

Российская Академия Наук  
Институт философии

**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**  
№ 12

Москва  
2005

УДК 87.3  
ББК 10(09)4  
И 90

Редколлегия:

*В.А. Жучков, А.В. Панибратцев, А.М. Руткевич (отв. ред.),  
А.В. Смирнов, Г.М. Таверзия*

Отв. редактор номера

*Т.А. Дмитриев*

Рецензенты

доктор ист. наук *В.В. Васильев*,  
кандидат филос. наук *М.М. Федорова*

И 90 История философии № 12. — М., 2005. — 243 с.

Двенадцатый номер посвящен актуальным аспектам западной философской мысли XX века. Основные темы статей, составляющих номер: немецкая философия XX века, американская философия XX века, современная американская философия, психоанализ, Т.В.Адорно, Д.Ролз, А.Макинтайр. В разделе «Переводы» публикуются статьи А.Лавджоя «Историография идей», Б.Килборна «Дилеммы Сверх-Я», Д.Деннета «Как исследовать сознание эмпирически». В рубрике «Обзоры и рецензии» рецензируются переводные и отечественные исследования по истории философской мысли Запада.

## ИССЛЕДОВАНИЯ

*М.М. Кузнецов*

### Теодор В.Адорно: Основные этапы жизненного и творческого пути\*

Годы детства и ранней юности Теодора Визенгрунд-Адорно (Wiesengrund-Adorno), мыслителя, на чью личную судьбу и философское мироощущение столь беспощадно наложил свою тяжелую длань не знавший недостатка в катаклизмах и катастрофах XX век, протекали в безмятежной обстановке, как нельзя более способствовавшей развитию способностей одаренного ребенка. Он родился 11 сентября 1903 года во Франкфурте-на-Майне в весьма обеспеченной семье, глава которой, Оскар Визенгрунд, немецкий еврей, перешедший в протестантизм незадолго до рождения единственного сына, являлся владельцем существовавшего во Франкфурте с 1822 года крупного предприятия по оптовой торговле вином и входившего в состав последнего обширного винодельческого хозяйства в правобережье Рейна. Его мать, урожденная Мария Кальвелли-Адорно делла Пиана, католичка, гордившаяся своим происхождением по линии отца, французского офицера, от корсиканской<sup>1</sup> аристократии, к моменту вступления в брак была уже добившейся признания певицей. При официальной регистрации новорожденного именно по ее настоянию фамилия отца была дополнена ее собственной, под которой ее сын и вошел в историю мировой культуры, что конечно же никоим образом не смогло избавить его от тех гонений и преследований, которым он подвергся в годы нацистского правления из-за своего «не арийского» происхождения. Неоценимую помощь в деле создания и поддержания в доме насыщенной музыкальной атмосферы, одухотворявшей быт прочного буржуазного достатка, оказывала также являвшаяся членом семьи ее сестра Агата, известная пианистка.

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект 04-03-00129а.

Окруженный в течение дня и на пороге сна звуками профессионально исполняемых лучших композиций из репертуара музыкальной классики, обласканный неусыпным вниманием и нежной заботой сразу двух «мам», подрастающий Тедди, как вскоре стали все его звать, и за пределами родительского дома сталкивался со средой, в ту пору еще вполне благожелательной к этому юному отпрыску, казалось бы, столь противоречивой, но прекрасно уживавшейся в мире и согласии буржуазно-артистической, католическо-протестантской фамилии. Во Франкфурте тех лет, городе, уже тогда отличавшемся явным преобладанием финансово-торгового сектора экономики над индустриальным<sup>2</sup>, еще царил дух терпимости и либерализма, которому удавалось в значительной степени нейтрализовать те подспудно назревающие конфликты «расово-классового» характера, которым во всей своей полноте было суждено расцвести уже в эпоху Веймарской республики, когда из-за численности проживавших в нем евреев Франкфурт получил злоязычное прозвище «Иерусалима-на-Майне».

События Первой мировой войны, этого ключевого, поворотного пункта в истории западной культуры и цивилизации, повлекшего за собой целую череду тектонических сдвигов, сопровождавшихся столь радикальным «потрясением основ» устоявшегося миропорядка, что в конечном итоге до основания деструктурированной, «рунированной» предстала в сознании мыслящих слоев общества и сама социокультурная парадигма «проекта модерна» — несущая конструкция всех типов освоения действительности европейским человечеством на протяжении последних пяти веков — не оказали сколько-нибудь существенного влияния на процесс неуклонного роста и развития того «тепличного растения», «оранжерейного цветка» (Treibhauspflanze), каким из перспективы многих трудно прожитых лет<sup>3</sup> виделся себе самому Адорно в эти годы. Вполне в соответствии с клишированным образом развитого не по годам гения этот вундеркинд оканчивает гимназию экстерном, на год раньше, будучи к тому же и освобожден от устного экзамена. Его музыкальное образование начинается еще в гимназические годы; он поступает во франкфуртскую консерваторию и обучается на дому, где его учителями становятся: по классу клавира — Э.Юнг и по классу композиции — Б.Зеклес, у которого до Первой мировой войны учился П.Хиндемит.

Его первый интеллектуальный и философский ментор также не заставляет себя долго ждать: в 15 лет он знакомится с Зигфридом Кракауэром, в свое время от самого Георга Зиммеля получившим совет стать философом, но из-за отсутствия финансовых возможностей зарабатывавшим себе на кусок хлеба профессией архитектора и лишь

позднее, в двадцатые годы, ставшим известным франкфуртским журналистом. Дружба с Кракауэром, несмотря на более чем значительную разницу в возрасте — 14 лет, становится отправным пунктом в собственно философском образовании Адорно: в течение ряда лет по субботам после обеда штудируют они вместе «Критику чистого разума» Канта, правда весьма нетрадиционным образом — под руководством старшего друга учится Адорно воспринимать этот текст в качестве своего рода шифра, позволяющего разгадать местоположение духа в историческом процессе. Тот факт, что знакомство с корпусом работ, отображающих все перипетии развития западноевропейской философской мысли от ее истоков и до современного состояния — которое на протяжении всей жизни Адорно оставалось кстати в высшей степени селективным, — началось у него именно с кантовской «Критики», является чрезвычайно знаменательным, поскольку именно в этом произведении впервые в истории «проекта модерна» были выявлены, самым обстоятельным образом проанализированы, предельно отчетливо и безукоризненно честно сформулированы те антиномии, которыми оказались чреваты исходные схематизмы утверждающей свое господствующее положение социокультурной парадигмы, что не могло не оказать самого существенного влияния на весь дальнейший ход развития европейской философии и культуры в целом. Юному, жадно впитывающему азы философской науки уму начинающего мыслителя нельзя было порекомендовать лучшего исходного пункта его интеллектуального развития, лучшей по искренности и полноте картины самораздвоенности и самопротиворечивости того мира, в котором ему предстояло жить и творить.

В числе других произведений философского характера, с которыми Адорно знакомится в период между своими гимназическими и студенческими годами и которые также накладывают свой отпечаток на процесс формирования его мироощущения, следует упомянуть «Теорию романа» Георга Лукача и «Дух утопии» Эрнста Блоха. Именно эти две работы из всего написанного обоими авторами — не являющиеся, кстати, центральными в их творческом наследии — произвели на Адорно столь неизгладимое впечатление, что перечитывая их десятилетия спустя и не обнаруживая в них того, что так восхищало и завораживало его в юности, он был вынужден прибегнуть к помощи воспоминания, услужливо воскресившего аутентичное только для него одного их содержание<sup>4</sup>. Имевший тут место, судя по всему, своеобразный «импринтинг» оказался не просто рядовым событием знакомства с текстами его старших современников (его, кстати, переживших): с этого момента ведет свой отсчет наличие в его жизнен-

ном и творческом пути такой его существенной составляющей, какой стала для Адорно связь с марксизмом, точнее — с так называемой его «западной» модификацией, к числу отцов-основателей которой он впоследствии и был причислен, что явилось основной причиной отсутствия в отечественной историко-философской науке советского периода должной, т.е. соответствующей его роли и месту в истории философской мысли XX столетия, оценки творчества этого мыслителя. Таким образом, к моменту вступления в студенческую пору своей жизни Адорно уже не был тем незрелым юнцом, чье девственное мироощущение неизбежно консервативной университетской академической среде удалось бы, как это бывает в подавляющем большинстве случаев, без труда подвергнуть тем преобразованиям, конечным итогом которых становится формирование вобравшей в себя всю полноту прошлых и современных знаний «зрелой»<sup>5</sup> личности, носителя в большей или меньшей степени удовлетворяющего всем требованиям интеллектуального «мейнстрима» мышления. В его случае университетской науке предстояло вести долгий и трудный, даже чреватый конфликтами диалог с уникальной человеческой индивидуальностью, уже начавшей осознавать свою самобытность на путях нонконформизма, маргинализма и философского критицизма, специфических черт адорновского мировосприятия, отчетливо проявившихся в зрелый период творчества.

