характера «встречающегося», выводится его пространственность. С этим этапом дедукции мы вступаем в область онтической установки.

Встреченное в некоторой «местности» сущее становится предметом для рассмотрения, и в этом рассмотрении впервые конституируется *точка зрения (Blickstand)*, происходит *Blicknahme* – принятие некоторого привычного «затвердевшего способа направленности»¹⁸, по отношению к которому нечто вообще только и может быть «близким» и «далеким». Но из этих двух характеристик первичной является «отдаленность». Правда, Хайдеггер и здесь идет на языковую хитрость: *ent-fernen*, от-далять, он понимает по аналогии с другими глаголами на *ent*, в которых обозначается отрицание или противодействие корневому значению: *entgehen* – уходить, *entleiben* – лишать жизни и т.д. Получается: *entfernen* = преодолевать даль, значит, сближать. В поздних автокомментариях к «Бытию и времени» Хайдеггер замечает: «Откуда “даль”, которая от-даляется?»

«Даль» и производная от нее «близость», хотя и являются онтическими характеристиками, все же еще полностью укоренены в Присутствии. Вещь не может быть «удаленной» от другой вещи, тем более «близкой». Лишь Присутствие «размещает» вещи в своей Заботе. В некотором смысле «даль» – это знак, напоминающий сущему о его бытийной основе и происхождении, и возможно, именно поэтому даль становится главным врагом усредненного Присутствия и его порождений: метафизики и техники.

«Все способы наращивания скорости движения, которому мы сегодня более или менее добровольно и вынужденно содействуем, заключают в себе преодоление отдаления. По своей структуре эта своеобразная битва с отдалением (покорнейше прошу не усмотреть в этом какой-либо оценки!) представляет собой помешательство на близости, которое имеет бытийное основание в самом вот-бытии. Эта форма помешательства есть не что иное, как сокращение потерь времени; последнее же представляет собой бегство времени от самого себя – способ бытия, возможный только для чего-то такого, как время; бегство от самого себя – это не перемещение времени в какое-то новое место, но одна из его собственных возможностей – настоящее. Убегая от самого себя, время остается временем»¹⁹.

Отношения удаленности и близости конституируют то, что можно назвать «человеческим» пространством. Можно было бы назвать его «субъективным», если бы Хайдеггер в своих рассуждениях не отвергал само понятие «субъект». Следуя хайдеггеровскому словоупотреблению, назовем его «пространством Присутствия». Это уже не экзистенциальная (смысловая) пространственность как таковая, но пространство как результат «размещения» вещей заботящимся ориентированием Присутствия. По-видимому, дети живут по большей части именно в таком пространстве, пока у них нет давящих забот и научного взгляда на мир.

Но именно в этом модусе пространственности укоренен один важнейший феномен — «направленность», *Ausrichtung*, а в этой направленности — различие «правого» и «левого». То, что эта казалось бы чисто человеческая противоположность оказывается имеющей фундаментальное значение и для мира предметов (например, в виде левой и правой спиралей в кристаллических и органических структурах), — лишнее косвенное подтверждение порядка фундаментирования пространственных характеристик, выстраиваемого Хайдеггером.

Следующие шаги дедукции связаны с двумя модусами встречного сущего — *подручным (Zuhanden)* и *наличным (Vorhanden)*. Подручное — это все то, что лежит «под рукой» для заботливого «от-даляющего», т.е. приближающего, взгляда. «Конститутивное для бытия-в-мире допущение встречи внутримирного сущего есть “простираение” [Raum-geben, предоставление пространства], которое мы именуем также *размещением* [Einräumen, вмещением], есть отпусkanie подручного в его пространственность»²⁰. Эта *способность к вмещению (Einräumen)* есть экзистенциал *Dasein*, благодаря которому и открывается пространство для всех вещей нашего повседневного круга забот. Собственно, само явление «вещи» конституируется в таком вмещении. Тип пространственности, который конституируется таким вмещением подручного, можно назвать «пространством мира труда». Это взрослый мир забот и ответственности, но все еще ничего не знающий об абстрактном гомогенном геометрическом пространстве.

Наличное сущее — это то, которое из средства заботливой деятельности само становится предметом «всматривающегося усмотрения». Первоначально подручное становится наличным, когда оно «ломается», выходит из строя, требует отдельного внимания, изучения, исправления. Сами пространственные отношения подручного в мире труда тоже могут становиться предметом усмотрения, например, в строительстве или землемерии. «Неусматривающее, просто всматривающееся открытие пространства нейтрализует области окружающего мира до чистых измерений... Мир утрачивает специфичность *среды*, окружающий мир становится *природным миром*»²¹. «Природный мир» (Naturwelt) здесь — «мир тела» Паскаля, т.е. мир, рассматриваемый как нечто «в себе» сущее, открывающееся в усмотрении. Природный

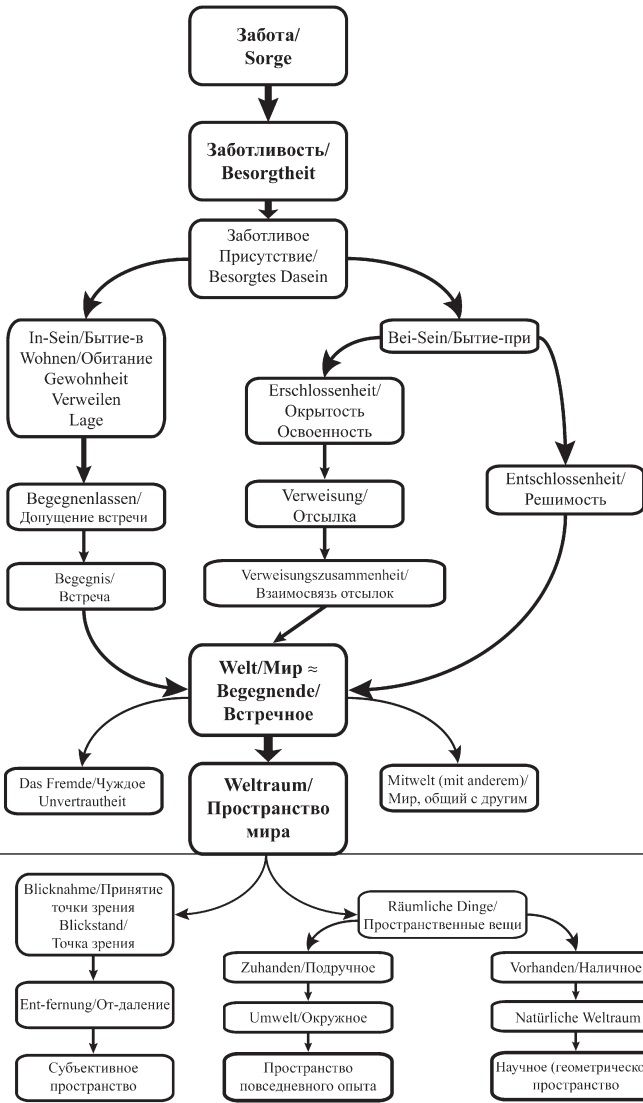
мир конституируется только в рамках *познавательной* установки Присутствия, которая, как мы уже говорили, является последней производной среди всех экзистенциалов Dasein. Также лишь в рамках этой установки имеет значение понятие «предмет» (Sache), который, в отличие от «вещи» (Ding), совершенно безразличен к занимаемому им месту и к созерцающему его субъекту.

С этим природным миром со-конституируется также абстрактное гомогенное пространство геометрии и естественных наук. В «Бытии и времени» не рассматриваются уже существовавшие в то время неевклидовы геометрии, но само их появление лежит в том же русле развития европейской мысли, в котором движется и Хайдеггер, — критика старых научных идеализаций, принимавшихся за нерушимые законы разума и действительности. Движение этой критики также было инициировано в основном Кантом, который показал, что базовые категории и формы суждений рассудка, в том числе научного, не выводятся из природы, а «предписываются» ей. Однако Кант не ставил задачи объяснить *происхождение* этих априорных принципов познания. Это «упущение» впоследствии многие философы пытались восполнить, предлагая различные этиологии, и хайдеггеровскую дедукцию можно рассматривать как один из вариантов такого объяснения.

Итак, в результате дедукции из мира как «встречного» мы получили три разновидности пространственности: 1) субъективное пространство смысловой «близости» и «отдаленности»; 2) объективное пространство мира труда; 3) абстрактное пространство геометрии и естествознания (см. итоговую схему).

Ближайшим предшественником Хайдеггера в дедукции пространства был Гуссерль. Еще в 1907 г., в рамках своего большого проекта «критики разума», вполне в русле Канта (как, по крайней мере, был уверен сам Гуссерль), он прочитал курс лекций под названием «Вещь и пространство»²². Несмотря на название, собственно о пространстве здесь говорится не так много и нет развернутой «дедукции» пространства, однако есть попытка поставить эту задачу и сделаны несколько шагов в этом направлении.

В этот период перехода от дескриптивной феноменологии к трансцендентальной Гуссерль еще находится во власти двоякого стремления: с одной стороны, «назад, к самим вещам», к очевидностям «естественной духовной установки», с другой — к чистому сознанию как последнему итогу феноменологической редукции, которая как раз незадолго до этого была открыта (1905) и в это время осмыслялась им. В гуссерлевском анализе пространства здесь борются две противоположные тенденции: с одной стороны, стремление возвести все имеющиеся у нас представления к исходным очевидностям *восприятия*, с другой стороны — искать трансцендентальное обоснование тех же представлений в *чистом трансцендентальном сознании*, которое в этих ранних лекциях пока именуется им «сознание единства».



Онтологический уровень рассмотрения
“Экзистенциальная пространственность”

Онтический уровень рассмотрения

С одной стороны, он считает, что «пространство есть форма вещественности (*Form der Dinglichkeit*), а не форма переживаний, будь они даже чувственными переживаниями»²³; с другой стороны, «телесная

протяженность вещи “материализуется” через известные определенности, комплекс которых именуется у Гуссерля “*materia prima*”²⁴, но эти определенности даны лишь в восприятии, а их единство имеет опору лишь в единстве синтезирующего их сознания: «Единство первично и более реально, чем расчлененность на фазы, которая существует, так сказать, в абстрактной возможности»²⁵. «Чем же обеспечивается такое единство? С точки зрения Гуссерля, решающую роль опять играют не сами чувственные стороны восприятия, а понимания (*Auffassungen*). Можно говорить о постоянно идентифицирующем наложении (*Deckung*), а именно “о совмещении смысла”²⁶. Но это «постоянно идентифицирующее наложение» есть не что иное, как функция здесь пока еще не названного трансцендентального Эго.

Это порождает неопределенность, или двусмысленность в вопросе, что является обосновывающим (фундирующим), а что обосновываемым. Или, говоря точнее, Гуссерль не совсем различает два смысла «исходности»: исходное как отправная точка анализа — это естественная установка, все очевидности которой, сколь бы «абсолютными» они ни казались в рамках самой этой установки, оказываются проблематичными уже при самом начале анализа; и исходное в ряду отношений фундирования, где предельным основанием является чистое сознание. Как в метафизике не может быть двух абсолютов, так в гносеологии не может быть двух «абсолютных очевидностей», а у Гуссерля в этих лекциях их даже более чем две.

Несмотря на то, что Хайдеггер приложил много усилий, чтобы выпутаться из противоречий гуссерлевского варианта феноменологии, его экзистенциальный анализ периода «Бытия и времени» все же отчасти унаследовал подобную двойственность как «врожденную болезнь». С одной стороны, исходной и фундирующей очевидностью для Хайдеггера является «конкретное существование» (*Jeweiliges Dasein*), откуда он постоянно черпает аргументы в ходе своего анализа. С другой стороны, последним фундирующим основанием, которое обнаруживается в ходе этого анализа, оказывается Забота. Хайдеггер, в отличие от Гуссерля, осознавал эту двойственность и предложил для ее снятия фигуру *герменевтического круга* обоснования (которую, правда, не он изобрел — ее можно встретить уже у Гегеля): начальная точка анализа оправдывается (фундируется) теми «плодами», которые порождает исходящий из нее анализ, а эти плоды, в свою очередь, обосновываются и начальной, и всеми промежуточными точками анализа. И все же именно пространственный аспект существования позволяет поставить вопрос, на который довольно трудно ответить, даже используя прием герменевтического круга: возможно ли Присутствие (*Dasein*, существование) *без тела*? Очевидно, Хайдеггер ответил бы отрицательно. Но тогда возможно ли существование тела *без пространства* (как бы мы его ни понимали)? И на этот вопрос тоже

нужно ответить отрицательно. Но тогда пространство необходимо должно предшествовать Присутствию – конечно, не хронологически, а именно онтологически-экзистенциально. И тогда все выведение пространственности из озабоченности как модуса существования Присутствия оказывается противосмысленным. Логичным ответом из оснований самого Хайдеггера было бы признание того, что Присутствие само по себе не- или до-пространственно, и что оно обретает пространственные определения, «врастая» в мир. Это не обязательно отменяло бы дедукцию пространственности из Заботы, однако требовало бы введения понятия некоего высшего Присутствия, которое конституировало бы до всякого человеческого Dasein (также и хронологически) пространственность мира, в телесность которой человек «забрасывается». Понятно, однако, что это привело бы Хайдеггера на очень рискованный путь теологической спекуляции, чего он как здравомыслящий человек очень опасался.

Допущение бестелесности изначального Присутствия согласовывалось бы и с хайдеггеровским описанием Присутствия как «заброшенного» (*Geworfen*). Если оно «заброшено» в мир, с его пространственными ограничениями, то само по себе, «до» этого забрасывания (опять же, не хронологически) оно должно было быть непространственно, соответственно, бестелесно. И хотя в «Бытии и времени» Хайдеггер запрещает задавать вопрос о каком-либо «до» заброшенности, все же этот вопрос можно рассматривать, если не как скрытую интенцию, то как нереализованную потенцию хайдеггеровской мысли, сближающую его с платоновско-христианской традицией, в которой бестелесная душа лишь принимает на себя пространственные ограничения тела. Так, гностические христианские секты, которые осмеливались философски осмыслять догматы и символы веры, рассматривали символ Креста как изображение Духа, распятого в пространстве, с его четырьмя сторонами. Кажется, хайдеггеровскую «заброшенность» можно сравнить с таким «распятием Духа в пространстве».

Перейдем к выводам

Дедукция пространства, прежде всего, показывает производный, вторичный характер этой категории, а следовательно, и все науки математического естествознания оказываются вновь в зависимом, даже подчиненном положении по отношению к философии, и во всяком случае должны прекратить все попытки «научного» изучения духовной реальности (Против «натурализма», в смысле Гуссерля).

Доказательство производного, вторичного характера базовых категорий нашего опыта важно также само по себе, поскольку позволяет Присутствию освободиться от ложного давления «объективности» и осознать сразу несколько новых измерений свободы. Аналогичная дедукция в платоновско-христианской традиции имела целью по-

казать, что человек не зависит полностью от ограничений, накладываемых телом, а значит, он есть нечто большее, чем тело, — душа и дух. В этом отношении Хайдеггер в своей дедукции объективно ближе к буддизму, где тоже доказывается условный, относительный и производный характер действительности опыта, но не признается никакого чистого и вечного субъекта (Атман). Но в другом отношении Хайдеггер все-таки ближе к платоновско-христианской традиции: он расшифровывает хитросплетение связей опыта, чтобы показать, что все они суть производные формы Заботы-Любви.

Если же говорить, в частности, о дедукции пространства, то здесь главный вывод состоит в том, что Присутствие не находится «в» пространстве, а значит, к нему неприменимо требование многих религиозно-этических учений: «быть *здесь* (и сейчас)». Присутствие просто не может не быть «здесь», потому что «здесь» — не что иное как выражение одного из экзистенциалов Присутствия, «бытия-в».

В этой дедукции есть и некоторый нравственный аспект. Императив, который может быть построен на ее основе, можно сформулировать в типичных для «Бытия и времени» терминах как осознание «собственного» и «несобственных» модусов пространственности²⁷. Присутствие должно осознать себя прежде всего в «собственной», экзистенциальной пространственности, и не сбегать из нее — и от себя — в пространство онтическое (мир подручного) или тем более природно-научное. Для этого необходимо, чтобы Присутствие имело силу устанавливать и поддерживать «от-даление» и не погружаться в иллюзию всепоглощающей «близости». Но это, в свою очередь, возможно лишь тогда, когда Присутствие наполняет свой мир энергией Заботы-Любви, постоянно расширяя круг своего заботливого любящего внимания.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).* — Fr.a.M., 1995. S. 85 — 104.

² См.: *Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.* — Fr.a.M., 1979. S. 203 — 345.

³ См.: *Heidegger M. Sein und Zeit.* — Tübingen, 1979. S. 52 — 113.

⁴ *Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).* S. 85.

⁵ *Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени.* — Томск, 1998. С. 159 — 160.

⁶ Там же. С. 157.

⁷ См.: *Heidegger M. Sein und Zeit.* S. 56.

⁸ *Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.* S. 222; *Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени.* С. 172.

⁹ См.: Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 220; Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 170.

¹⁰ Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 222; Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 172.

¹¹ Августин Аврелий. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. – М., 2003. С. 108.

¹² Паскаль Б. Мысли / пер. Ю. Гинзбург. – М., 1995. С. 189 – 190.

¹³ Там же. С. 336.

¹⁴ Там же. С. 152.

¹⁵ Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). S. 86.

¹⁶ См.: Kluge F. Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache. – Straßburg, 1899. S. 36.

¹⁷ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 198 – 199.

¹⁸ Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). S. 87.

¹⁹ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 238.

²⁰ Heidegger M. Sein und Zeit. S. 111; Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997. С. 111.

²¹ Ibid. С. 112.

²² См.: Husserliana. – Den Haag, 1973. Bd. XVI.

²³ Мотрошилова Н.В. Учение Гуссерля о вещи, восприятии и пространстве (по лекциям «О вещи и пространстве» 1907 г.) // Историко-философский ежегодник 98. – М.: Наука, 2000. С. 312.

²⁴ Там же. С. 318.

²⁵ Husserliana. – Den Haag, 1973. Bd. XVI. S. 68.

²⁶ Мотрошилова Н.В. Учение Гуссерля о вещи, восприятии и пространстве. С. 323.

²⁷ «Собственный» модус один, несобственных же много.

Аннотация

В статье рассматривается выведение Хайдеггером пространственных определений предметов нашего опыта, мира в целом и человеческого существования из экзистенциалов Dasein, в конечном счете, из Заботы. Анализируется также феноменологическая концепция пространства у Гуссерля, ее противоречия и их трансформация в хайдеггеровской дедукции пространства.

Ключевые слова: Хайдеггер, экзистенциальная дедукция, фундаментальная онтология, Забота, Присутствие, пространство, время, мировость, бытие-в-мире.

Summary

The article treats on Heidegger's deduction of spatial definitions of objects we experience, world as such and human existence from Dasein's existentials, ultimately, from Care. Husserl's phenomenological concept of space is also considered, with its contradictions pointed out, which Heidegger tried to eliminate but in fact just transformed.

Keywords: Heidegger, existential deduction, fundamental ontology, care, presence, space, time, worldness, being-in-the-world.

НИЦШЕ — САМЫЙ МЕХАНИЗИРОВАННЫЙ ФИЛОСОФ*В.В. САВЧУК*

Известно, что в 1882 г. Фридрих Ницше приобрел пишущую машинку и быстро овладел ею: «После недели тренировки печати на пишущей машинке я уже не нуждался более в глазах», мог работать «даже с закрытыми глазами»¹. А это ему было весьма кстати, поскольку он неумолимо терял зрение.

Надо заметить, что в ту пору конструкция пишущих машинок была иная, и печатали они существенно медленнее тех, что появились позже и дожили до компьютеров. Первая модель «Пишущего шара» (*Kugelschreibmaschine*) была построена еще в 1865 г., а с 1870 г. начался ее серийный выпуск. Было произведено нескольких сотен машинок, что открыло эру промышленного производства печатающих устройств. Машинки Ханс Расмус Маллинг Хансена распространились по миру. На одном из таких «пишущих шаров», приобретенном между 11 февраля и 24 марта 1882 г. как раз и печатал Ницше². Он написал на этой машинке ряд произведений, писем, заметок и даже стихотворений. Берлинская газета «*Berliner Tageblatt*» в марте 1882 г. опубликовала заметку, в которой утверждалось, что «Ницше совсем ослеп, однако с помощью пишущей машинки он снова может писать. Его новая книга являет собой большой контраст в сравнении с предыдущими». Ницше же характеристикой своего письма как механизированного, вопреки ожиданиям, гордился и называл себя «самым механизированным философом». Однако, как замечает Фридрих Киттлер, пишущая машинка оказала странное воздействие на его творчество. Ницше и до того писал довольно короткими фразами, а тут его стиль стал прямо-таки телеграфным: «От аргументов он переходит к афоризмам, от размышлений к игре слов, от риторики к телеграфному стилю»³.

На влияние средств письма (пишущей машинки) на его результат обратил внимание Ницше один из его немногих друзей, композитор Петер Гаст (настоящее имя Йоганн Генрих Кезелиц): «Может быть, с помощью этого инструмента вы хотите открыть новую страницу в своем творчестве?» В свою очередь, композитор заметил, что и в его работе качество пера и нотной бумаги играет большую роль. Ницше ответил ему: «Вы правы. Инструмент, которым мы пишем, соучаствует в работе нашей мысли» (*Unser Schreibzeug arbeitet mit an unseren Gedanken*)⁴. Фридрих Киттлер, процитировав это место, «не долго думая, — пишет Дитер Мерш, — придает приставке “со-” трансцендентальный смысл, но дает ли это нам представление о том, какого именно рода первичность, априорность перед нами? Дополнительное “со-” в данном случае не имеет значения инструментальности, кооперации, в которой участвуют обе стороны процесса — мышление и

инструмент. Киттлер считает, что существующая зависимость есть односторонняя детерминация, и таким образом специфическая модальность “со-” приводит к допущению технической структуры»⁵. Речь идет об органическом соучастии, о том, что медиа входят в нас, они уже не отделимы ни от письма, ни от иной формы выражения опыта. Добавлю, что каждое последующее медиасредство только усиливает эту тенденцию⁶. Встреча философа и всякого пишущего с пишущей машинкой тематизирует используемые медиа как непреходящий предмет медиафилософской рефлексии. Генеалогия медиатеги открывает перспективу практик письма, практик чтения, практик печатания на пишущей машинке, практик компьютерного набора, которые инкорпорируются в тело и формируют телесность (стоит ли разяснять, что конструкт телесности снимает противопоставление сознания и бессознательного, мысли и протяжения, психики и физиологии) в гораздо большей мере, чем это признавалось в рамках концептов классической рациональности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Цит. по: *Kittler F. Grammophon. Film. Typewriter.* – Berlin: Brinkmann & Bose, 1986. S. 296.

² См.: *Stingelin M. Telephon für Fridrich Nietzsche // Philosophie in der Medientheorie: Von Adorno bis Žižek / hrsg. Alexander Roesler.* – München: Fink Verlag, 2008. S. 213. Ср. точку зрения Петера Френзеля и Кристофа Хоффмана, приведенную здесь же Мартином Стингелином, обосновывающих новую дисциплину: филологию пишущей машинки (*Maschinenschriftenphilologie*).

³ *Kittler F. Grammophon. Film. Typewriter. Ebd.*

⁴ *Friedrich Nietzschean Peter Gast; Feb. 1882 // Nietzsche F. Kritische Gesamtausgabe.* – Berlin; N. Y., 2002. Bd. III.1. S. 172.

⁵ *Mersch D. Meta/Dia. Zwei unterschiedliche Zugänge zum Medialen // Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung. Schwerpunkt Medienphilosophie.* 2010. Heft 2. S. 207. Расширенный вариант этой статьи был представлен в качестве доклада на Международной летней школе «Медиафилософия: междисциплинарное поле исследований» (СПбГУ, 28 – 31 августа 2011). – URL: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/mersh_dia/

⁶ Влияние медиа на гуманитарные дисциплины столь всеобъемлюще, что видоизменяет имеющиеся славные традиции науки, например семиотику, которая «дегенерировала, превратившись из науки о знаках и значениях в дискурс, учитывающий только “носителей знаков”, каналы информации, медиальную среду. Изменения, происходившие в культуре, стали отсчитывать от изобретения “Ундервуда” и телевидения» (*Смирнов И.П.* Смысл как таковой. – СПб.: Академический проект, 2001. С. 9).



**ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ**



Когнитивные исследования



**ТЕЛЕСНЫЙ АСПЕКТ РАЗУМА,
ПОВСЕДНЕВНОЕ СОСТОЯНИЕ СОЗНАНИЯ И САМАДХИ*
(В поисках подлинной эпистемологии)
Часть 2**

Л.Г. ПУТАЧЕВА

3. Страдания Эго: попытка реконструкции

Восточная философская традиция, идущая из древности, раньше и несколько по-другому, чем европейская мысль, берущая начало в греческой философии и культуре, говорила об искаженной природе человеческого «Я». И хотя в XX – XXI вв. осознание эгоизма как социальной и экзистенциальной проблемы имеет общекультурный характер, различия все-таки остаются.

Например, для адвайта-веданты (одного из направлений индуизма, основывающегося на «Ведах») корень проблемы, связанной с гипертрофированным Эго, заключается в разделенности человеческой природы на индивидов. Сама разделенность еще не означает омраченности сознания, но является основой для ложного отождествления универсального и одновременно многообразно-уникального бытия с конкретным телом путем внедрения Я-концепции.

Напротив, западный индивидуализм остается, невзирая на противоречия, ведущей ценностью современной культуры. Западное сознание придерживается плюрализма субъективных «Я». Практически можно утверждать, что для западного сознания в XXI в. все остальное, кроме «Я» – любая вещь, структура, тем более, идеологическая позиция в экономике, политике, культуре – теряет свою незыблемость и превращается в функционально полезную идею, ненадолго приходящую в мир проявленных материальных вещей и социальных коммуникаций с тем, чтобы через некоторое время исчезнуть.

Автор «Декларации независимости Киберпространства» (1996) Джон Барлоу говорит, что сегодня как никогда состояние мира соответствует гераклитовской идее «энантиодромы – бесконечного процесса превращения вещей в свои противоположности»¹. Общее состояние мира подталкивает разум к более полному восхождению

* Часть 1 см.: ФН. 2013. № 5.

на острие настоящего момента: «Мы можем преуспеть настолько, насколько сможем очистить свои умы от прошлого и понять настоящее»², — в этом сущность его призыва. Он указывает, что никакие технологии прошлого — ни в экономике, ни в организации производства, ни в каких других сферах — сегодня уже не работают. Кстати, его идеи созвучны Дзен-буддизму, в котором «случившееся случилось, ушедшее ушло. Если только понять этот факт — нет причины для страдания»³.

Однако несмотря на релятивизацию всех и вся, действительным островом незабываемости, основой повседневной онтологии, глубоко уходящей своими корнями в тектонические слои доступного человеку предела осознания бытия, остается человеческое «Я». Даже религиозная идентификация становится менее жесткой и допускает диалог лидеров различных религий. Однако «Я» индивида по-прежнему воспринимается им самим в повседневной жизни как вечная точка отсчета — то, что обладает в интуитивном восприятии индивида абсолютным существованием.

Мир меняется. Только индивид как отдельная личность в повседневности остается онтологически твердым. У такой уверенности личностного сознания есть объективные причины. И важнейшая из них — «личностность» самосознания — опирается на восприятие, обусловленное его телесностью. Она начинается в особенностях тела конкретного человека — в возможностях зрения, слуха, тонкости телесных ощущений и т.д. От этого один шаг к выводу о том, что «мое Я» — особенное, отличное от других. Так возникает отождествление «Я» с конкретным, «моим телом».

«Я» — самое драгоценное, что только есть у индивида: «иррациональная Богиня современного человечества», как ее называет известный отечественный философ XX в. М.К. Петров. Но именно наличие «Я», отождествленного с «телом», порождает индивида, способного на жестокость — через отрицание Другого: «Хорошо назначить злом то, что не похоже на меня. А тут похоже до неразличимости. Зло в отношении друг друга совершается ежедневно, рутинно, его тут и за грех никто не считает. Банальное зло — отрицание чужого существования. Главное зло в русском человеке — это его онтология. Говоря философским языком, он никак не может признать за другими онтологический статус, равный собственному. Никак не может взять в толк, как это другой существует в том же самом смысле, как я. Я существую взаправду, другие — как бы понарошку. Они не такие же настоящие. Вот я — это другое дело. Могу ущипнуть себя за руку, за ногу — и мне больно. А что другим тоже, про это ничего не хочу [знать]... Я смотрю на мир из-под своей лобной кости, из скафандра своего тела, и каким я мир вижу — такой он и есть, и другим быть не может. Не должен. Не имеет права. Меня надо уважать, как я себя уважаю. Подрежь меня

на дороге, сразу узнаешь, как я обижусь. А другой разве может? Его же нет на самом деле»⁴.

Интересно, что эта цитата, указывающая на отождествление «Я» с собственным телом как на источник «зла», взята не из философского и тем более не из буддистского трактата. Это цитата из электронного СМИ – отклик на аварию, которая унесла семь человеческих жизней.

Слишком сильная фиксация на собственном Эго, на успехах и равным образом неудачах не только служит основой для внутреннего неблагополучия, но и лишает человека разумности – и буддизм знает об этом очень давно.

Можно предположить, что Эго становится фальшивой конструкцией в рамках всей современной культуры в тот момент, когда оно онтологизируется в восприятии отдельного индивида. В чем это выражается? В повседневной незыблемой вере в свое существование, существование «меня» как отдельного конкретного «Я», основанное на индивидуальном характере переживания тела. Эта вера – краеугольный камень жизни любого человека. Она заставляет его действовать в своих интересах.

Онтологизация, абсолютизация Эго индивида, которое даже не имеет материального выражения, придает ему во внутреннем измерении индивида статус абсолютной реальности. И это тем более странно в современном мире, где на перекрестке многочисленных культур и субкультур уже почти признанно царит гераклитовская энантиодрома.

Одно из оснований онтологизации Личности, как можно предположить, – состояние индивидуального страдания как последствия собственных действий.

Возьмем литературный пример. Уже у Софокла и в особенности Еврипида, трагедия из описания истории героя мифа, народного в своей основе, становится жанром, имеющим личностное измерение и посвященным человеку-индивиду. Последний управляет страстями и совестью, а его решения и поступки совпадают с волей богов достаточно формально, другими словами, такой индивид-герой осознает себя как источник решений и действий, чья судьба – «сцена проявления» их последствий.

Индивид появляется в трагедии как страдающий человек, а естественным пределом его страданий становится смерть тела. Быть смертным и означает быть индивидом – телесно-воплощенным человеком. Страдание, телесность, смертность исторически собираются в фокусе внутреннего «Я» как некой ментальной конструкции западного сознания, через которую реализуются индивидуальные телесно-ментальные переживания.

Другим очевидным примером связи страдания и развития позиции «Я» является «Исповедь» – лирическое философское произведение

Августина Блаженного (IV – V в. н.э.). Кроме того, сам мотив достижения высших «духовных» состояний через страдание, в первую очередь, телесное, широко известен в христианстве («умерщвление плоти»). Совершенно логичным образом христианские гонения на все телесное⁵ через страдание укрепляют позицию личности: индивид, оказавшийся в оппозиции к собственному телу, ищет в ней опору.

Например, в ответ на эту эпистемологическую установку⁶ в средневековой литературе трубадуров, труверов и миннезингеров возникает культ Прекрасной Дамы, «высокое» служение которой совершается ради самого служения, а не ради телесного наслаждения, которое практически невозможно. Так в литературе проявляется еще один ключевой для западного мышления эпистемологический разрыв: между «чувством» (высоким предметом) и «телом» (низким предметом).

В дальнейшем страдающий индивид, пораженный болезнью под названием «асимметрия eudaimonia», взращивает свою чувствительную личность в произведениях «Бури и Натиска», сентиментализма, романтизма и реализма. Романистика XX в. использует и развивает это богатое литературное наследие.

Однако парадоксальность разрыва между «чувством» и «телом» становится возможной только благодаря отождествляющей связи «тела» и «Я». Ведь просто разорвать связь между «чувством» и изначально греховным, виновным, несовершенным «телом» означало бы сделать «чувство» абстрактным потоком, существующим в объективном мире, наподобие морского течения или порыва ветра, в который попадает «тело» индивида. В этом случае пришлось бы признать, что человек не несет ответственности за то, что чувствует и, соответственно, делает⁷. С этой точки зрения все события, которые происходят в мире с человеком – просто случаются... Бытие переживается как безличный процесс – поток событий. Такое положение вещей автоматически означает невозможность для личности управлять жизнью.

Как раз такое понимание имели древние греки, говорившие о фатуме, роке, судьбе в древнюю эпоху, когда такая эпистемологическая структура как личность, как можно предположить, не была слишком жесткой.

Хотя «Я», «моя» личность – это в большей степени бессмертная «душа», а не «тело», которое брэнно, разбудить самосознание, причиняя боль телу (по идейным мотивам), вполне европейский (христианский) ход мысли. Страдающая телесность становится подножием развивающегося «Я». И европейское мышление склонно видеть в этом, скорее, конструктивный момент. Кроме того, несмотря на оппозицию «высоких чувств» и «тела», повседневная жизнь построена так, что сомнения в тождестве «Я» и «тела» не возникает: телесное и духовное сплавлены в единстве человеческой личности, Это.

Например, в трагедии Шекспира Гамлет говорит о себе в сцене встречи с Призраком:

Мой рок взывает,
И это тело в каждой малой жилке
Полно отваги, как Немейский лев.
(My fate cries out,
And makes each petty artery in this body
As hardy as the Nemean lion's nerve).

«Рок», «отвага» — силы из объективной сферы — судьбы, а также движений «души» и «разума» — выражены в состоянии тела Гамлета.

Идея «телесности» душевных страданий присутствует, например, в литературе периода «Бури и натиска» (XVIII в.). Гёте в «Страданиях юного Вертера» напрямую связывает душевные страдания с телесными — и те, и другие приводят к смерти тела:

«Она... задыхаясь в ужасной сердечной муке, очертя голову бросается вниз, чтобы потопить свои страдания в обступившей ее со всех сторон смерти. Видишь ли, Альберт, это история многих людей. И скажи, разве нет в ней сходства с болезнью? Природа не может найти выход из запутанного лабиринта противоречивых сил, и человек умирает. Горе тому, кто будет смотреть на все это и скажет: “Глупая! Стоило ей выждать, чтобы время оказало свое действие, и отчаяние бы улеглось, нашелся бы другой, который бы ее утешил”. Это все равно, что сказать: “Глупец! Умирает от горячки. Стоило ему подождать, чтобы силы его восстановились, соки в организме очистились, волнение в крови улеглось: все бы тогда наладилось, он жил бы и по сей день”».

«Высокие» и «низкие» страдания отождествленного с телом «Я». Благодаря этим эпистемологическим разрывам — между «словом» и «телом», а также между «телом» и «чувствами» (высокими чувствами) — возникает оппозиция «низких», телесных и «высоких», душевных страданий, хотя некая амбивалентность присутствует все время: тело христианина страдает ради возвышения души.

«Высокие» страдания тоже являются телесными по своему проявлению — сердечная боль, муки расставания, упреки совести, переживание вины. Но, в отличие от «низких», непосредственных страданий тела, таких как голод, холод, болезни, они зарождаются опосредованно, в «разуме» человека в виде мыслей — идей. И только потом они начинают терзать тело, как видно из текста Гёте («задыхаясь от... сердечной муки»). Но, в силу традиции, «высокие мучения» вытесняются в абстрактную, оторванную от тела, область «души». Так возникают «душевные страдания».

Телесное происхождение «высоких» чувств просматривается и в таком «не-телесном» чувстве, как стыд. Оно имеет вполне определенную телесную природу: кровь, приливающую к поверхности кожи, однако все равно принадлежит к сфере «высоких» душевных чувств, хотя сознание (в узком смысле, как вербально-интеллектуальная и волевая способности) здесь ни при чем: невозможно покраснеть по команде, одним усилием воли.

Идея «высоких» страданий, вызванных не напрямую телом, а мыслью, умом — не является, конечно, в своей основе христианской. Можно заметить, что уже в древнеегипетском «Разговоре разочарованного со своей душой (Ба)», в «Песне арфиста» (II тыс. до н. э.), а также в месопотамском «Диалоге господина и раба» (II — I тыс. до н. э.) описываемые страдания вызваны размышлениями, т.е. ментальными построениями самого человека, а не реальными событиями «здесь-и-сейчас». Источник этих страданий — мысль об отсутствии устойчивого блага в жизни человека, о тщетности повседневных усилий, о неизбежной смерти и, по большому счету, о неизвестности за ее порогом.

Вероятно «Я», как историческая эпистемологическая позиция, откуда ведется восприятие и интерпретация мира, укрепляется тогда, когда разум начинает беспокоиться — порождать идеи о том, что с ним будет после смерти тела. Спасению индивидуального «Я» в загробном мире посвящена египетская «Книга мертвых», что свидетельствует о связи древней религии с идеей отождествления «Я» и конкретного тела. «Я», как видно из текстов, трансцендентно материальному смертному миру, вероятно, поэтому оно наряду с телом составляло для египтян такую ценность. Трансцендентное «Я» становится парадоксально и источником превращения смерти в проблему, и одновременно способом ее решения.

В недавнем интервью Станислав Гроф говорит о том, что потеря высших, трансцендентальных переживаний — действительно серьезная проблема современной культуры: «Эндрю Вейль в книге «Естественный ум» пишет, что потребность в трансцендентных переживаниях — это самая мощная движущая сила человеческой психики, она сильнее, чем секс, которому Фрейд придавал такое большое значение. Если же доступа к трансцендентным переживаниям нет, то стремление это принимает разнообразные девиантные формы — возникают зависимости, алкоголизм и т.п.»⁸

Другими словами, эпистемологический разрыв — невозможность для индивида при жизни соединиться с трансцендентным, с Богом (наилучшим из возможных положений-состояний «Я»), по мысли многих религий — основа глубокого экзистенциального кризиса как повседневного ощущения, как «нормы» современной жизни. Жизненные неурядицы только добавляют темных красок в это изначальное переживание.

Обобщим размышления. В результате описанных здесь трех эпистемологических разрывов (тела – чувств, чувств – слов, тела – блага/Бога) естественная, идущая от природы, целостность индивида нарушается. Одновременно образуется необходимость в новом центре самоотождествления индивида.

Таким центром становится Личность, которая:

- говорит не то, что чувствует (разрыв «слов», «чувств» и «тела»),
- в достаточной степени не чувствует того, чего страстно желает – «блага», «любви», «красоты» и других трансцендентальных чувств; «Бога» как источника творения,
- а также парадоксальным образом испытывает чувства, вроде бы «недоступные» телу – «душевные муки» – вину, болезненную совесть, горе, раскаяние.

А эти последние, в свою очередь, и есть основа человеческого «Я» – этого самого страдающего индивида.

Неудивительно, что индивидуализм, построенный на таком эпистемологическом фундаменте, порождает человека, непрерывно охваченного экзистенциальным кризисом!

4. Жизнь и «Стихи мелкие, как река Сунагава»

Теперь обратимся к восточной философии, которая выстраивает иное отношение человека к телу и уму, а также к окружающему миру.

Традиционно буддизм видит корень всех проблем в невежестве, незнании подлинной природы своего «Я», захваченного идеей обладания, в основе которого лежит привязанность к собственному «телу». В этом смысле абсолютно все равно – страдает комплекс «тело+Я» в повседневности или наслаждается. Пока человек отождествляет «Я» и собственное тело, он находится в помраченном состоянии сознания, а значит, в состоянии страдания, даже если субъективно переживает взлет вдохновения, мгновения счастья или ведет полную наслажденный жизнь.

Конечно, и в европейской, берущей начало в греческой, а также в христианской традиции, присутствует идея заблуждающегося человеческого разума, захваченного «земными радостями». Но отсутствует центральный пункт буддистской (и, к примеру, адвайтистской) критики: ложности отождествления «Я» и «тела».

«Я», личность, отождествляемая с воплощенным телом индивида, для западной структуры знания имеет абсолютное значение, являясь краеугольным камнем не только повседневного мышления, здравого смысла, авторского права, религии, но и юридически-правовой системы, экономики и науки.

Более того, отождествление «моего Я» с конкретным «моим телом» является маркером душевного здоровья. Однако справедливо-

сти ради, надо заметить, что в восточных философиях и религиях «растождествление»⁹ ничего общего не имеет с личностной и социальной дезинтеграцией. Более того, человек, достигший «растождествления», «реализации», «просветления», дваждырожденный» (термины одного смыслового ряда) — выходит, в соответствии с традиционной верой, из колеса перерождения, обуславливающего страдания. Как следствие, в повседневной жизни он проявляет редкий душевный покой, ясный разум, гибкость мышления и поведения, что делает такую личность притягательной для окружающих людей. Необходимо заметить, что «растождествление» «Я» и «тела» в буддизме и близких направлениях восточной философии не затрагивает бытовую сферу здравого смысла, а касается только глубинной экзистенциально-смысловой установки индивида.

Чогъям Ринпоче Трунгпа, один из лидеров школы Кагью тибетского буддизма XX в., хорошо понимавший проблемы европейского человека (он изучал в Оксфорде сравнительное религиоведение, много работал на Западе), пишет, комментируя встречи со слушателями: «Обычно, когда заходит речь об эго, в аудитории наблюдается немедленная реакция: эго считают чем-то низким, каким-то врагом. Вы чувствуете, что должны его уничтожить, уничтожить “я”, “меня”; но такой подход является мазохистским, самоубийственным»¹⁰.

Подобные авторитетные точки зрения показывают: «растождествление» не означает дезинтеграции «Я». Это, скорее, говоря метафорически, переход к интеграции с реальностью более высокого уровня, который неминуемо разрушает старые фиксации эго на прежних представлениях о пользе и вреде. Похожий процесс — обязательная составляющая этапа взросления каждого человека и поэтому может быть понят по аналогии: все мы однажды отказываемся от представлений своего детства о себе или о том, что «мне» полезно или вредно. Если же этого не происходит, то это, очевидно, сигнал о задержке в развитии.

Идея интеграции с реальностью на более высоком уровне организации системы «человек — мир» западному сознанию хорошо известна. Автор экологического подхода в эпистемологии Г. Бейтсон в последней трети XX в. писал (см.: Шаги к экологии разума, 1972; Разум и природа: неизбежное единство, 1979), что единицей эволюции является не «индивид», а «индивид плюс среда обитания».

Вопрос состоит в том, как именно должна измениться структура знания человека о себе, чтобы такая единица эволюции, наконец, получила приоритет и свободу развития не только в природе, где так и происходит, но и в человеческом обществе.

Идея растождествления «Я» и «тела» для западного мышления. Очевидно, в условиях западной культуры, принятие подобного опыта чрезвычайно сложно, поскольку сама идея растождествления «Я» и

«тела» современному человеку не кажется нормальной. Существование человека и общества кровно связано с обладанием собственным, личным бытием, в какой бы идее оно ни выражалось — идее «здорового смысла», «юридической ответственности», «причастности бытию» (М.М. Бахтин), «стояния в просвете бытия», «со-бытия с Другим» (М. Хайдеггер), «бытия-с-Анной» (Ж.П. Сартр), «мужества быть» (П. Тиллих) или даже в форме вопроса «иметь или быть?» (Э. Фромм). В XX в. тема переживания бытия была тесно связана с осознанием личной уникальной ответственности за свои поступки — «не-алиби человека в бытии»¹¹. Можно сказать, что XX век — век осознания индивидом собственного уникального бытия, выводящего его через уникальное же бытие Другого к бытию универсальному, или бытию универсума.

Даже если отнести к «растождествлению» как к исследовательскому эксперименту в области эпистемологии, все равно западному сознанию нужно, как минимум, иметь (не в теории, а на практике) что-то более фундаментальное и значимое, чем бытие собственного «Я».

В буддизме такая масштабная идея существует: это вера в безусловную чистую и совершенную природу каждого человека — природу Будды, свободную от страданий. Эта идея глубоко укоренена в практике осознанного воссоединения с первоосновой сущего, которая однажды оборачивается пониманием того, что никакой утраты этой первоосновы никогда не происходило, да и не могло бы произойти.

В европейской же культуре, напротив, отсутствует само представление о контакте с трансцендентным, навсегда избавляющим от страданий, как о некоей практической возможности, принципиально доступной каждому человеку...

Более того, у современного человека, охваченного идеей «Я» и личностных достижений, даже нет специально наработанных культурой когнитивных механизмов приведения себя в состояние внутреннего благополучия, кроме, возможно, узкоспециальных, действующих временно, таких как молитва или медитация.

Отчасти пробел восполняет психология. Многие из существующих современных школ «личностного роста», «развития коммуникативной компетенции» и «коммуникативных навыков» исходят из того, что существует некое неудовлетворительное наличное состояние «Я» (или их набор), качество переживания жизни в жизненном мире. Далее, когнитивные механизмы человека общества потребления (в силу привычки «обладать») сигнализируют о «нехватке» — защищенности, любви, признания, власти, материальных благ — чего угодно. Для самых утонченных натур речь может идти о нехватке специальных знаний и навыков или даже «осознанности» или «трансцендентных знаний». И тут на помощь западному человеку приходит психологическая «система».

Интерес к «Я», к внутреннему состоянию человека в XX и XXI вв. породил потребность «обладания» специальными коммуникативными навыками и техниками обретения внутреннего «равновесия». Последнее связано, в частности, с проникновением на Запад эзотерических учений, йоги, практик буддизма, даосизма и возникновения на их основе различных западных психологических школ.

Незримое влияние западной эпистемологии на восточные идеи. Но, попадая в сферу западного мышления, все восточные философские идеи и практики претерпевают невидимое эпистемологическое изменение, в корне меняющее их смысл: они становятся поиском того, чем можно обладать в позитивном смысле. Поэтому, давая временный результат, подчас очень сильный, эти практики через какое-то время исчерпывают себя и «искатель» вынужден пробовать что-то еще.

Проблема заключается в эпистемологии: сознание западного человека нацелено на достижение конкретного результата, конкретного состояния, даже если в качестве цели выступает нечто достаточно процессуальное и абстрактное — «спонтанность», «гибкость», «открытость», «компетентность» или что-то еще¹². Это проявление общей философии достижения, целеполагания, обладания, желания быть «кем-то» или «чем-то», даже если за основу взята квази-буддистская интерпретация этого желания — стремление «освободиться от желаний», «синхронизироваться с потоком жизни», быть «ничем, пустой» или «духом».

Любая абстрактная идея, выступающая как побудительная сила деятельности искателя, является препятствием к тому, чтобы выйти из эпистемологической позиции «Я», отождествленного с телом. «Я» с этой точки зрения можно описать как жесткие границы, проводимые между телом и всем остальным окружающим миром в первую очередь и затем — между «моими» интересами как интересами этого обособленного тела и желаниями других.

По контрасту позиция восточной философии не предлагает никакого универсального средства. Можно привести цитату Д.Т. Судзуки, описывающего сущность Дзен-буддизма: «Дзен, попросту говоря, не признает единого духа, “коим пропитана вся Природа”, а также не пытается достичь единения посредством очищения разума от эгоистических элементов»¹³.

Дзен не следует матрице европейского мышления — не ставит цель и не абстрагирует и, тем самым, не создает абсолютную сущность как маркер цели «просветления», или «избавления от страданий». Чтобы приблизиться к пониманию этой внутренней атмосферы Дзен и попытаться осознать его иную эпистемологическую позицию, можно обратить внимание на то, что Судзуки называет «дзен-буддистской эпистемологией». Основная его мысль: мышление, обходящееся без концепций. «То, что Дзен прежде всего пытается сделать — это отвер-

гнуть всякого рода концептуальное посредничество... Последователей теории тождественности и спокойствия следует предупредить: вы стали рабами понятий; обратите внимание на факты и живите, углубляясь в них... Эпистемология Дзен состоит в том, чтобы не прибегать к помощи понятий. Если вы хотите понять Дзен, понимайте сразу, непосредственно, не тратя время на размышление, не прикидывая, не взвешивая, ибо пока вы это делаете, объект, который вы ищете, ускользает от вас»¹⁴.

В качестве примера неконцептуального переживания реальности можно привести японскую и китайскую традиционную поэзию.

Мацуо Басё, поклонник Дзен, говорил ученикам, что стремится к стихам «мелким, как река Сунагава (Песчаная река)», провозглашая принцип «каруми» (легкость)¹⁵. По замечанию В. Марковой, исследователя и переводчика Басё, это не означает «мелкости» стихов. Их глубина — естественная, непретенциозная, такая же, как глубина природы, для которой наличие или отсутствие в ней «концептуального» смысла глубоко безразлично¹⁶.

А я — человек простой!
Только вьюнок расцветает,
Ем свой утренний рис¹⁷.

М. Басё

Впрочем, анализ внеконцептуального взгляда на мир японской и китайской поэзии заслуживает отдельного исследования.

Выводы

1. Концепция «растождествления» в соответствии с дзен-буддистской эпистемологией должна быть рассмотрена, скорее, не как «технология» достижения «правильного состояния», а как метафора, которая указывает на такое состояние — работает подобно любой другой метафоре. Она рассматривается здесь из-за непривычного для европейского мышления эпистемологического ракурса, в котором сознание, в своей глубине особым образом непривязанное к телу, воспринимает мир, и также для того, чтобы показать не «само собой разумеющийся», а относительный характер идеи «Я», личности, основанной на обладании телом.

Европейская культура со временем, возможно, предложит что-то иное, чем концепция «растождествления», более ей соответствующее и в равной степени эффективно работающее с человеческим «Я» — мышлению каждого заинтересованного человека.

Неконцептуальность подлинного мышления, на наш взгляд, подобная дзен-буддистской, свойственна некоторым мыслителям современности. В качестве примера сдвига внимания ума с содержания

(статического аспекта ума) на форму (динамический аспект) можно привести «два догмата полемики» Григория Померанца, сформулированные им в 70-е гг. прошлого века: «Дьявол начинается с пены на губах ангела... Всё рассыпается в прах, и люди, и системы, но вечен дух ненависти в борьбе за правое дело, и потому зло на земле не имеет конца»; «Стиль полемики важнее предмета полемики. Предметы меняются, а стиль создает цивилизацию»¹⁸.

2. В европейской традиции, берущей начало в Древней Греции, Бог и человек представляют собой два полюса, между которыми проведена непреодолимая граница (смерть тела), по одну сторону которой — неустойчивая, неопределенная земная жизнь, по другую — вечное сияние непостижимой силы творения. Секулярное современное мышление отменило религиозное содержание, но грозная безымянная реальность за рамками повседневности продолжает составлять оппозицию хрупкому человеческому «Я».

Очевидно, что большую роль в конституировании этого разрыва в структурах организации знания о мире и о себе играет разрыв в подходе к переживанию потока собственных восприятий индивида.

В европейской культуре (и ранее — в древнегреческой) существует разделение чувств на «высокие», «ментальные», «духовные» и «низкие», «телесные». Инструментом первых является «интеллект» и/или «душа», вторых — «тело».

В результате, «тело» автоматически отодвигается на второй план. Оно больше не служит практическим инструментом достижения «высоких» чувств, а «высокие» чувства — лишаются своих телесных корней-ощущений и поэтому превращаются в абстрактные понятия — не для всех, но для многих. Например: вера, сострадательная любовь, ценность, ответственность, чувство долга, благодарность — именно как чувства, а не как социально востребованные и отчасти «ритуальные» идеи.

Отсутствие непосредственной связи с телом затрудняет их распознавание, контроль, обучение их переживанию следующих поколений, да и просто появление в повседневной жизни. Так происходит с «высокими» чувствами в отличие от простых, «низких», по-прежнему тесно связанных с конкретными ощущениями тела: чувствами голода, сытости, холода, тепла, усталости, отдыха, безопасности, с желанием всех типов контакта с себе подобными, с чувством удовольствия и т.д.

В масштабах культуры «низкие» чувства становятся основным полем воспитания внутреннего контроля, связанного с осознанием реакций тела, а «высокие» — существуют как более или менее абстрактная надстройка сознания, которая в жизни конкретного человека может и не пригодиться. Общество строго смотрит за соблюдением первых и снисходительно — на вторые.

Осознание состояния глубокого фонового внутреннего равновесия разума, в котором нет страдания, отсутствует среди обязательных ментальных навыков, требуемых обществом от индивида. Но именно на его основе, как на сцене проявляются и уходят ощущения, эмоции, мысли, случаются события и совершаются поступки. Так Судзуки и Кацуки описывают самадхи. Чогьям Трунгпа пишет, что «самадхи означает “быть самим собой”... если вы едины с живой ситуацией»¹⁹.

Вероятней всего западная культура за все время своего существования не могла не выразить аналогов такого ценного для человека состояния разума. Возможно, древнегреческие гедонизм и атараксия гораздо ближе к самадхи, чем принято думать. Конечно, этот вопрос ждет своего исследователя.

Однако наиболее продуктивным в смысле порождения культурных форм выражением западной эпистемологии становится онтологический разрыв между «блаженством» и «земной жизнью» — сначала в христианской онтологии, а потом и в светской жизни как ее идейной наследнице. Блаженство в данном случае нужно понимать не как некое чувство экстаза, а как стабильное, чистое, разумное состояние — то самое фоновое равновесие, осознание которого не является социальной ценностью и находится вне фокуса внимания современного человека.

Буддистский мастер Чогьям Ринпоче Трунгпа, много писавший для западного читателя, так характеризует обсуждаемый предмет: «В тантрической литературе есть много упоминаний о махасукха, или великой радости; причина, по которой это состояние называется великой радостью, заключается в том, что оно превосходит надежду и страх, удовольствие и страдание. Слово “радость” употребляется здесь не в обычном смысле наслаждения, но как высочайшее и фундаментальное чувство свободы, чувство юмора, способность видеть иронический аспект хитростей эго, уловков дихотомии. Если мы способны видеть эго, так сказать, с заоблачной высоты, тогда мы способны увидеть и его смешные свойства»²⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Барлоу Дж.П. Киберномика: к теории информационной экономики. — URL: <http://www.20khvlyyn.com/next/economy/cybernomics.html> — 4.03.2013

² Предисловие переводчика // Барлоу Дж.П. Киберномика: к теории информационной экономики.

³ Кацуки С. Практика Дзен // Дзен-буддизм. Судзуки Д. Основы Дзен-буддизма. Кацуки С. Практика Дзен. — Бишкек: Одиссей, 1993. С. 547.

⁴ Александр Баунов. Погаси мигалку в себе. Об аварии на Минской. — URL: http://slon.ru/russia/pogasi_migalku_v_sebe_-831912.xhtml — 4.03.2013 — Дата цитирования 14 марта.

⁵ См.: Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. — М., 2001; Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. — Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 430 — 434.

⁶ «Страдание» является базовым контекстуальным состоянием сознания, смысловым полем, лежащим в основе любых процессов мышления – на уровне социума, т.е. объективно входит в структуру познания как процесса и знания как системы. Судзуки приводит очень яркий пример (про цветок у дороги) последнего (специфического качества системы знания) в книге «Шесть лекций о Дзен буддизме». Эта идея соответствует той части радикального конструктивизма, которая работает со структурой знания индивида, НЛП, Дзен и т.д.

⁷ Ответственность за «чувства» имеет место, например, в буддизме. Да и в христианстве – гордыня, зависть, гнев... В современной светской культуре это как-то стирается... Каждый чувствует то, что чувствует. С другой стороны, чувства – просто случаются с человеком, как события. И он в этом – не виноват. Это сложный и интересный вопрос. Но здесь – акцент на том, что в рамках культуры, которая в своей основе христианская – ответственность за чувства присутствует изначально.

⁸ «Люди – это движущая сила планетарной эволюции»: *интервью с основателем трансперсональной психологии Станиславом Грофом* – Алексей Остроухов, 19 декабря 2012. – URL: <http://theoryandpractice.ru/posts/6192-lyudi—eto-dvizhushchaya-sila-planetarnoy-evolyutsii-intervyu-s-osnovatelem-transpersonalnoy-psikhologii-i-stanislavom-grofom> – 4.03.2013

⁹ Растождествление (disidentification). Термин адвайты-веданты (см., например: *Балсекар Р. Переживание учения на опыте. Глава 14*).

¹⁰ *Чогьям Ринпоче Трунпа*. Миф Свободы и путь медитации. – Киев: София; М.: Гелиос, 2001. С. 78 – 79.

¹¹ Эта идея М.М. Бахтина и «растождествление», исключающее «личную» ответственность – из рода глубоких, дополняющих друг друга противоречий. Эта тема требует отдельного исследования.

¹² Современная западная психология и психотерапия далеко продвинулись в сфере личностного роста. Указание на проблему – не критика, а попытка посмотреть на когнитивные механизмы с точки зрения их эпистемологического основания и контекста применения. Смысл этой попытки – заглянуть как можно дальше в перспективы развития человека.

¹³ Судзуки Д. Основы Дзен-буддизма... С. 466.

¹⁴ Там же. С. 467 – 469. Внутри восточной философской традиции, работающей с человеческим «Эго» существуют школы, которые прямо говорят об «обнулении Я», об избавлении от «Эго» (не в бытовом смысле, а в эпистемологическом). У Судзуки иной, внеконцептуальный подход. Но противоречие тут – только видимость. Важны не слова и не внешнее поведение, с помощью которых мастера привлекают внимание учеников к внутренней работе, а содержание такой работы. Хотя и словами тоже кое-что можно объяснить. Нисаргадатта Махарадж, великий просветленный XX в. адвайты-веданты, по свидетельству его ученика и преемника Рамеша Балсекара, не был образцом спокойствия и невозмутимости, до конца жизни оставаясь нетерпеливым человеком. Например, ожидая прихода Рамеша, он часто выскакивал на лестницу, даже будучи уже восьмидесятилетним. Судзуки также замечает в конце цитируемой здесь книги, что Дзен далек от внешнего спокойствия, которое ему ошибочно приписывают на Западе – он такой же бурный и изменчивый, как природа...

¹⁵ *Маркова В. Предисловие // Японские трехстишия. Хокку.* – М.: Художественная литература, 1980. С. 31 – 32.

¹⁶ Иная позиция – позиция концептуализации – описана, например, П. Рикёром: «Интерпретация... это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении» (Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995. С. 18).

¹⁷ Японские трехстишия... С. 51.

¹⁸ Померанц Г.С. Догматы полемики. – URL: <http://www.igrunov.ru/cat/vchk-cat-names/pomerants/publ/vchk-cat-names-pomer-publ-dogmats.html> – Дата цитирования: 4.03.2013

¹⁹ Чоэням Ринпоче Трунгла. Миф Свободы и путь медитации... С. 108.

²⁰ Там же. С. 57.

Аннотация

Повседневное состояние сознания современного человека асимметрично: в большей степени оно наполнено заботой, суетой, тревогой, чем радостью, спокойствием, благодарностью и т.д. Эпистемологический анализ вскрывает в качестве причин такой асимметрии разрывы в структурах организации знания о мире и человеке: между «словами» и «ощущениями», «чувствами» и «телесностью», трансцендентальным переживанием «блага/Бога» и повседневным состоянием сознания. Эпистемологические разрывы образуются из-за преувеличенной фиксации человека на собственном «эго». Буддизм предлагает человеку индивидуальную философскую работу над осознанием собственных телесно-ментальных состояний, которая решает проблему в рамках эпистемологии. «Самадхи» – результат этой работы и истинное состояние человека-индивида в повседневной жизни.

Ключевые слова: эпистемология, телесный аспект разума, индивид, осознание, вербально-логический интеллект, тело, эго, «Я», обыденное состояние сознания, текст, ощущения, самадхи, дзен-буддизм.

Summary

A contemporary person's everyday state of consciousness is asymmetrical: it is more filled with anxiety, concern, chaos than joy, calmness (peace), gratitude etc. Epistemological analysis reveals that the reasons for such «asymmetry of eudaemonia» are the differences in the organization of structures of knowledge about world and people, «words», «senses», «emotions» and «physicality», transcendental feeling about goodness/God and everyday state of mind. Epistemological differences emerge because of the person's excessive concentration on «Self». Buddhism suggests that people should carry out individual philosophic work on recognition of own bodily and mental states, that kind of work solves the problem within the framework of epistemology. «Samadhi» is the result of such work and the proper state of an individual in everyday life.

Keywords: epistemology, bodily aspect of mind, individual, recognition, consciousness, verbal and logical intellect, body, «Self», everyday state of consciousness, text, senses, Samadhi, Zen Buddhism.

ЕСТЬ ЛИ У ЖИВОТНЫХ СОЗНАНИЕ?

А.В. НИКОЛЬСКАЯ

По мысли Ч. Дарвина, сознание человека выполняет некие приспособительные функции, эти функции должны иметь непрерывную эволюционную историю. Существует, однако, устойчивое убеждение, что сознание есть специфически человеческий уровень психического отражения действительности, который имеет общественно-историческое происхождение и неразрывно связан с коллективным трудом и речью.

Так, по определению В.А. Лекторского¹, сознание — это состояние психической жизни человека, выражающееся в субъективной переживаемости событий внешнего мира и жизни самого индивида, а также в отчете об этих событиях. В психологии сознание рассматривают как высшую форму психического отражения действительности в виде обобщенной и субъективной модели окружающего мира в форме словесных понятий и чувственных образов, которая была сформирована в процессе общественной жизни.

Впрочем, в Википедии можно найти и более обобщенное и усеченное определение: сознание — это способность адекватно воспринимать окружающую реальность. Очевидно, именно такого понимания феномена придерживаются многие западные исследователи в области когнитивной психологии. На основе наблюдений и экспериментальных исследований поведения животных они полагают, что из соображений теоретической экономии позволительно приписывать сознание широкому спектру живых организмов. Если эволюция сознания носит, по крайней мере, частично, непрерывный характер, то психологические теории, делающие его исключительно формой человеческого развития, оказываются, как минимум, противоречивыми².

В последнее время были предприняты несколько попыток составить своего рода «каталог» уровней сознания от низкого до уровня, свойственного человеку.