В 1921 году Адорно становится студентом Франкфуртского университета, в стенах которого приступает к изучению курсов философии, психологии и музыковедения. В начале 20-х годов безраздельно господствующим в университетской академической среде философским направлением являлось неокантианство. Среди череды профессоров, чьи лекционные курсы и семинарские занятия посещал Адорно, выделялась фигура Ганса Корнелиуса, одного из зачинателей гештальтпсихологии и, по оценке его тогдашнего студента, «в высшей степени проникательного представителя позитивистски окрашенного неокантианства», для теоретической позиции которого были характерны отчетливое неприятие ортодоксального отрыва и противопоставления интеллигентного царства чистого разума эмпирическому миру, критически разоблачительное отношение к «мнимым метафизическим проблемам», переоценка роли и значимости эмпирической действительности в познавательном процессе. Именно он, чья философская позиция уже существенно отличалась от собственно кантовской и уж тем более от того образа последней, который сложился у Адорно в ходе ежесубботних штудий с Фриделем, как называли Кракауэра его друзья, но, видимо, именно поэтому позволившая Адорно сделать следу-

ющий шаг в освоении им категориального аппарата и проблемного комплекса трансцендентализма, стал тем профессором, под руководством которого им была создана и через три года, в 1924 году защищена его первая диссертационная работа (Promotion). Наиболее современным вариантом философского трансцендентализма в тот период была гуссерлевская феноменология, постепенно приобретающая все большую и большую популярность в университетской среде, в первую очередь среди преподавателей младшего поколения и студенчества. Особый интерес у последних вызывали те ее «материальные ответвления», которые были связаны с именами М.Шелера и М.Хайдеггера. В 1922 году на семинаре Корнелиуса по Гуссерлю Адорно знакомится с только что габилитировавшимся, еще только начинающим свою академическую карьеру приват-доцентом, с середины 20-х годов уже занимающим должность ассистента Корнелиуса, уроженцем Штуттгарта и сыном предпринимателя Максом Хоркхаймером, в 1921 году отправившемся во Фрайбург с целью изучения на месте философских воззрений Гуссерля и через год вернувшимся крайне воодушевленным проистекавшим из глубин «собственного переживания» стилем и способом хайдеггеровского философствования. Завязавшаяся с этого момента дружба со старшим, как это водилось у Адорно в молодые годы, его на восемь лет Хоркхаймером переросла впоследствии, как известно, в теснейшее и плодотворнейшее сотрудничество двух мыслителей, благодаря творческим и организационным усилиям которых первоначально весьма аморфное течение неортодоксальной марксистской мысли оформилось в обладающее отчетливо сформулированной собственной мировоззренческой позицией направление западной философии XX века, получившее наименование Франкфуртской школы. В своей первой диссертационной работе, которую Адорно позднее расценивал в качестве совершенно «несамостоятельной» и полностью «корнелианской», озаглавленной «Трансценденция вечно и нозматического в феноменологии Гуссерля», он предпринял попытку анализа противоречия между трансцендентально-идеалистическими и трансцендентально-реалистическими компонентами гуссерлевской теории вещи, всецело исходя из разрабатываемых в рамках «трансцендентальной систематики» Корнелиуса теоретических и методологических установок «философии чистой имманентности», которой вещь рассматривалась как конституируемая единством индивидуального сознания закономерная связь явлений и потому — в качестве идеальной и эмпирической одновременно. При такой постановке вопроса исследуемая проблема, как это явствовало из текста диссертации, оказывалась мнимой проблемой и объявлялась разрешенной.

Наряду с чисто университетскими штудиями в области классической и современной философии и первыми пробами пера в качестве автора собственных философских текстов, Адорно в эти годы продолжает самым активным образом расширять и углублять свой первоначальный опыт знакомства с оттесненными на периферию академической науки и зачастую вообще дискредитируемыми ею, маргинальными для общественного сознания той эпохи в целом течениями неортодоксальной марксистской мысли, во многом ориентированными на практику тогдашнего авангардистского искусства и чей материализм нередко приобретал откровенно теологическую окраску. В 1923 году столь увлеченно зачитывавшийся чуть ранее уже указанными работами Блоха и Лукача студент знакомится с только что вышедшим в свет под названием «История и классовое сознание» сборником статей последнего, книгой во многом парадигмальной по значимости, побудившей многих молодых интеллектуалов того времени стать приверженцами переосмысленного в духе гегелевской диалектики марксизма. Также и для Адорно почерпнутая им тут концепция товарного фетишизма и отчужденного, овеществленного, реифицированного (*Verdinglichung*) характера всех отношений в буржуазном обществе становится ядром разрабатываемого им в зрелые годы варианта «критической теории общества». В том же 1923 году он знакомится с Вальтером Беньямином, который, будучи старше его на 11 лет, как и Кракауэр, как и Блох, как и Лукач, принадлежал к плеяде интеллектуалов — выходцев из еврейских семей, как правило, достаточно состоятельных, чтобы предоставить своим отпрыскам возможность получить университетское образование, но не обладавших ни необходимыми связями, ни соответствующим социальным статусом для того, чтобы обеспечить им дальнейшее успешное продвижение либо по стезе академической науки, либо в иных престижных областях интеллектуального труда. Достигавшая астрономических величин галопирующая инфляция 20-х годов в Веймарской республике со своей стороны подрывала и без того не столь уж прочное финансовое положение этих молодых интеллектуалов. Именно становящаяся все более и более критической финансовая ситуация и его собственной, состоящей из жены и маленького сына семьи, и семьи его родителей, экономической независимости от которых так и не удалось достичь к тридцати годам Вальтеру Беньямину, вынужденному из-за недостатка средств периодически жить в их берлинском доме, где к тому времени уже тяжело больной отец, с переменным успехом вкладывавший деньги в инновационные градостроительные проекты, настойчиво требовал от него занять должность банковского слу-

жащего, побуждала его с такой настойчивостью пытаться реабилитироваться во Франкфурте. Университет, носящий имя Иоганна Вольфганга фон Гете, был по германским меркам сравнительно молодым учебным заведением; в нем царил дух либерализма, делавшим его более открытым для профессоров — евреев по национальности, чем это обычно имело место в случае старинных немецких университетов, с их мрачным грузом унаследованных от средневековья юдофобских предрассудков. К тому же у Бенямина имелись тут кое-какие связи.

Несмотря на то, что их первая встреча с Бенямином, которого и финансовые неурядицы, и неурядицы в семейной жизни понуждали вести в те годы (как, впрочем, и позже) в высшей степени кочевой образ жизни, была весьма мимолетной, Адорно сумел сразу же распознать в своем новом знакомом тот уникальный интеллектуальный потенциал, восхищение и преклонение перед которым неизменно сопровождали все его воспоминания о столь безвременно и так трагически ушедшем из жизни друге, влияние идей которого прослеживается, по мнению некоторых исследователей творчества Адорно<sup>6</sup>, и в сформировавшейся у него к концу 20-х годов оценке музыки Шенберга, и в его посвященной Кьеркегору реабилитационной диссертации, и во вступительной лекции 28-летнего приват-доцента в 1931 году. За этими внешними и достаточно поверхностными проявлениями той позиции «ведомого» и «перенимающего», которую в завязавшихся дружеских отношениях с самого начала занял Адорно, угадывалось отчетливо обозначившееся в более поздние периоды его творчества глубинное сродство исходных интенций обоих мыслителей, позволившее более юному из них в те годы с такой готовностью окунуться в мир более чем оригинальных идей старшего друга, находившегося тогда, в соответствии с периодизацией его творческого пути, принятой в большинстве его интеллектуальных биографий, в заключительной фазе первого периода творчества, метафизическо-теологического по направленности, отмеченного сильнейшим влиянием сионистских идей Гершома Шолема.

Переломным пунктом в творческой биографии Бенямина становится поездка летом 1924 года в Италию, на Капри, где он намеревался завершить работу над текстом реабилитационной диссертации «Происхождение немецкой трагедии» («Ursprung des deutschen Trauerspiels»)<sup>7</sup> и где у него завязывается роман с русской революционеркой, латвийской большевичкой, видной деятельницей послереволюционной советской культуры, актрисой и режиссером А.Лацис, положивший начало его увлечению марксизмом в течение следующего, продолжавшегося до конца 20-х годов периода его творчества,

сугубо материалистического по характеру. В число наиболее значимых событий этого периода в жизни Бенямина, непрерывно курсировавшего между Берлином, Парижем, Ригой, Неаполем и т.д., входили поездка в Москву зимой 1926–27 годов и знакомство с Бертольдом Брехтом зимой 1928 года в Берлине. Несколько «незабываемых» дней, проведенных осенью следующего, 1929 года в общении с Хоркхаймером, Адорно и Гретель Карплюс в Кенигштайне, горном массиве Таунус под Франкфуртом, стали «поворотным пунктом», положившим начало третьему и последнему этапу творческой деятельности Бенямина, в течение которого им была предпринята попытка в высшей степени оригинального синтеза обоих полярно противоположных друг другу составляющих его философского мироощущения — апокалиптически окрашенного иудаистского мистицизма и мессианизма и социально-критического по направленности марксистского материализма<sup>8</sup>.

Именно этому периоду наибольшей интеллектуальной близости двух мыслителей философское мироощущение Адорно обязано такими своими компонентами, как перенос акцента с исследования «всеобщих» закономерностей социально-экономического развития общества на анализ конкретных материальных элементов «жизненного мира», повседневной реальности человеческого существования, лишь в качестве «ауры» которых становится доступной представлению раздробленная на мириады осколков «целостность» общественного бытия<sup>9</sup>; использование почерпнутой из традиции иудаистского мистицизма трактовки мессианской идеи как необходимо сочетающейся в себе момент утопии с моментом апокалипсиса<sup>10</sup> в качестве основополагающей метафоры при анализе генезиса той цивилизационной катастрофы, ярчайшим документальным свидетельством которой явилась написанная им совместно с Хоркхаймером «Диалектика Просвещения», и при разработке собственной методологии исследования проблематики «неидентичности» в «Негативной диалектике»; развитие парадокса, сформулированного беняминовским тезисом о «поработившем поработителя порабощении природы» (*beherrschte Naturbeherrschung*), до уровня философско-культурологической концепции «подпадающего под власть природы господства над природой» (*naturverfallene Naturbeherrschung*), выявляющей властную оппозицию господства и подчинения в качестве исходной и основополагающей для всех типов взаимодействия человека Нового времени со своим природным окружением, результатом чего становится безмерное усиление его зависимости как раз от тех сил и стихий, от демонической власти которых и был призван освободить его

тот радикальный разрыв с традиционалистским мироощущением прошлых культур, благодаря которому новоевропейская цивилизация по праву позиционирует себя в качестве совершенно нового этапа человеческой истории; попытка расширения узких рамок методологической модели, диктуемой фундаментальным для парадигматики «проекта модерна» схематизмом субъект-объектного отношения, путем использования напрямую заимствованного у Бенямина методологического принципа «конstellации», позволяющего избежать строго однозначной «идентификации» объекта исследования благодаря тому, что таковой рассматривается тут в качестве своего рода центра притяжения целого ряда, пучка, конstellации концептуальных и понятийных построений, никогда при этом не оказывающегося в фокусе ни одного из них и тем самым избегающего участи быть детерминированным некоей столь же однозначно «идентифицированной» каузальной связью, и многими другими.

Вполне очевидно, что столь повышенный интерес Адорно к проблематике, далеко выходящей за рамки предписываемого учебными планами круга тем, не мог быть полноценно, т.е. на уровне предъявления и собственной авторской позиции, реализован в пределах тех возможностей, которые предлагала ему, заканчивающему свое образование выпускнику университета, тогдашняя академическая среда. Мощнейшим противовесом влиянию дисциплинарных механизмов университетской образовательной системы еще со студенческой скамьи стала для него его активная деятельность в качестве достаточно быстро добившегося признания музыкального критика, автора множества журнальных и написанных для радио музыковедческих статей. Только за период с 1921 по 1932 год им было опубликовано около сотни работ этого рода, в то время как его первой собственно философской публикацией стал лишь текст габилитационной диссертации 1933 года о Кьеркегоре. Основной ориентир в стихии музыки был им отыскан практически с самого начала: уже в первых статьях упоминается имя Арнольда Шенберга. Восторженное отношение к революционизировавшим практику музыкального искусства того времени авангардистским экспериментам последнего — из современных композиторов лишь одного Малера Адорно считал хоть в какой-то степени приближающимся к уровню Шенберга — Адорно удавалось с успехом сочетать с музыковедческим анализом его творчества, позволявшим в полной мере задействовать пока еще скромный, но неуклонно возрастающий теоретический потенциал, аккумулированный им в ходе освоения далеко выходящих за пределы академической науки теологических, философских и эстетических позиций.

Столь успешное начало творческой деятельности в качестве автора музыковедческих работ внесло существенные коррективы в выбор им сферы приложения своих способностей по завершении университетского образования. Участие летом 1924 года в музыкальном празднике общегерманского музыкального союза во Франкфурте, где ему удалось познакомиться с произведениями Албана Берга, одного из видных представителей экспрессионизма в музыке, в значительной мере предопределило этот выбор. В начале 1925 года, окончив университет и получив степень доктора философии, он отправляется в Вену к Бергу с твердым намерением стать композитором и концертирующим пианистом, а также приобщиться к кругу почитателей Шенберга и всемерно способствовать распространению его музыки. Здесь он продолжил свое музыкальное образование и непосредственно под руководством Берга, преподававшего ему навыки композиторского искусства, и совершенствуя свою технику пианиста, начав брать уроки у Э.Штойерманна, исполнителя, пользовавшегося большим авторитетом в шенберговском окружении. Венский период становления творческой личности Адорно оказался, однако, весьма непродолжительным. Уже через год он снова столкнулся с необходимостью выбора дальнейшего жизненного и профессионального пути — ему пришлось осознать то, на неизбежность чего указывал своему ученику Берг в одном из писем 1926 года, провидчески предсказывая будущие достижения Адорно в деле исследования природы музыки, многих (теоретических, социальных, философских, исторических и т.д.) не изученных ее сторон: «в один прекрасный день ... Вам придется сделать выбор между Кантом или Бетховеном».

Объяснялось это тем, что в Вене у него не сложились отношения ни с шенберговским окружением, ни с самим Шенбергом, на которого не произвели впечатления ни его весьма немногочисленные композиторские опыты, ни его поднимавшие слишком уж сложные философские проблемы статьи о музыке. Несмотря на постигшую его тут первую жизненную неудачу, Адорно навсегда остался верен обретенному еще в юности видению перспектив развития и природы музыки, а осуществленные Шенбергом революционные преобразования в ней во все времена оставались для него слоем опыта, во многом определяющим основную направленность его мыслительных ходов, благодаря чему философия музыки и стала неотъемлемой составной частью его творческого наследия.

Появлявшийся теперь в Вене лишь sporadически Адорно отныне все свои усилия сосредотачивает на подготовке текста диссертационной диссертации, защита которой позволила бы ему вернуться в

лоно академической науки, коль скоро в карьере композитора и исполнителя ему было столь безапелляционно отказано имевшей на него совсем другие виды судьбой. В 1927 году Адорно предпринимает попытку габилитации у Корнелиуса во Франкфуртском университете с диссертацией «Понятие бессознательного в трансцендентальном учении о душе». Эта работа синкретически объединяла в себе три различные и, казалось бы, мало сопоставимые друг с другом философские позиции: таковую неокантианского трансцендентализма корнелиусского образца, таковую фрейдовского психоанализа и таковую марксистского социального критицизма. У Адорно была еще слишком свежа в памяти неудачная попытка Бенямина габилитироваться с эзотерическим, явно недоступным пониманию университетской профессуры текстом, и потому его собственная работа была откровенно рассчитана если не на прямое совпадение, то уж, во всяком случае, на максимальное соответствие взглядам тех, кому она была представлена — Конелиуса и его ассистента Хоркхаймера. Ни в том, ни в другом случае, однако, расчет не оправдался. Корнелиусом она была расценена как слишком эпигонская, Хоркхаймер же счел ее недостаточно марксистской. Раздосадованному Адорно пришлось отозвать свое прошение о габилитации. Несмотря на то, что данная работа, бесспорно, не являлась шедевром, она все же содержала ряд моментов, достаточно показательных в плане обозначения направления дальнейшего развития философского мироощущения Адорно. Прежде всего это относится к той новой для него тематической области, таковой фрейдовского анализа феномена бессознательного, обращение к которой наглядно свидетельствовало о том, что вслед за освоением методов изучения эксплицируемого марксистским мировоззрением обширнейшего социального контекста, в систему реальных взаимосвязей которого оказывается с необходимостью вовлеченным основной конструкт субъектно-центрированной классической идеалистической философии, предельно абстрактно трактуемый ею агент мышления и действия, Адорно стремится овладеть и методологией исследования тех еще более глубинных слоев человеческого бытия, которые наряду с социально-экономическими детерминантами индивидуального опыта оставались совершенно непрозрачными и неподдающимися выявлению для рефлексивных процедур философии самосознания и потому распоряжавшимся судьбой и жизнью отдельного человека в качестве никому не подвластных анонимных природных сил. В этой связи утрачивает свой чисто формальный — обусловленный ролью Корнелиуса в ситуации возможной защиты диссертации — смысл и отчетливо декларируемая тут привязка к кан-

товской философии: именно она остается для Адорно наиболее корректным и адекватным выражением той исходной не только теоретической, но и экзистенциальной позиции, с момента возникновения которой ведет свой отсчет процесс становления и развития уникальной социокультурной парадигмы, с самого начала ставящей перед собой задачу «расколдования» (*Entzauberung*) и «просвещения» светом человеческого разума тех колдовских чар, которыми в течение тысячелетий опутывало человека традиционалистское мироощущение, чьи мифологические представления о природе и сущности безраздельно властвующих над человеком стихий и сил в корне пресекали любые поползновения к освобождению от их всемогущества и лишь всемерно способствовали дальнейшему закреплению и упрочению зависимости человека от них. Таким образом, даже в этом весьма далеком от совершенства раннем опусе уже прослеживаются такие определяющие для философской позиции Адорно мотивы, как приверженность исходной для мироощущения эпохи «проекта модерна» интенции активного противостояния всем формам интеграции индивида в порядок мироздания, исключающим возможность вмешательства основного атрибута человеческого бытия — свободы выбора возможностей мира — в предустановленный, от начала и до конца времен неизменный ход вещей и событий, и использование традиционного категориального аппарата классической философии, как самого разработанного инструментария опирающегося лишь на силу собственного разума существа, для исследования совершенно нетрадиционных для нее проблемных комплексов и тематических горизонтов.

Твердо решившего связать свою судьбу с академической наукой Адорно данная неудача никоим образом не побуждает свернуть с намеченного пути. Незамедлительно приступает он к поискам иных возможностей реабилитации. В числе рассматривавшихся вариантов тут какое-то время даже фигурирует предложенный Кракауэром план защиты диссертации по философии музыки у Шелера, осуществить который Адорно все же не решился. Не удалось ему также получить место музыкального критика в одной из крупных берлинских газет, что позволило бы ему еще ближе сойтись с кругом обретавшихся тогда в Берлине друзей и знакомых — Гретель Карплюс, Беньямином, Блохом, Брехтом, Куртом Вайлем и др. Наконец, в 1930 году ему удается успешно реабилитироваться во Франкфурте у протестантского теолога-экзистенциалиста и религиозного социалиста Пауля Тиллиха, возглавившего кафедру философии в университете после смерти Шелера, с диссертацией «Конструкция эстетического у Кьеркегора».

Хотя в случае данной работы, вполне аналогично тому, как это имело место при попытке защиты предыдущего диссертационного текста, выбор темы и способа ее исследования был в значительной мере продиктован не столько собственно теоретическими интересами Адорно, сколько настоятельной необходимостью добиться наконец искомой ученой степени, равным образом и здесь уже сам факт обращения к творчеству столь знаковой для философской мысли XX столетия фигуры более чем красноречиво свидетельствовал о том, что пока еще не вступивший даже на первую ступеньку академической карьеры молодой мыслитель обладал способностью интуитивно верно выбирать в качестве объекта анализа именно те концепции и учения, в которых наиболее полноценным образом оказывались репрезентированными специфические черты нового, достаточно радикально порывающего с классической философской традицией, философского мироощущения — такового современной эпохи. Несмотря на то, что в целом позиция, занятая Адорно по отношению к философии Кьеркегора, оставалась и в этой работе и в дальнейшем достаточно критической (дело даже доходило до попыток редукции антиномий кьеркегоровской трактовки понятия индивидуальности к социальным противоречиям эпохи раннего капитализма), обращении к творческому наследию непосредственного предшественника философии экзистенциализма — одного из основных направлений философской мысли XX века, с основоположником которого, Мартином Хайдеггером, Адорно роднило то обстоятельство, что, казалось бы, с диаметрально противоположных философских позиций ими обоими была дана одинаковая предельно пессимистическая оценка наличного состояния и перспектив дальнейшего развития парадигмы «проекта модерна», что несколько не мешало, а возможно лишь способствовало той ожесточенной полемике, которую на протяжении всей жизни они вели друг с другом — не могло не оставить самого глубокого следа в мироощущении философа, для которого пафос отстаивания автономии экзистенциального опыта единичной человеческой индивидуальности перед лицом выродившихся в свою полную противоположность реифицированных структур модернистской парадигмы с годами становился все более отчетливо выраженным лейтмотивом всей его творческой деятельности.