При этом следует отдавать себе отчет в том, что трактовка гипотетического «сознания» у особи другого вида всегда будет оставаться чисто спекулятивной. Крупнейший теоретик проблемы духовного и телесного Т. Нагель в своей работе «Что значит быть летучей мышью?»³ подвергает резкой критике функционалистские и физикалистские объяснения сознания, утверждая, что они не объясняют феномен сознания. Субъективный характер сознания связан с «точкой зрения», т.е. факты сознания доступны лишь изнутри. Например, летучая мышь имеет некий субъективный опыт. Мы можем представить себя летучей мышью, но наши сен-

сорные аппараты столь различны, что единственная доступная нам гипотеза может быть сформулирована так: что значит быть летучей мышью для нас, а не для самого этого животного. Но если знание о том, что значит быть неким организмом с иной структурой психики, доступно только с точки зрения этого организма, то невозможно обнаружить истинный характер переживания данного организма на основании того, что доступно для наблюдения исследователя.

Очевидно, что как в эволюционном развитии психики, так и в сфере сознания, работа более поздних эволюционных центров не отменяет, а дополняет работу эволюционно более ранних, то можно предположить, что аналогичные уровневые отношения присущи и механизму сознания⁴.

К одному из главных критериев сознания наиболее часто относят субъективное выделение себя из мира, по принципу «Я» и «не Я». Этому вопросу посвящено немало работ, рассматривающих развитие «Я», но большая часть из них относится к онтогенезу человека. Ниже мы рассмотрим две мысленные конструкции, трактующие становление «Я» в филогенезе психики.

Две точки зрения на эволюцию сознания

Одна из упомянутых концепций получила название «модели психического» (theory of mind), в рамках которой обсуждают вопрос о понимании субъектом своего «Я» и «Я» другого.

Развитие модели психического в эволюционной перспективе рассмотрено Гарденфорсом⁵. Он выделяет 6 последовательных уровней развития Я в процессе филогенеза психики.

1. Обладание внутренним миром, под которым понимается такая организация внутреннего опыта, которая позволяет строить ментальные модели ситуации для планирования и прогнозирования поведения.

2. Обладание моделью эмоций. Понимание эмоций (но не желаний) других, которое опирается на восприятие эмоциональной экспрессии, вызывающей у индивида соответствующие эмоции (непосредственное восприятие субъектом эмоционального состояния партнера вызывает у него аналогичные эмоции). Животное еще не способно подавлять эмоции или симулировать их.

3. Обладание моделью внимания, т.е. способность понимать, куда направлено внимание других.

4. Обладание интенциями. Понимание причинности позволяет упреждать собственные действия и последствия действий других. Возможно также осознание сути некоторых физических событий (так называемая наивная физика). Высокоразвитые животные способны к пониманию причинности.

5. Обладание моделью психики Другого. Понимание того, что Другой имеет желания и убеждения, которые могут отличаться от убеждений и желаний самого субъекта.

6. Обладание самосознанием, т.е. способностью репрезентации собственного внутреннего мира.

Другая концепция развития Я в филогенезе представлена И.А. Хватовым⁶. В этой концепции, в отличие от предыдущей, развитие Я рассматривается с наиболее ранних эволюционных стадий развития психики. Хватов рассматривает развитие Я (самоотражение⁷) на разных стадиях эволюции психики как элемент целостной системы образа мира, имеющейся у животного. При этом самоотражение постепенно дифференцируется от отражения внешнего мира до обособления его как самостоятельного целостного образа себя. Согласно этой концепции, на сенсорной стадии развития психики все психическое отражение тождественно самоотражению в форме диффузной целостности. На перцептивной стадии самоотражение дифференцируется от отражения мира, беря начало от того, что может быть названо отражением пространственных характеристик тела при взаимодействии особи с внешними объектами. На стадии интеллекта происходит системная интеграция самоотражения и отражения внешнего мира. На переходной фазе от интеллекта к сознанию (у понгид) появляется способность к обособлению самоотражения от отражения внешнего мира и восприятию себя как субъекта собственной деятельности. Наконец, на стадии человеческого сознания самоотражение и отражение внешнего мира представлены в форме двух самостоятельных образов.

Дискуссионность ряда положений в изложенных системах взглядов

Согласно Гарденфорсу, животные не обладают уровнями 5 и 6 модели психического. Однако уровень 5, возможно, присущ высоко развитым животным. Сегодня некоторые исследователи склонны считать, что по крайней мере некоторые приматы обладают моделью психического Другого.

О способности «обманывать» других. Сегодня часто приходится слышать, что животные способны к обману и это рассматривается как довод в пользу существования у них модели психического. Однако, по мнению Сергиенко, то, что здесь трактуется как «обман», не обязательно предполагает параллели с соответствующим поведением людей. В частности, на уровнях 1 – 4 то, что выглядит как обман, едва ли отвечает предположению о проникновении «обманщика» в индивидуальный мир обманываемого. Даже в эволюции человека такой тип введения партнера в заблуждение проявляется позже других способностей, необходимых для планирования своего поведения в соответствии с поведением других. И даже на стадии 5 это может быть

не более чем одним из вариантов планирования дальнейших действий с использованием психических механизмов, выработанных на более ранних этапах развития психики¹.

На основании результатов работы Примака и Вудрафа² было выдвинуто предположение, что можно сконструировать ситуацию, которая показала бы наличие или отсутствие понимания намерений других. Например, шимпанзе видит, как другой член группы прячет банан, после чего уходит, затем этот шимпанзе видит, как некто перекладывает банан в другое место. Предположим, удалось показать, что обезьяна, видевшая все это, ожидает следующего хода событий: вернувшийся шимпанзе ищет банан именно там, где он был им оставлен, а не там, где он находится сейчас. Следовательно, ожидания базируются на неких ментальных представлениях — своих и другого³.

Подобный эксперимент был проведен автором на собаках.

В эксперименте использовались пары собак, содержащихся в питомниках разных пород. Условия, предъявляемые к парам, были следующими — одна из собак должна была занимать выраженную доминантную позицию по отношению к другой. Далее доминантная собака будет обозначена *X*, недоминантная — *У*. Собаки перед экспериментом получали половинную порцию корма. Это важно, поскольку потребность в еде должна была присутствовать, но не быть выраженной настолько, чтобы *У* рисковала брать еду *X*.

Эксперимент заключался в следующем: *X* на глазах у *У* давали лакомство в таком количестве, чтобы оно не было проглочено сразу же. Затем владелец уводил *X*, заставив ее оставить лакомство на том месте, где она его ела. После чего владелец возвращался, перепрыгивал лакомство достаточно далеко от первоначального места, так, чтобы вернувшаяся *X* не могла обнаружить его сразу же. При этом лакомство перепрыгивалось на глазах у *У*. Затем *У* также уводили, а спустя приблизительно 10 минут собак одновременно выпускали. Условия эксперимента: огороженный выгул размером не менее 30 кв.м. В разных концах выгула ставились 3 пластиковых ведра с водой. Далее лакомство могло быть перепрыгнуто в кустах или, если на выгуле не было подобной растительности, за одним из ведер.

Всего было обследовано 19 пар собак. В результате эксперимента были получены следующие результаты:

1. Уверенно шла к тому месту, где было спрятано лакомство, в то время как *X* искала лакомство на прежнем месте — 8 собак.

2. *У* шла к тому месту, где лакомство было оставлено изначально, привлекая внимание *X* и позволяя себя отогнать, а затем отправлялась туда, где лакомство находилось в данный момент — 2 собаки.

3. *У* просила лакомство у владельца, не пытаясь брать перепрыгнутую еду — 3 собаки.

4. У вообще не проявляла попыток завладеть лакомством — 6 собак.

Прокомментируем эти результаты. Результаты (1 — 2) — на наш взгляд, данные этого эксперимента показывают наличие у собаки У представления о том, что Х будет искать еду в том месте, где она была спрятана.

В случае (3) возраст собак У был 11, 13 и 17 месяцев, во всех остальных парах собаки были значительно старше: от 2,5 до 10 лет. Вероятно, здесь можно говорить об онтогенетическом созревании модели психического. Во всяком случае, у детей такое созревание происходит после 4 лет⁴. Это предположение идет в разрез с привычной возрастной периодизацией онтогенеза собак, согласно которой к 11, и тем более к 17 месяцам, собаки достигают полового созревания. Тем не менее, поскольку все эксперименты проводились на домашних любимцах, можно выдвинуть гипотезу, что в силу выраженной инфантилизации таких собак, их психическое развитие происходит медленнее, чем принято думать.

Несомненно, заставляет задуматься случай (4), поскольку полученные результаты прямо противоположны результатам из серии опытов 1 — 2. Кроме того, поскольку в категорию (4) попало 6 собак (30% выборки), ее нельзя рассматривать как случайное отклонение. Полученные в экспериментах данные заставили автора обратиться к анализу индивидуальных особенностей этих 6 собак и их взаимоотношений с владельцами и с доминантными сородичами. Проведенный анализ позволил выявить одну общую черту у этих 6 собак — все они проявляли выраженную сензитивность по отношению к действиям владельцев. Например, если владелец резко вставал, собака, лежащая у него в ногах, спешила уйти на место; недовольство владельца, даже проявляемое в мягкой форме, могло вызывать у таких собак дрожь и даже мочеиспускание и т.п. При этом принадлежащие тому же владельцу доминантные собаки вовсе не выглядели «забитыми», из чего можно сделать вывод, что причина подобного поведения собак У кроется в их индивидуальных особенностях. Тогда можно выдвинуть гипотезу, что лакомство, отобранное у доминантной собаки и перепрятанное владельцем, воспринимается недоминантными собаками как собственность владельца.

В эксперименте также приняли участие 10 контрольных пар собак. В контрольной группе собак соблюдались те же условия за тем исключением, что лакомство перепрятывалось как на глазах у недоминантной, так и на глазах доминантной собаки. Недоминантные собаки не пытались завладеть лакомством. Из чего можно сделать вывод, что животные знали, что доминант также знает о том, где спрятано лакомство.

На наш взгляд, эти данные показывают, что у особей У существовало представление о том, что Х будет искать корм в том месте, где

она его оставила. Однако здесь, как и в других подобных ситуациях, кардинальным оказывается вопрос об интерпретации результатов эксперимента.

Это подчеркивают социальные психологи, критикуя исследования, проводимые в рамках theory of mind, за то, что они проводятся в искусственных лабораторных условиях⁵, и за недооценку важности правила Моргана (априорное постулирование когнитивных процессов в ущерб другим возможным объяснениям).

Манипулирование поведением партнера. Другая способность, служащая предметом обсуждения, это так называемое манипулирование поведением других, основанная на понимании того, как те относятся друг к другу. Считают, что эволюционные предпосылки этих качеств удастся обнаружить у приматов. Эксперименты показывают, что обезьяны способны определять иерархические отношения между индивидами⁶, а также манипулировать другими⁷. Обсуждая эти данные, Гарденфорс предполагает, что они могут быть объяснены на уровне понимания субъектом последствий поведения своего и своих партнеров (уровень 4), либо на стадии перехода от уровня понимания причинности (4) к уровню модели психического Другого (5).

С другой стороны, способность к манипулированию партнерами предполагает развитие самосознания до того уровня, при котором становится необходимым совмещение намерения ввести другую особь в заблуждение с репрезентацией собственного внутреннего мира и внутреннего мира Другого с учетом всех имеющих место внешних реалий.

Способность к самоузнаванию считают кардинально важным показателем развития самосознания. В качестве критерия этой способности рассматривают факт узнавания себя в зеркале животными. Было показано, что к этому способны человекообразные обезьяны: шимпанзе и орангутаны⁸. В экспериментах показано, что такое узнавание возможно также у кошек и собак⁹.

Восприятие себя во времени как компонент самоотражения

Разделяя точку зрения И.А. Хватова на то, что первичным признаком появления «Я» в эволюции является восприятие собственного тела в пространстве, хотелось бы обратить внимание и на критерий восприятия времени и себя во времени.

Выделение своих границ и своего положения в пространстве, вероятно, присутствует у всех живых организмов, способных к целенаправленному движению, т.е. уже на донервном уровне развития. В противном случае простейшие не могли бы охотиться, огибать препятствия и т.д. У высоко развитых беспозвоночных и всех без исключения позвоночных генетически заложены способности определять положения объектов в пространстве, отличать живое от неживого,

большее от меньшего и т.д.¹⁰. В противном случае ни у кого из них не было бы ни малейших шансов на выживание.

Здесь я сконцентрирую внимание на другой стороне способностей живых существ, ведущих активный образ жизни, придерживаться адекватной линии поведения. Речь пойдет об их восприятии времени и о выделении себя во времени, под которым мы имеем в виду сохранение тождества субъекта в процессе накопления им индивидуального опыта.

Хорошо известно, что живые организмы обладают генетически заложенным восприятием времени (циркадные и цирканые ритмы). Ориентация во времени позволяет репрезентировать порядок событий (одно предшествует другому или воспринимается одновременно с другим), отделять существующее (воспринимаемое) неизменным от того, что появляется лишь в определенный момент. Иными словами, время является, по сути дела, некоей универсальной константой, позволяющей связывать изменения объектов и их соотношений в пространстве.

Для восприятия времени необходима память. У простейших память построена на врожденных биохимических внутриклеточных процессах, на этом уровне развития еще используются механизмы индивидуального научения, поэтому основной принцип донервного взаимодействия со средой — это общая клеточная чувствительность, имеющая избирательный характер. Отсутствие оперативной индивидуальной памяти компенсируется детерминированными реакциями или направленным морфогенезом. На донервном уровне реальное действие животного является единственно возможным, оно жестко запрограммировано. Но уже у простейших экспериментально показана возможность научения в форме привыкания: амeba, например, адаптируется к определенному раздражителю и перестает реагировать на него, но вновь демонстрирует реакцию сжатия в ответ на изменение параметров раздражителя¹¹. Фактически это означает, что уже на донервном уровне развития имеет место восприятие времени (было так, стало по-другому).

Итак, мы полагаем, что уже на донервном уровне развития у живых организмов присутствует отражение не только своего положения в пространстве, но некоего чувства времени. Все это выражено, по всей видимости, в форме диффузной целостности (по терминологии Хватова — см. выше), или, другими словами, в качестве некоего пространственно-временного континуума. Безусловно, о внутренних ментальных моделях на этом этапе развития говорить преждевременно, поскольку для появления такой модели необходима согласованная работа нескольких функциональных подсистем психики с последующей интеграцией информации, полученной от разных подсистем. Такого рода дифференциация механизмов психики еще отсутствует на донервном уровне.

С развитием многоклеточности возникает потребность в появлении нервной системы. Ценность информации определяется скоростью ее поступления, что и открывает возможность быстрого и адекватного реагирования. Неспецифической чувствительности живой клетки для многоклеточного организма уже недостаточно, поскольку нужен механизм передачи сигнала на расстояние. Для хранения информации в памяти требуется определенный объем клеток. Чем больше объем памяти, тем более дифференцированно будет представлена схема временных отношений во внутреннем опыте существа. Для использования информации ее надо сравнивать и реагировать на приоритетные раздражители, следовательно, нужен центр сравнения для выбора главного раздражителя и ответа на него. Следовательно, необходимым становится интегративный центр, обеспечивающий прием и сравнение сигналов и управляющий эффекторными органами¹². Возникающая в эволюции нервная система служит посредником между ощущениями и принятием решения действовать. Прогресс нервной системы идет одновременно в направлении более точного приспособления движений и по линии обеспечения большей свободы, предоставляемой живому существу для оптимального выбора между этими движениями. Иными словами, можно предположить, что появление в эволюции нервной системы должно было привести к качественному скачку в способности к восприятию времени.

Большое внимание понятию о времени и движении как объектах непосредственного восприятия уделено в построениях Дж. Гибсона. «Течение абстрактного, пустого времени, — пишет он, — лишено реальности для животного. Мы воспринимаем не время, а процессы и изменения, последовательности. Внутри любого события существуют другие события, подобно тому, как внутри любой формы существуют другие формы. При этом длительность действий животных сравнима с длительностью событий в окружающем мире. Элементарных, атомарных реакций здесь не существует»¹³. Гибсон считает, что восприятие «откуда-куда» внутренне присуще опыту всех живых организмов, обладающих восприятием. То есть ощущение времени встроено в любой объемлющий динамический порядок, а значит, все организмы, обладающие восприятием, обладают и чувством времени.

Восприятие времени необходимо, во-первых, для интеграции представлений, появляющихся в ходе индивидуального опыта; во-вторых, для того, чтобы иметь возможность воспроизвести уже приобретенные представления в новой ситуации; в-третьих, для акта узнавания. Все эти способности выявляются уже у насекомых (например, в поведении перепончатокрылых: пчел, ос и муравьев).

Таким образом, можно думать, уже на ранних эволюционных этапах развития психики живые организмы обладают врожденным чувством восприятия времени. В противном случае, одно-

временность или последовательность событий ими не воспринималась бы. Способность животных оценивать весь четырехмерный пространственно-временной континуум была продемонстрирована многочисленными работами по условным рефлексам: запаздывающим (отсроченным и следовым) и «на время», а также в экспериментах на дифференцировку длительностей. Уже черви способны к выработке условного рефлекса. Эксперименты в лабиринте показали, что если червя предлагают корм в светлом отсеке лабиринта, он ползет туда, несмотря на свойственный виду отрицательный фототаксис¹⁴.

Понятие изменения и вместе с ним понятие движения (как перемены места) возможны только через представление о времени и в представлении о времени: если бы это представление не было изначально заложено, то невозможно было бы уяснить возможность изменения.

Однако на рассмотренных уровнях развития психики восприятие времени не означает еще и восприятия себя во времени. Можно думать, что необходимость восприятия себя во времени возникает только тогда, когда в жизни особи все большую роль начинает играть индивидуальный опыт. Если большинство поведенческих программ животного заложено генетически, т.е. оно обладает врожденным знанием мира, нет никакой необходимости в сохранении внутреннего тождества. Многие беспозвоночные (в частности, насекомые), находящиеся на нервном уровне развития, способны решать задачи выживания, не прибегая к индивидуальному опыту. Возможны также модификации некой врожденной поведенческой стратегии. Вот только один пример: некоторые пауки-скакуны сем. Salticidae охотятся на других пауков следующим образом. Они забираются на паутину жертвы и вызывают вибрации паутины, перебирая ее ногами в определенной последовательности. Жертва может воспринимать эти вибрации как признак того, что в паутину попало насекомое или же появился партнер для спаривания. Если хозяин сети приближается, паук-пришелец повторяет вибрации с помощью тех же движений ног. Если же жертва не реагирует, то скакун варьирует последовательность движений до тех пор, пока не подберет такие параметры вибрации, которые привлекают жертву. Охотник не знает заранее, к какому виду относится жертва и какие именно вибрации ее привлекают. Жертвами могут быть пауки многих видов, поэтому трудно предположить, что для разных жертв у охотника есть готовый набор сигналов, которые он поочередно пробует. Поэтому при встрече с очередной жертвой ему приходится импровизировать, каждый раз заново подбирая параметры вибрации¹⁵. Все это сложное поведение выполняется преимущественно на основе генетической программы. Любая особь данного вида повторяет описанные действия из поколения в поколение.

Таким образом, создается впечатление, что на нервном уровне развития в восприятии организмов происходит отчетливое отделение

своего тела от внешнего мира и усложнение внутреннего восприятия времени. Последнее обусловлено появлением определенного объема памяти, хранящей репрезентации временных отношений. Что касается наличия внутреннего мира (ментальной модели уровня 1 по Гарденфорсу), то, вероятно, именно на этой стадии появляются ее зачатки. Дело в том, что сложное поведение некоторых видов брюхоногих моллюсков и насекомых заставляет предположить, что они в состоянии осуществлять кратковременный прогноз своих действий¹⁶.

Необходимость поддержания внутреннего тождества субъекта или восприятия себя во времени возникает, когда животное в процессе жизнедеятельности сталкивается с проблемой выбора, решение которой не предусмотрено генетической программой. Животное начинает совершать пробные поведенческие шаги. Результаты успешных и неуспешных шагов откладываются в индивидуальном опыте. При этом задействованы как минимум потребностная, эмоциональная подсистемы психики и ее интегративный центр¹⁷. Эти подсистемы, отражающие информацию о внешнем мире, внутренних состояниях организма и о правильности его действий во внешнем мире, видимо, и являются основой для появления внутреннего тождества субъекта. Это тождество изначально можно выразить, как «я сейчас хочу (есть/спасаться бегством)», «я сейчас могу (допрыгнуть до жертвы или зайти и подождать, пока она окажется ближе/перепрыгнуть через препятствие или обехать его). Понятно, что тезис «я сейчас хочу» еще не несет предпосылок сознания. Но тезис «я сейчас могу», предполагающий выбор из двух и более альтернатив, предполагает и знание не только об актуальных потребностях, но и об актуальных возможностях, зиждется на индивидуальном опыте животного и имплицитно несет в себе различие себя и окружающего мира.

Как животное может воспринимать время? Скорее всего, животные воспринимают постоянство, последовательность и одновременность тех или иных событий. Содержание любого явления всегда воспринимается во времени, следовательно, сам воспринимаемый мир подвержен изменениям. Но оценка того, что является одновременно существующим, а что — последовательным во времени, возможна лишь в том случае, если в опыте субъекта существует нечто неизменное и постоянное. Или, другими словами, именно постоянное служит опорой для восприятия хода времени как отражения существования событий вовне, их смены и одновременного существования.

Последовательность событий как источник причинности в принятии решений

Если встать на точку зрения, что организмы (уже на уровне 1 — 3 по Гарденфорсу) воспринимают события в их последовательности, можно было бы допустить также их способность руководствоваться

этим в своем поведении. Однако то, что может показаться цепочкой «причина-следствие» в акциях, которые последовательно воспроизводятся живым существом в ответ на изменения событий вовне, есть сплошь и рядом не более чем физиологически обусловленный автоматизм, не имеющий ничего общего с принятием решения (наиболее очевидный пример – условный рефлекс). Вместе с тем, любой индивидуальный опыт возможен только благодаря тому, что последовательность событий имеет в своей основе прямое отношение к категории причинности.

Что касается позвоночных (уровни 3 и выше по Гарденфорсу), то здесь, на первый взгляд, возможна определенная потребность в сохранении привычного порядка следования событий. При его нарушении у животных наблюдаются явные признаки дезориентации¹.

Осуществление даже наиболее сложных врожденных программ поведения не требует подключения мышления, поскольку если животное оснащено необходимыми орудиями действия, и существуют точки приложения этих орудий для достижения необходимого результата, то на долю выбора остается совсем немного. Имеющееся у животного представление о мире уравнивается выполнением тех или иных действий и не требует информации о собственной тождественности. Вероятно, можно говорить, о том, что чувство сохранения собственного тождества в пространстве и во времени появляется на той стадии эволюции, когда становится возможным накопление индивидуального опыта.

Вероятно, здесь уже можно говорить о том, что животные обладают пониманием того, что их собственные действия и действия других являются причиной неких следствий². Но если собственные действия являются основанием смены явлений, то должно быть и ощущение собственной тождественности, в противном случае невозможно было бы определить смену явлений. Следовательно, помимо восприятия постоянных объектов в пространстве, животные должны воспринимать собственное постоянство в пространстве и во времени. Вероятно, можно говорить, о том, что восприятие собственной тождественности в пространстве и во времени появляется в эволюции вместе с появлением индивидуального опыта.

Индивидуальность поведения, степень которой допускает существенные отклонения от врожденного видового стереотипа, становится значимой на стадиях прогрессивного развития мозга. У рыб и амфибий еще нет выраженного крупного интегративного центра, и выбор линии поведения осуществляется на основе сравнения активностей разных отделов мозга, обслуживающих разные органы чувств. Принятие решения осуществляют мозговые структуры, которые отвечают за сенсорную систему, наиболее активированную в данный момент. Если в процессе данной активности возникает более

сильный очаг возбуждения, то она блокируется или уступает место другой³. Но коль скоро сама среда непостоянна, поведение разных особей одного вида не может быть идентичным и приобретает, таким образом, черты индивидуальности.

Интегративный центр появляется в мозгу рептилий. Сравнивая информацию различных модальностей и принимая решение в быстро меняющейся ситуации, рептилии смогли сделать огромный скачок в эволюции⁴.

Итак, мы полагаем, что зачатки субъективного выделения себя во времени и пространстве, некое первичное «Я» следует искать у рептилий. Такое «Я», воспринимаемое относительно физического окружения, в модели психического (Theory of Mind) называется Экологическим Я, идея которого была сформулирована У. Найссером⁵. Экологическое Я включает способность специфизировать окружение благодаря механизмам прямого восприятия, избирательности, антиципирующей схеме, позволяет выделять себя, свою активность из окружения. Такое «Я», вероятно, включает в себя 1-й и 4-й уровни развития модели психического по Гарденфорсу (см. выше).

Существует мнение, что «животное — раб настоящего и существует здесь и сейчас»⁶. В работе Сергиенко «Раннее когнитивное развитие: новый взгляд» есть такой подзаголовок: «Почему животные не знают, что настанет зима?», где обсуждается вопрос о возможности планирования будущего животными. Автор пишет, что животные обладают способностью планирования, которая включает репрезентацию цели, ситуации, последовательности действий и их результатов. Однако такое планирование у животных касается текущих потребностей. Они начинают планировать, когда голодны или находятся в опасности. Их ментальные возможности ограничены настоящей ситуацией и концепцией ближайшего прошлого и будущего.

Согласно Гарденфорсу, при таком планировании для текущих целей, есть необходимость представлять себе действия и их последствия по отношению к потребностям в данный момент, что предполагает ситуативные репрезентации. Такие репрезентации дают возможность передавать информацию другим способом. Представления, независимые от ситуации, требуют общения при помощи символов. Сигнал отражает то, что есть во внешнем мире, символ — то, что во внутреннем. Человеческая речь относится к символьным кодам. Животные, даже способные к освоению подобных кодов, все равно остаются контекстуально зависимыми. Способность к независимым, внеситуативным репрезентациям, обусловленная речью, дает возможность прогнозировать цели, отдаленные во времени и пространстве.

Однако животные обладают генетически заложенным знанием, что настанет зима. В противном случае, как объяснить миграцию птиц и запасание корма грызунами? А закапывание хищниками добычи, к

которой они возвращаются, если следующая охота оказалась неудачной? Представляется, что способность к символьному общению позволяет развиваться способности к отдаленному планированию, но не обуславливает появления этой способности в эволюции, поскольку она была представлена в виде врожденного знания.

Возможно, что у птиц и млекопитающих усложнению и дифференциации «экологического Я» способствуют процессы внутривидовой коммуникации. Индивид должен, с одной стороны, идентифицировать себя с сородичами, а с другой стороны дифференцировать себя от них. Такая идентификация-дифференциация возможна только в персонифицированных сообществах, где все члены сообщества различают друг друга, занимают определенную ступень в иерархической структуре группы, а их поведение определяется выполняемой функцией и статусом в сообществе.

На основе исследований мозга выдвинута гипотеза, согласно которой млекопитающие способны определять намерения других индивидов путем мысленного воспроизведения их действий⁷. В пользу этого предположения говорят опыты Вудрафа и Премака по изучению коммуникации у шимпанзе. Эти исследователи создавали ситуации, при которых человек и обезьяна могли либо кооперироваться, либо конкурировать при поисках спрятанного пищевого объекта. Посредством невербальных сигналов они сообщали друг другу о том, где он находится. Если человек помогал шимпанзе, отдавая ей все найденное, обезьяна действовала в согласии с экспериментатором. Но в тех случаях, когда человек присваивал предмет поисков, шимпанзе научился вводить его в заблуждение. Такое поведение шимпанзе позволило предположить, что эти животные способны разгадать цели или намерения человека по его поведению.

В экспериментах с крысами, в которых пытались выяснить, доступны ли им сведения о своем поведении, этих грызунов обучали нажимать на один из четырех рычагов в зависимости от того, какой из четырех активностей было занято животное в тот момент, когда раздавался звук зуммера⁸. Если этот сигнал заставлял крысу при чистке шерсти, она, чтобы получить пищевое подкрепление, должна была нажимать на «грумминговый» рычаг. Крысы научились нажимать на различные рычаги в зависимости от того, занимались ли они чисткой шерсти, передвигались по клетке, поднимались на задние лапки или находились в покое в тот момент, когда слышался звук зуммера. Из описанного эксперимента на первый взгляд следует, что крысы отдают себе отчет в своих действиях.

Возможные пути эволюции самоотражения

В соответствии со всем тем, что было сказано выше, можно выдвинуть следующий сценарий становления и развития в эволюции того качества психики, которое можно условно обозначить в качестве

«осознания себя». Оно постепенно дифференцируется от восприятия своих действий (выполняемых, а затем и планируемых) во времени и пространстве. На следующих этапах появляется способность к восприятию намерений окружающих и пониманию того, как те воспринимают собственные действия. Это приводит к развитию способности соотносить свои возможности с возможностями сородичей и даже представителей другого вида. Вероятно, на этом этапе появляется не только ощущение самотождественности себя во времени и пространстве, но и то, что в модели психического именуется «интерперсональным Я»⁹. Этот этап связан со становлением понимания социального мира, так что к системе представлений «Я – физический мир» добавляется система представлений «Я – социальный мир». В модели Гарденфорса это соответствует уровням 2 и 3 развития модели психического.

Как нам кажется, ее дальнейшее усложнение и дифференциация возможны только при таком ходе событий, когда потребность в принадлежности к группе становится самостоятельной, не связанной с потребностью в безопасности. Это приводит к качественному скачку в развитии коммуникации (у групповых видов). В этих условиях индивид должен научиться выполнять определенную роль (в иерархической структуре группы, во время совместной охоты). Этому должна способствовать развитая коммуникативная система. Потребность понять себе подобных, определить, как воспринимается со стороны собственное поведение, осуществить сложно скоординированные совместные действия приводит к многократному усложнению смысловой регуляции поведения и необходимо включает понимание себя как агента собственных действий. Это 5-й уровень развития модели психического по Гарденфорсу.

Мы предложили следующую возможную трактовку становления и развития «Я» в филогенезе психики: «Я-экологическое», «Я-интерперсональное», «Я-агент собственных действий», предполагая, что названные уровни развития «Я» являются, по сути, уровнями развития сознания. Была также высказана мысль, что дозозговые стадии развития психики не предполагают отчетливого выделения себя из мира, хотя предпосылки полезно искать уже на этих уровнях.

Возникает вопрос о том, как можно тестировать эту гипотезу. Некоторые аспекты проблемы могут проясниться в процессе межвидовой коммуникации животных (прежде всего, приматов и домашних видов) с человеком. Если эффективность коммуникации можно рассматривать в качестве одного из показателей развитых когнитивных способностей, то такой подход может дать значительное количество полезных данных, поскольку анализ межвидовой коммуникации позволяет установить соответствие информационных структур между субъектами в процессе их общения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Лекторский В.А. Сознание // Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2000. С. 640.

² См.: Griffin D. Animal thinking. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002. P. 336.

³ См.: Nagel T. What is it like to be a bat? // The Nature of Mind. – Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 422.

⁴ См.: Петренко В.Ф. В поиске новой психологической парадигмы заглянем в физику // Вестник интегративной психологии. Часть 1. Вып. 8. С. 22 – 28.

⁵ См.: Gardenfors P. Slicing the Theory of Mind. – URL: www.lucs.lu.se/peter.gardenfors/Articles/SlicingToM.htm.

⁶ См.: Хватов И.А. Особенности самоотражения у животных на разных стадиях филогенеза: автореф. дис. ... канд. псих. наук. – М.: МосГУ, 2010.

⁷ Самоотражение в этой концепции определяется как процесс и результат отражения характеристик своего организма, и, если речь идет о человеке, своих свойств, как участника социальных процессов.

⁸ См.: Сергиенко Е.А. Раннее когнитивное развитие: новый взгляд. – М.: Институт психологии РАН, 2006. С. 464.

⁹ См.: Premack D., Woodruff G. Does the chimpanzee have a theory of mind? // Behavioral and Brain Sciences. 1978. № 4. P. 515 – 526.

¹⁰ См.: Сергиенко Е.А. Раннее когнитивное развитие: новый взгляд. С. 464.

¹¹ См. там же.

¹² Понятно, впрочем, что оценки психологических механизмов поведения существенно затруднены, если вообще возможны при наблюдениях за животными в естественных условиях, при огромном многообразии действующих здесь факторов.

¹³ См.: Fouts R.S., Mills S.T. Next of Kin. Conversations with Chimpanzees. – N.Y.: Avon Books, 2002. P. 420.

¹⁴ См.: de Waal F. Good-natured. The origins of right and wrong in humans and other animals. – Cambridge (Mass.); L.: Harvard University Press, 1996. P. 368.

¹⁵ См.: Gallup G. Self recognition in primates // American Physiologist. 1977. № 32. P. 329 – 338.

¹⁶ См.: Филиппова Г.Г. Развитие психики в филогенезе: дифференциально-интегративный подход // Теория развития. Доклады участников круглого стола. – М.: Языки славянских культур. 2009. С. 183 – 195.

¹⁷ См.: Spelke E.S., Kinzler K.D. Core knowledge // Developmental Science. 2007. V. 10. № 1. P. 3 – 28.

¹⁸ См.: Савельев С.В. Происхождение мозга. – М.: Веди, 2005. С. 386.

¹⁹ Там же.

²⁰ См.: Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию / пер. с англ. / общ. ред. и вступ. ст. А.Д. Логвиненко. – М.: Прогресс, 1988. С. 464.

²¹ См.: Аршавский И.А. Учение А.А. Ухтомского о хронотопе – его значение в анализе временных механизмов и закономерностей биологии индивидуального развития // Успехи физиол. наук. 1991. № 3. С. 3 – 23.

²² См.: Панов Е.Н. Знаки, символы, языки. – М.: Товарищество научных изданий КМК, 2005. С. 495.

²³ См.: Панов Е.Н., Опаев А.С., Павлова Е.Ю. 2010. Социальная организация репродуктивных поселений и брачное поведение у стрекоз красоток Calopterigidae

(Insecta: Odonata). Этология и зоопсихология 2. – URL: <http://www.etholpsy.ru/>; Панов Е.Н., Павлова Е.Ю. Жизнь стрекоз глазами орнитолога // Природа. 2009. № 11. С. 28 – 37.

²⁴ См.: Чуприкова Н.И. Система понятий общей психологии и функциональная система психической регуляции поведения и деятельности // Вопросы психологии. 2007. № 3. С. 3 – 16.

²⁵ См.: Крушинский Л.В. Записки московского биолога. – М.: Языки славянской культуры. 2006. С. 499.

²⁶ См.: Spelke E.S., Kinzler K.D. Core knowledge // Developmental Science. 2007. V. 10. № 1. P. 3 – 28.

²⁷ См.: Савельев С.В. Происхождение мозга. С. 386.

²⁸ Там же.

²⁹ См.: Neisser U. Five kind of self-knowledge // Philosophical psychology. 1988. V. 1. № 1. P. 35 – 59.

³⁰ См.: Петренко В.Ф. В поиске новой психологической парадигмы заглянем в физику // Вестник интегративной психологии. Часть 1. Вып. 8. С. 22 – 28.

³¹ См.: Rizzolatti G., Fogassi A., Gallese V. Motor and cognitive functions of ventral premotor cortex // Current Opinion in Neurobiology. 2002. V. 12. P. 149 – 161.

³² См.: Beninger, R.J., Kendall, S.B., Vanderwolf, C.H. The ability of rats to discriminate their own behaviors. – Can. J. Psychol. 1974. № 28. P. 79 – 91.

³³ См.: Сергиенко Е.А. Раннее когнитивное развитие: новый взгляд. – С. 464.

Аннотация

Обсуждаются разные сценарии развития самоотражения и модели психического (theory of mind) в эволюционной перспективе, с выделением того или иного количества последовательных стадий этого процесса. Одна из них определена как становление «первичного», «экологического Я» (Neisser, 1988) – способности особи «приватизировать» фрагмент окружающей среды, тем самими «выделяя» себя и свою активность из «аморфного» средового окружения. В качестве важного компонента самоотражения рассматривается способность к восприятию течения времени как матрицы для отчета изменений в собственной активности. В процессе становления (само)сознания предложено выделять следующие три стадии: «Я-экологическое», «Я-интерперсональное», «Я-агент собственных действий».

Ключевые слова: самоотражение, самоидентичность, уровни развития психики, сознание.

Summary

Several scenarios of the evolution of self-perception and the «theory of mind» are discussed, each distinguishing a certain number of stages. One of such stages is characterized by the development of the so-called «primary» or «ecological self» (Neisser, 1988), e.g. the ability of an individual to «privatize» a fragment of environment and thus to separate oneself and one's activity from the «amorphous» surroundings. An important component of self-perception is the capability to perceive the flux of time as a matrix for observation of change in one's own activity. In the process of progressive self-perception/consciousness development, the following three stages are distinguished: the «ecological self», the «interpersonal self», the «self as an agent of its own activity».

Keywords: selfreflection, selfidentity, levels of mental development, consciousness.



XXIII ВСЕМИРНЫЙ
ФИЛОСОФСКИЙ КОНГРЕСС



В преддверии форума



В ГОСТЯХ У ЖУРНАЛА ПЕРВЫЙ ВИЦЕ-ПРЕЗИДЕНТ
РОССИЙСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА
А.Н. ЧУМАКОВ

Х.Э. Мариносян:

Одной из постоянных тем нашего журнала в последние годы стали Всемирные философские конгрессы и участие в этих форумах делегатов из России. «Философские науки» выступили первопроходцем в освещении этой темы. Ранее в нашей философской печати публиковались только обзоры последнего прошедшего конгресса. В частности, в «Философских науках» были сделаны обзоры конгрессов, проходивших в Венеции (1959. № 1), в Варне (1974. № 2), составленные участниками этих конгрессов. Начиная с 2008 года журнал стал публиковать серию исследовательских статей о конгрессах, состоявшихся в свое время в Оксфорде, Праге, Париже, Амстердаме, Брюсселе, Брайтоне, Москве (2008. № 3. 2009. № 1 – 8).

Особый интерес вызвали публикации обзоров первых конгрессов, печатавшихся в отечественных журналах досоветского периода. Среди их авторов были такие известные философы, как Ю.И. Айхенвальд, Г.И. Челпанов, Н.А. Васильев, Б.В. Яковенко, В.Н. Ивановский и др. Обнаруженные в полузабытых журналах того времени, эти статьи привлекли внимание современных читателей, и их публикация непременно будет продолжена на страницах журнала.

Пик интереса к «конгрессной» тематике пришелся на время последнего – Сеульского конгресса. Журнал поместил как официальные материалы конгресса (2009. № 1), так и впечатления наших делегатов (2009. № 2, 6, 7). Вполне понятен, поэтому, интерес редакции журнала и наших читателей к тому, как ведется подготовка поездки российских философов на Всемирный философский конгресс в Афины.

Российское философское общество выступает и в данном случае, и во всех предыдущих, не только участником, но и организатором участия всех региональных обществ и, по сути, страны в целом во всех философских форумах, которые являются по значимости самыми знаменательными событиями в жизни философского сообщества в мировом масштабе. Поэтому на такие форумы традиционно съезжается большое количество людей, связавших свою судьбу с философией, в первую очередь, профессионально.

В связи с изложенным скажите, пожалуйста, какие формы участия как самих региональных Обществ, так и других организаций — исследовательских институтов, научных и образовательных журналов — от России заблаговременно прорабатывались и каков будет состав Российской делегации на предстоящем конгрессе? Россия велика. Региональные организации своеобразны. Да и персонально этих людей Вы прекрасно знаете. Они периодически публикуются, в частности, в Вестнике РФО. Естественно, все философское сообщество готовилось, ставились определенные задачи. Хотелось бы услышать от Вас, с каким багажом российская делегация едет в Афины.

А.Н. Чумаков:

В качестве преамбулы я бы хотел сделать некоторое уточнение относительно Всемирных философских конгрессов. Всемирные философские конгрессы проходят с 1900 года. Перерывы были только во время Первой и Второй мировых войн. Сначала конгрессы проходили с периодичностью в 3 и 4 года. После Второй мировой войны они стали проходить раз в 5 лет. Собирают конгрессы, как правило, профессионалов. Участие гуманитариев и представителей естественных наук, интересующихся философией, — это не совсем характерно для Всемирных философских конгрессов. Предварительно происходит довольно жесткий отбор тезисов. Секции, которые обозначаются на конгрессе, практически оставляют возможность участвовать только тем, кто профессионально занимается философией. Конгрессы проводятся Международной федерацией философских обществ (МФФО) в различных странах.

Международная федерация философских обществ объединяет национальные философские общества. В нее могут также входить международные и наднациональные философские организации. В принципе не возбраняется (и есть такая практика) участие научных структур. В частности, наша страна представлена на международных философских форумах двумя организациями: Российским философским обществом и Институтом философии РАН. При этом Институт философии представляет Россию с 70-х годов. Философское общество СССР было создано в 1971 году. Но оно не было членом Международной федерации философских обществ. Членом федерации был только Институт философии, так как нужно было платить взносы в валюте (тогда 400 швейцарских франков), а валюту могло платить только государство. Институт философии как раз и был государственной академической организацией. Когда началась Перестройка, был поставлен вопрос о том, чтобы и Философское общество СССР тоже было представлено. Иван Тимофеевич Фролов был тогда помощником Горбачева, он и согласовал этот вопрос с Политбюро ЦК КПСС. И когда в 1988 году мы поехали на Всемирный философский

конгресс в Брайтон, мы подали заявку и были приняты в Международную федерацию философских обществ. С этого времени Россия представлена двумя организациями. Количество голосов в Федерации зависит от взносов организации и от ее численности. У Института философии и у РФО по 2 решающих голоса в Международной федерации философских обществ. Это формальная сторона вопроса. Кроме того, у нашей страны есть представитель в Исполкоме МФФО. На протяжении многих лет нашим представителем в Исполкоме был Владислав Александрович Лекторский. Поскольку членом Исполкома МФФО можно быть только два срока, третий срок предоставляется в виде исключения, Лекторский был представителем три срока. В настоящее время в Международной федерации философских обществ Россию представляет Мариэтта Тиграновна Степанянц в качестве вице-президента МФФО.

Российское философское общество (РФО), будучи правопреемником Философского общества СССР, по сути своей очень сильно отличается от прежней организации. Это различие проявляется и в форме участия во Всемирных философских конгрессах. Например, сложилась любопытная ситуация с XIX Всемирным философским конгрессом, который должен был состояться в Москве. 1988 год — это активная фаза Перестройки. В этом году на XVIII Всемирном философском конгрессе в Брайтоне И.Т. Фролов с согласия Горбачева предложил провести следующий конгресс (1993) в Москве. На Организационной сессии МФФО такое решение было принято, и И.Т. Фролова избрали в состав Исполкома этой международной организации.

Однако в 1991 году СССР распался и возникли непредвиденные трудности с проведением конгресса, так как на поддержку государства рассчитывать уже не было возможности. И тогда встал вопрос о переносе Конгресса в другую страну. Рассматривались разные варианты, но Фролов настоял, чтобы Конгресс проходил в России. В итоге Конгресс состоялся в Москве, и сам этот факт, учитывая то, какое это было тяжелое время, принципиален и важен. В 1993 году философия в России находилась в тяжелом состоянии, и многие философы из регионов не смогли приехать по материальным соображениям. Относительно полно была представлена Москва.

Следующий Конгресс был уже в Бостоне в 1998 году. И на этот — XX Всемирный философский конгресс мы поехали так, как это делается во всем мире — каждый представлял самого себя и свою страну. Это означает, что все, кто хотел, подавал заявку, проходил конкурсный отбор и затем, если его тезисы принимались, получал персональное приглашение. Вот так первый раз уже не было официальной делегации, списки которой утверждались на Старой площади. Кто смог оплатить свою поездку, тот и поехал. Таких оказалось по-

рядка 70 человек. Для того времени это была огромная команда. В Бостоне было принято решение о проведении следующего Конгресса в Стамбуле в 2003 году.

Для проезда на этот конгресс Российское философское общество впервые организовало «Философский пароход» со 150 философами на борту, который отправился в Стамбул и затем, после окончания конгресса, возвратился в Новороссийск, символизируя возвращение некогда изгнанных из России философов на Родину.

К сожалению, эта акция не привлекла должного внимания широкой общественности, хотя в журнале «Вестник РФО» за 2003 – 2004 годы она достаточно активно освещалась участниками прошедшего конгресса.

XXII Всемирный философский конгресс проходил в 2008 году в Сеуле. На этот раз РФО организовало коллективную поездку 87 философов (в том числе 15 известных зарубежных философов), которые специальным рейсом прилетели в Сеул. Затем, после конгресса эта группа вернулась из Южной Кореи во Владивосток на теплоходе, а из Владивостока до Москвы в течение почти двух недель ехала в специально забронированных вагонах с остановками в крупнейших городах России. Об этой акции можно прочитать в «Вестнике РФО» за 2008 – 2009 годы.

На этот раз мы собираемся организованно поехать в Афины на XXIII Всемирный философский конгресс, который будет проходить с 4 по 10 августа 2013 года. Понятно, конечно, что главное – это работа на конгрессе в тех секциях, симпозиумах, круглых столах и т.п., куда подали заявки и получили приглашения наши участники. По завершении мы организованно поедем на Пелопоннес, а затем на корабле посетим острова. Таким образом, еще раз хотел бы подчеркнуть, что российская делегация – это понятие условное. В данном случае я не являюсь руководителем российской делегации, а выполняю функцию координатора проекта, который замыслил и осуществляю со своими коллегами. В составе нашей группы 60 человек. А всего на конгресс подали заявки более 300 человек. Это означает, что многие поедут самостоятельно. Но, конечно, на Конгрессе мы будем координировать свои действия. Поэтому можно сказать, что российская «делегация» – это все те, кто будет представлять Россию.

Х.Э. Мариносян:

Если даже это не делегация в том понимании, как это было раньше, тем не менее, проводилась ли какая-то предварительная работа с будущими участниками, предусмотрены ли презентации книг, доклады на актуальные для нашей страны темы, подготовленные специально к конгрессу проекты?

А.Н. Чумаков:

К таким конгрессам всегда основательно готовятся. Обычно мы проводим предварительно конференции, если можно так сказать, организуем предварительный «смотр сил». В значительной мере эту задачу решают наши Российские конгрессы. Так, например, к Афинскому форуму мы приурочили наш VI Российский философский конгресс, который состоялся в прошлом году в Нижнем Новгороде. Кстати, на конгрессе в Афинах будет проходить симпозиум, посвященный русской философии. Как мы будем представлены? Надеюсь, достойно. И российская философская мысль будет представлена с разных сторон.

Х.Э. Мариносян:

Вы уже 30 лет участвуете в работе этих конгрессов. Для участников в первую очередь и через участников для сообщества колоссальная польза и по линии интеграции в мировое сообщество философов, и по линии знакомства с людьми очевидна. После каждого Конгресса возникают проекты по популяризации, по донесению их итогов до максимального числа людей; ведь сколько ученых не приняло бы участие в Конгрессе (хоть 200 человек, хоть 1000), для такой гигантской страны, как наша это — капля в море. Колоссальное количество факультетов, кафедр. Как донести итоги Конгресса до них? Ведь эти итоги принадлежат не только профессионалам, участникам конгрессов, они должны стать и достоянием широкой общественности. Делается ли в этом отношении что-то посредством Вестника или через научные журналы страны?

А.Н. Чумаков:

Это очень важный момент работы после Конгресса. Если итоги работы философских форумов уходят в песок, то теряется сам смысл такой работы. Тем не менее, результаты есть, вне всякого сомнения. Прежде всего, на Конгрессе будут представлены многие регионы нашей страны, практически все крупнейшие регионы посылают своих участников: от Владивостока до Калининграда, от Мурманска до Махачкалы. Посылают своих участников крупнейшие города. Это значит, что, когда человек возвращается, он рассказывает своим коллегам, он публикует в местных СМИ информацию о конгрессе, свои идеи, наработки, делится впечатлениями, которые он там получил. Мы даже не сможем отследить, какую реальную отдачу имеет участие в Конгрессе. Вы ставите вопрос о наших возможностях централизованно освещать результаты работы конгрессов. После каждого Конгресса (Всероссийского, Всемирного) мы обязательно делаем несколько номеров Вестника РФО, посвященных итогам Конгресса. Есть официальные документы Конгресса, официальные

доклады, которые мы получаем, договариваемся с интересными авторами, как отечественными, так и зарубежными и публикуем их доклады.

Особенность «Вестника РФО» заключается в том, что в определенной степени он является «и организатором, и воспитателем философского сообщества». Он выполняет также теоретическую и аналитическую функции. Но прежде всего, конечно, информационную, поскольку он призван оперативно доносить информацию. Кроме того, «Вестник» эмоционально не «приглажен». Мы можем позволить себе не редактировать, не править наших коллег, там, где бы в Вашем журнале, в «Вопросах философии» редактировали бы, приводили к академической форме. Мы можем позволить себе некую лирическую форму. Достаточно сказать, что у нас публикуются и стихи, и шутки — для этого есть целый раздел. Поэтому когда Конгресс проходит, мы даем материалы, связанные с эмоциональным восприятием Конгресса, с его оценкой, мнениями, суждениями. Эти материалы мы обычно даем в двух-трех номерах после Конгресса. Конечно, можно и нужно публиковать итоги, результаты Конгресса в виде докладов, обобщающих материалов симпозиумов, заседаний. Это же надо делать и в таких журналах, как «Философские науки», «Вопросы философии». То, что Вы нацелены на постконгрессовские материалы — хорошо, но, несомненно, новацией является Ваше намерение осветить данную тему еще до конгресса. Ведь работа идет, и работа не маленькая. Поддержать и усилить ее можно и нужно. То, что мы с Вами сейчас делимся мнениями до Конгресса, — такая форма пока не нашла своего выражения. Обычно до Конгресса мы публикуем только информацию о нем. Содержательное обсуждение обычно бывает после.

Х.Э. Мариносян:

После возвращения участников мы, конечно, с удовольствием встретимся в более широком формате. У нас предполагается целая серия публикаций. Мы готовы до конца года давать материалы чуть ли не в каждом номере. Это номера, в которых будет полноценно представлена жизнь Конгресса. Невзирая на присутствие Интернета, живое человеческое общение ничем нельзя заменить. Как, по Вашему опыту участника столько Конгрессов, несмотря на недостаточное знание иностранного языка, несмотря на, возможно, остаточный эффект зашоренности советских времен, несмотря на то, что мы все-таки недостаточно интегрированы в международное философское пространство, насколько помогает нашим ученым участие в Конгрессе создавать новые научные проекты, устанавливая связи, предпринимать совместные издания, публикации наших там, их — здесь?

А.Н. Чумаков:

Несомненно, Конгрессы очень расширяют горизонты общения, видения. Те, кто был на Конгрессе в первый раз, испытывают даже иногда культурный шок. Начинают лучше понимать свое место. И часто оказывается, что мы не так уж плохо выглядим на фоне других. Это очень важно, это повышает уровень самооценки. С другой стороны, участие в конгрессе показывает слабые места, те моменты, где нам нужно подтягиваться до международного уровня. Это нормально. Конгрессы важны также возможностью неформального общения. Через Интернет, через дистантные формы такое общение невозможно. Именно личное присутствие, установление личных контактов, личных связей ничто не может заменить. Человек возвращается и затем в электронном виде общается с теми, с кем он завязал контакты. Так появляются новые возможности для публикации наших авторов за рубежом. Важно это и для большего понимания того, что сегодня выходит на первый план. Поэтому Конгресс — это, прежде всего, творческая площадка, где участники делятся идеями, устанавливаются контакты, связи. В этом отношении мы явно прогрессируем, и для нас участие в Конгрессах становится очень важным, необходимым элементом развития отечественной философии, потому что, по правде говоря, мы находимся на переходном этапе от той философии, которую мы преподавали, к той философии, которую нужно преподавать. При всем негативном отношении к уже предпринятым конкретным шагам в области гуманитарного знания в целом и философии в частности, мы должны честно признать, что есть объективные основания к тому, чтобы проводить реформы, чтобы менять уже сложившиеся и укоренившиеся формы работы. Не обязательно это делать в лоб, но, тем не менее, мы должны выводить философское образование, философскую подготовку на тот уровень, который соответствовал бы мировым стандартам и мировому опыту.

Х.Э. Мариносян:

На Конгрессе становится очевидным, что мы на самом деле не так уж отстаем. Образно выражаясь, «не боги горшки обжигают». Мы начинаем в большей степени верить в себя, в свой потенциал. Можно ли сказать, что участие в Конгрессе — это некая совокупная презентация отечественного научного философского потенциала? Мы представляем себя достаточно объективно и к нам уже начинают соответствующим образом относиться.

А.Н. Чумаков:

Вне всякого сомнения, это так. К нам уже теперь относятся самым серьезным образом. Нас воспринимают как цивилизованных партнеров с точки зрения форм участия. Что касается потенциала, он

был и в советские времена достаточно солидным, серьезным. Взять, например, философию естествознания, историю философии, логику. Сильные направления, которые были на передовом уровне. Но ввиду тех отношений, которые складывались, мы воспринимались немножко по-другому, например, как сейчас северные корейцы. За последнее время сильно изменились и китайцы. За этим следует более серьезное отношение к представляемым ими текстам, к их содержанию, да и к нам самим. К слову сказать, День философии ЮНЕСКО в прошлом году прошел в Москве и в Петербурге на самом высоком уровне. На этот День философии приехали представители мировой философской элиты. Совсем недавно состоялась очень интересная конференция в Зеленограде, которую провела Академия делового администрирования и на которой присутствовали президент Международной федерации философских обществ Вильям МакБрайд, почетный президент и бывший председатель Иоанна Кучуради и многие другие. Их приезд я расцениваю как признание того факта, что отношение к нам изменилось и как следствие нашего участия во Всемирных философских конгрессах, что способствует росту нашей открытости, расширению связей, понимания того, что мы часть процесса развития мировой философской мысли. И здесь важны не только конкретные результаты, но и динамика изменений. Философская почва в одночасье не создается. Нужны десятилетия. Можно по-разному относиться к тому, что происходит в других сферах жизни. И это особый разговор. Однако с позиции философской свободы, выражения мысли, прогресс есть. На мой взгляд, с точки зрения разворота, который мы сделали, философия явно наращивает свой потенциал. Пусть не так быстро, как хотелось бы, но ситуация, несомненно, меняется.

Х.Э. Мариносян:

Скажите, пожалуйста, ввиду объективной картины, которую Вы описали, ввиду очевидного роста потенциала, большего признания со стороны международного сообщества, а, с другой стороны, ввиду сохранения наших традиционных связей со странами СНГ, как в дни Конгресса происходит общение членов российской делегации и представителей других республик бывшего Союза? Может быть, немного утрирую, но не кажется ли Вам, что они в каком-то смысле становятся под флаг российский, неформально тянутся к нашей делегации?

А.Н. Чумаков:

Фактически Вы правильно сказали: под флаг российский. По существу, когда за рубеж выезжают граждане России (да и не только России), все русскоязычные — русские. Еврей, грузин, армянин,

азербайджанец. Как правило, они там к этому относятся спокойно. В последнее время это очень четко обозначилось на примере Российского философского общества. К нему тянутся многие из наших коллег, проживающие в бывших союзных республиках. И тому есть объяснение. Российская философия самодостаточна, конечно, она пережила трудные годы не без потерь, но мы можем пережить десятилетия изоляции. А вот в небольших странах философская мысль, по прошествии определенного количества лет изоляционизма, тем более десятилетий, ощущает гораздо большие потери. Быть может и по этой причине русский язык оказывается рабочим языком практически на всех заседаниях и мероприятиях всемирных конгрессов, как и в других ситуациях, когда осуществляются творческие контакты философов различных стран, бывших союзных республик.

Х.Э. Мариносян:

Сразу рождается некий новый проект как один из форматов сотрудничества журнала «Философские науки» с РФО — показать научную жизнь этих первичных организаций и в рамках этого проекта раскрыть также и потенциал самих этих республик в более широком культурологическом срезе.

А.Н. Чумаков:

Конечно. В третьем номере Вестника РФО мы всегда публикуем структуру Российского философского общества. Там вы можете увидеть кто входит в Президиум РФО, как представлены различные города и страны.

Х.Э. Мариносян:

Видите, в течение нашей беседы, которая придерживалась конкретной темы — предстоящего философского Конгресса — рождается еще один совместный проект — СНГ. А второй проект — можно осуществить обзор жизни первичных организаций у нас, по регионам России. Кроме того, как Вы знаете, в качестве приложения к журналу мы издаем серии брошюр по образцу Всесоюзного общества «Знание». Одна из серий — «Библиотека молодого ученого». В то время, когда ввели новый экзамен по «Истории и философии науки» эта серия стала крайне актуальной и оказала во многом существенную методическую помощь не только аспирантам и молодым ученым, но также и опытному профессорско-преподавательскому составу, которому предстояло в кратчайшие сроки «переквалифицироваться» и приступить к преподаванию нового курса. Практика показала жизнеспособность и важность подобного жанра — научного, учебно-методического, но, вместе с тем, весьма «оперативного». Поэтому мы готовы разраба-

тывать и выпускать совместно с РФО и иные серии, в частности, по образованию.

Вернемся к тому, о чем мы с Вами уже говорили и попытаемся также рассматривать сказанное как самостоятельный проект. Итак, проект «Возвращение “Философского парохода”». Если бы была возможность заявить об этом на Конгрессе, это было бы очень полезно: не дожидаясь следующей, через 5 лет, встречи, заявить, что мы будем последовательно осуществлять этот замысел. В этом нам могут помочь представители тех стран, где осталось наследие Русского зарубежья, где обитали эти мыслители. Это в первую очередь Франция, Германия, Чехия, другие страны. Проект показался мне интересным. В 2013 году совместно с Домом русского зарубежья имени Солженицына, мы открыли новый раздел под названием «Мир русского зарубежья» и методично, из номера в номер, раскрываем потенциал наследия русской эмиграции, в первую очередь, XX столетия. Мы поставили вопрос в такой плоскости, что, поскольку это были одни из лучших умов, представители русской интеллигенции, то нельзя отстраниться от всего многообразия и богатства их наследия и без его глубокого анализа рассуждать о перспективах российской государственности, российской культуры. Как видите, это направление мы также можем развивать вместе с РФО и реализовывать как совместный проект, привлекая обширный потенциал Общества.

А.Н. Чумаков:

Отлично. В заключение я хотел бы искренне поблагодарить Вас и коллектив Вашего журнала за проявленный интерес к Российскому философскому обществу и участию отечественных философов в научной жизни в нашей стране и за рубежом. Вы всегда можете рассчитывать на тот потенциал, который у нас есть. Сейчас я специально дам Вам третий номер Вестника РФО, где Вы увидите географию Общества и даже персонально всех членов этой организации. Ну, а об активности российских философов на конгрессе можно отчасти узнать, посетив нижеуказанный сайт:

<http://www.wcp2013.gr/en/tentative-program/tentative-program.html>

<http://www.wcp2013.gr/en/invited-sessions>

<http://www.wcp2013.gr/en/sections-contributed-papers>

**XXIII Всемирный философский конгресс
«ФИЛОСОФИЯ КАК ИССЛЕДОВАНИЕ И ОБРАЗ ЖИЗНИ»
4 – 10 августа 2013 г., Афины, Греция**

Состоится:

4 пленарных заседания

1. Метод философии
2. Философия и наука
3. Философия как практическая мудрость
4. Философия и общественная жизнь
(среди выступающих А.А. Гусейнов)

4 публичные лекции (Endowed Lecture), посвященные

1. Ибн Рушду (читает Анат Билецки),
2. Маймониду (читает Умберто Эко),
3. Кьеркегору (читает Петер Кемп),
4. отношениям Восток–Запад (читают Венчао Ли и Ка-Кьун Чо).

7 симпозиумов

1. Открытие древнегреческой философии сегодня
2. Эрос
3. Философия и религии
4. Искусство и культуры
5. Технологии и окружающая среда
6. Современные тенденции в эпистемологии
7. Философия в современной Греции

75 тематических секций. В том числе секция «Русская философия». Один из ее ведущих – *А.П. Козырев*. *А.В. Лебедев* будет соведущим подсекции «Философия досократиков» секции «Древнегреческая философия». *Б.Г. Юдин* – ведущим секции «Биоэтика». *М.Т. Степаняц* – секции «Сравнительная и межкультурная философия». *О.А. Воронина* – «Философские подходы к гендерным вопросам». *Б.И. Пружинин* – «Философские традиции в Европе». *А.Н. Чумаков* – «Философия развития». *В.Г. Федотова* – «Философия глобализации». *В.Г. Горохов* – «Философия техники». *Р.Г. Апресян* – «Философия ценностей».

4 выездные сессии будут проходить в памятных местах античной философии и древнегреческой истории.

113 круглых столов. *В.С. Месыков* и *Г.В. Сорина* председательствуют на круглом столе «Ян Амос Коменский, народный учитель».

62 специальные сессии (invited sessions). *В.А. Лекторский* председательствует на сессии «Рациональность как культурная ценность». *И.Т. Касавин* – «Социальная эпистемология за 25 лет: куда мы пришли и куда мы могли бы прийти».

В ходе Конгресса также пройдут заседания многих философских обществ.

Общее собрание Российского философского общества состоится 6 августа.

Кроме того, запланировано проведение **28 студенческих сессий**, на которых студенты и аспиранты представляют свои доклады.

**Философия как исследование
и образ жизни**

Международная конференция в Казани

Философы всего мира находятся сейчас в ожидании самого важного для всех нас международного события, происходящего лишь раз в пять лет – в августе 2013 г., на Родине философии, в Афинах, будет проходить XXIII Всемирный философский конгресс.

Готовясь к этому поистине историческому событию, в качестве прелюдии к Конгрессу, Российское философское общество, его отделение в Татарстане, в Казани, провело в апреле 2013 г. Международную конференцию «**Навстречу XXIII Всемирному философскому конгрессу: философия как исследование и образ жизни**». Принимающей стороной, как и в прошлый раз, перед XXII (Сеульским) конгрессом, стал Казанский государственный энергетический университет, его кафедра философии.