Успешная защита диссертации, впоследствии опубликованной с посвящением Кракауэру, устраняла последнее препятствие на пути карьеры университетского преподавателя и теперь, казалось бы, ничто не могло помешать стремительному продвижению по служебной лестнице всесторонне одаренного молодого ученого. С началом но-

вого семестра Адорно с энтузиазмом приступает к исполнению своих обязанностей приват-доцента во Франкфуртском университете. В мае 1931 года читает он свою вступительную лекцию «Актуальность философии», в которой выказывает себя сторонником некоего «истолковательного» варианта диалектического материализма. В тексте представленного местному отделению кантовского общества доклада «Идея естественной истории» в качестве первоисточников своей концепции он указывает «Теорию романа» Лукача и, в первую очередь, «Происхождение немецкой трагедии» Беньямина, которому он предполагал посвятить так и не состоявшуюся публикацию своей первой университетской лекции. Именно эта в свое время отвергнутая его нынешними коллегами работа становится темой семинара, проведенного им в течение летнего семестра 1932 года.

Интеллектуальная атмосфера, сложившаяся в родном городе Адорно к началу 30-х годов, как нельзя более способствовала всемерному развитию его творческих способностей. Франкфуртский университет переживал в эти годы пору своего наивысшего расцвета. Помимо Тиллиха в число преподававших тут профессоров входили социолог Карл Маннгейм, религиозный философ Мартин Бубер, один из основателей гештальтпсихологии Макс Вертгеймер, историк литературы Макс Киммерель и историк Эрнст Канторович. Другим ничуть не менее притягательным центром интеллектуальной жизни города являлся Институт социальных исследований, основанный еще в 1923 году Феликсом Вайлем, сыном разбогатевшего в Аргентине торговца зерном. В 1930 году его директором становится Макс Хоркхаймер, благодаря прямо-таки гениальным (по выражению Герберта Маркузе) финансовым способностям которого возглавляемый им научный коллектив даже в самые трудные времена умудрялся все же сводить концы с концами и удерживаться на плаву. Теоретическая позиция складывавшегося в рамках Института исследовательского сообщества была в основных чертах уже сформулирована в программной по характеру речи Хоркхаймера при вступлении им в должность его директора. Основной целью тут провозглашалось создание актуальной, соответствующей новой социально-экономической ситуации теории классового общества, по целому ряду параметров уже мало совместимой с ортодоксальным марксистским учением о пролетарской революции и всеобщих законах развития природы и общества<sup>11</sup>. В отличие от последнего феномены истории, практики, культуры и сознания рассматривались здесь в качестве самоценных и самодостаточных образований, комплексный характер и автономные законы развития которых подлежали исследованию лишь при условии все

мерного использования новейших достижений «буржуазной» науки и философии. Эта программа, в дальнейшем получившая наименование «критической теории», как нельзя более способствовала интеграции и успешному взаимодействию таких, например, достаточно разнородных исследовательских стратегий, как беньяминовский проект «пра-истории XIX столетия», адорновский микрологический анализ феноменов «культуриндустрии» и хоркхаймеровский проект создания интердисциплинарной теории современной эпохи и общества, предельно открытой внешним влияниям, интегративно объемлющей множественную совокупность релевантных теоретических подходов и методов исследования. В этом своем новом виде Институт был призван бросить вызов традиционной университетской системе, лишь чисто механически объединяющей друг от друга уже отчетливо обособившиеся области специализированного научного знания, и открыть новую страницу в деле восстановления единства и целостности научного знания, руководствуясь уже не принципом вертикального соподчинения различных его частей, но таковым междисциплинарного взаимодействия равным образом автономных участников исследовательского процесса.

Несмотря на то, что намечавшаяся новым курсом Института перспектива радикального сближения марксистского материалистического мировоззрения с наиболее передовыми для того времени тенденциями и направлениями научной и философской мысли как нельзя более соответствовала собственным устремлениям Адорно, обладавшего особенно тонким чутьем ко всему тому, что в современной ему культуре обнаруживало черты нового, достаточно радикально порывающего с классической модернистской традицией мироощущения, а его дружеские отношения с Хоркхаймером и связь с возглавляемым им научным сообществом упрочивались день ото дня, столь вожаделенное место штатного сотрудника Института так и осталось для него в те годы недостижимым. Виной тому было откровенное неприятие Хоркхаймером, материалистом марксистско-шопенгауэровского закала, «коренных теологических убеждений» Адорно, о которых он не преминул заявить даже в своем — в целом, впрочем, положительном — официальном отзыве на его габилитационную диссертацию. Дело ограничилось сотрудничеством в издаваемом Институте «Журнале социальных исследований», в первых номерах которого была опубликована первая большая работа Адорно в области социологии и философии музыки, «К общественному положению музыки», в которой были представлены философско-историческая схематика и типология современной музыки, которых он придер-

живался и в дальнейшем творчестве. Итак, после некоторой непродолжительной заминки с выбором одного из равновероятных для столь одаренной личности направлений творческого пути — либо такового философа, либо композитора — все в жизни Адорно складывалось самым удачным образом: его ожидала блестящая университетская карьера, уже в самом ее начале он обрел круг единомышленников, относившихся к числу видных представителей интеллектуальной элиты тогдашнего немецкого общества. Однако самая значительная социальная катастрофа двадцатого столетия не заставила себя долго ждать.

В марте 1933 года помещение уже покинутого сотрудниками Института социальных исследований было обыскано полицией и опечатано. В первой партии отстраненных во Франкфурте от преподавания профессоров-евреев и социалистов числился и Хоркхаймер. Об его поспешном отъезде вместе с сотрудниками Института в Женеву Адорно не был своевременно поставлен в известность. В течение летнего семестра 1933 года он воспользовался своим правом не читать лекций, а в расписании лекционных курсов на зимний семестр того же года его фамилия уже отсутствовала. В сентябре была аннулирована его лицензия на преподавательскую деятельность. Несмотря на более чем брутальный характер обрушившихся на него невзгод, Адорно еще некоторое время тешил себя иллюзией о недолговечности антисемитской кампании, развязанной нацистским режимом, и оставался во Франкфурте с надеждой как-нибудь да «перезимовать». Режим репрессий, однако, с каждым месяцем лишь ужесточался. В апреле 1934 года была закрыта та либеральная берлинская газета, в которой ему было обещано место музыкального критика. В феврале 1935 года на публикацию работ Адорно, «не арийца», «не связанного чувством расовой общности с немецким народом и из таковой проистекающими обязательствами», который поэтому не мог быть допущен к «управлению культурным достоянием германской нации», был наложен запрет.

К этому времени постепенно начинавший осознавать масштабы постигшей Германию социальной и культурной катастрофы будущий эмигрант, на этот раз воспользовавшийся связями своего отца, в течение полугода являлся аспирантом (advanced student) Мертон Колледжа в Оксфорде, где под руководством такого видного представителя лингвистической философии, как Гилберт Райл, воззрения которого, впрочем, не оказали сколько-нибудь существенного влияния на философскую позицию Адорно, попытался получить английскую степень доктора философии с тем, чтобы продолжить уже тут свою

академическую карьеру. С этого первого, пока еще половинчатого — до 1937 года Адорно живет попеременно то в Англии, то в Германии — шага начинается долгий и чрезвычайно болезненно переживаемый им период изгнанничества, насильственного отторжения от родной культурной и языковой среды, вне которой он не мыслил своего дальнейшего существования. И тем не менее именно данная жизненная катастрофа, вынудившая его превратиться в скитальца по странам так и оставшегося для него навсегда чуждым языка (в отличие, например, от Маркузе, который даже в последние минуты жизни говорил по-английски) и категорически не приемлющего всю властную машинерию столь успешно нарождавшейся на американском континенте «массовой культуры» будущей сверхдержавы весьма подозрительного «аутсайдера», оказалась катализатором, всемерно ускорившим процесс формирования зрелой мировоззренческой позиции Адорно, в качестве основного своего компонента включающей в себя философски переосмысленный и концептуально сублимированный личностный опыт переживания краха принципов и идеалов, положенных в основу, казалось бы, столь беспрепятственно развивавшейся и повсеместно утверждавшейся в течение почти полутысячелетия парадигмы «проекта модерна». Вне этого самым непосредственным образом пережитого опыта стремительного обрушения и распада представлявшихся столь прочными устоев веками складывавшегося миропорядка едва ли могло сформироваться и отныне становящееся лейтмотивом всего его творчества твердое убеждение Адорно в том, что в ситуации такого рода апокалиптической цивилизационной катастрофы единственной точкой опоры оказывается лишь экзистенциальная позиция автономной в своей единичности человеческой индивидуальности, не эксплицируемая методами безучастного к отчаянию и боли рационального мышления, но передаваемая из рук в руки подобно тому, как рано или поздно достигает своего адресата отправленная по волнам времени с терпящего бедствие корабля цивилизации «бутылочная почта». Без этого радикальнейшего излома жизненного и творческого пути вряд ли смогла бы проявиться в столь полной мере и та специфическая особенность философского стиля Адорно — отчасти тематизируемая и «рационализируемая» им посредством понятий «ауры» и «констелляции», благодаря которой его текстам удается достигнуть предельного уровня неудобочитаемости и неудобопонятности, превосходящего даже таковой снискавших по этой части мировую известность хайдеггеровских работ, именно потому, что основной интенцией представленной в них отнюдь не эзотерической, но вполне рациональной и по духу и по форме аргумен-

тации является вовсе не предъявление еще более изощренных мыслительных ходов, но продуцирование ситуации своего рода «коллапса» когнитивной способности человеческого существа как таковой, вплотную подводящей мышление к его границам и открывающей путь к освоению реалий новой исторической эпохи, всевозможные варианты экспликации которых разрабатывались философской мыслью Запада на протяжении всего XX века.

В этот краткий период уже начавшейся, но еще не ставшей окончательной эмиграции Адорно продолжает активно работать над кругом близких ему тем. Преимущественным образом он занят подготовкой диссертационной работы по философии Гуссерля, перспективы защиты которой, однако, становятся все более неопределенными, попутно пишет статьи о Карле Маннгейме, Вагнере, Бетховене. В это же время возобновляются его контакты с перебравшимися за океан коллективом и директором Института социальных исследований, с 1934 года возобновившего свою деятельность в предоставленном ему в Нью-Йорке Колумбийским университетом здании. По приглашению периодически сотрудничавшего с Хоркхаймером, эмигрировавшего из Вены социолога Пауля Лазарсфельда Адорно становится участником финансируемого фондом Рокфеллера крупного проекта по исследованию радио как средства массовой коммуникации (Princeton Radio Research Project) в качестве руководителя его музыкального отдела. Статус участника этого проекта позволил Хоркхаймеру, никогда не сомневавшемуся в гениальной одаренности Адорно и уже тогда видевшему в нем будущего соавтора давно задуманной капитальной работы по диалектической логике, без сколько-нибудь значительных финансовых затрат со стороны Института организовать его переезд в США. В феврале 1938 года Адорно с женой отправляются за океан, где он отныне становится полноправным сотрудником Института социальных исследований.