Программа Конференции включала выступления ученых (свыше 170) со всей России, от Махачкалы до Якутска и от Хабаровска до Твери. Присутствовали на Казанской конференции и зарубежные гости из СНГ, США, Греции и Болгарии. Перечислим страны и города, представленные на Конференции.

Зарубежье: Афины, Триполи (Греция); Блэксбург (США); Киев, Харьков (Украина); Костанай (Казахстан); Минск (Беларусь); Баку, Нахчыван (Азербайджан); Нукус (Каракалпакстан); София (Болгария); Ташкент, Навойи (Узбекистан).

Россия: Москва, Санкт-Петербург, Балашиха (Моск. обл.), Барнаул, Воронеж, Грозный, Екатеринбург, Елабуга, Набережные Челны, Нерюнгри, Нижнекамск, Нижний Новгород, Новосибирск, Омск, Ростов-на-Дону, Самара, Саратов, Тверь, Тюмень, Уфа, Челябинск, Якутск, Ярославль.

Пленарные доклады, полностью ориентированные на тематику XXIII Всемирного философского конгресса, сделали профессор *Марк Лакт* (Университет Виргинии, США); профессор *Панайотис Элиоупос* (Университет Пелопоннеса, Греция); доктор философских наук, профессор *В.И. Пржиленский* (Московский государственный юридический университет им. О.Е. Кутафина); кандидат философских наук, доцент *А.С. Гурьянов* (Казанский государственный энергетический университет). Завершилась Международная конференция пленарным докладом доктора философских наук, профессора *Ивана Калчева* (Софийский университет, Болгария). Доклад был сделан на русском языке.

Всего на Конференции работало 4 параллельных секции:

Секция 1. Онтология, гносеология, эпистемология.

Секция 2. Социальная и политическая философия.

Секция 3. Этика, эстетика, аксиология.

Секция 4. Диалог философии, науки и религии.

О работе секций см. 3 обложку журнала.

Ниже мы предлагаем Вашему вниманию некоторые доклады зарубежных ученых, прозвучавшие на пленарном заседании.

ФИЛОСОФИЯ КАК ОБРАЗ ЖИЗНИ

М. ЛАХТ

Один из традиционных подходов к вопросу о взаимосвязи между философией и жизнью — начать с определения. Но, как известно, можно посвятить жизнь попыткам дать определение философии, но так и не найти ответа. Сами профессиональные философы печально известны яростными прениями о природе, подлинном предмете и истинных методах своей дисциплины.

Даже если отложить вопрос о природе и определении философии, придется столкнуться с огромным разнообразием способов структурирования жизни или придания ей формы. Например, Сократ связывал философию с самопознанием и поисками добродетели. Кантианство предполагает, что самопознание и познание законов, протекающих из разума, делают возможной автономию, способность нести ответственность за себя и вести себя ответственно по отношению к другим. Философия культивирует критическую рациональность и скептическое стремление бросить вызов и проверить на прочность укоренившуюся догму и необоснованную необъективность. В связи с этим можно проследить ее связь с политической свободой и личностной интеллектуальной зрелостью. Так, Марта Нуссбаум, к примеру, говорит: «Чтобы взлелеять демократию, мыслящую и обдуманную, а не просто рынок конкурирующих групп интересов, демократию, которая истинно заботится об общем благе, мы должны воспитывать граждан, имеющих сократовскую способность рассуждать о своих убеждениях. Демократии вредит, когда люди голосуют, основываясь на мнениях, которые они впитали из радиопередач и никогда не ставили под сомнение... Стоики, вместе с Сократом, утверждают, что такая жизнь не стоит человечности, заложенной в них... Критическая аргументация (развиваемая философским образованием) ведет к интеллектуальной силе и свободе»¹.

Есть и кое-что еще. Философия как профессиональная дисциплина всегда соотносится с собственной историей. Большая философская работа проводится в области истории идей, что помогает нам понять

и признать постоянную актуальность идей прошлого и их влияние на нас. Сюда относятся раздумья над тем, каким образом философское мышление способно пролить свет на нашу историю, а именно: как мы пришли к тому, о чем сейчас думаем, и как стали теми, кем являемся, и тем самым раскрыть перспективы и ограничения возможностей, завещанных нам традицией. Философия охватывает размышления над идеями и достижениями других дисциплин, таких как живопись, музыка, архитектура, физика и социальные науки, помогая таким образом сориентироваться в более широкой сфере культуры. Кто полагает, что в работах таких мыслителей, как Кьеркегор, Сартр и Хайдеггер, а также Толстой, кроется мудрость, тот, по всей вероятности, заинтересуется тем, как философия помогает индивиду признать свою склонность к бездумному подчинению условным методам мышления, оценки и действия, присущим социуму; как философия может подвигнуть его бороться за независимость, сойдясь лицом к лицу с тем, что влечет за собой его собственная конечность и смертность. Вдобавок, не стоит исключать чисто интеллектуальное удовольствие разрешать парадоксы и сложные, часто трудноразрешимые, проблемы с помощью философии.

В 1975 г. ЮНЕСКО заявила, что «упражняя свободные, мыслящие умы, способные противостоять различным формам пропаганды, фашизма, бойкотирования и нетерпимости, философское образование вносит свой вклад в дело мира». Думаю, это правильно. Философия также способствует утверждению мира через свою направленность на обсуждение различных точек зрения с помощью диалога. Например, Кант упоминает опасности, связанные с тем, что он называет «логическим эгоизмом». Поскольку логический эгоист «считает ненужным проверять свое суждение, обращаясь к рассудку других, будто он в таком критерии... совершенно не нуждается», он рискует упасть в догматическую самонадеянность, которая приводит к ошибке и отделяет его от общества².

Однако, по признанию Канта, человеческий разум редко бывает саморегулирующимся; чтобы обнаружить и исправить свои ошибки, мы должны вступать в диалог с другими. И конечно, философия подразумевает именно такую постоянную диалогическую проверку наших идей посредством сравнения с идеями других. Тем самым Кант предписывает нам взаимодействие с перспективами, разительно отличающимися от наших собственных. Он говорит о важности расширения мышления, о приучении думать с альтернативных точек зрения. Такой расширенный образ мыслей позволяет нам преступить порог «субъективных частных условий... способности суждения», которыми мы слишком часто ограничиваемся, и помогает нам занять более объективную позицию, с которой можно критически размышлять о сильных и слабых сторонах нашей обыденной точки

зрения»³. Такой диалог способствует миру, поскольку выступает против склонности к догматическому и всепоглощающему самодовольству. Диалог способствует миру просто потому, что дает нам возможность выслушать и принять заявления других, потому что он помогает понять и принять тех, кто не похож на нас.

Возможно, стоит напомнить, что философия не всегда влияет на жизнь столь благотворным образом. Философы, как и многие другие гуманитарии, часто тяготеют к известной книжности, которая способна отвлечь от воздаяния множеству других граней богато проживаемого опыта. Вот как Дэвид Карр рассуждает о гуссерлевской феноменологии, которая, указывая на важность воспринимаемого значения в формировании опыта, служит противовесом чрезмерному акцентированию внимания на вопросах языка, характерному для современной философии: для многих мыслителей «человеческое существование и деятельность видятся как использование и понимание языка... Восприятие либо совершенно игнорируется, либо рассматривается метафорически как особая версия развертывания концептов нашего языка. Вопреки этим взглядам, Гуссерль напоминает нам о конкретной и данной в ощущениях, действительно *предварительно данной* реальности окружающего мира... Не является ли это чрезмерное подчеркивание языка просто эгоцентризмом и даже элитизмом философов и литературных критиков, проводящих все свое время за чтением, письмом и проецированием картины собственного книжного мира на всех остальных?»⁴

Хуже того: то, что философы тратят время на обдумывание вопросов и идеалов, которые, как им кажется, имеют первостепенную важность, может сформировать чувство превосходства и презрения к другим дисциплинам и тем измерениям жизни, которые не являются строго философскими. На подобную отчужденность в «Государстве» Платона указывает Сократ. Он говорит: «Если ему свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия, думаешь ли ты, что для такого человека много значит человеческая жизнь?»⁵ (Собеседник Сократа Главкон, как обычно, не понимает сути, забывает большую часть предыдущей беседы и отвечает, что, действительно, это было бы невозможно.) Подобным образом Сократ утверждает (думаю, иронически), что «тому, кто действительно направил свою мысль на бытие, уже недосуг смотреть вниз на человеческую суету», ибо, согласно посылке, по сравнению с вечными, божественными и совершенно упорядоченными идеалами, являющимися истинным предметом философской рефлексии, заботы, поглощающие нас в обыденной жизни, кажутся не стоящими внимания⁶. Вот почему ученик Сократа Аполлотор, который в диалоге «Пир» изображается тщетно бьющимся над подобным непониманием философии, тем самым показывая, что ему все еще

есть чему учиться, говорит своему другу Главкону: «Я всегда безмерно рад случаю вести или слушать философские речи... зато когда я слышу другие речи, особенно ваши обычные речи богачей и дельцов, на меня нападает тоска, и мне становится жаль вас, моих приятелей, потому что вы думаете, будто дело делаете, а сами только напрасно время тратите»⁷. К сожалению, такое презрение часто развивается именно в то догматическое лицемерие, которое философский диалог должен ниспровергать. Эта идея связана с тем, как философская рефлексия помогает выявить – и начать противостоять – различного вида экзистенциальным угрозам, возникающим из слишком распространенной озабоченности объективностью, продуктивностью и инструментальной рациональностью. Философия способна помочь нам понять опасность того, что эти виды чисто инструментального мышления и оценки могут сделать жизнь безрадостной и указать альтернативные способы мышления. Многие мыслители, от Канта до Маркса и Хабермаса, подчеркивали опасности, ассоциируемые с инструментальной рациональностью. По этому поводу я бы хотел вкратце остановиться на идеях Хайдеггера.

По мнению Хайдеггера, в наше время естественные науки обладают огромной властью. Хайдеггер не луддит, каковым его часто изображают, но он очень обеспокоен тем, что мы склонны думать о естественных науках как о модели для всех разумных способов исследования. Для него чем чаще научные и технические способы мышления принимаются за единственно возможный разумный способ получения доступа к истинному знанию о мире, тем чаще что-либо неподвластное количественной репрезентации или технологической подчиненности практическому исходу будет рассматриваться лишь как коррелят субъективной интерпретации или предпочтения.

Хайдеггер прослеживает происхождение доминирующих способов мышления до метафизического сдвига, начатого Галилеем и Декартом. Оставленное ими наследие – это то, что природа определяется априори как чисто материальная объективность и ее движение. Она представляется «замкнутой в себе системой движущихся, ориентированных в пространстве и времени, точечных масс», т.е. материей и энергией⁸. Как понимал Декарт, соответствие реальной и протяженной материи (и детерминированного количества энергии) делает возможной математическую репрезентацию природы в терминах количественных величин. Наука развивается на основе этой строгой объективации природы. Только явления, согласующиеся с этой схемой, принимаются за *существующие*, и любое конкретное эмпирическое исследование обязано осуществляться на основе этой априорной предпосылки о природе реального и коррелятивной нормы рационально обоснованного исследования.

Затем Хайдеггер утверждает, что существа в конечном счете представляются объектами *так, что* они становятся подходящим материалом для технологических манипуляций и контроля. Он заявляет, что современная европейская метафизика добилась универсального овеществления природного мира с конечной целью получить над ним превосходство. Вещественность существа делает возможными измеримость и вычислимость, которые предполагаются в плане получения над ним господства. (Вот почему в «Рассуждении о методе» Декарт говорит, что новая философия позволит нам стать господами и властелинами природы.) Объективизм и господство связаны в какой-то мере потому, что количественное измерение и математическое вычисление позволяют нам зафиксировать и познать качества сущего с определенностью и точностью, невозможной в потоке обыденного перцептивного опыта, и таким образом дают нам возможность предсказывать будущие состояния и поведение этого сущего. Объективизм и господство связаны также потому, что современная теория развивается аналитически, определяя различные компоненты предмета, их соотношение и динамические законы, управляющие поведением этих компонентов; со знанием этого в принципе приходит знание того, как эти компоненты могут быть составлены иначе, т.е. как вещь может быть переделана или изменена⁹. Это означает, что современная мысль есть не «чистое знание ради знания» — она технологична по своему строению. В современной метафизике, тем самым, природа представляется как сырье, или ресурс, доступный для человеческого использования, потребления и обработки. Целью теории, по знаменитому замечанию Хайдеггера, стало превратить природу в «гигантскую бензоколонку»¹⁰. Теоретическое размышление, хотя и подразумевается как нормативно нейтральное, фактически направлено на властвование.

Хайдеггер, как и Гуссерль до него, считает, что наши теоретические обязательства и предубеждения в конце концов направляют здравый смысл. Техническая интерпретация сущности как объекта и ресурса все больше и больше регулирует наши бездумные дотеоретические идеи о мире и даже обыденный опыт. Эту мысль можно выразить иначе: современная метафизика разъединила вещь и значение, или факт и ценность, и за абсолютно реальную принимается только одна сторона этих оппозиций. Поскольку реальным считается не что иное, как количество, получается, что оно не имеет никакой собственной значимости. Реальное — это просто материя и энергия. Любая возможная значимость реального будет проистекать из его взаимосвязи с нашими нуждами и желаниями. Тем самым значимость принимается за субъективный артефакт наших суждений и интерпретационной деятельности и может быть найдена только в том, как мы воспринимаем вещи, и в том, за что мы их принимаем. По словам Канта, «без людей все творение было бы пустыней, существующей напрасно и без конечной цели»¹¹.

Так, для Декарта вторичные качества, такие как фиолетовость, не являются реальными, присущими вещи, кажущейся фиолетовой. Так и для нас: феномены, которые изначально не представляются материей или энергией, либо подвергаются попытке быть сведенными к количественно измеримым первичным качествам, либо выдаются за «просто субъективные». Мы все больше склоняемся к мысли, что такие явления, как надежда и юмор, могут быть редуцированы к расположению нейронов в мозге, а такие явления, как пугающее, доброе, надлежащее и подлое, рассматриваются не как реальные качества предметов или ситуаций, а просто как артефакты наших суждений и чувств по отношению к этим предметам. Постараюсь проиллюстрировать применение такого подхода. В американской системе образования все больший упор делается на количественную оценку обучения студентов. Чаще всего эта оценка производится с использованием выбора учащимся одного варианта из множества. Подразумевается, что даже изучение сократовской философии с ее акцентами на признании собственного невежества, на откровении, на интеллектуальной свободе и критике условности, на открытости новым перспективам, на диалогических отношениях в сообществе, на упорстве и добродетели, может быть сведено к определенным битам данных и измеримым «продуктам». На современный взгляд, все то, что реально в изучении, или реальное познание, должно измеряться количественно. Мне кажется, этот подход слишком многое упускает, включая самое важное в образовании. Другой пример. С приходом современного сельского хозяйства в промышленных масштабах то, что раньше называлось животноводством, сейчас — животная, или мясная, наука. Когда-то предполагалось, что за животными нужно ухаживать хотя бы в какой-то степени; теперь о них думают и пишут просто как о единицах мясного производства. Как гласит презентация мясной индустрии, такая эффективность требует «в высшей степени скоординированных потоков сложным образом произведенного сырья, поступающего на огромное обрабатывающее предприятие... движения к более специфическому сырью... масштабной экономики с большими производственными и обрабатывающими мощностями (и) необходимости повысить низкую производительность, присущую скоту»¹². Забота о животных потеряла всякий смысл; имеет значение лишь коррекция природной «низкой производительности» среди животных, коррекция, которая самым надежным образом обеспечит качество и дешевизну продукта. Конечно же, такая коррекция требует создания реальных ситуаций ужасающего страдания животных, а также применения техник, подобных генной инженерии, которая используется для переделки этих инструментов поставки мяса с целью повысить их производительность. Сама жизнь подчиняется технике.

Инструментальное рассуждение — это тип мышления, характерный для мира, в котором лишь инструментальность имеет значение, в котором другие заботы просто не возникают. Хайдеггер говорит: «Указанное здесь воление есть самопроведение-в-жизнь, намерение которого уже заранее представило мир в качестве целостности предметов, подлежащих установлению... В соответствии с этим и человеческое воление может проводить себя в жизнь, лишь наперед заставив вступить в свою сферу все без изъятия. Для этого воления все заранее, а потому и впоследствии с необходимостью становится материалом проводящего себя в жизнь устанавливания... Вообще, вероятно, сущность жизни сама преадает себя техническому установлению... На место того, чем одаряло некогда видимое глазу мировое вместилище вещей, по земле все скорее, беззастенчивей и окончательней проталкивается предметность, приносящая засилью техники. Она не только расставляет в процессе производства все сущее в качестве фабрикуемого, но и посредством рынка устанавливает все кругом продуктами производства. Человеческая сущность человека и вещная сущность вещи в сфере проводящего себя в жизнь фабрикующего установления растворяется на рынке в точно рассчитанную рыночную стоимость, а этот рынок — уже как мировой рынок — не только опутал всю землю, но как воля к воле торгует в сущности бытия, превращая тем самым все сущее в действие расчета, всего жесточе господствующего там, где нет нужды в числах»¹³.

Хайдеггер не считает, что такой технический, или инструментальный, подход неверен; он также не считает, что наука дает ложное представление о мире. Но он действительно думает, что онтология присутствия материи частична и способна к редукции. Наше внимание сужено до тех аспектов мира, которые можно контролировать, и мы не замечаем того, что не является предметом или ресурсом. Другими словами, когда мы глядим на мир через призму собственных интересов, концентрируясь лишь на том, что он может сделать для нас, наш обзор сужен. В своем эгоизме мы не видим того, что Хайдеггер называет многообразием и избытком бытия. Именно по этой причине он говорит, что объективация науки аннигилировала «вещи как таковые задолго до того, как взорвалась атомная бомба»¹⁴, поскольку вещи «уже не в состоянии проявить свою самобытность сквозь скорлупу опредмеченности»¹⁵. У нас не получается охватить все богатство предмета; вместо этого мы видим только те его аспекты, которые связаны с нашими целями. По мнению Мэтью Скалли, «когда вы смотрите на кролика и видите лишь грызуна, или вредителя, или еду, или товар, или подопытное животное, вы больше не видите кролика в действительности. Вы видите только себя и планы и потребности, которые приносите в мир»¹⁶. Представьте себе, что вы смотрите на лес и видите в нем лишь потенциальные зубчистки. Должно быть, такое видение многое упускает. И технический подход не просто ведет к редукции.

Если ему позволено безраздельно властвовать, он становится опасным. Существует ряд угроз, на которые указывает Хайдеггер, от очевидных экологических и этических угроз, до, в его понимании, богохульства, связанного с редукционным, объективистским подходом к мирозданию. Говоря о неуважении, связанном с редукционными, агрессивными научными методами, Хайдеггер повторяет слова францисканского платоника св. Бонавентуры, которого уже в XIII в. тревожила перспектива «узрения без благоговения, исследования без восторга, внимания без духовной радости, усердия без милосердия, знания без любви, ума без смирения, учености без божественной благодати»¹⁷.

Здесь, однако, я хотел бы обсудить экзистенциальную угрозу, связанную с излишним вниманием, уделяемым техническим способам мышления.

Чарльз Тейлор говорит, что первостепенная важность, придаваемая инструментальному рассуждению, является угрозой в некотором роде потому, что «выбор, который должен был бы определяться другими критериями, будет сделан исходя из производительности и анализа выгод и затрат». Но это мышление опасно еще и потому, что благодаря чрезмерному упору на инструментальном рассуждении, по его словам, «наша жизнь становится зашоренной и поверхностной»¹⁸. Инструментальному подходу свойственно признавать важность предметов только с точки зрения их способности осуществлять или расстраивать наши планы. Нас интересуют, так сказать, те стороны вещей, которые обращены к нам, те аспекты, которые подчинены *нашим* практическим нуждам. Обращая внимание лишь на инструментальность, мы становимся слепыми ко множеству иных смыслов, заключенных в мире.

Тейлор подразумевает, что обращение к утилитарному может привести нас к своего рода тоскливому увяданию или обеднению жизни. Если, например, ходить в школу важно постольку, поскольку это может помочь нам получить хорошую работу, если значимость наших устремлений лежит вне самих устремлений, то получается, что мы постоянно откладываем то, что ценим и о чем заботимся, т.е. откладываем вознаграждение на будущее. Настоящее и наш сиюминутный опыт переживаются не как нечто самоценно важное, но просто как переход к постоянно откладываемому и возможно никогда не достижимому состоянию будущего удовлетворения или награды. Вместо того чтобы жить, мы планируем и ждем. Еще более глубокая причина того, что озабоченность практическими соображениями может привести к обеднению жизни, заключается попросту в том, что жизнь, насыщенная множеством оттенков смысла или ценности, является более полной, более значимой, чем жизнь, в которой содержится голая форма смысла. Когда мы обращаем внимание лишь на один тип ценности, то не видим целого ряда других ценностей, которые могут вознаградить нас за труды и придать им смысл. Видение вещи лишь с

точки зрения практической выгоды закрывает нам глаза на множество других значимых сторон. Джозеф П. Фелл иллюстрирует эту проблему серией риторических вопросов. Как многого бы нам не доставало, как много бы мы потеряли, «если бы путешествия считались всего лишь использованием самого эффективного средства передвижения из одной точки в другую; если бы обучение рассматривалось просто как получение навыков, как средство производства... если бы леса воспринимались лишь как “национальный ресурс”... если бы фото- и видеосъемка как средство воспроизведения настоящего в будущем стала важнее, чем наслаждение текущим моментом... если бы пособия по половому воспитанию для наших школьников воспринимались лишь как антисептический и клинически нейтральный способ защитить детей от проблем в будущем; если бы каникулы считались в первую очередь способом “подзарядить батарейки”... если бы вуз воспринимался лишь как дорога к аспирантуре или “подготовка к жизни”, а не сама жизнь; если бы человеческое общение рассматривалось в первую очередь как использование средств информации для передачи данных»¹⁹.

Акцент на чистой инструментальности и практической выгоде лишил бы многие из этих вещей и практик самой сути и потенциала к обогащению человеческого образа действий и культурной жизни. Бессмысленно думать о сексуальности лишь с целью помочь ее регулировать во избежание нежелательного заражения или беременности. Образование важно не только по причине его способности подготавливать студентов к работе. Оно нужно не только ради чего-то *другого, иного, чем* образование. Как сексуальность, так и образование — самоценны. Польза в них не только за их пределами (хотя, конечно, они делают возможными нечто другое, внешнее по отношению к ним), но и внутри самих этих практик.

Поскольку философия предполагает скрупулезное осмысление природы ценностей; поскольку она предполагает исследование природы репрезентации, преимуществ и ограничений научного подхода к миру, различных форм рациональности и истории идей; поскольку она предполагает освобождение от обыденного образа действий и последующую рефлексию на тему его разумности, особенно уместным будет раскрыть опасности чрезмерного увлечения инструментальным мышлением и выявить альтернативные методы мышления. Одно из самых фундаментальных различий в философии — разница между инструментальной и неотъемлемой ценностью. Философская рефлексия помогает нам вспомнить, что инструментальная ценность не единственно значима, что некоторые вещи существенны не только относительно нас, что они важны не только потому, что имеют практическое применение в нашей работе. Философия способна помочь нам принять, что по крайней мере какие-то вещи и практики могут иметь собственную ценность, быть самоценно важными; тем самым

она помогает нам раскрыть целый спектр различных смыслов. Один из типов неотъемлемой ценности кроется в удовольствии (я думаю, тот вклад, который удовольствие вносит в проживание полной жизни, слишком часто игнорируется). Мы ищем его, потому что оно имеет значение для нас, выступая оправданием самого себя, собственной сутью. К подобным вещам относится и любование красотой. Прекрасное важно не ради чего-либо еще, оно важно не инструментально. Как учил Кант (а может быть, напомнил), мы любим прекрасное бескорыстно, ради него самого. Разумеется, таково и благо. Благо хорошо не потому, что нужно для чего-либо. Благо просто хорошо. Возможно, леса и скот также обладают ценностью, не зависимой от их отношения к человеческим желаниям и практическим нуждам. Возможно, леса, как музыка и добродетель, важны не *для* чего-то, а просто важны. Возможно, ценность определяется не исключительно в связи с человеческими интересами. Как считает Фелл, возможно, дело в том, что смыслы, которые мы с готовностью ищем «внутри объекта, в имманентности, зародились не там, а возникли ранее *в мире*»²⁰.

Выше я намеренно использовал слово «ценить». Кант и Хайдеггер полагают, что значимыми являются такие качества, как отзывчивость и восприимчивость, как признательность, изумление, любовь и благоговение, а вовсе не более настойчивое и активное упорядочивание всех вещей в зависимости от их близости к нашим целям. К примеру, Кант считает эстетический взгляд на мир беспристрастным видением, т.е. чуждым алчности и стремлению к наживе. Это видение не пытается навязать миру категории или господствовать над ним в мыслях или поступках, но возникает, когда мы отстраняемся от присущего нам импульса упорядочить мир согласно нашим практическим целям. Любование прекрасным предполагает, что более типичное практическое отношение к миру будет отброшено. Это видение отзывчиво и восприимчиво. Оно внемлет и созерцает, и требует от нас открыться возможности ощутить прикосновение чего-то. Обсуждая кантовскую эстетику, Хайдеггер утверждает, что такое видение позволяет тому, «с чем мы сталкиваемся», предстать «перед нами в еще более богатом и упорядоченном виде»²¹. Возможно, если бы мы отстранились от обыденного стремления достичь своей практической цели, от стандартного упорядочивания и присвоения ценности вещам на основе их взаимосвязи с нами, возможно, если бы вместо этого нам пришлось принять более открытый и чуткий подход, позволяющий воспринимать вещи таковыми, какими они предстают перед нами, тогда мы нашли бы сокровище разнообразных смыслов, окружающих нас, и различных видов ценностей, детерминированность которых исходит не только из их взаимосвязи с нашими интересами.

Я хочу сказать вам, что жизнь, проведенная в раскрытии множества разнообразных смыслов, существующих в мире, жизнь, проведенная,

по крайней мере, большей частью, в погоне за самоценными практиками, благо которых — в них самих, будет прожита богаче, чем жизнь, узко нацеленная на практичность и производительность. Меня глубоко впечатляет, что философское созерцание, которое в своем лучшем виде раскрывает смыслы и внемлет им, может помочь нам взрастить в себе чуткость к неотъемлемой ценности. Философия предлагает способ противостоять гомогенизации смысла до утилитарной ценности, коррелирующей с инструментальной рациональностью. Таким образом, жить философски — значит обогащать жизнь.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Nussbaum M.* *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education.* — Cambridge (MA): Harvard University Press, 1997. P. 19, 28 — 29.

² См.: *Kant I.* *Anthropology from a Pragmatic Point of View.* — Carbondale (USA): Southern Illinois University press, 1978 (См.: *Кант И.* *Антропология с прагматической точки зрения* / пер. М. Левиной // *Кант И.* *Собр. соч.* В 8 т. Т. 7. — М.: Чоро, 1994. С. 144).

Демонстрируя подобное недоверие к догматической самоуверенности, Ницше отмечает: «Типичная ошибка — быть смелым в собственных убеждениях; смелость, скорее, в том, чтобы их атаковать» (*Nietzsche F.* *Werke.* В. XVI. — Munich: Musarion, 1920 — 1929. P. 318. Цит. по: *Kaufmann W.* *Basic Writings of Nietzsche.* — N. Y.: The Modern Library, 2000. P. 226). Ницше призывает нас опасаться непоколебимой, бескомпромиссной, догматической защиты собственных убеждений, ибо она «замутняет чистоту и нейтральность сознания, делает его глухим к возражениям и провокациям, отупляет... Возможно, в каждом вопросительном знаке, что вы ставите после своих особенных слов и любимых доктрин (и изредка после самих себя) есть больше похвальной правды, чем во всех торжественных жестах и словах перед обвинителями и судьями (Ibid.). Как и Кант, Ницше осознает, что понимать и иногда думать с противоположной точки зрения — это особенно эффективный способ самокритики, позволяющий избежать догматизма (ср. *Nietzsche F.* *The Genealogy of Morals* // *Basic Writings of Nietzsche.* P. 555; *Nietzsche F.* *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits.* — N. Y.: Cambridge University Press, 1986. Section 483).

³ *Kant I.* *Critique of Judgment.* — Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1987. P. 161; cf. *Lucht M.* *Towards Lasting Peace: Kant on Law, Public Reason, and Culture* // *American Journal of Economics and Sociology.* January 2009. P. 303 — 326 (Цит. по: *Кант И.* *Критика способности суждения* / пер. М.И. Левиной // *Кант И.* *Собр. соч.* В 8 т. Т. 5. — М.: Чоро, 1994. С. 134).

⁴ *Carr D.* *The Life-world Revisited* // *Husserl's Phenomenology: A Textbook* / ed. W.R. McKenna and J.N. Mohanty. — Washington (D.C.): Center for Advanced Research in Phenomenology, University Press of America, 1989. P. 301. Карр имеет в виду таких мыслителей, как Гадамер, Деррида, Дрейфус, Фуко, а также новейшие течения аналитической философии.

⁵ *Plato.* *Republic.* 486a (Цит. по: *Платон.* *Государство* / пер. А.Н. Егунова // *Платон.* *Соч.* В 4 т. Т. 3. Ч. 1. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 313).

⁶ Ibid. (Цит. по: Там же. С. 332).

⁷ *Plato.* *Symposium.* 173c — d (Цит. по: *Платон.* *Пир* / пер. С.К. Апта // *Платон.* *Соч.* В 4 т. Т. 2. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 100).

Философская незрелость Аполлодора проявляется не только в его злословии по адресу простой жизни, злословии, вероятнее всего основанном на «двумирном» непонимании связи между формами и пространственно-временным миром, но также на его плохой памяти, что очевидно (178а). Эту теорию «двух миров», согласно которой формы целиком и полностью принимаются за трансцендентальные (и по сравнению с которыми временный мир кажется незначительным), Платон приписывает «молодому Сократу». В нее вносятся исправления в ходе дискуссии молодого Сократа с Парменидом в одноименном диалоге.

⁸ См.: *Heidegger M. The Age of the World Picture // The Question Concerning Technology and other Essays.* – N. Y.: Harper & Row Publishers, 1988. P. 119 (Цит. по: *Хайдеггер М.* Время картины мира / пер. В.В. Библихина. – URL: http://www.odinblago.ru/filosofiya/haydegger/khaydegger_m_vremya_kartin/vremya_kartin0/).

⁹ Ср. *Hans J. The Practical Uses of Theory // The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology.* – N. Y.: Harper & Row, Publishers, 1966.

¹⁰ *Heidegger M. Memorial Address // Discourse on Thinking.* – N. Y.: Harper & Row, Publishers, 1966. P. 50 (Цит. по: *Хайдеггер М.* Отрешенность / пер. А.Г. Солодовникова. – URL: <http://philosophy.ru/library/heideg/estr.html>).

¹¹ *Kant I. Critique of Judgment.* P. 331 (Цит. по: *Кант И.* Критика способности суждения. С. 285).

¹² *Hurt C. Staying Competitive in Today's Pork Business.* Quoted in: *Scully M. Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy.* – N. Y.: St. Martin's Press, 2002. P. 251.

¹³ *Heidegger M. What are Poets For? // Poetry, Language, Thought.* – N. Y.: Harper & Row, Publishers, 1989. P. 111 – 115 (Цит. по: *Хайдеггер М.* Петь – для чего? / пер. В. Бакусева. – URL: <http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=1199990>).

¹⁴ *Heidegger M. The Thing // Poetry, Language, Thought.* P. 170 (Цит. по: *Хайдеггер М.* Вещь / пер. В.В. Библихина. – URL: <http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=1199990>).

¹⁵ *Heidegger M. What are Poets For?* P. 113. (Цит. по: *Хайдеггер М.* Петь – для чего?).

¹⁶ *Scully M. Dominion.* P. 3.

¹⁷ *Bonaventure. The Soul's Journey into God, The Tree of Life, and the Life of St. Francis.* – New Jersey: Paulist Press, 1978. P. 55 (Цит. по: *Бонавентура.* Путеводитель души к богу / пер. В.Л. Задворного. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1993. С. 45, 47).

¹⁸ *Taylor Ch. The Ethics of Authenticity.* – Cambridge (MA): Harvard University Press, 1991. P. 5, 6.

¹⁹ *Fell J.P. What is Philosophy? // Eidos: The Bucknell Academic Journal.* – Lewisburg (PA): A Publication of the Bucknell Student Government, 1990. P. 68 – 69.

²⁰ *Fell J.P. Seeing a Thing in a Hidden Whole: The Significance of *Besinnung* in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* // Heidegger Studies.* 1994. № 10. P. 91 – 109, 95.

²¹ *Heidegger M. Nietzsche. Vol. 1.* – San Francisco: Harper Collins Publishers, 1995. P. 109 (Цит. по: *Хайдеггер М.* Ницше. В 2 т. / пер. А.П. Шурбелева. Т. 1. – СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 481.).

Перевод Жанны Вавиловой

СТОИЧЕСКИЙ КОСМОПОЛИТИЗМ КАК ОБРАЗ ЖИЗНИ

П. ЭЛИОПУЛОС

Термин «космополитизм» происходит от греческих слов «космос» — Вселенная и «политэс» — гражданин. Соответственно, космополит — это гражданин мира. Диоген Синопский, философ школы киников, который, вероятно, ввел в употребление это слово, отвечал, когда его об этом спрашивали: «Я гражданин мира» (κοσμοπολίτης)¹. Стоики в дальнейшем проработали эту тему, опираясь, прежде всего, на идеи «присвоенности» (οἰκειώσις) и «сочувствия», вытекающие из их физики. Так, Эпиктет защищает космополитизм, исходя из предположения, что человек родственен богам, в то время как Марк Аврелий подчеркивает общность свойств ума людей и их природную способность к совместному проживанию².

В работе «О сотворении мира» Филона Александрийского космополит определяется как человек, направляющий свои действия соответственно воле природы, а именно, закону «космополиса» (οἶκος αὐτῶ καὶ πόλις ὁ κόσμος)³. Этот закон, согласно стоикам, есть истинный раз-зум природы, т.е. священный закон. Человек является гражданином космоса лишь тогда, когда он находится в согласии со священным законом, который есть не что иное, как естественный закон, обнаруживаемый в человеке в форме сознания и правильного мышления. В этом докладе я отстаиваю взгляд, согласно которому, хотя стоики и определяли космополита как человека, для кого космос — это дом (οἶκος), как гражданина гигантского полиса, управляемого Богом, или Логосом, и потому гражданина в пассивном состоянии бытия, наслаждающегося потенциальными правами или благами, дарованными природой, но в то же время космополит — это существо энергичное, постоянно выражающее свое мнение и согласие, это личность на пути к мудрости, укрепляющая свои связи с другими существами, начиная с «присвоенности» и заканчивая человеколюбием.

Гиерокл, философ-стоик, иллюстрировал идею присвоенности через ее сходство с системой концентрических кругов, охватывающих человеческое существо⁴. Первый круг заключает в себе самого человека, его душу и тело. Второй круг заключает родителей, друзей и родственников. Внешние круги включают в себя еще большее количество людей, а последний круг охватывает весь человеческий род. Долг человека в связи с этим — присваивать, притягивать круги как можно ближе к себе, сокращать круги в сторону центра, которым является он сам. Это описание присвоенности предполагает понимание термина «τὸ οἰκειοῦσθαι», указывающего не только на признание того, что принадлежит тому или иному существу,

«τὸ οἰκεῖον», но также и на постоянное стремление к самосохранению и высшему возможному благу. Забота о себе, забота о других — часть естественного и разумного порядка вещей, и в силу естественности и рациональности это является нашим долгом. Первоначально это и есть то, что объединяет людей в их политической сопричастности друг другу.

Во «Фрагментах» стоики признают гражданином только того, кто «σπουδαῖος», «σοφός», т.е. кто зрел, добродетелен и мудр⁵. Эта коннотация предполагается, поскольку добродетельный человек — это человек, наделенный способностью правильно мыслить; поэтому быть гражданином со стоической точки зрения — значит жить в согласии с разумом, логосом. Только разумные существа могут быть гражданами мира⁶, и стоики расценивают и богов, и людей как граждан этого универсального полиса, как существ, подчиняющихся общему закону космоса. Особое внимание стоики обращают на отдельные аспекты закона. Их точное определение полиса таково: «...благоустроенное государство — это упорядоченная совокупность людей, направляемых законом»⁷. Дион Христом писал, что гражданская власть — это провидение, существующее для людей и согласное с законом⁸, подобно тому, как священный закон также есть провидение для всех людей. Эта аналогия характеризует намерение стоиков установить тесную связь между тем, что происходит в человеческом космосе и тем, что происходит в природном космосе, поскольку первый является продолжением второго. Закон и справедливость — условия совместной жизни. Цицерон в трактате «О законах» отмечает: «И вот, так как лучше разума нет ничего, и он присущ и человеку, и божеству, то первая связь между человеком и божеством — в разуме. Но если общим для божества и человека является разум, то этот разум, им свойственный, должен мыслить правильно; а так как разум есть закон, то мы, люди, должны считаться связанными с богами также и законом. Далее, между теми, между кем существует общность в виде закона, существует общность и в виде права. А те, у кого закон и право общие, должны считаться принадлежащими к одной и той же гражданской общине»⁹. Следуя теориям Платона и Аристотеля, стоики утверждают, что телосом этого полиса является *эвдемония* (благоденствие). Тем не менее, в отличие от Платона и Аристотеля, они не считают, что гражданин принадлежит какому-то одному полису в узком смысле, т.е. определенному теми или иными территориальными границами. По Зенону из Китиона, мировое государство должно разрушить национальные границы, так чтобы осталось только одно гомогенное государство. Стоический город богат и самодостаточен, это пространство жизни, универсальное совместное проживание. [...] И этот порядок существует в согласии с *природой, разумом и добродетелью*. Следовательно, космополит — это человек, не имеющий

мыслей и не предпринимающий действий, которые нарушают этот трехчастный порядок.

Хотя стоики и признают, что по причине космического соперничества и присвоенности каждый человек должен осознавать свою связь с другими людьми, в то же время у них имеется и глубокое понимание сложностей, возникающих в этом вопросе. Стоический космополит — это не скиталец, или путешественник, перемещающийся с места на место, и не искатель политической дружбы. Это личность на пути к мудрости, ищущая правильных рассуждений и свободы от тирании чувств. Практическая сторона вопроса состоит в следующем: как космополитизм в качестве образа жизни может не препятствовать индивидуальным поискам добродетели и мудрости? Является ли привязанность людей друг к другу всегда осознанной и необходимой, и сможет ли она сохранить стоику невозмутимость? Мыслители, подобные Марку Аврелию¹⁰, указывают и на более серьезные препятствия: «Для моей воли воля ближнего столь же безразлична, как тело его и дыхание. Ибо хотя мы явились на свет прежде всего друг ради друга, однако ведущее каждого само за себя в ответе. Иначе порок ближнего был бы злом для меня, а не угодно было Богу, чтобы я мог быть несчастлив от кого-то, кроме себя самого»¹¹. По-видимому, Марк Аврелий говорит здесь о том, что хотя причастность указывает на процесс сближения с другими людьми, в то же время это означает, что каждый человек существует отдельно от другого. В действительности же вся Стоя настороженно относится к тому, что касается влияния на душу человека со стороны других людей. Правильные рассуждения могут стать нечеткими, спутанными, и страсти могут овладеть человеком. И даже хуже, общество других людей может направить жизнь по ложному пути, лишит ее настоящей ценности. Сенека, римский стоик, отстаивает эту идею в работе «О счастливой жизни»: «Пока мы суетливо бродим без проводника, прислушиваясь к шумихе вздорных криков, манящих нас к разным соблазнам, жизнь пропадает даром среди заблуждений... Главнейшая наша задача должна заключаться в том, чтобы мы не следовали, подобно скоту, за вожаками стада, чтобы мы шли не туда, куда идут другие, а туда, куда повелевает долг. Величайшие беды причиняют нам то, что мы сообразуемся с молвой и, признавая самыми правильными те воззрения, которые встречаются большое сочувствие и находят много последователей, живем не так, как этого требует разум, а так, как живут другие... Когда во время крупного поражения происходит всеобщая давка, никто не может упасть так, чтобы не увлечь за собою другого, находящиеся же впереди причиняют гибель следующим за ними»¹².

Из этих текстов явственно следует, что присущие человеческому духу недостатки и грехи указывают не только на индивидуальные случаи смятения души, но и на социальные несчастья, общие всем

людям. Более того, они имеют склонность умножаться и распространяться вместе с развитием общества. Так, толпа способна катализировать пагубное влияние, которое может испытать отдельный человек, ищущий мудрости и эвдемонии. Это создает серьезное препятствие для равного сосуществования людей, и на этой основе, как представляется, идея космополитизма вступает в противоречие с самой собой. Как можно вести образ жизни, достойный философа, каким его видят стоики, если человеку грозит опасность в любой момент подпасть под влияние людских мнений? Ответ кроется в качественном различии между бытием в толпе и бытием толпой. Во «Фрагментах» Климент придерживается взгляда стоика Клеанфа на толпу (*πλήθος*), которой приписывает неспособность судить хорошо, справедливо или разумно¹³. То же качественное различие можно выявить между сообществом как собранием людей и сообществом как собранием людей и богов, ведь для стоиков политическая дружба начинается на уровне морали.

Стоический мудрец остается привязанным, преданным сообществу постольку, поскольку разум полагает это сообразным его природе. В этом разум также видит долг (*καθήκον*) человека — помогать другим людям. Было правильно подмечено, что долг помогать другим уходит своими корнями в концепцию космополиса, в котором все люди являются его жителями, что не предполагает конституирования прав¹⁴. Поэтому побуждение к человеколюбию основано на индивидуальной воле ее носителя и не подчиняется внешнему, формальному пониманию справедливости или правосудия. Человеколюбие определяется как сердечное отношение к людям¹⁵. Эта вовлеченность мудреца в общественные или публичные дела неизбежно ведет к принятию стоиками политической практики (*πράξις*), хотя и не безусловно¹⁶. Отход от политики позволителен главным образом в ситуации, когда стоик не может повлиять на принятие решений или на действия, предпринимаемые не на высоком моральном уровне. Иными словами, стоик делает выбор в пользу отхода от политической деятельности для того, чтобы защитить состояние апатии и атараксии, чтобы общественные дела не могли повредить его нравственности и мудрости. Персональная этика занимает самое высокое положение в аксиологической шкале Стои; мудрец должен защищать себя в первую очередь от порока и глупости.

И хотя мудрец не станет жертвовать своим внутренним совершенством в угоду шуму толпы, он, тем не менее, остается открытым для проявления заботы в форме дружбы или человеколюбия. Эпиктет придерживается позиции, согласно которой даже в случае ограничения взаимодействия с внешним миром и сосредоточения на своем собственном мире, в пользу которого человек сделал сознательный выбор (*προαίρεσις*), он остается способным на дружбу¹⁷. Дружба для

Эпиктета — естественное явление, если человек сосредоточен на добре, если он идет вслед правильным рассуждениям. Подобным же образом древние стоики заключают, что дружба возможна лишь среди тех, кто добродетелен, кто осилил дорогу мудрости¹⁸.

Сенека выступает за то, чтобы люди активно интересовались жизнью других людей с тем, чтобы лучше узнать их истинную ценность и достоинства, основанные на добродетели, а не на внешних благах. Поскольку добродетель завершает любую аксиологическую систему и рассматривается как единственный аксиологический конституирующий элемент, постольку из этого следует, что для такой дружбы может быть лишь одно предварительное условие — добродетель. Другими словами, равные отношения между людьми существенным образом конституируются добродетелью. Поэтому человек перестает искать в своих друзьях богатства, власти или красоты, поскольку все это безразлично и не имеет отношения к добру, не составляет его существа¹⁹. По мнению Сенеки, дружба созвучна нормам природы, эйкуменическому закону²⁰.

Для Зенона космополис представляет собой исключительный город для мудрецов, тогда как Хрисипп понимает космос как государство для богов и мудрецов. Цицерон полагает, что понятие космополиса относится только к тем, кто живет по канонам естественного закона²¹. Космополитизм, по мнению стоиков (и несмотря на частичное различие между ними во взглядах), это динамичный процесс, а не статичный порядок взаимной интеграции в направлении добродетельной жизни, в которой страхи, желания, удовольствия, лишения и частный интерес перестают существовать. Это кульминация и существенная черта дружбы и человеколюбия, определяющая смысл совместности. Взгляд стоика на космополитизм подразумевает постоянную и системную связь с моральным контекстом. Мыслители Стои отстаивают космополитизм как гуманизм, товарищество, присвоенность, приобщенность, человеколюбие. Забота о других — это в равной мере забота о космосе и о себе, так как космос и собственное бытие наполнены одной субстанцией. Методическое исследование страстей и моральных патологий — это обязательный составной элемент знания, безусловно необходимого для гармоничного сосуществования людей, для принятия другого внутри сообщества, поэтому исследование фокусируется на взаимной заботе членов космополиса.

Стоический космополитизм не аполитичен, хотя он и не фокусируется специально на политической сфере. Первоначальная цель совершенного общества — индивидуальное совершенство, поскольку контекстуальность морального долга, которая определяет индивидуальность, не противоречит космополитизму. С другой стороны, космополитизм — это не предмет для такого изучения, которое

тешит самолюбие исследователя. Это философский образ жизни, ведущий к осознанию того факта, что потребность в правильном мышлении и добродетели (иными словами — в жизни сообразно с природой) — это то, что свойственно всем людям. Отвергать рациональную сторону жизни — значит отвергать человеческую природу как таковую, а следовательно, отвергать связь с другими людьми. Стоики утверждали, что мы являемся космополитами постольку, поскольку мы разумные существа, чей этический статус потенциально равен статусу богов. И если космополитизм — это в своем роде вызов, то этот вызов выражен в идее совпадения рациональной практики, рационального этоса, рационального бытия всех людей в царстве нравственности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Диоген Лаэртский*. Сочинения: О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М.Л. Гаспарова. 2-е изд. — М., 1986. С. 233.

² См., например: *Stanton G.R. The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius // Phronesis*. 1968. Vol. 13. P. 191. Теоретические размышления Марка Аврелия особенно хорошо позволяют рассматривать космополис не просто как высокий идеал, но как живую реальность, в том смысле, что он позволяет тому, кто еще не достиг мудрости, разделять мирное и заботливое сосуществование, совместное с космосом. См. также: *Sellars J. Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic // History of Political Thought*. Spring 2007. Vol. XXVIII. № 1. P. 22.

³ См.: *Филон*. О сотворении мира согласно Моисею // Толкования Ветхого Завета / пер. и коммент. А.В. Вдовиченко, М.Г. и В.Е. Витковских, О.Л. Левинской, вступ. ст. Е.Д. Матусовой. — М.: Греко-латинский кабинет М.Ю. Шичалина, 2000. § 142.

⁴ См.: *Ioannis Stobaei anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae / K. Wachsmuth, O. Hense (Hrsg.)*. 2 Bde. B. 4. — Berlin, 1884 — 1923 (Nachdruck: Berlin: Weidmann, 1958). S. 671 — 673.

⁵ См.: *Sellars J. Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic*. P. 11. — URL: http://www.academia.edu/1038467/Stoic_Cosmopolitanism_and_Zenos_Republic.

⁶ См.: *Фрагменты ранних стоиков*. Том 3. Часть 1. Хрисипп из Сол. Этические фрагменты. Фр. 337 / пер. и коммент. А.А. Столярова. — М.: Греко-латинский кабинет М.Ю. Шичалина, 1998. С. 130.

⁷ См. там же. С. 129.

⁸ См.: *Dio Crisostom. Discourses*. XXXVI. § 20.

⁹ См.: *Цицерон Марк Туллий*. Диалоги: О государстве. О законах. — М., 1994. С. 96.

¹⁰ Император-стоик не отступает от ортодоксальных стоических взглядов. Он приветствует идею космоса как универсального жилища всех людей (См., например: *Марк Аврелий Антонин*. Размышления. — СПб.: Наука, 1993. С. 34).

¹¹ *Марк Аврелий Антонин*. Размышления. С. 48.

¹² *Сенека*. О блаженной жизни. I // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий / вступ. ст., сост., подготовка текста В.В. Сапова. — М.: Республика, 1995. С. 167 — 192.

¹³ См.: Фрагменты ранних стоиков. Том 1. Зенон и его ученики. Фр. 559. С. 195.

¹⁴ См.: *Mitsis Ph. The Stoic Origin of Natural Rights // Topics in Stoic Philosophy / ed. K. Ierodiakonou. – Oxford: Clarendon, 1999. P. 153 – 177.*

¹⁵ См.: Фрагменты ранних стоиков. Том 3. Часть 1. Хрисипп из Сол. Фр. 292. С. 113.

¹⁶ См.: *Mitsis Ph. The Stoic Origin of Natural Rights.*

¹⁷ См.: *Эпиктет. Беседы. Книга II / пер. с древнегреч., прим. Г.А. Таронянас. – М., 1997. С. 141 – 144.*

¹⁸ См.: Фрагменты ранних стоиков. Том 3. Часть 1. Хрисипп из Сол. Фр. 631. С. 243.

¹⁹ *Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луциллию. Письмо LXVI (24). – М.: Наука, 1977. С. 116.*

²⁰ Там же. Письмо III (4). С. 7.

²¹ См., например: *Obbink D. The Stoic Sage in the Cosmic City // Topics in Stoic Philosophy. P. 178.*

Перевод Алексея ГУРЬЯНОВА

МУЗЫКАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И КАЛОКАГАТИЯ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

А. САЛАППА-ЭЛИОПУЛУ

Калокагатия (греч. *καλοκαγαθία*) — существительное, производное от прилагательных *καλός* — красивый, прекрасный и *καγαθός* — хороший, добродетельный. Древнегреческие писатели и философы использовали этот термин для описания идеального человека, обладавшего одновременно физической красотой и духовным благородством. Иначе говоря, этим понятием обозначалась совершенная личность, гармонично сочетавшая в себе мощь разума и красоту человеческого тела. Доказательством такого употребления этого термина служит древнегреческая литература классического периода, в частности произведения Геродота, Ксенофонта, Платона, Аристотеля. Под калокагатией понимается социальная и нравственная добродетель. Она означает духовное и физическое совершенство людей, которые *καλοὶ καγαθοί*, т.е. красивы и добродетельны. В произведении «Домострой» древнегреческого писателя и историка Ксенофонта Сократ ведет поучительную беседу с Исхомахом (человеком *καλὸς καγαθός*¹, являющимся образцом высоконравственного поведения в обществе), о калокагатии и о том, каким образом он ее практикует². Помимо того, что он совершал обычные положительные поступки как всякий добропорядочный и благородный человек, он сумел воспитать в своей молодой необразованной жене те моральные ценности, которыми обладал сам³. Вернер Йегер, автор труда «Пайдейя», утверждает, что «образование сказывается на всей форме человека — как на внешних проявлениях и манере держать себя, так и на внутренних установках. И то и другое возникает не случайно: это продукт осознанного культивирования»⁴.

Древние греки утверждали, что калокагатия является результатом пайдейи (образования). Согласно Платону, обладание именно пайдейей, а не материальными вещами, является признаком настоящего богатства и величия. Древние греки не представляли себе образования без главной, по их мнению, составляющей — музыки. В предлагаемой статье речь пойдет о взаимосвязи между древнегреческим термином «калокагатия» и музыкальным образованием. Опираясь на эту связь, мы утверждаем, что музыкальное образование играет созидательную роль в воспитании калокагатии. В диалоге «Государство» Платон, под влиянием музыкальной теории Пифагора, утверждает, что сочетание музыкального образования с физической подготовкой способствует развитию как физических, так и духовных качеств личности, а следовательно и такой добродетели, как калокагатия. Здоровый организм является лучшим «пристанищем» духовности человека, большую

роль в совершенствовании которой играет именно музыка. Согласно Платону и Аристотелю⁵, физическая культура вкупе с музыкальным образованием имеет важное значение для воспитания характера. Более того, музыка вносит свой вклад в физические тренировки, так как танцы и пение являются частью этих занятий.

Уроки музыки в Греции считались наиболее важными и ценными. Теоретически музыка, по мнению греков, состоит из трех элементарных гармонично взаимосвязанных частей: слов с поэтическим содержанием, музыкальной мелодии или гармонии и ритма. Гармония и ритм подчинены поэтическому тексту. Древнегреческий стих является одновременно и языковой, и музыкальной реальностью. Ритм служит связующим звеном между текстом и музыкой. Он уже присутствует в поэтическом тексте, и совершенно ясно, что структура музыкального произведения определяется произведением стихотворным.

В Древней Греции музыка была одной из основных составляющих повседневной жизни. Граждане изучали основы музыкальной теории и овладевали искусством игры на музыкальном инструменте. До V в. до н. э., в эпоху ранней греческой философии, зарождаются основы музыкальной теории. В классический период развития философии под влиянием интенсивной эволюции математики музыка начинает опираться на математические законы и правила. Пифагор первым из философов высказал мысль о том, что связь музыки с духовным началом человека должна быть положена в основу воспитания детей, формирования их характера. Он утверждал, что помимо огромного влияния на физическое, умственное и духовное состояние человека музыка оказывает терапевтическое воздействие на человеческую душу. Пифагорейцы смогли доказать связь между простыми малыми числами, являющимися объективными, и субъективным впечатлением, которое люди получают от прослушивания музыкальных произведений. В произведениях Гомера⁶ термин «гармония» встречается в значении «столярный зажим», позже Филолай определял его как слаженность, единство, сочетание весьма разнородных вещей, а также как согласие между теми, кто не сходится во мнении.

Возникновение музыкальной теории в Древней Греции связывают с именем Пифагора, согласно которому душа подобна гармонии, гармония же есть «смешение и сочетание противоположностей». Гармония служит основополагающим принципом музыкальной теории, созданной древними греками. Необходимо также принимать во внимание, что термин «гармония» равнозначен термину «музыкальные лады» (τῶροι). Последовательность различных музыкальных интервалов, формирующих лады, должна подчиняться определенному порядку, для каждого из ладов существует своя последовательность интервалов⁷. Под влиянием музыкально-теоретических взглядов Пифагора

греки стали высоко ценить воспитательную роль музыки, а также создали теорию ладов, согласно которой, каждый отдельный музыкальный лад вызывает определенные эмоциональные и духовные переживания у человека. Они также полагали, что музыка оказывает огромное влияние на состояние души и формирует характер. Таким образом, музыкальное образование было обязательной составляющей такой добродетели, как калокагатия, и имело большое значение для человека, стремящегося к духовной и физической красоте. Подобно Платону и Аристотелю в IV в. до н.э. свое мнение относительно музыкальной пайдеи⁸ высказывал и Демокрит в V в.

В архаический период истории Древней Греции в стране не существовало официальной системы музыкального образования. Обучиться игре на музыкальном инструменте можно было у друга, родственника или мецената, владевшего соответствующим навыком. Кроме того, создавались хоровые ансамбли, выступавшие на фестивалях. В древнегреческий период искусство развивалось в самых разных направлениях в каждом городе, и мы имеем возможность проследить пути развития музыки и становления музыкального образования. В связи с бурным культурным ростом понятие добродетели «калокагатия» часто переоценивалось. Жители Крита, воины которого славились своей храбростью и бесстрашием, включали в воспитание юношей обучение танцу в доспехах и пение победных песен (пеанов)⁹. Песни изначально посвящались богу-лекарю — Аполлону, а позже его битве и победе над змееподобным монстром Пифоном. Они ассоциировались с храбростью и победами. По свидетельству Плутарха¹⁰, Спарта считалась первой музыкальной столицей Греции, и музыка занимала главное положение в ее системе образования. Несмотря на военную направленность и консерватизм, Спарта внесла особый вклад в историю греческого образования и особенно в культуру. Ни в каком другом полисе Греции периода VII — VI вв. до н. э. не уделялось столь значительного внимания музыкальному образованию, как в Спарте. Искусство здесь процветало, и многие музыканты находили в этом городе-государстве покровительство; они могли свободно творить и получать признание¹¹. Образование обоих полов заключалось в обучении всевозможным искусствам, с тем лишь отличием, что мужская часть населения получала еще и военное образование. Песни того периода отражали духовный перелом, произошедший в обществе из-за появления новой, несущей победы в битвах военной тактики — тактики «фаланг». Нравственным идеалом стал человек, ставящий благосостояние и процветание своего государства выше личного благополучия. Свидетельством тому служат стихи, написанные Тиртеем и ставшие военными песнями спартанцев. «Истинное благородство — сражаться и умереть за свое отчество», — говорит строка одной из песен. Для спартанцев воспитание добродетели «калокагатия» было

связано, в первую очередь, с развитием у своих граждан такого качества, как смелость.

В Афинах понятие калокагатии, как и сама добродетель, достигло пика своего развития в V в. до н.э. В этом демократическом городе-государстве музыкальное образование стало официальным. В Афинах, Спарте и других городах-государствах музыка, наряду с литературой и физической подготовкой, перешла в разряд обязательных предметов изучения для детей, особенно мужского пола. Учитель музыки, кифарист, обучал мальчиков пению, игре на лире, а также чтению и письму¹². На последующих этапах обучения учитель словесности, грамматист, преподавал литературу, привилегия же преподавать музыку сохранялась за учителем музыки. Каждый афинянин так или иначе, на любительском или на профессиональном уровне был связан с музыкой.

Пифагорейское учение и музыкальная теория Дамона¹³, согласно которой звуки музыки вызывают различные душевные переживания, явились основанием для платоновских размышлений относительно силы музыки. В своей работе Дамон, считавшийся основателем «теории этоса»¹⁴, подчеркивал социально-политическую значимость музыки. Он первым провел систематизированное исследование воздействия различных видов музыки на настроение людей. Согласно Роберту Уоллесу, Перикл пользовался учением Дамона при управлении государством.

Понятие «*арете*» (*ἀρετή*), в переводе означающее добродетель, меняло свое содержание в различные периоды и у различных мыслителей, но оно сохраняло свое центральное значение, поскольку все эти мыслители, несмотря на различия, основывали свои этические суждения на одном идеале: прожить образцовую жизнь¹⁵. Распространенное греческое выражение похвалы «*καλὸς κἀγαθός*» означало восхищение нравственным и эстетическим развитием и превосходством человека, в котором то и другое соединялось с благородным характером. Этот идеал восходит к гомеровской традиции с ее героической моралью чести, которой обучали греков веками. Этот идеал внедрил в мораль принцип подражания герою, повлиявший на последующее развитие этической мысли. Несмотря на то, что героем обычно считают мужчину, в гомеровской традиции это понятие не имело гендерной окраски. Мы видим благородных и добродетельных женщин, например таких, как Пенелопа, которые стали образцом для подражания для всех женщин Античности. Позже в Афинах в классический период женщины молчаливо игнорировались до тех пор, пока Платон в «Государстве» не наделил их новыми правами как потенциальных жен Стражей и не сделал их равными мужчинам в доступе к получению образования. Он полагал, что *καλοκαγαθία* есть *ἀρετή*, которую все мужчины и женщины должны рассматривать в качестве конечной цели. Главные

цели педагогической системы Платона – институализированное обучение, общее для всех мужчин и женщин, соединенное с воспитанием здорового духа и тела, другими словами, воспитание граждан в духе следования добродетелям справедливости, мудрости, мужества и умеренности. Калокагатия, помимо нравственного благородства и порядочности, также ассоциируется с доблестью, упорством в достижении цели и крепким телесным здоровьем.

В «Законах» Платон говорит, что «тот, кто не упражнялся в хороших водах, человек невоспитанный, а кто достаточно в них упражнялся, тот воспитан»¹⁶.

Значительная часть «Государства» посвящена рассуждениям о том, как музыка и музыкальное образование могут способствовать формированию души и характера с целью достижения благоденствия в Городе-государстве. «Теория идей» Платона проникла и в его рассуждения о ценности искусства. Эта теория утверждает, что реальность, как ее понимает философ, делится на два мира: действительный, т.е. истинный, и мир мимесиса, который познается с помощью органов чувств. Платон полагал, что искусство копирует реальность, а потому оно копирует вещи ложные, ложный мир, который окружает нас. Поэтому, будучи копией копии, искусство отвлекает людей от истины и действительности не один раз, а дважды. Таким образом, искусство лишает человека истины, а художник как копирующий действительность не имеет возможности понять нравственную истину, поскольку акт мимесиса есть продукт нерациональной части души и отклоняется от истины. Платон считал искусство в целом и музыку как сферу действия муз в широком смысле опасной для жителей Города. Чтобы поставить под контроль ее влияние, он рассматривает систему образования и изучает элементы, составляющие древнегреческую музыку, поэзию, мелодию и ритмы с целью усовершенствовать человека *καλὸς κἀγαθός*. По мнению философа, музыка может быть опасной, потому что ее эмоциональное воздействие может угрожать верховенству разума (логики), и она обладает возможностью вызывать целый спектр человеческих эмоций. Чтобы предохранить Стражей идеального государства от чрезмерных эмоций, Платон ставит музыкальное образование под контроль государства, накладывая жесткие ограничения на общественное воспроизведение поэм, мелодий и ритмов. Музыкальное образование и физическая тренировка тела необходимы для подготовки мужчин, которые будут составлять класс воинов, и вместе они могут привести человека к приобретению добродетели и быть эффективными и телесно, и духовно. Таким образом, это образование будет способствовать достижению идеала калокагатии. Платон исключает печальную и расслабляющую музыку, а также музыку, которая не выражает умеренность и храбрость, так как такие типы музыки могут сделать мужчин женоподобными и не

подготовленными для отражения вызовов реальной жизни. Музыка полезна только тогда, когда служит целям государства, вдохновляя жителей на то, чтобы храбро встречать жизненные невзгоды и уравновешивать их отношение друг к другу.