Нью-йоркский период эмиграционной одиссеи Адорно оказался не слишком удачным. Примерно через два года фонд Рокфеллера, несмотря на все усилия Лазарсфельда, прекратил финансировать участие Адорно в проекте: его свежие «европейские идеи», столь привлекательные для Лазарсфельда, не вызвали большого энтузиазма у учредителей проекта, а от его слишком уж радикальной критики американской системы радиовещания едва ли можно было ожидать, по их мнению, конструктивных предложений по реформированию таковой. Столь непривычная для выходца из обеспеченной буржуазной семьи и с младых лет прилично оплачиваемого плодовитого автора ситуация постоянной неуверенности в прочности своего мате-

риального положения, страх остаться без гроша в кармане в чужой стране и быть вынужденным зарабатывать на жизнь «профессией» посудомойщика или коммивояжера становится неотступно преследующим Адорно навязчивым кошмаром, побудившим его даже выступить, на основании непроверенного и оказавшегося к счастью ложным слуха, в левой эмигрантской газете «Aufbau» с воззванием в защиту Эрнста Блоха, «лишившегося в Бостоне своего места посудомойщика автора “Духа утопии” и “Томаса Мюнцера”». О том, насколько горек для него был хлеб эмигранта, более чем красноречиво свидетельствует та краткая зарисовка из повседневной жизни Адорно в Нью-Йорке, в которой повествуется о так и оставшейся безмолвной случайной встрече ночью в пустом вагоне подземки с молодой девушкой, также немецкой эмигранткой, на лице которой не промелькнуло даже тени вполне естественной в подобной ситуации для Вены или Берлина ответной улыбки и чьи скупые охранительные жесты прямо указывали на то, что превращенные эмигрантской жизнью в «природную монополию» ее молодость и красота являются последней оставшейся у нее собственностью: «...цена, которую мы были вынуждены заплатить за жизнь, есть та, что мы уже больше не живем... Это триумф Гитлера, подумалось мне. Он отнял у нас не только нашу страну, наш язык и наши деньги, даже капелька улыбки и та была конфискована. Мир, который он создал, скоро сделает нас такими же злобными тварями, как и он сам...»<sup>12</sup>.

Тьма, как известно, сгущается перед рассветом, но не каждому дано дождаться его. Там, где в человеке убивают человека, полностью в соответствии с пророческим гелдерлиновским «растет и спасущее (Rettende) тоже», время от времени рождается философ. Жесточайшие испытания, выпавшие на долю Адорно в 30–40-х годах, были способны сломить даже гораздо менее сложно организованную, тонко чувствующую и остро переживающую невзгоды времени личность, чем он, нанести ей столь сокрушительный удар, оправиться от которого она не смогла бы уже никогда. В случае Адорно, однако, произведенный ими эффект явился несомненно таковым шокотерапии. Экзистенциальная трагедия утраты им родной культурной и языковой среды имела очистительную функцию: вместе с канувшим в небытие миром довоенной Европы рассеялись как дым культивируемые последним предрассудки и иллюзии. Лишенная какой бы то ни было опоры вне себя самой человеческая мысль вплотную столкнулась с жестокой действительностью века. И мыслитель Адорно сумел принять этот вызов: отныне его философия становится тем, чем, по меткому выражению Гегеля, философия как таковая и призвана

быть — «эпохой, схваченной в мысли». На авансцене европейской философской мысли появляется новая фигура, по праву занимающая свое место среди тех, кем были заложены основы современного философского мироощущения.

Последовавший вслед за нью-йоркским периодом пребывания Адорно в США с полным на то основанием считается кульминационным периодом если не всего его творчества, то уж, во всяком случае, всей его эмиграционной эпопеи. В ноябре 1941 года Адорно с женой покидают Нью-Йорк и отправляются вслед за Хоркхаймером на западное побережье США, где директор Института обосновался в бунгало в местечке Pacific Palisades, расположенном между Лос-Анжелесом, океаном и Голливудом, с твердым намерением приступить наконец к работе над более десятилетия назад задуманной им книгой по диалектике. Здесь, в квартире, расположенной равным образом неподалеку от бунгало Хоркхаймера и Голливуда, эпицентра американской массовой культуры («культуриндустрии», по терминологии Адорно и Хоркхаймера), вокруг которого к тому времени успела образоваться целая колония немецких эмигрантов, чета Адорно прожила до 1949 года. Здесь же, в ходе завершившейся в 1943 году процедуры натурализации, девичья фамилия его матери становится официально зарегистрированной его фамилией, в то время как столь подозрительная в глазах тех, кто на его бывшей родине уже ратовал за «окончательное решение еврейского вопроса», первая составная ее часть — Визенгрунд — была сокращена до нейтрального инициала В.

Одно только простое перечисление названий работ, автором и соавтором которых являлся Адорно в эти годы, могло бы служить бесспорным доказательством того, что в данном случае речь шла о беспрецедентном в его биографии всплеске творческой активности. Однако решающую роль тут играла качественная сторона того, что в этот период выходило из-под его пера. В 1942 году Адорно с Хоркхаймером приступили к работе над капитальнымopusом по диалектике, приняться за который последнему все никак не удавалось вот уже столько лет. Внешне все выглядело чрезвычайно буднично и прозаически — друзья собирались вместе, обсуждали ряд тем, Гретель Адорно как могла стенографировала — и ничто не предвещало, видимо, вполне неожиданного и для самих авторов конечного результата. Итогом продолжавшейся до 1944 года работы стало весьма своеобразное нечто — сборник «философских фрагментов», тематический разброс которых был способен вызвать шок и гневные нарекания со стороны даже не самого шепетильного пуриста от философии. Не лучше обстояло дело и с композиционной структурой труда: недоуменно-

саркастическое указание Ю.Хабермаса<sup>13</sup> на то, что, как это ни странно, работа состояла всего лишь из одной-единственной статьи, объемом в полсотни страниц, двух экскурсов и трех приложений, занимавших более половины объема книги, вполне корректно описывает явное несоответствие ее состава нормам и канонам традиционного философского трактата. Именно под этим названием — «Философские фрагменты» — в 1944 году книга была впервые опубликована в ряду издаваемых Институтом социальных исследований работ. Мимеографическое издание насчитывало тираж 500 экземпляров. Изданная уже полноценно типографским способом и под своим окончательным, снискавшим ей мировую известность названием «Диалектика Просвещения» вышла в свет в 1947 году в эмигрантском издательстве Керидо в Амстердаме. По имеющимся у того же Хабермаса сведениям, экземпляры этого первого издания можно было обнаружить на полках книжных магазинов даже два десятилетия спустя. С язвительностью, выдающей плохо скрываемую зависть к трудно объяснимому аналитическими методами успеху шедевра своих старших современников и непосредственных предшественников по Франкфуртской школе — ни одна из многочисленных работ этого бесспорно выдающегося современного немецкого философа не стала в такой же мере культовой для множества придерживающихся левых взглядов представителей интеллектуальной элиты Европы и Америки, как «Диалектика Просвещения» Хоркхаймера и Адорно, — высказывает он предположение о том, что степень известности и популярности этой книги возрастала, видимо, во все эти годы обратно пропорционально числу тех, кем она была куплена и, соответственно, прочитана.

Трудно не согласиться с Хабермасом в том, что умонастроение, доминирующее в этой даже не просто мрачной, но прямо-таки «предельно черной», по его определению, работе Хоркхаймера и Адорно, не является таковым дня сегодняшнего, в особенности если речь идет о современной Германии. Действительно, подлинное лицо реальности — в том числе и таковой его самого — приоткрывается человеку лишь в мгновения вселенских катастроф. Намного труднее понять, почему создатель «теории коммуникативного действия» в своем во многих отношениях чрезвычайно интересном и ценном анализе этого произведения в «Философском дискурсе модерна» столь старательно обходит молчанием ему наверняка прекрасно известную специфическую особенность этой работы — ее суггестивный характер, качество, до предельной остроты многократно усиленное, с одной стороны, обретенной ее авторами способностью сублимации, претво-

рения и преображения в философскую мысль личностной экзистенциальной трагедии и, с другой, беспощадностью и жесткостью критического анализа, которому был тут подвергнут весь ход развития социокультурной парадигмы «проекта модерна», низвергнувшей западную цивилизацию в пучину варварства именно вследствие с необходимостью произошедшего с ней процесса диалектического самопревращения ее в свою собственную противоположность — в архаический, традиционалистский миф, пышные похороны которого некогда столь самонадеянно и торжественно праздновала эпоха Просвещения. Благополучно воскресшим из, казалось бы, навсегда уготованного им уникальным цивилизационным проектом Нового времени небытия архаическим монстрам сегодня, в эпоху индустриальных методов производства массового сознания, массового потребителя и массовой культуры, уже нет нужды подобно своим допотопным предшественникам вступать в смертельную схватку один на один с каким-нибудь там Одиссеем для того, чтобы подтвердить свою вековечную власть над человеческим существом. «Дисциплинарные механизмы» бесчисленного множества реифицированных социальных и технологических структур, прочной паутиной опутывающих тело и душу современного человека, оказались намного более эффективным инструментом поражения того, кто их создавал, рассчитывая благодаря им освободиться от рабства любого вида. Полностью деперсонифицированный, безлично-анонимный характер демонических сил, безраздельно властвующих сегодня над человеком, в принципе исключает возможность инкриминирования тому или иному общественному классу вины и ответственности за существующее положение дел. Эксплуататор, если прибегнуть к ортодоксальной марксистской терминологии, становится тут таким же послушным «винтиком» гигантской машины порабощения человека его же собственным творением, как и эксплуатируемый. Последний, в свою очередь, равным образом лишен возможности идентифицировать того, с кем ему надлежит вступить в борьбу за свое освобождение — его подлинный враг незрим и неуловим и своим ежедневным трудом он, как и его так называемый «угнетатель», лишь усиливает его беспредельную власть. Подобного рода оценка результатов развития европейской цивилизации последних столетий была, само собой разумеется, совершенно несовместима с основными положениями марксистской идеологической доктрины советского образца, чем и объясняется то обстоятельство, что русский перевод этой прочно вошедшей в разряд философской классики XX века книги вышел в свет лишь полстолетия спустя<sup>14</sup>.

Безысходная картина саморазрушительного хода развития цивилизации, с самых первых шагов своих вступившей на путь «покорения», «господства над природой», на деле обернувшегося все более и более усиливающейся зависимостью от нее (*naturverfallene Naturbeherrschung*), была способна вызвать живейший отклик в умах тех, кому не безразлична судьба собственной культуры, не только потому, что являлась преображенным в плоть и кровь философского анализа криком боли и отчаяния человеческих существ, ставших свидетелями поглощения пучиной традиционалистского варварства так и не сумевшей доказать свою жизнеспособность отчаянно смелой и беспрецедентной в человеческой истории попытки исторгнуть себя из материнской утробы мифа и, опираясь лишь на возможности собственного разума, перейти наконец, в соответствии с известным кантовским определением Просвещения, в состояние совершеннолетия. В том, что эта попытка оказалась абортивной, человеку некого винить кроме себя самого. И если еще остается хоть какая-нибудь надежда на то, что это поражение не является окончательным, то она, опять же, связана только с ним самим. Именно эту противоречивую двойственность природы человека, способного одновременно быть и причиной своих бесчисленных бед и единственной от них панацеей, призвана выразить одна из самых удачных, на наш взгляд, находок авторов<sup>15</sup> «Диалектики Просвещения» — таковая символического образа античного героя Одиссея, предельно амбивалентной фигуры, частично в соответствии с текстом Гомера, а частично и вопреки ему персонифицирующей тут как всю глубину падения современного человека, так и достигнутую им непревзойденную высоту. Иницилируемый его подвигами процесс «расколдования» (*Entzauberung*) вселенной традиционалистского мифа, своим конечным результатом имеющий предоставляемую современным научным знанием картину мира, одновременно разворачивается и как процесс становления предельно беспощадной ко всему иному, кроме себя самой — в нужную минуту готов он пожертвовать даже своими верными соратниками — человеческой «самости», во всех ситуациях руководствующейся одним-единственным интересом, таковым «самосохранения» любой, пусть даже самой дорогой ценой. Неизбежным коррелятом произведенных им опустошений среди обитателей древнегреческого мифологического паноптикума является предельное оскудение внутреннего мира его личности, без колебаний отрекающейся от всего того, что становится препятствием на пути к достижению заветной цели — таковой безраздельного господства над миром и себе подобными, о последст-

виях осуществления которой красноречиво свидетельствует кровавый финал гомеровского повествования. Однако именно это, казалось бы, бесконечно слабое — по сравнению со своими олицетворяющими всю мощь и необузданность природных стихий и сил противниками — существо, лишь благодаря своему хитроумию и коварству умудряющееся всякий раз «ускользнуть» (*Entronnen-sein*) от уготованной ему неминуемой гибели, обладает одной способностью, которая обрекает на неизбежное поражение не только каждого из его противников, но и весь их столь основательно за тысячелетия обжитой мифологический мир как таковой. В отличие от мерзких чудищ и обольстительных красавиц, единственным смыслом существования которых является исполнение восходящего к началу времен извечного и неизменного закона, Одиссей оказывается единственным контингентным «зазором» в слаженном порядке бытия, в котором последний может быть нарушен. Только он и он один, существо не столько разумное, сколько трансгрессивное *par excellence*, обладает способностью к изменению предданного ему мира, наделен свободой выбора возможностей мира, или, как это было равным образом удачно, далеко не столь живописно, внешне более философским и нейтральным образом, и тем не менее предельно убедительно сформулировано Хайдеггером на два десятилетия раньше, является единственным «сущим» во Вселенной, способным задаваться «*вопросом* о бытии»<sup>16</sup>. Таким образом, в явном несоответствии с основными догмами марксистского философского учения, для которого исходным постулатом являлся тезис о наличии прокладывающей свой путь независимо от воли и сознания людей «естественно-исторической необходимости», объективных законов развития природы и общества, лишь на основе познания которых, «истинного» и верного «отображения» их когнитивной способностью человека становилось для него возможным адекватное следование по предначертанному ими пути исторического прогресса, авторам «Диалектики Просвещения» удалось в ходе их критического анализа процесса самопревращения Просвещения в миф если и не сформулировать, то уж во всяком случае достаточно отчетливо обозначить основные контуры уже радикально иной философской позиции — таковой мироощущения современного человека, сегодня сталкивающегося с реалиями уже иного рода, чем те, с которыми имел дело человек индустриальной эпохи, и потому вынужденного прибегнуть к еще более радикальному пересмотру культурного наследия новоевропейской цивилизации чем тот, что был в свое предложено марксистским социальным критицизмом.

Наглядным свидетельством тому, что и на переломе тысячелетий данная точка зрения на то, с каким именно вызовом пришлось столкнуться современному человечеству, далеко не утратила своей актуальности, является, на наш взгляд, та оценка, которая была дана в интервью онлайн-изданию журнала «Spiegel»<sup>17</sup>, опубликованному 29 ноября 2003 года, виднейшим и старейшим исследователем в области создания «искусственного интеллекта» (artificial intelligence) Хубертом Л.Дрейфусом с успехом прошедшему по экранам всего мира сериалу братьев Вачовски «Матрица». Отдавая должное весьма необычной для голливудского «блокбастера» социально-критической направленности фильма, Дрейфус, апеллируя в данном случае к Хайдеггеру, считает необходимым провести различие между свободой «нормальной» и свободой «радикальной». В виртуальном мире Матрицы, технологическими средствами симулирующем полноценную реальность для людей, превращенных в источники энергии для поработивших их машин, человек пользуется всеми благами «нормальной» свободы — он обладает свободой выбора того, в чем испытывает нужду: чем, например, сегодня пообедать или за кого выйти замуж. Права же на свободу «радикальную» он лишен начисто: ему уже никогда более не удастся обрести новое понимание своей собственной природы и сущности с тем, чтобы открыть для себя иной, доселе неведомый ему мир, ему уже более никогда не придется делать выбор между своим прежним существованием и существованием уже совсем иного рода в совершенно другом мире. В мире Матрицы у человека Савла нет никакой возможности стать человеком Павлом. Данная отсылка к известному библейскому сюжету призвана проиллюстрировать тот факт, что и сегодня, в эпоху бурного развития информационных технологий, способного в предельной степени интенсифицировать процесс самоотречения человека от некогда обретенного им дара свободы путем создания мира глобально- тотальной «транспарентности» — сценарий, который мог бы быть предложен самим Адорно, доживи он до наших дней, — проблема выбора между участью «органного штифтика» (Ф.М.Достоевский) и собственно человеческим предназначением является ничуть не менее, и даже более актуальной, чем в те времена, когда впервые было сформулировано нравственное кредо европейской цивилизации как таковой.

Вполне аналогично тому, как это имело место в случае обещанного в «Бытии и времени» так никогда и не вышедшего в свет второго тома этой всемирно известной хайдеггеровской работы, до предполагавшегося дальнейшего сотрудничества соавторов «Диалектики Просвещения», в ходе которого должно было быть разработано на сей

раз уже «положительное понятие Просвещения», дело так и не дошло. Событие создания непреходящего шедевра всегда является событием однократным и не поддается сознательному и целенаправленному воспроизведению со стороны его же творца. Обретенный в ходе написания этой работы опыт создания философского текста, одновременно апеллирующего и к богатейшему категориальному арсеналу рационалистической традиции и, уже не столько на когнитивном, сколько на коммуникативном уровне затрагивающего самые коренные проблемы существования человека в данную эпоху, самый нерв того, что с ним произошло, происходит и будет происходить, не мог не оказать самого существенного влияния на стиль философских работ Адорно, выходявших из-под его пера в последующие годы. Одним из наиболее ярких доказательств тому явилась созданная в промежутке между 1944 и 1947 годами и изданная с дружеским посвящением Хоркхаймеру книга «*Minima Moralia*», в которой Адорно удалось с успехом продолжить свои эксперименты по разработке философского стиля, диапазон литературных средств которого намного превосходил таковой классического философского трактата. По мнению ряда исследователей<sup>18</sup>, по блеску исполнения, виртуозности и богатству использованных в ней литературных приемов «*Minima Moralia*» далеко превосходит все когда-либо созданные Адорно работы, чем и объясняется то обстоятельство, что многими из ее читателей она считается бесспорно лучшим и даже самым основным из его произведений.

Достаточно случайным образом освоенная в «Диалектике Просвещения» форма «философского фрагмента», краткого эссе, а порой и вовсе афоризма является доминирующей формой этого уже полностью порывающего с каноном линейного текстового нарратива сборника «самоотражений поврежденной, раненой жизни». Этим, однако, не исчерпывается набор стилистических приемов, при помощи которых Адорно продолжает совершенствовать ту инновативную стратегию воздействия на сознание своего потенциального читателя, которую мы в данной работе именуем коммуникативной в отличие от присущей рационалистической традиции ориентации на опыт чистой когниции. Основным методом изложения материала тут становится таковой «иронической инверсии», достигающей своего кульминационного пункта в утверждении Адорно, что ничто в философии, социологии, и уж тем более в диалектике, «не подразумевается в абсолютно буквальном смысле», что является прямой отсылкой к известному и для человеческого ума неразрешимому парадоксу самореферентности (следует ли понимать буквально заявление о том, что все не следует понимать буквально?). Иронической инверсии под

вергаются тут многие хорошо известные любому образованному человеку тезисы и названия книг, прочно вошедших в золотой фонд европейской культуры, — от Аристотеля до Фрейда включительно. Так, уже само название работы представляет собой инверсию — таковую аристотелевской «Magna Moralia»; далее на ее страницах фигурируют: «здоровье к смерти» — инверсия кьеркегоровского «болезнь к смерти», «по эту сторону принципа удовольствия» — она же фрейдовского «по ту сторону принципа удовольствия», «целое есть ложь» — она же гегелевского «целое есть истина», «печальная наука» — таковая ницшевского «веселая наука» и т.п. Подобного рода названия разделов и подразделов работы прямо указывают ее читателю на то, что общение с автором тут будет происходить отнюдь не путем предъявления открытых его гением «вечных истин» и механического пересаживания в читательскую голову уже готовых «формул» объективных законов бытия, что здесь, напротив, будет использоваться тактика непрямого, косвенного подразумевания смысла, разгадать который читатель сумеет лишь в том случае, если авторскому искусству удастся пробудить давно и старательно усыпленную в нем человеческую индивидуальность, равноценную той, от лица которой ведется это написанное с сугубо «субъективной точки зрения» повествование. Думается, что вопрос о том, а каким же еще языком и стилистическими приемами мог пользоваться автор «Minima Moralia», прибегающий при описании насквозь перверсивной, не просто отрекшейся от своих собственных исходных принципов и идеалов, но воплотившей их в жизнь «с точностью до наоборот» социальной действительности к таким характеристикам, как «тотальное общество», «конец индивидуума» и «полная реификация», если он не последовал примеру Хайдеггера, создавшего для решения той же задачи пробуждения в человеке чувства ответственности за «судьбу» преданного «забвению» всем ходом развития европейской культуры и цивилизации «бытия» собственный эзотерический философский язык, является в данном случае чисто риторическим вопросом.