Философ не исключает из образования и женщин. Они должны получать военную подготовку, чтобы защищать своих детей, самих себя и город на случай войны, а в мирное время они остаются в своих домах, получают музыкальное образование, занимаются хозяйством и восхваляют богов. Женщины всегда должны готовиться к тому, чтобы стать супругами Стражей, а потому и сами стать воинами¹⁷, так что образование должно быть одинаковым для мужчин и женщин, что было очень передовым шагом для времени, когда женщины в целом были заключены в собственных домах и не получали ни физического, ни умственного воспитания.

Платон пытается исключить из музыкального образования все, что не имеет нравственной или религиозной ценности, он понимает, что влияние на душу оказывает не только содержание музыкального произведения, но и его форма и средства (инструменты), с помощью которых музыка транслируется человеку. Это приводит его к ограничению полигармонических инструментов, поскольку они могут воспроизводить все лады, в том числе и запрещенные, а также к запрету вариаций в ритмах. Одним из инструментов, который он исключил из музыкального обучения, был авлос¹⁸. «Авлос был опасен: он угрожал самообладанию; он искажал эстетику тела; он вносил соблазн чуждого. Часто фигурально провозглашаемый как враг и антитезис логоса, авлос загораживал рот — самую главную составляющую телесного и политического существования гражданина», — пишет Уилсон¹⁹.

Аристотель в «Евдемовой этике» утверждает, что «нравственная красота... есть совершенная добродетель»²⁰. Поскольку каждый гражданин обязан получать образование в государстве, его добродетель напрямую связана с культурой и законами. Так же, как и Платон до него, Аристотель признает необходимость воспитания подрастающего поколения, поэтому в «Политике» он скрупулезно рассматривает образовательную систему города-государства. Он провозглашает в качестве цели эвдемонии (счастье и процветание, общее благо. — *Ред.*) государства, напоминая гражданам, что они принадлежат не себе, а полису, поэтому только государство имеет право и законную обязанность определять, чему должно учить граждан. Цель государства — благоденствие его граждан, и никто не может достичь этого общего блага без того, чтобы быть добродетельным. Поэтому образование должно быть одним и тем же для всех, и государство должно быть ответственным за него, так как его цель — благо и процветание государства как целого. Нет отдельного, индивидуального блага, если оно не полагает благоденствие государства как конечную цель.

Добродетель, согласно Стагириту, есть фактически результат знания, которое происходит из повторяющегося развития этоса и свободной воли человека, а привычка формирует добродетель. Он учил также, что «добродетель... есть некая середина между противоположными страстями»²¹, и «действие развивается соответственно предрасположению в предсуществующей потенции; это происходит через габитус, который становится нашей натурой»²².

В «Политике» философ тщательно рассматривает музыкальное образование, которое он ставит в центр системы воспитания, приходя к известным выводам о воздействии музыки на формирование характера и души молодых людей. Несмотря на разногласия с Пифагором и Платоном, Аристотель соглашается с ними в том, что музыка, хотя и не имеет практического значения в жизни, зато имеет большую педагогическую ценность, поскольку она развлекает, успокаивает и делает приятным времяпрепровождение. Важность и необходимость музыки Аристотель видит, во-первых, в ее развлекательной роли, во-вторых, в ее вкладе в нравственное развитие, так как музыка предлагает нам правильные удовольствия, поэтому «музыка полезна для развития добродетели»²³. В третьих, музыка способствует приятной жизни и размышлению. Эти три аспекта, согласно философу, связаны с тремя частями души человека.

Аристотель утверждает, что «музыкальные формы являются истинными подобиями нравственных состояний, и это есть основа того, что различные музыкальные лады по-разному влияют на нравственность»²⁴. Принимая во внимание, что в музыкальных ритмах и мелодиях мы находим мимесис целого спектра человеческих эмоций, если человек привыкнет испытывать радость или печаль под воздействием определенной музыки, он сможет научиться управлять соответствующими эмоциями в реальной жизни. Поскольку мелодии являются мимесисом этоса, каждая из них формирует душу по-разному, и это — ключевой момент в рассуждении философа. Аристотель разделил лады на три типа: этические, практические и энтузиастические (вдохновляющие. — *Ред.*)²⁵. Согласно философу, этические лады воздействуют напрямую на этос человека в целом и на его моральные качества; поэтому они либо наделяют душу моральной устойчивостью и безмятежностью, как дорийский лад с его суровым звучанием, либо они разрушают этос, как миксолидийский лад, который заставляет душу горевать и плакать от тоски. Ионийский и лидийский лады дают более мягкие мелодии, они приносят расслабление и успокоение в душу, тогда как варварский фригийский лад возбуждает ее. Следствием этого рассуждения является вывод, что только дорийский лад подходит для воспитания молодого поколения, так как только он выражает храбрость, нравственность, серьезность, и одновременно дорийский лад является единственным ладом, со-

ответствующим аристотелевскому принципу середины между двумя крайностями²⁶. Таким образом, обучение достигает трех целей: умеренного, возможного и подобающего и создает граждан *καλοὶ κάγαθοί*, полезных для города, который стремится к благоденствию.

Древние греки верили, что внешняя красота (*κάλλος*) связана с внутренней красотой, нравственностью и добродетелью. Быть *καλὸς κάγαθός* считалось высшим идеалом в Древней Греции. К музыке обращаются как к очень важному носителю моральных и педагогических благ, а музыкальное образование способствует приобретению добродетели *καλοκαγαθία* и является чрезвычайно важным, так как музыка воздействует на тело и разум и ведет человека к внешней и внутренней красоте.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «...ἄνδρα ἀπειργασμένον καλὸν τε κάγαθόν» (Ксенофонт. Домострой. XI. 1).

² «...τὰ τοῦ καλοῦ κάγαθοῦ ἀνδρός ἔργα» (Ксенофонт. Домострой. XI.2).

³ *Pangle Th.L.* Socrates in the Context of Xenophon's Writings // P.A. Vander Waerdt (ed.) *The Socratic Movement*. – Ithaca (NY): Cornell University Press, 1994. P. 138 – 150.

⁴ *Jaeger W.* Paideia: The Ideals of Greek Culture. Vol. I. Archaic Greece: The mind of Athens. – Oxford: Oxford University Press, 1945 (Цит. по: *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1 / пер. А.И. Любжина. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. С. 30).

⁵ *Аристотель.* Политика.1268b, 1279a, 1338a-b, 1339a.

⁶ *Гомер.* Одиссея. 5.248.

⁷ «Различные способы следования друг за другом музыкальных интервалов, составляющих тетрахорд, назывались “harmoniai – гармонии” (это название Аристоксен использует для ладов, которых всего было семь: гиподорийский, или эолийский (от «ля» до «ля»), гипофригийский, или ионийский (от «соль» до «соль»), гиполидийский (от «фа» до «фа»), дорийский (от «ми» до «ми»), фригийский (от «ре» до «ре»), лидийский (от «до» до «до») и миксолидийский (от «си-бемоль» до «си-бемоль»). Дорийский лад считался наиболее важным, так как он соответствовал типичной структуре октахорда (два последовательных тетрахорда с соединительным тоном в середине)”... “Октахорд был первой полной музыкальной структурой в Древней Греции”... “Позже, когда был развит октахорд и появились более совершенные системы (которые включали больше октахордов), гармонии и лады стали рассматриваться как тождественные, и высота, с которой начинался октахорд, зависела от ладов... Позже гармонии были переименованы в тоны, где тон – это высота звука, с которого начиналась мелодия. Отсюда путаница в терминах, “гармонии-лады” и тоны» (*Aristoxenus.* *Completestworks.* Harmonic Elements. Introduction. – Athens: Kaktos publications, 2005. P. 38 – 40).

⁸ *Die Fragmente der Vorsokratiker / H. Diels and W. Kranz (eds.).* 3 vols. 8th edition. – Berlin, 1956 (68B179, 68B15c, 25a) / trans. by K. Freeman: *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*. – Oxford, 1948.

⁹ С музыкальной точки зрения *πρᾶν* (*раван*) был хоральной одой, изначально имевшей антифональный характер, когда солист пел один, а хор только отвечал

простыми, короткими фразами. Позже он приобрел чисто хоровой вид. Обычно он сочинялся в дорийском ладу и сопровождался кифарой, инструментом Аполлона. Песни, которые пелись на поле битвы, сопровождалась авлосом [флейтой] и кифарой. Только два музыкальных фрагмента этих песен сохранились в поздней Античности: один сложен Атениусом, сыном Атениуса, второй Лимениусом Афинским. Эти две песни Атениуса и Лимениуса были сочинены приблизительно во II в. до н. э.

¹⁰ См.: *Плутарх*. О музыке. 1134В – С.

¹¹ См.: *Marron H.I.* A history of education in antiquity. – Madison: University of Wisconsin Press, 1956. P. 17 – 18.

¹² *Аристотель*. Политика. 1279a, 1287b, 1338b.

¹³ Известный афинский музыковед и учитель Перикла.

¹⁴ См.: *Anderson W.D.* Ethos and education in Greek music: the evidence of poetry and philosophy. – Harvard University Press, 1966. P. 2, 25 – 33.

¹⁵ См.: *Prior W.J.* Virtue and knowledge. An introduction to ancient Greek ethics. L.: Clays Ltd.; St. Ives plc, 1991. P. 1 – 3.

¹⁶ «Οὐκοῦν ὁ μὲν ἀπαιδευτος ἀχόρευτος ἡμῖν ἔσται, τὸν δὲ πεπαιδευμένον ἰκανῶς κεχόρευκόντα θετέον» (Платон. Законы. 654a-b) (Цит. по: *Платон*. Законы / пер. А.Н. Егунова. – М.: Мысль, 1999).

¹⁷ *Платон*. Государство. 451d. См. также: *Jaeger W.* Paideia: The Ideals of Greek Culture. Vol. II. In Search of the Divine Centre. – Oxford: Oxford University Press, 1986. P. 209.

¹⁸ Существует миф о божественном происхождении авлоса, потому что его сотворила Афина, но она отвернулась в ужасе и презрении, когда поняла, что игра на авлосе искажает ее прекрасное лицо.

¹⁹ *Wilson P.* The aulos in Athens // Performance Culture and Athenian Democracy / S. Goldhill & R. Osborne (eds.). – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 58.

²⁰ *Аристотель*. Евдемова этика. 1249a. 17 – 18 (Цит. по: *Аристотель*. Евдемова этика / пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. – М., 2005. С. 309).

²¹ «Καὶ διὰ ταῦτ' οὖν τῆς μὲν κακίας ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἔλλειψις τῆς δ' ἀρετῆς ἡ μεσότης» (Там же).

²² Аристотель в «Никомаховой этике» (1152a 30 – 33) употребляет термины «габитус» и «человеческая природа» (ἔθος и φύσις) синонимично. Он рассматривает их как тождественные (См.: *Anderson W.* Ethos and education in Greek music: the evidence of poetry and philosophy).

²³ *Аристотель*. Политика. 1338a, 13. См. также: *Simpson P.L.P.* A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle. – Chapel Hill (NC): The University of North Carolina Press, 1998. P. 260.

²⁴ *Winn C. and Jacks M.L.* Aristotle: His Thought and Its Relevance Today. – Bungay (Suffolk): Richard Clay (The Chaucer Press) Ltd., 1967. P. 83.

²⁵ *Tatarkiewicz W.* History of Aesthetics. Vol. 1 / ed. by J. Harrell Continuum International Publishing Group. – N. Y., 2005. P. 223.

²⁶ *Аристотель*. Политика. 1342a – b.



Приглашение к размышлению



**Г.В. Лобастов. Диалектика разумной формы
и феноменология безумия. –
М.: Русская панорама, 2012. – 559 с.**

С.Н. МАРЕЕВ

Таких книг у нас не было давно. Пожалуй, со времени выхода «Диалектической логики» Э.В. Ильенкова. И дело не только в том, что это книга по диалектике, которая уже давно стала ругательным словом, а дело в том, что книга написана в ильенковской традиции, которую называют также «гегельянской», поскольку диалектика здесь понимается не как «общая теория развития», а как теория Мышления, как Логика.

«Такой подход, – пишет Лобастов, – связан не только с задачей выявления полноты логического, но и с задачами педагогического порядка, главнейшая из которых – это формирование личностных и предметных способностей» (С. 7). Ильенков в свое время показал, что именно диалектика, поскольку она трактуется о формах мышления, а не только о формах рассуждения, является логикой *развития* детского мышления. Тогда как традиционная аристотелевская логика может научить, как выразился в свое время Фихте, лишь бегло рассуждать. Но рассуждение без ума не имеет ни цели, ни смысла, которые могут проистекать именно только от Ума.

Здесь все начинается и замыкается на Ильенкове. Первая часть книги, а всего частей в книге пять, так и называется: «Э.В. Ильенков: новая жизнь классических философских идей». И она действительно вся посвящена Ильенкову, имя которого стоит в книге рядом с именами Сократа и Иисуса Христа. Но наивный читатель пусть не думает, что Иисус Христос здесь появился как дань нынешней моде на христианство. Сократ и Христос поставлены рядом по принципу не тождества, хотя Сократа иногда пытаются выдать за языческого Христа, а по принципу контраста, по принципу *противоположности*. Сократ учил: *умейте думать, афиняне!* Христос учил: *возлюби ближнего как самого себя!* Но вот уже две тысячи лет, как Христос нас этому учит, а мы все равно не любим друг друга, а часто и ненавидим.

Такая «философия» по сути проста: верь, и все тебе будет. Иначе у Сократа. «Сознание, по Сократу, – пишет Лобастов, – должно было войти в бытие путем мышления, действительность человеческого существования здесь не принималась в бессознательности чувства и не отрицалась чувствующим и мыслящим сознанием, как то имеет место в религии.

Сократ требует мышления. Здесь судит не чувство, пусть и полностью пронизанное божественным, т.е. человеческое чувство, а мысль, предельно беспощадная к себе, а потому идущая до предела» (С. 27).

Мысль, «предельно беспощадная к себе», есть, по своей логике, диалектическая мысль, т.е. мысль, способная к *самокритике*. Критическая философия есть философия *свободы*, которая освобождает человека от догм и предрассудков и расчищает место для новых форм жизни и сознания. Поэтому критическая философия есть *деятельная* философия, которая самое мышление понимает как некоторую деятельность.

Проблеме деятельности автор книги посвящает третью часть: «Деятельность и деятельная форма». Здесь он начинает с известного первого тезиса «к Фейербаху», который, наверное, не десятки, а сотни раз повторен советскими, а теперь ставших российскими, авторами: «Главный недостаток всего предшествующего материализма...» и т.д. Но от неоднократного повторения этот тезис не стал банальным, а главное — он был и остается центральным пунктом размежевания не только между *созерцательным* материализмом типа материализма Фейербаха, и *деятельным* идеализмом типа идеализма Канта, Фихте, Гегеля. Автор явно и сознательно в своей трактовке «деятельной сущности разумной формы» держится именно этой традиции. К этой традиции примыкали и другие философы, которые, скажем, понимали познание как «конструирование» некоторого образа реальности, а научное знание как некий «конструкт». Но когда «деятельностный подход» ограничивается только познанием, только теорией познания, то мы не идем дальше кантовской философии, которая всегда оставляет открытым вопрос, а как мы можем установить, что наш «конструкт» соответствует объективной реальности: действительно ли он что-то «отражает», или это только некое образование в нашей «голове».

Дело в том, что прежде чем «конструировать» какой-то «конструкт» в своей голове, наш далекий предок «конструировал» хотя бы самое примитивное каменное рубило. А вот когда он его «конструировал», т.е. отбивал от камня один отщеп за другим, он и «отражал» физические свойства камня и пространственно-геометрические свойства того тела, которое он имел до «конструирования», и того, которое получилось в результате. Более того, такое свойство каменного тела, как его твердость, вообще невозможно отразить «в голове», если только не биться головой о каменную стенку. Это свойство «отражается» только рукой, вооруженной инструментом. И здесь действие и «отражение» есть одно и то же, как одно и то же действие и противодействие в механике.

Это единство сохраняется и в теоретическом конструировании, что очень хорошо показывает автор книги на примере такого элементарного «конструкта», как прямая геометрическая линия. Лобастов обсуждает кантовскую проблему «трансцендентального пространства»: как дано пространство сознанию в качестве условия, предпосылки и схемы внешнего созерцания? Более определенно, каким образом в сознании человека образуется абстракция прямой линии как пространственное определение? «Дана ли она объективно в чувственном материале, — пишет

Лобастов, — и потому через деятельность созерцания входит в сознание как его, этого сознания, определение; или она порождается, создается субъектом как его средство, как средство его деятельности, как средство определения объекта, скажем сильнее, как средство созерцания самого чувственного материала?» (С. 386).

Воображаемая прямая линия и *созерцаемая* прямая линия есть *одна и та же линия*. И различие здесь провести невозможно. Поэтому любые геометрические образы до сих пор толкуются то как результаты созерцания и «абстракции», то как порождения нашего сознания, как «идеальные объекты». Скажут, в созерцании прямая не может быть дана, потому что ее нет в природе. Но это не резон, потому что черты нам в созерцании тоже не даны, но некоторые их очень даже отчетливо «видят». Однако в нормальном случае это все-таки невозможно, а потому и невозможна прямая как «абстракция», — абстракция от чего? «Абстрактная» методология тут ничего не дает, хотя она все научные понятия толкует как «абстракции».

Вот и получается дилемма. «Если прямая, — пишет Лобастов, — принадлежит чувственно-материальной действительности естественно-природного характера, то как она становится фактом сознания? Посредством деятельности органов чувств, также имеющих естественную природу? Или наоборот, она является изначальной принадлежностью субъекта и потому определяет как созерцание, так и создаваемый деятельностью человека культурно-исторический мир? Или, третий вариант, она не есть нечто природное и не есть нечто изначально-субъективное, а всецело создается собственной активностью человека в его творческой и познавательной деятельности» (С. 386).

Да, *третий вариант*: прямая порождена человеческой деятельностью, но не просто творческой, и сначала не деятельностью воображения, как у Канта, что позволяет трактовать его философию как субъективную, а она порождена, прежде всего, *предметной* деятельностью. Я так ждал этого от автора, что он это скажет и покажет. Но, увы.

О какой деятельности здесь идет речь? Ведь по сути это деятельность строителя, плотника, каменщика, которые, когда им нужна прямая линия, просто натягивают веревочку на два гвоздика. Вот и получилась прямая. И, заметьте, не при помощи линейки, или правила, где уже есть прямая. До того, как натягивается шнурок, прямой еще нет и не было, но когда шнурок натягивается, она появляется буквально из небытия. И, вместе с тем, никакой мистики. Хотя «мистика» здесь тоже есть: она заключается в том, что Маркс назвал в свое время *чувственно-сверхчувственным*: прямую мы видим, потому что мы ее понимаем, и мы ее понимаем, потому что видим. А видим и понимаем мы ее, потому что мы ее *сделали*.

Понять, значит *сделать*. Примерно так выражался Шеллинг. И во всяком понятии, считал он, заключен момент деятельности. Если я умею сделать, построить прямую, окружность, прямоугольник, пирамиду и т.д., то я понимаю, что это такое, и если я понимаю, что это такое, то я должен уметь это сделать. На этом принципе, как пишет Лобастов, и должна

строиться научная педагогика и научная педагогическая психология: мы понимаем, что такое память, внимание, воображение и т.д., если мы это умеем сформировать у ребенка, у учащегося. Если мы понимаем, что такое познавательная способность вообще, то мы должны уметь это сформировать. И этим снимается всяческий субъективизм и скептицизм: если мы что-то сделали практически собственными руками, то мы уже не можем сомневаться в том, есть это на самом деле или этого на самом деле нет.

Согласно тому понятию понятия, которое развивает Лобастов, понять что-то означает уметь это сделать. Если мы понимаем, что такое мышление, мы должны уметь *сформировать* это мышление. И здесь «полигоном», как уже было сказано, является практическая педагогика, которой Лобастов уделяет немалое место. Здесь общее правило: с чего началась история, с того же должна начаться и наука. Но это как раз означает, что обучение ребенка любой науке должно начинаться с решения практических задач, которые решал наш далекий предок. Например, до возникновения всякой теоретической геометрии, скажем, древние египтяне умели уже практически построить прямую, прямой угол, вертикаль, горизонталь, плоскость. Понятно, что это не то же самое, что теоретическая геометрия, которая появится только у греков, но последняя была бы невозможна, если бы сначала практически не были бы сформированы ее основные исходные понятия. И если ребенку в курсе школьной геометрии предлагается сделать наоборот: сначала заучить определения линии, точки, плоскости и т.п., как это у Эвклида, а потом уже решать практические задачи, то ребенок только случайно, в силу особой «одаренности», станет геометром.

Психолого-педагогическим вопросам посвящена почти вся восьмая глава четвертого раздела рецензируемой книги, где и показано, что в основе педагогики должна лежать, прежде всего, передача практического опыта от взрослого к ребенку, которую в советской педагогике называли *совместно-разделенной деятельностью*. Именно это понятие было положено в основу той тифлосурдопедагогики, которая дала замечательные результаты, известные теперь во всем мире как «Загорский эксперимент».

Детское мышление, как и мышление вообще, развивается от *абстрактного к конкретному*. Первые абстракции, как замечает Лобастов, удерживаются не головой, а *руками*. В голове всякая первоначальная абстракция фиксируется только в форме образа соответствующей деятельности. «Образом, удерживаемым головой, — пишет Лобастов, — она будет только тогда, когда действие с... отрезком прямой начнет осуществляться *вне* самого предметного действия. То есть тогда, когда *объективное безразличие* к палке как предмету с множеством ее определений превратится в *субъективный факт безразличного пространственного определения (прямой длины)*. Абстракция становится фактом сознания и теперь удерживается движением руки, графическим образом, математическим выражением» (С. 417 — 418).

Исторический путь познания лежит от рук к голове, а потом уже снова к рукам. Таков же должен быть и путь развития детского мышления: ребенок тоже должен начать с «рук», хотя путь «ручного мышления» ребен-

ка должен быть, разумеется, значительно короче, чем тот путь, которым прошел человек исторически.

К сожалению, в данном случае нет возможности прописать даже основные педагогические идеи, которые развивает Лобастов. Здесь можно только отослать интересующихся к самой книге. Тем более, что педагогика — не единственная область интересов автора. Книга написана довольно ровно. Но есть, по крайней мере, в ней одно место, которое может вызывать сомнения у последователя ильенковской диалектики. Вот это место. «Диалектика Гегеля, — пишет Лобастов, — сильна именно тем, что все «запредельное» она вписала в пределы этого мира, а пределы этого мира выразила как формы мысли. Это одно и то же. Универсальные законы бытия и есть универсальные законы мышления. Тождество бытия и мышления у Гегеля реализуется как онтологически, так и гносеологически. Потому-то онтология, логика и теория познания есть одно и то же» (С. 446).

Что касается «запредельного», то его ликвидировал уже Спиноза: все, что есть на свете, у него в пределах «этого мира», включая и Бога. И здесь тоже мышление совпадает с бытием: *порядок и связь идей те же самые, что порядок и связь вещей*. Но совпадение того и другого происходит у Спинозы, по крайней мере, по Ильенкову, через *деятельность*, благодаря *деятельности* «мыслящего тела». Иначе, как показал опыт не только доспинозовской, но и послеспинозовской, философии, эта «психофизическая» проблема не решается.

Спиноза, в определенном отношении, как это ни странно, превзошел своего последователя Гегеля, потому что он не делит Мышление на мышление человека и мышление Бога. У Гегеля в «Науке логики» изображается мышление Бога, как оно существует до сотворения мира и всякого «конечного духа». «Конечный дух» — человек, по крайней мере, и человек. И хотя человек мыслит «как Бог», т.е. по той же логике, он все же должен присвоить себе это мышление. Отсюда у Гегеля «Феноменология духа», в которой он показал, что человек с его сознанием, с его мышлением, с его «моральностью» есть результат его собственного труда. Это самое замечательное во всей философии Гегеля: человека творит не Бог, а человек творит сам себя.

Тождество бытия и мышления — это тождество *противоположностей*. Мышление и бытие есть противоположности, потому что мышление *идеально*, а бытие *материально*. Если бытие тоже идеально, тогда то и другое сливаются, и слова «мышление» и «бытие» становятся просто синонимами. Тогда получается Субъект-Объект Шеллинга, который, как писал Генрих Гейне, не поймешь, что есть такое. Тождество как тождество противоположностей в *переходе* одного в другое. И переход идеального в материальное и материального в идеальное, субъекта в объект и объекта в субъект осуществляется только через *деятельность*. Она как раз есть то «третье», в котором противоположность и противоречие идеального и материального *снимается*. Вся человеческая действительность, — «жизненный мир», как его назвал Гуссерль, или «третий мир», как его назвал Поппер, — есть результат этого снятия. «Здесь, — как пишет Лобастов, —

и осуществляется различие бытия и снятие этого различия. Это и есть движение банально известного тождества противоположностей. В анализе гегелевской философии оно мало кем и мало где понимается. Даже Энгельс, указывая на противоречие между системой и методом Гегеля, не замечает снимаемость его» (С. 446).

Вот упрек Энгельса Гегелю насчет противоречия между «методом» и «системой» действительно мало кем понимается. Ведь Энгельс конкретно имеет в виду «конец истории» у Гегеля: история у него кончается «гражданским обществом» и королевско-прусской монархией. И этот «конец» объясняется тем же самым, что и «конец истории» у Фукуямы: все равны, все сыты, все имеют крышу над головой, — чего же еще? Ничего лучше быть не может. Здесь автор книги забывает, что у Гегеля, помимо «Науки логики», в которой действительно все противоречия разрешаются, есть еще «Философия истории» и «Философия права», где противоречия «гражданского общества» разрешаются не имманентно, а при помощи государства и философии, которые *примиряют* обывателя с этими противоречиями. В этом и проявился «некритический позитивизм» гегелевской философии, в чем и был основной упрек Маркса в ее адрес.

Таковы только некоторые сюжеты рецензируемой книги. Дать даже беглый обзор всего содержания книги здесь нет никакой возможности. Сам автор замечает в аннотации, что книга «адресуется тем, кто не ограничивает себя скоротечением и ничто не принимает без мышления». «Скоротечение» здесь просто не получится. И если кто-то решится все это читать, то он должен набраться терпения и иметь очень сильное желание не судить, а понимать.

Обзоры, объявления, сообщения

**«ТВОРЧЕСКИЙ МИР МИХ. ЛИФШИЦА
И СОВРЕМЕННОСТЬ:
НАСЛЕДИЕ, КОТОРОМУ ПРИШЛО ВРЕМЯ»**

Санкт-Петербург. Социологический институт РАН.
23 – 24 мая 2013 г.

А.Г. ЩЕЛКИН

Трудно предположить, что автору, который всю свою сознательную жизнь считал, что «вопреки ходячим фразам нашего века абсолютная красота существует так же, как абсолютная истина», что этому автору именно в «наше время» грозит популярность, а тем более все возрастающий интерес к его творческой персоне. Оно и понятно: чудес не бывает. Чудес не бывает, но происходят вещи посильнее чудес. Есть жизнь, которую не обманешь: вы промолчите – камни возопиют.

Мих. Лифшиц всю жизнь бил в одну точку с позиций аутентичного марксизма, того самого марксизма, которого сегодня не сыскать днем с огнем по причине пандемического распространения постмодернистской парадигмы. И поскольку легкой жертвой этой «анархической» парадигмы стали «посттоталитарные» либералы, то противостояние Мих. Лифшица и сторонников подобного либерализма происходило в довольно непривычной и даже сбивающей с толку идейной системе координат: Лифшиц с его идеей «народа», «демократии» и гегелевской «разумности действительности» versus либерализма, в котором нет места подлинно народному началу и где в атмосфере «последиктаторской свободы» исчезли цивилизационные нормы и «объективные инстанции» мира («инстанции Ф. Бэкона»). Почти в одиночку он бил в одну точку и был, как легко догадаться, чаще всего непонят, обруган и даже оскорблен подозрениями в небескорыстном и тайном сотрудничестве с советской властью. Все было. Вот пример, ставший уже хрестоматийным. Солженицын, который во многом обязан Лифшицу публикацией «Одного дня Ивана Денисовича», назвал впоследствии Лифшица «ископаемым марксистом», на что тот ответил, что ископаемые бывают полезные, и уж лучше быть ископаемым марксистом, чем ископаемым защитником реставрации Бурбонов. А сейчас мы бы добавили: чем ископаемым националистом и таким же религиозным фундаменталистом.

Сегодня, однако, философская ситуация такова, что творчество Мих. Лифшица не нуждается в «автореабилитации». Сегодня к идеям этого глубокого и «последнего марксиста» – а лучше сказать, и «последнего гегельянца» – потянулось, как говорится, сообщество отечественных интеллектуалов. Еще более показательный симптом – к Лифшицу потянулась молодежь. И совсем неожиданный аргумент – «оппоненты»

Лифшица еще по «советским временам», насмотревшись «современности», вдруг заговорили в духе того, кого они третировали как «догматика» и отставшего от жизни ученого. Достаточно не полениться и почитать последние произведения Ю. Давыдова, П. Гайдено, А. Гулыги, Г. Померанца и, возможно, других авторов.

Скорее всего, именно в русле этого меняющегося мейнстрима может рассматриваться и проведенная в Петербурге 23 – 24 мая в Социологическом институте РАН конференция *«Творческий мир Мих. Лифшица и современность: наследие, которому пришло время»*. С инициативой проведения конференции выступили профессора Виктор Арсланов и Александр Щелкин. Первый известен как ученик Мих. Лифшица, активный издатель его произведений и организатор постоянного лифшицевского семинара в Москве. Второй, Александр Щелкин, давно работает в парадигме идей Мих. Лифшица и, в частности, анализирует с этих позиций феномен «децивилизации» и постмодернистский уклон современной культуры.

Организаторы конференции давно подозревали, а опыт ее проведения это убедительно подтвердил: мир идей Мих. Лифшица, оставаясь трудным для освоения, тем не менее, подспудно отвечает большим человеческим потребностям, которые часто в сегодняшней неприспособленности разменены на квази-цивилизационные субституты. Потребность в Лифшице магнетического и интуитивного рода. За ней стоит своеобразная ностальгия по утраченному присутствию в мире таких «регулятивных принципов» и неконвертируемых, нерелятивизированных абсолютов, как Истина, Добро, Красота. В этом смысле линия Лифшица – это стратегия на удержание «классики» человеческой мысли, в которой зафиксированы социальные, исторические, культурные «взлеты» и «жизнеустройства», которые имеют то отличие и преимущество от случайного, фактического, контингентного, «происходящего», что она, классика, выражает и соответствует «полноте», «природе» вещей, «моменту истины», одним словом, всему тому, что на забываемом языке гегелевской онтологии называлось «бытием-для-себя». «Линия Лифшица» – это своевременное напоминание, что «постмодернистская» современность совсем не исчерпывает высших и лучших возможностей социального бытия, а в отдельных и «эксклюзивных» эпизодах эта реальность, скорее, напротив, есть «девиация», чем «норма», есть именно «самопотакающая себе» реальность, чем *действительность*, которая, по определению, «собирается», «конструируется» не по «инфляционному», «энтропическому» и «самопотакающему» сценарию, а, наоборот, по закону «повышения бытия», т.е. обнаруживая все признаки цивилизованности и разумности последнего. Основатели постмодернистского разочарования в разумности социальной практики и истории «эпохи модерна», конечно, правы как свидетели текущих эксцессов и деградаций – особенно в культурно-экзистенциальном экспериментировании. Но жить и довольствоваться этой маленькой правдой означало бы, выражаясь по-аристотелевски, удваивать эту и без того неряшливую, если не гнусную *реальность*, «легитимизировать» ее в общественном вкусе и мнении. Не такова позиция Мих. Лифшица. Его

взгляд на «повышение бытия» (Гёте) не уступает в ригоризме поспешной трезвости постмодернистских авторов. В чем-то он еще более суров, поскольку признает и принципиальную неразумность социального мира и его рядовых устроителей. Но... это, на языке классики, всего лишь плата за успех и победу на поприще Разума. Вот слова Мих. Лифшица, которые стали своеобразной эмблемой петербургской конференции: «Всякое развитие связано с утратами, истинный прогресс измеряется тем, насколько способен человек преодолеть отрицательные последствия собственных завоеваний». Опытный читатель, возможно, вспомнит, что это почти парафраз из недавней классики, на которую не стыдно и сейчас сослаться: «Нет такого великого исторического бедствия, которое бы не возмещалось каким либо историческим прогрессом» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 39. С. 130).