Несмотря на то, что в этот период несомненно приоритетное место в жизни Адорно занимает его философское творчество, равным образом и иные таланты этой разносторонне одаренной личности, в первую очередь социолога и музыковеда, находят в эти годы свое применение. Так, начиная с 1944 года и до конца сороковых годов он становится участником разработанного Институтом социальных исследований, финансируемого Американским Еврейским Комитетом и осуществленного силами как сотрудников Института, так и ряда не входивших в его состав ученых проекта по исследованию феномена-

антисемитизма, где он выступил в роли руководителя одной из важнейших составных частей общего проекта — проведенного в Беркли исследования «Berkely Project on the Nature and Extent of Antisemitism». Конечный результат проекта, книга «Авторитарная личность» сразу же вошла в ряд классических для социологии XX века работ. В середине 40-х годов в соавторстве с Хансом Айслером, учеником Шенберга и другом Брехта, пишет он книгу «Музыкальное творчество для фильма», англоязычная публикация которой состоялась в 1947 году и от соавторства в которой он был вынужден отказаться из-за политического скандала, связанного с коммунистическими убеждениями брата Айслера. С 1943 по 1946 год сотрудничает он с Томасом Манном, работавшим тогда над созданием «Доктора Фаустуса», выступая в роли консультанта по вопросам музыки. Летом 1948 года он завершает работу над рукописью своей книги «Философия новой музыки», которая, как и многое другое из созданного им в США, была опубликована лишь значительно позднее и в Германии.

Поражение нацизма во Второй мировой войне, в ходе которой города и веси Европы, этот в течение столетий заботливо возделываемый культурный слой почвы, на которой удалось прижиться и развиваться уникальной в человеческой истории культуре и цивилизации, были превращены в бесформенную груду столь пророчески предугаданных Бенямином апокалиптических «руин», далеко не сразу коренным образом изменило гражданский статус и географические координаты постоянного местожительства Адорно. Пробивающиеся на дымящихся развалинах некогда самой передовой в научном и культурном отношении европейской страны ростки новых германских административных и образовательных структур отнюдь не спешили восстановить в правах тех из своих соотечественников, кому в трудных условиях эмиграции, насильственного отторжения от родной культурной и языковой среды удалось не просто сохранить, но и значительно приумножить свой творческий и интеллектуальный потенциал. Лишь в августе 1949 года получил Адорно письмо декана философского факультета Франкфуртского университета, в котором тот, объясняя причину столь явной затяжки с данным приглашением невозможностью установить точный адрес Адорно, от лица факультета приносил извинения и с чувством исполненного долга приглашал его занять то место, которое его вынудили оставить в 1933 году. Для так и не сумевшего пустить прочных корней в культурной и языковой среде иного континента Адорно — ужаснувшие его в свое время англоязычные переводы его работ побудили его попытаться самому писать на этом языке, однако все созданное им таким образом не идет ни в

какое сравнение с написанным по-немецки — проблемы выбора в данной ситуации, видимо, и не существовало. Уже в конце того же 1949 года он возвращается в свой родной Франкфурт в качестве заместителя восстановленного в его прежней должности, но пока еще не решившегося на переезд Хоркхаймера. Это не помешало, однако, последнему вновь проявить свои способности «финансового гения» и найти спонсорскую поддержку, благодаря которой и усилиям весьма ограниченной в средствах администрации университета удалось в сравнительно короткий срок полностью восстановить, «заново основать» Институт социальных исследований во Франкфурте.

Это возвращение из многолетних скитаний в родные пенаты было мало в чем схоже с триумфальным восшествием на свой престол законного царя Итаки. Впрочем, если исключительно лишь в данном контексте и весьма условно признать за Пенелопой право именоваться музой философии, в мифологии древних греков, как известно, отсутствующей, то некоторое сходство все же имелось: несмотря на чудовищные опустошения, произведенные в немецкой научной и культурной среде радетелями за «расовую чистоту» науки и искусства, удар этот все же не был смертельным, и в течение двух последующих десятилетий Адорно пришлось приложить немало труда к тому, чтобы добиться, в качестве властителя дум своих соплеменников, ее благосклонности вопреки усилиям многих из тех, кто не в меньшей степени считал себя достойным ее монарших милостей. Интеллектуальная атмосфера первых послевоенных лет в Германии, даже в условиях активного проведения в жизнь инициированной оккупационными властями программы «денацификации», имела мало общего с таковой Веймарской республики, характеризовавшейся отсутствием нетерпимости и враждебности по отношению друг к другу со стороны представителей даже диаметрально противоположных мировоззренческих и теоретических позиций (обыкновенно не вступать в дискуссию, а вместо того убивать друг друга имели тогда лишь нацисты и коммунисты). Радикальное различие экзистенциально-личностного опыта тех, кому в той или иной степени удалось сохранить свое интеллектуальное лицо и даже академические посты в условиях тоталитарного режима — как это имело место в случае, например, М.Хайдеггера, А.Гелена, Э.Ротхакера, Х.Фрейера и др. — и тех, кому пришлось решать задачу выживания и творческого «самосохранения» в эмиграции, не могло не послужить основой для растянувшихся на долгие годы конфликтов, находивших свое выражение равным образом и на уровне теоретических конфронтаций, и на таковом либо открытом, либо неявном

административного противодействия оппоненту. Так, звание ординарного, штатного профессора Франкфуртского университета было присвоено Адорно, возобновившему свою преподавательскую деятельность сразу же по возвращении в Германию, лишь в 1957 году, да и то по разряду достаточно унижительного «возмещения нанесенного ущерба», а не в силу признания его научных заслуг.

Однако даже и в такой весьма неблагоприятной обстановке открытого недружелюбия, окрашенного в ядовитые цвета еще не выветрившегося из сознания немцев в те годы антисемитизма и дополненного абсолютным неприятием всего того, что имело хоть какой-то привкус социально-политической «левизны», идеи Адорно сумели найти дорогу к уму и сердцу тех из его сограждан по Федеративной Республике, для кого идеалы свободы и права единичной человеческой индивидуальности на суверенную автономию в мире тотального отчуждения не были всего лишь пустым звуком. Неуклонный рост популярности Адорно как общественно значимой фигуры во все послевоенные годы был в первую очередь обусловлен тем обстоятельством, что он и все же отважившийся на переезд Хоркхаймер оказались чуть ли не единственными левыми теоретиками, персонифицирующими собой преемственность и связь новой, еще только нарождающейся германской культурной среды с таковой довоенной, предшествующей национал-социалистической катастрофе поры. Именно под этим углом зрения воспринимались общественностью их титанические усилия по возрождению практически искорененной на немецкой почве в период нацистского правления социологии, влачившей жалкое существование в проходивших по разряду «наук о духе» лекционных курсах университетских профессоров, пребывавших в полном неведении относительно размаха и масштабов эмпирических исследований, во всей своей полноте развернувшихся уже тогда в США. Их репутация известных социологов, руководивших и принимавших участие в осуществлении крупных проектов по исследованию массового сознания в этой стране, возможно даже несколько преувеличенная европейской перспективой видения их заслуг и достижений, в немалой степени способствовала успеху их усилий. Именно на данном поприще, в области конкретных социологических исследований, а не в сфере университетской академической науки, так и не сумевшей тогда по достоинству оценить одного из лучших представителей европейской философской мысли XX столетия, удается Адорно в 50-е годы более чем продуктивным образом реализовать свой далеко не дюжинный творческий потенциал.

Самое деятельное участие принимает он в проводимом возрожденным во Франкфурте Институтом социальных исследований первом социологическом исследовании политического сознания западных немцев, публикацией отчета по которому — «Групповым экспериментом» — в 1955 году было положено начало издаваемой им совместно с левокатолическим публицистом Вальтером Дирксом серии «Франкфуртских работ по социологии». Большая помощь и неоценимая поддержка была оказана им при обработке и обобщении результатов ряда эмпирических исследований, проводившихся в то время Дармштадтским Институтом социологических исследований, первым научным учреждением подобного рода в Германии. В 1952 году Адорно в последний раз отправляется на год в США — дабы не потерять американского гражданства — где, при финансовой поддержке фонда Хакера, возглавляемого психологом-эмигрантом и директором психиатрической клиники в Лос-Анжелесе Фридрихом Хакером, работает над индивидуальным проектом по астрологии. По возвращении в Германию он занимает пост исполнительного директора Института социальных исследований. С 1959 года руководство Институтом полностью переходит в его ведение, а переселившийся с конца 50-х годов в Швейцарию Хоркхаймер, продолжавший, правда, и после выхода на пенсию (*Emeritierung*) в 1962 году читать свои лекционные курсы, становится отныне всегда желанным советчиком, к услугам которого Адорно, как и прежде, старается прибегать как можно чаще.