Но не только этим интригует сегодня творческое наследие Мих. Лифшица. Его неприятие модернистского (читай: постмодернистского) скепсиса и цинизма опирается на тот онтологический базис, который до Лифшица и Лукача удачнее всего выражался, можно сказать, поэтическим языком немецкого классического идеализма. Лифшиц совершил «коперниковский переворот». Для многих это был шок. Пишущий эти строки помнит как удар грома пассаж Лифшица, который поправил философского кумира 1970-х Э. Ильенкова в главном: «Идеальное есть везде, в том числе и на Луне, или же его нет нигде». «Антропофилия» и пафосный гуманизм «деятельностного» и «социального» подхода правил бал в ту эпоху либерального шестидесятиничества. Все для человека, все от имени человека! «Пламенеющий субъект» был альфой и омегой младомарксистов после XX съезда КПСС. Думалось, что «ранний Маркс» — это и есть подлинный гуманизм марксизма. Лифшиц умнее и фундаментальнее Альтюссера развернул экспозицию философии XX столетия. Не пересекаясь с А. Кожевным, он начал Великое Возрождение (Restauratio Magna), программы, которая для простоты может быть названа «Что такое классика?»

Приглашая на конференцию, посвященную творческому миру Мих. Лифшица, ее организаторы до известной степени рисковали. Реанимирующий эффект того, что сделал этот «последний римлянин» классической философии, действительно интригует и искушает. Но, вот, в чем собственно могла бы быть подлинная рецепция лифшицевского наследия со стороны ныне живущего интеллектуального и социально активного поколения — это уравнение со многими неизвестными. Ясно одно: только интриги и искушения как стимула и мотивации маловато. Это как благое пожелание, оно — хороший завтрак, но плохой ужин. Вроде бы нетрудная и даже простая мысль Мих. Лифшица для «современников», погруженных в модерн как «натуральное состояние», остается довольно интеллектуально-перегруженным образованием. Автору этих строк припоминается характерный эпизод, когда будучи еще студентом, он написал в курсовой работе знаменитые слова Маркса, которые лежат как кредо в лифшицевской онтологии, «онтогносеологии» («Не только мысль должна стремиться к действительности, но и действительность должна стремиться к мысли»), — так вот на это один из крупных (уже

тогда) социологов написал на полях курсовика, что это, мол, ничего не значащая метафора, почти литературный оборот речи. А что говорить о простых смертных?

Конференция в чем-то подтвердила эти опасения, а в чем-то, слава богу, обнадежила. И то правда. Притом, что сам Мих. Лифшиц демонстрировал универсальную философскую эрудицию, и его собеседниками были корифеи античной мысли, средневековой схоластики, Нового времени и, конечно, немецкой классической философии, он, решая вопрос о том, что *идеальное* — это не только и не столько характеристика нашей мысли, сколько состояние и предикат самой *действительности*, что *норма* — это совсем не привнесенное со стороны субъекта требование к объекту, а есть то состоянье вещи, которое соответствует *природе* этой вещи, и что *понятие* вещи есть синоним ее *нормы, природы, истины, сущности, идеала*, — интересно, что во всех этих случаях Мих. Лифшиц опирается не только на корпус мировой философски отрефлексированной мысли. Он берет в союзники правду повседневного языка, в котором отложились смыслы и содержание, проверенные практикой и созерцанием, которые сопровождают многовековую жизнь людей. Мы говорим «*по идее*», и это означает, что мы имеем в виду, что «*идея*» — это опять же синоним *нормы, природы, истины, сущности, идеала той или иной реальной вещи*. Мы говорим «*по определению*» и вновь имеем в виду не нашу субъективную способность давать налево и направо всякие определения, а тот случай, когда предмет соответствует своему определению, т.е. повторим: своей *норме, природе, истине, сущности, идее*. К этому синонимическому ряду примыкает и «*идеал*» и «*идеальное*», которые только в банальном и поверхностном сознании употребляются для обозначения *несбыточного, нереального*, а на самом деле означают, что есть вещь «*по своей идее*», по своему *природному замыслу*, по своей *сущности*, а значит по своей опять же *норме*. В этом смысле упования энтузиастов дела и линии Мих. Лифшица — это упования и на великого реалиста, каким был и остается естественный язык человеческой жизни и общения. Это, как уже говорилось выше, обнадеживает.

И прежде чем прокомментировать характер и уровень КПД конференции, еще одно предуведомление, проливающее свет на смысл и значение «феномена Лифшица», который стоически и долгое время держал сопротивление против той сокрушительной болезни нашей цивилизации — болезни, для характеристики которой можно позаимствовать словарь героев Ф. Достоевского: «Я перед вами ничего не утаю, — говорит монах Тихон своему собеседнику Ставрогину. — Меня ужаснула великая праздная сила, ушедшая нарочито в мерзость». Против мерзости «децивилизации», мерзости «варварства в условиях цивилизации» Мих. Лифшиц и держался стратегии *Restauratio Magna*, Возрождения Классики: «Не только мысль должна стремиться к действительности, но и действительность должна стремиться к мысли». А она, действительность, как-то на глазах оппортунистически сбегает в облегчение, от которого проигрывают все — и сильные, и слабые мира сего; и «включенные», и «исключенные». «У нас украли цивилизацию», — пророчески скажет в середине XX столетия Ортега-и-Гассет. Так вот, чтобы не украли цивилизацию...

Чтобы не украли цивилизацию, люди доброй воли собираются вместе. Может быть, этим «вместе» стал их дебют на конференции «Творческий мир Мих. Лифшица и современность: наследие, которому пришло время». Программа конференции включала в себя разделы, которые отражали большую масштабность научных интересов этого уникального и выдающегося ученого, те направления и области, в которых Мих. Лифшиц оставил заметный след.

23 мая 2013

Философия

Арсланов В. (Москва). «Restauratio Magna» Мих. Лифшица: единство политики, философии и культуры.

Тулчинский Г. (СПб.) М.А. Лифшиц и современный постсекуляризм.

Муравьев А. (СПб.) Философская генеалогия Мих. Лифшица.

Лагурев А. Материалистическая диалектика и теория отражения в свете «Онтогносеологии» М.А. Лифшица. Онтогносеология. Познание.

Лазуткин В. (Москва). Диалектика отражения: ideale, ideell, ideelle, ideal.

Свирида С. (Москва). Место чувственно-эмоционального в концепции рациональности ортодоксального марксизма.

Цивилизация. Общество. Социология

Гергилов Р. (СПб.) Цивилизация и децивилизация. Предварительные итоги современной дискуссии.

Котов Ж. (Днепропетровск). О предназначении человека как родового существа.

Политика

Соловьев С. (Москва). Сталинизм как проблема философии М.А. Лифшица.

24 мая 2013

Онтогносеология. Познание

Щелкин А. (СПб.) Самонадеянность субъекта перед лицом «самораскрывающегося бытия».

Шор Ю. (СПб.) Объективная истина Мих. Лифшица.

Цивилизация. Общество. Социология

Марков Б. (СПб.) Феномен и категория «отчуждения» у Г. Лукача и М. Лифшица.

Попадюк Н. (Москва). Онтогносеологический взгляд на субъектность производственных отношений.

Некрасов С. (Екатеринбург) Сохранение цивилизационного кода России при переходе к неоиндустриальному этапу развития.

Божсков О. (СПб.) «Норма» и «нормальное» как социологические категории. В русле идей Мих. Лифшица.

Политика

Секацкий А. (СПб.) Формат исторической истины и переходящее знамя пролетариата.

Искусство

Фатенков А. (Нижний Новгород). Поэтическая онтогносеология М.А. Лифшица.

Павлов П. (Новочеркасск). Истина — искусство — мимезис.

Суханов В. (Москва). Проблема осознания образа в музыке Вагнера и Чайковского.

К сожалению, но в точном соответствии с любимой сентенцией Наполеона («Нет ничего более редкого, чем план»), не все задуманное удалось осуществить. Несколько докладчиков не добрались до Петербурга. За свой счет преодолеть расстояния, которые даже всеильный император Николай I называл «проклятием России», да еще прожить несколько дней в совсем не дешевых гостиницах Санкт-Петербурга — эта финансовая роскошь сегодня далеко не по плечу многим теперешним представителям умственного пролетариата. Устроители конференции, как могли, старались смягчить удары рыночной реальности. Отдельное спасибо сотруднику СИ РАН О. Божкову, который дружески принял у себя дома как дорогих гостей нескольких участников конференции.

Тем не менее, для дебюта, может быть, это совсем и неплохая статистика: в конференции приняло участие более 40 человек, среди них 7 докторов наук, 12 кандидатов, 12 студентов и аспирантов. Участники конференции представляли 11 научных организаций Москвы (11 чел.), Петербурга (27 чел., в том числе 11 сотрудников СИ РАН), Петрозаводска, Нижнего Новгорода, Новочеркаска, Ульяновска. В течение двух дней было сделано 15 докладов.

С предметной и содержательной стороны петербургская встреча показала, что растет нешуточный интерес к творчеству Мих. Лифшица даже у тех исследователей, которые в силу чисто хронологических причин не были свидетелями его живого и какого-то гальванизирующего присутствия в советское время. Сквозняки времени засыпают песками забвения еще недавно столь модные имена лиотаров, делезов и бодриаров, без которых не мог, кажется, состояться ни один софистичированный дискурс. И те же ветры современности возвращают нам имена мыслителей, которые были талантливы и убедительны в той простой истине, что самонадеянность субъекта выглядит разоблачающе и наивно перед «самораскрывающимся бытием». Голосом Мих. Лифшица вновь заговорила философская традиция: «Не мы мыслим, а бытие мыслит в нас и нами». И когда мы этим высокомерно и даже агрессивно пренебрегаем, мы попадаем в «постмодернистскую ловушку» эрозии цивилизации.

Конференция не оставила сомнения — «тема Лифшица» по-настоящему только начинается. Когда-то она была подвижна незаурядными интеллектуальными усилиями самого автора, а «советская действительность» драматически ему ассистировала. Сегодня, когда уже 30 лет нет с нами Мих. Лифшица, единственным «онтологическим дирижером» стал кризис цивилизации (так легко узнаваемый на отечественных просторах), так что философскому сообществу людей «доброй воли» остается то, что остается — «быть голосом этого кризиса», а не усугублять его «культурным» и «цивилизационным» релятивизмом. «Релятивизм — диалектика дураков», по бескомпромиссному выражению Мих. Лифшица. Правда, сегодня этот энтузиазм глупости родом не только из академического дис-

курса. Он как-то неплохо себя чувствует на рынке мировоззренческих и политических идеологем.

Теперешний интерес к «линии Лифшица» в российской философии и социологии сам до некоторой степени извилист и не прост для тех, кто начинает осваивать этот путь. Конференцию не удалось бы провести на том уровне, которым ее организаторы могут быть вполне удовлетворены без того вклада, который внесли в нее ряд докладчиков и, прежде всего, В. Арсланов, Б. Марков, А. Муравьев Г. Тульчинский, А. Секацкий, Ю. Шор и др. Особенно хотелось отметить многолетний и огромный труд, который осуществляет Виктор Арсланов не только на поприще развития идей своего учителя, но и публикации новых материалов из огромного архива Мих. Лифшица, а также старых работ мастеров, которые давно стали библиографическим раритетом. Без дискуссионного энтузиазма Виктора Григорьевича конференция много бы потеряла по своей сути. Конференция дала повод проф. Г. Тульчинскому проанализировать гуманитарную ситуацию в сегодняшнем «обществе потребления» и «цивилизационного риска»: факт намного драматичнее, чем во времена Мих. Лифшица — «социализация — это уже не приобщение к норме, а испытание на разрыв самой нормы». На стороне какого «исторического» и «критического субъекта» эпистемологическое преимущество видеть современную ситуацию адекватно и практически — под знаком такого вопроса рассуждал в своем интересном и провокативном докладе известный эссеист А. Секацкий. Ответ докладчика в том смысле, что речь могла бы идти об «арт-классе» художников и авторов больших креативных проектов, вызвал ряд встречных вопросов. Проф. Ю. Шор, руководствуясь подобием диалектического компаса, предложил свое видение исторического метаморфозиса культуры, когда после эпохи «классического» отношения к миру и пришедшего на смену модернизма / постмодернизма, можно предположить возрождение своеобразной *неоклассической парадигмы*, свободной от эксцессов релятивизации и деонтологизации научной картины мира, чем так пресыщено богата эпоха Модернити. Размеры данной публикации не позволяют, однако, остановиться и на других интересных выступлениях и мнениях, высказанных на конференции в дискуссионном порядке. Достаточно сказать, что в планы участников и организаторов встречи входит выпуск материалов конференции отдельным изданием.

...Когда-то уже в далеком 1978 г. Мих. Лифшиц написал одну из лучших своих статей — «Чего не надо бояться». Статья начиналась так: «В те времена, когда еще не было самолетов, летящих быстрее звука, люди искали вечную, нетленную истину. А в наши дни они настолько привыкли к постоянному изменению своих знаний о мире, что всякое цельное мировоззрение пробуждает у некоторых из них чувство недоверия. Если истина уже открыта и значение ее распространяется на все области жизни, что будет делать человечество? «Скучища неприличнейшая», — сказал черт Ивану Карамазову».

Вопрос Мих. Лифшиц задал как бы с позиций и в пользу расхожего мнения — не только публики обывательской, но и публики более интеллектуально продвинутой и заточенной на «Современность» — Modernity. Ответ Мих. Лифшица звучит с такой шокирующей убедительностью, что единственной спасительной реакцией для бесхарактерных «плюралистов» и «постмодернистов» стало молчание. Реакции, можно сказать, никакой. А «игра в Лифшица» сегодня, как никогда, очень даже стоит свеч. И все потому, что речь идет о том, *чего* действительно не надо бояться, а точнее, *чем* не надо искушать постсовременное общество, резиденты которого теряют подчас ориентацию в либеральном пространстве финансовой, политической и особенно культурной практики.

Надеюсь, что читатель, заинтересованный темой по имени «Мих. Лифшиц» и не бросивший читать эти заметки о конференции на первом абзаце, получит удовольствие от реминисценций замечательного текста 1978 г. и тех ассоциаций, которые неизбежны и так необходимы сегодня:

«Формула “раз и навсегда” звучит слишком резко для нашего уха, но если читатель захочет подумать, то он найдет, что раз навсегда совершалось на свете множество вещей. Когда-то наш отдаленный предок стал на ноги и пошел... Однако закон развития вовсе не требует от него, чтобы он снова стал на четвереньки или начал ходить на голове. Нет ничего постоянного в мире, но

То, что жизнью взято раз,
Не в силах рок отнять у нас.

И если нам удастся навсегда сохранить вертикальное положение тела, то диалектика в обиде не будет, и такое постоянство достигнутого едва ли можно рассматривать как застой... Мы не знаем, что может устареть в будущем, но твердо знаем, что есть идеи, которые не устареют, и есть границы, отделяющие мысль ученого, способного заблуждаться, от простого “бессмыслия”... Постоянно слышны громкие рассуждения о преимуществах плюрализма по сравнению с единством взглядов. О том же хлопочут “неомарксисты”, “бездомные левые”, “новые левые”, а иногда и старые левые и правые. Если во всем этом шуме присутствуют элементы честных поисков истины, то люди стучатся не в ту дверь...

Согласно модным философским теориям, всякое единство идеологии “репрессивно”. Но так ли это? Нетерпимость, подавление свободы совести отвратительны и, главное, бесполезны, ибо ведут к обратным результатам. Но откуда вы взяли, что “репрессивность” связана с единством идеологии? Она прекрасно уживается с так называемым плюрализмом и широко пользуется анархией мысли для подавления всякого серьезного деятельного инакомыслия... Основная мысль плюрализма состоит в том, что существует множество жизненных позиций, структур и умственных схем. Все они одинаково хороши, все правы на свой особый лад, все “непрозрачны” друг для друга. Эта банальность нашего века поддерживается тем, что громадное количество накопленных фактов истории, культуры, искусства и философии само по себе оказывает давящее влияние на

мозговой аппарат среднего человека, внушая ему идею релятивизма, отсутствие всякой сравнимости, внутренней системы ступеней в пестром хаосе форм... “Давящая (репрессивная) терпимость” ничем не лучше принудительного единомыслия и часто с ним сочетается, но она гораздо хуже единомыслия добровольного. К нему и нужно стремиться, а делать всеобщий характер истины пугалом, ответственным за “репрессивность”, — это значит, как уже сказано, стучаться не в ту дверь...

По поводу новейших “измов”... Между такими заменителями истины и “рациональным зерном” классической философии сама история провела заметную разделительную линию. Стирая эту диалектическую грань, вы становитесь активным носителем умственного разброда, воинствующей эклектики. Ибо нет двух равноправных традиций в истории культуры — классической и модернистской... Наше понимание потока новых проблем не должно превратиться в мыльный порошок, стирающий все координаты, без которых невозможна верная ориентация в царстве мысли.

И в заключение хотелось бы обнадежить себя простым и естественным в нашем случае упованием на то, что интерес к творческому наследию Мих. Лифшица выражает не только потребность российского общества в сохранении этого духовного катализатора в корпусе отечественной мысли, но благодаря коллективным усилиям людей науки, культуры и доброй воли майский (2013 г.) дебют петербургской конференции станет стартом в постоянные, скажем, раз в два года, «биеннале» лифшицевской мысли в сложном и часто довольно мутном пространстве Ее Величества Постсовременности.

БИБЛИОГРАФИЯ ГЛАВНЫХ ИЗДАНИЙ МИХ. ЛИФШИЦА (книги и статьи):

1. Вопросы искусства и философии. — М.: Художественная литература, 1935.
2. Дневник Мариэтты Шагинян // Новый мир. 1954. № 2. С. 206 — 231.
3. «Философия жизни» И. Видмара // Новый мир. 1958. № 12. С. 210 — 234.
4. Ветер истории // Советская культура. 1960. 26 ноября. С. 1 — 2.
5. В мире эстетики // Новый мир. 1964. № 2. С. 228 — 251.
6. Либерализм и демократия // Вопросы философии. 1968. № 1.
7. Кризис безобразия (совместно с Л.Я. Рейнгардт). — М.: Искусство, 1968.
8. Карл Маркс. Искусство и общественный идеал. — М.: Художественная литература, 1972; 2-е изд., 1979.
9. Искусство и современный мир. — М.: Изобразительное искусство, 1973; 2-е изд., доп., 1978.
10. Мифология древняя и современная. — М.: Искусство, 1980.

Посмертные издания:

1. Об идеальном и реальном // Вопросы философии. 1984. № 10. С. 120 — 145.
2. В мире эстетики. — М.: Изобразительное искусство, 1985.
3. Собрание сочинений: В 3 т. — М.: Изобразительное искусство, 1984 — 1988.
4. Поэтическая справедливость. Идея эстетического воспитания в истории общественной мысли. — М.: ТОО «Фабула», 1993. (Подготовка текста и послесловие Л.Я. Рейнгардт.)

5. Очерки русской культуры. Из неизданного. – М.: Издательство «Наследие»; ТОО «Фабула», 1995. (Составление, предисловие В.М. Герман, А.М. Пичикян, В.Г. Арсланов.)
 6. Диалог с Эвальдом Ильенковым (проблема идеального). – М. Прогресс-Традиция. 2003. (Послесловие В.Г. Арсланова.)
 7. Что такое классика? Онтогносеология. Смысл мира. «Истинная середина». – М.: Искусство – XXI век, 2004. (Предисловие, комментарии и примечания В.Г. Арсланова.)
 8. Либерализм и демократия. Философские памфлеты. – М.: Искусство – XXI век, 2007. (Составление, предисловие В.Г. Арсланова.)
 9. Почему я не модернист? Философия. Эстетика. Художественная критика. – М.: Искусство – XXI век, 2009. (Составление, предисловие, примечания В.Г. Арсланова.)
 10. Varia. – М.: Grundrisse, 2010. (Составление, предисловия В.Г. Арсланова.)
 11. Мих. Лифшиц и Д. Лукач. Переписка. 1931 – 1970. – М.: Grundrisse, 2011. (Предисловие В.Г. Арсланова; перевод писем, написанных на немецком языке: Г.П. Агальцев; комментарии и примечания А.С. Стыкалина, Г.П. Агальцева, В.Г. Арсланова, А.П. Ботвина.)
 12. Мих. Лифшиц. Письма В. Досталу, В. Арсланову, М. Михайлову. – М.: Grundrisse, 2011. (Примечания: В. Г. Арсланов, А.П. Ботвин, Н. Ю. Гутова.)
 13. Мих. Лифшиц. Монтень. Выписки и комментарии. 1930-е годы. – М.: Grundrisse, 2012.
 14. О Гегеле. – М.: Grundrisse, 2012.
 15. Надоело. В защиту обыкновенного марксизма. – М.: Искусство – XXI век, 2012. (Предисловие В.Г. Арсланова; комментарии и примечания А.С. Стыкалина, В.Г. Арсланова, А.П. Ботвина.)
 16. Проблема Достоевского (разговор с чертом). – М.: Академический проект, 2013. (Составление и предисловие В.Г. Арсланова; комментарии и примечания Л.Н. Столовича, В.Г. Арсланова, А. П. Ботвина.)
- Институтом философии РАН издана книга:
Михаил Александрович Лифшиц (под ред. В.Г. Арсланова). – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.

Библиография составлена Виктором АРСЛАНОВЫМ

Наши авторы

Арсланов Виктор Григорьевич – ведущий научный сотрудник НИИ теории и истории изобразительных искусств Российской академии художеств, профессор, доктор искусствоведения.

Вавилова Жанна Евгеньевна – старший преподаватель кафедры философии Казанского государственного энергетического университета.

Гурьянов Алексей Сергеевич – доцент кафедры философии Казанского государственного энергетического университета, кандидат философских наук.

Закирова Гульнара Фазыловна – старший преподаватель кафедры философии Казанского государственного энергетического университета.

Золотухина-Аболина Елена Всеволодовна – профессор кафедры истории философии и культурологии Южного федерального университета, доктор философских наук.

Каримов Артур Равилевич – доцент кафедры философской антропологии Казанского (Приволжского) федерального университета, кандидат философских наук.

Лахт Марк – профессор кафедры философии Института свободных искусств и гуманитарных наук, член Центра изучения мира и предупреждения насилия Политехнического института, университета штата Вирджиния (США), доктор философии.

Марев Сергей Николаевич – заведующий кафедрой философии Современной гуманитарной Академии (Москва), профессор, доктор философских наук.

Никольская Анастасия Всеволодовна – научный сотрудник кафедры методологии факультета психологии МГУ им. М.В. Ломоносова, кандидат психологических наук.

Пржиленский Владимир Игоревич – профессор кафедры философии Московского государственного юридического университета имени О.Е. Кутафина, доктор философских наук.

Пугачева Людмила Геннадиевна – доктор философских наук.

Савчук Валерий Владимирович – профессор кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, руководитель исследовательского Центра медиафилософии, член Международного союза историков искусств и художественных критиков (АИС), член Союза художников товарищества «Свободная культура», «Пушкинская, 10», доктор философских наук.

Салаппа-Элиопулу Афина – докторант кафедры философии Афинского университета.

Сергодеева Елена Александровна – профессор кафедры философии гуманитарного института ФГАОУ ВПО «Северо-Кавказский федеральный университет», профессор, доктор философских наук.

Тулчинский Григорий Львович – Заслуженный деятель науки РФ, профессор кафедры прикладной политологии Санкт-Петербургского филиала Национально-исследовательского университета «Высшая школа экономики», доктор философских наук.

Фалёв Егор Валерьевич – доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, кандидат философских наук.

Чумаков Александр Николаевич – Первый вице-президент Российского философского общества, главный редактор журнала «Вестник Российского философского общества»; главный редактор журнала «Век глобализации», член Президиума Российской экологической академии, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, заведующий кафедрой философии Финансового университета при Правительстве РФ, профессор, доктор философских наук.

Щелкин Александр Георгиевич – ведущий научный сотрудник Социологического института РАН (Санкт-Петербург), профессор, доктор философских наук.

Элиопулос Панайотис – вице-президент Международного общества Универсального диалога, профессор кафедры философии университета Пелопоннеса (Греция), доктор философии.

About the Authors

Arslanov, Viktor – leading staff scientist (The Russian Academy of Arts), professor, PhD.

Chumakov, Alexander – First Vice-President of the Russian Philosophical Society, Editor-in-Chief of the journal Bulletin of the Russian Philosophical Society, Editor-in-Chief of the Journal Age of Globalization, member of the Praesidium of the Russian Academy of Ecology, leading staff scientist (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences), head of the Department of Philosophy at the Financial University under the Government of the Russian Federation, professor, PhD.

Eliopoulos, Panagiotis – Vice-President of the International Society for Universal Dialogue, professor (University of Peloponnese, Greece), PhD.

Falev, Egor – professor (Lomonosov Moscow State University), PhD.

Guryanov, Alexey – professor (Kazan State University of Power Engineering), PhD.

Karimov, Artur – professor (Kazan (Volga Region) Federal University), PhD.

Lucht, Marc – visiting professor (College of Liberal Arts and Human Sciences at the Virginia Polytechnic Institute and State University), member of the Center for Peace Studies and Violence Prevention (Virginia Polytechnic Institute and State University), PhD.

Mareev, Sergey – head of the Department of Philosophy at the Modern Academy for the Humanities (Moscow), professor, PhD.

Nikolskaya, Anastasia – staff scientist (Lomonosov Moscow State University), PhD.

Przhilensky, Vladimir – professor (Kutafin Moscow State Law Academy), PhD.

Pugacheva, Lyudmila – Doctor of Philosophy.

Salappa-Eliopoulou, Athena – doctoral student (University of Athens).

Savchuk, Valery – professor (Saint Petersburg State University), head of the Research Centre for Media Philosophy, member of the International Association of Art Historians and Art Critics, PhD, member of artists' unions: Free Culture Partnership, Pushkinskaya, 10.

Schelkin, Alexander – leading staff scientist (The Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg), professor, PhD.

Sergodeeva, Elena – professor (Institute for the Humanities at the North-Caucasus Federal University), professor, PhD.

Tulchinsky, Grigory – Honoured science figure of the Russian Federation, professor (National Research University Higher School of Economics, Saint Petersburg branch), PhD.

Vavilova, Zhanna – senior lecturer (Kazan State University of Power Engineering).

Zakirova, Gulnara – senior lecturer (Kazan State University of Power Engineering).

Zolotukhina-Abolina, Elena – professor (Southern Federal University), PhD.

CONTENTS
PHILOSOPHICAL FORUM

Philosophy of Suspicion. ■

Origins and Metamorphoses of Genesis ■

| | | |
|---|--|----|
| <i>EDITORIAL</i> | Suspicion in the Structure of Philosophical Discourse | 5 |
| <i>V.I. PRZHILENSKY</i> | The Conceptual and Social Premises of the Philosophy of Suspicion | 8 |
| <i>E.V. ZOLOTUKHINA-ABOLINA (Rostov-on-Don)</i> | What Does Philypoноia Lead Us to? | 23 |
| <i>G.L. TULCHINSKY (St. Petersburg)</i> | Mistrust and Dissimulation as Sources of Suspicion: Civilisational Factors | 32 |
| <i>E.A. SERGODEEVA (Stavropol)</i> | Suspicion as a Phenomenon of Modern Culture | 40 |

Reflecting the Problem ■

| | | |
|--|--|----|
| <i>Grigory TULCHINSKY, Elena ZOLOTUKHINA-ABOLINA, Vladimir PRZHILENSKY</i> | | 50 |
|--|--|----|

PANORAMA OF THE WORLD PHILOSOPHICAL THOUGHT

The Year of Germany in Russia ■

| | | |
|--------------------------------------|--|----|
| <i>E.V. FALEV</i> | The Method of Existential Deduction of Space in Heidegger's Fundamental Ontology | 54 |
| <i>V.V. SAVCHUK (St. Petersburg)</i> | Nietzsche as the Most Mechanised Philosopher | 69 |

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

Cognitive Studies ■

| | | |
|------------------------|---|----|
| <i>L.G. PUGACHEVA</i> | The Corporeal Aspect of Mind, the Everyday State of Consciousness, and Samadhi (In Quest of Genuine Epistemology). Part 2 | 71 |
| <i>A.V. NIKOLSKAYA</i> | Do Animals Have a Consciousness? | 86 |

THE 23rd WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY

On the Threshold of Forum ■

| | | |
|--|--|-----|
| The First Vice-President of the Russian Philosophical Society A.N. Chumakov is a guest of the Journal Philosophical Sciences | | 102 |
|--|--|-----|

Philosophy as Inquiry and «Way of Life» ■

International Conference in Kazan

| | | |
|--------------------------------------|--|-----|
| <i>M. LUCHT (USA)</i> | Philosophy as a Way of Life (Translated by <i>Zhanna Vavilova</i>) | 114 |
| <i>P. ELIOPOULOS (Greece)</i> | The Stoic Cosmopolitanism as a Way of Life (Translated by <i>Alexey Guryanov</i>) | 126 |
| <i>A. SALAPPA-ELIOPOULU (Greece)</i> | Music Education and Kalokagathia in the Greek Antiquity | 133 |

SCIENTIFIC LIFE

The Invitation to Reflection ■

| | | |
|--------------------|---|-----|
| <i>S.N. MAREEV</i> | G.V. Lobastov. The Dialectic of Reasonable Form and the Phenomenology of Insanity | 142 |
|--------------------|---|-----|

Surveys, Announcements, and Other Information ■

| | | |
|---------------------------------------|---|-----|
| <i>A.G. SCHELKIN (St. Petersburg)</i> | The Creative World of Mikhail Lifshitz and the Present: Legacy Which Time Has Come (Saint Petersburg, May 2013) | 148 |
| <i>V.G. ARSLANOV</i> | Bibliography of M. Lifshitz's Main Publications (Books and Articles) | 156 |

| | | |
|--|--------------------------|-----|
| | About the Authors | 159 |
|--|--------------------------|-----|

| | | |
|--|-----------------|-----|
| | Contents | 160 |
|--|-----------------|-----|