Уже в 50-х годах начинают появляться первые признаки того, что заслуги Адорно как выдающегося деятеля современной культуры все же будут по достоинству оценены германской общественностью. Так, в 1953 году он становится членом PEN, в 1954 его награждают шенберговской медалью, в 1959 он становится лауреатом премии немецкой критики в области литературы. В начале следующего десятилетия своего апогея достигает признание его заслуг и достижений в качестве выдающегося немецкого социолога: в 1963 году он избирается председателем Германского социологического общества, в 1965 — переизбирается на этот пост. С выходом в свет в 1963 году «Призм», сборника статей по социологии, философии, литературе, музыке и диагностике современной эпохи, написанных между 1937 и 1953 годами, первой из его книг, изданных массовым тиражом в формате pocketbook'a, популярность Адорно как пронизательного критика западногерманской культуры и общества, независимого левого интеллектуала, упорно отстаивающего автономный характер человеческой мысли перед лицом бесконечно умножающих свою власть и могущество структур реификации, одинаково присущих как тоталитарным,

так и «свободным демократическим» обществам, и потому олицетворяющего собой как раз те исходные идеалы свободы и демократии, которые были столь окончательно и бесповоротно превращены и теми другими в свою полную противоположность, утонченного и изысканного глашатая идей и неутомимого защитника прав современного авангардистского искусства, неизмеримо возрастает уже не только в научных, но и в самых широких кругах германской общественности.

Выходом этого издания уже намечалась та примечательная особенность творческой деятельности Адорно, которую можно было бы охарактеризовать в качестве парадоксальной, если бы речь не шла о мыслителе до такой степени парадоксальном, как он. Являясь одним из самых радикальных — если не самым радикальным — критиков современной массовой культуры, Адорно, судя по всему, не испытывал сколько-нибудь заметной идиосинкразии к техническим средствам массового тиражирования ее продуктов, технологиям распространения как печатного, так и преобразованного в электронные импульсы слова. Хорошо знакомая ему еще со времен юности практика радиовыступлений была самым активным образом продолжена им и в эти последние десятилетия его жизни: его более чем многочисленные выступления записывались и передавались в эфир практически всеми западногерманскими и западноберлинскими радиостанциями, чаще же всего его голос звучал на волнах «радио Гессена». Что же касается периодических изданий, то здесь картина была еще более впечатляющей. Список тех из них, в которых в том или ином объеме, в той или иной форме, в той или иной манере было опубликовано то, что намеревался довести Адорно до сознания своих соотечественников, приведенный в уже упоминавшемся исследовании Х. Брункхорста<sup>19</sup>, по своей полноте превосходит даже те веб-страницы современного Интернета, на которых приведен полный перечень адресов существующих сегодня в Германии периодических изданий. И — что действительно уже может считаться парадоксальным — их диапазон охватывал практически весь спектр политических направлений и ориентации, он простирался от самого что ни на есть леворадикального его полюса до, казалось бы, бесконечно удаленного от него полюса предельно правого и консервативного. В истории современной философской мысли может быть указан лишь единственный аналог столь масштабного использования современных средств массовой коммуникации для популяризации идей действительно выдающегося мыслителя: в 60–70-х годах прошлого века, т.е. отчасти еще при жизни Адорно, «пророком из Торонто» и провозвестником эры информационных технологий, философом и культурологом Маршаллом Маклюэном, также не избалованным при жизни признанием со-

стороны академической науки, использовались любые возможности СМИ, и в первую очередь таковые самого массового из них в США — телевидения, для самого широкого распространения своего глубоко философского взгляда на перспективы развития «масс-медиа», дальнейшим ходом событий, кстати, полностью верифицированного, что в конечном итоге создало ему имидж одного из самых популярных за всю историю Соединенных Штатов людей.

Мало кому из тех, для кого жизненным призванием становилась насчитывающая уже более двух тысячелетий наука философия, удавалось ознаменовать финал собственного творческого пути ярчайшей вспышкой своего таланта, в лучах которой стали бы отчетливо видны истинные пропорции всех его предшествующих этапов. Именно такого рода событием стало в жизни Адорно создание им его последнего шедевра, «Негативной диалектики», произведения, окончательно закрепившего за ним славу одного из тех мыслителей двадцатого столетия, кому вступившее в новое тысячелетие человечество было в значительной мере обязано тем новым мироощущением, которое уже самым существенным образом отличалось от того, с которым оно вступало в предыдущее столетие. Уже само название вышедшей в 1966 году книги являлось в достаточной мере провокативным, амбивалентным и парадоксальным. Данным сочетанием напрямую заимствованных из гегелевской диалектики терминов, казалось бы, открыто декларировалась приверженность автора если даже и не в полной мере духу, то уж, во всяком случае, букве классической рационалистической традиции, тому ее понятийному строю и категориальному аппарату, при помощи которых в ее рамках осуществлялась постановка и разработка основных философских проблем. Однако той интерпретацией, которую оба эти фундаментальные понятия гегелевской философии получают в книге Адорно, тот смысл, который вкладывался в них Гегелем, самым что ни на есть буквальным образом «выворачивался наизнанку» и «превращался» (*ver-kehren*), как это вообще принято среди диалектиков, в прямо противоположный ему. В отличие от процесса самопознания абсолютным духом своей самотождественности в своем ином, такового тотальной и универсальной по охвату самоидентификации возведенного в ранг абсолюта мыслящего субъекта, все многообразие действительности редуцирующего лишь к формам самоотчуждения своей же собственной познавательной активности и потому уже не ведающего никакого иного Другого, кроме беспрепятственно идентифицируемого с самим собой «своего иного», который была призвана эксплицировать гегелевская диалектика, «негативная диалектика» Адорно была призвана решить задачу

прямо противоположного рода — таковую прорыва тавтологического «порочного круга» «идентифицирующего мышления» и подведения человеческой мысли к ее крайним пределам, за которыми простирается область «неидентичного», принципиально ни с чем в человеческом опыте не идентифицируемого Другого, соприкосновение, контакт, коммуникация с которым уже не могут быть осуществлены усилиями одной только мысли, но требуют предельной активизации всех экзистенциальных и нравственных ресурсов человеческого естества, лишь благодаря чему и становится возможным то скачкообразное симультанное преобразование — *post factum* «объясняемое» адептами «идентифицирующего мышления» посредством апелляции к «автоматическому» действию столь излюбленных ими «закономерностей» исторического прогресса — человека и мира, которое собственно и является подлинным призванием наделенного даром свободы существа.

Представленная на страницах «Негативной диалектики» философия «неидентичности» Адорно представляет собой выполненное рукой зрелого и опытного мастера масштабное (и, увы, последнее) обобщение результатов творческих исканий этой более чем незаурядной человеческой индивидуальности, на протяжении всей жизни использовавшей всю мощь своего таланта для решения задачи разрыва круга «вечного возвращения» самоджестественных структур традиционалистского мироощущения, всегда идентичных самим себе независимо от того, какие формы в ту или иную эпоху они могли бы принимать, и пробуждения в усыпленном сладкими грезами социального, экономического и технологического прогресса человеке сознания того, что возложенное на его плечи тяжкое бремя ответственности за собственную судьбу и судьбы мира является тем нравственным долгом, от неукоснительного исполнения которого уже не в состоянии уклониться единственное из сущих на Земле существо, наделенное даром *бытийной креативности*, способностью выхода за свои собственные пределы, открытостью по отношению к тому, что для его прошлого опыта всегда выступает в тревожном обличье «неидентичного» ему, принципиального Другого и неизведанного. Данная интерпретация процедуры «негации», в гегелевской диалектике выполняющего лишь функцию оправдания существующего порядка вещей путем «доказательства» его безусловной «разумности», в том виде, в каком она была представлена в последнем прижизненно изданном шедевре Адорно, обнаруживает свое несомненное родство с древнейшей иудео-христианской традицией, историческое развитие символических рядов которой заставляет с достаточной долей уверенности предположить, что событие «пришествия мессии» санкци-

онировало собой факт делегирования прерогативы творения из «ничто» также и брэнной, из Эдема навсегда изгнанной и обреченной лишь на муки и страдания, но все же созданной «по образу и подобию» вседержителя человеческой твари<sup>20</sup>. В то же время читателю, в той или иной мере знакомому с немецкой философией XX столетия, трудно не заметить разительного сходства тематического горизонта данной экспозиции негативного характера человеческой креативности с таковым ответа на сформулированный поздним Шеллингом вопрос — «почему вообще есть сущее, а не, наоборот, ничто?»<sup>21</sup> — который был в развернутом виде представлен Хайдеггером периода «Бытия и времени» в посвященной всестороннему анализу проблемы «ничто» работе 1929 года «Что такое метафизика?». Эта способность Адорно к предельно возможному расширению — вплоть до первоисточков европейской культурной традиции — того тематического горизонта, в контексте которого осуществлялась им разработка его собственной философской позиции, конечной фазой которой, думается, должна по праву считаться философия «неидентичности», его умение сопрягать в едином мыслительном пространстве такие разновременные, разноплановые и разнокачественные компоненты культурной традиции, как иудео-христианский нравственный императив «свободы воли», исходные принципы и установки отрекающейся от наследия традиционализма социокультурной парадигмы «проекта модерна», их интерпретация в систематике классического немецкого идеализма и социальный критицизм эпохи перехода от индустриального общества к постиндустриальному, ставит его в один ряд с теми мыслителями, которые полностью отдавали себе отчет в том (как это имело место, например, в случае того же Хайдеггера), что разработка действительно инновативной стратегии философского исследования неизбежно предполагает масштабную реактуализацию всех ключевых моментов предшествующей философской и культурной традиции, продолжаемой и развиваемой именно в ходе либо «негативистской», либо «деструкционистской» по характеру полемики с ней, что, в свою очередь, позволяет в несколько ином свете представить ту приверженность Адорно терминологическому комплексу классической рационалистической традиции, которая, на наш взгляд, зачастую слишком уж тривиально трактуется большинством исследователей его творчества.

Еще одним примером успешного «слияния горизонтов» (Х.-Г. Гадамер) прошлого и современности в философском мировоззрении Адорно, продолжения и творческого преображения в условиях современной социальной действительности на сей раз уже исконно немец-

кой философской и литературной традиции является та оценка места и роли искусства в современной культуре и обществе, которая была дана им в так и оставшейся незавершенной и опубликованной лишь посмертно работе «Эстетическая теория». Здесь он в известной мере примыкает к традиции немецкого романтизма, представленной в первую очередь такими звучными именами, как Гельдерлин, Шеллинг, ранний Гегель, Шиллер, Фр. Шлегель и другими хорошо известными из истории немецкой культуры именами<sup>22</sup>. Ощущавший себя на протяжении всей жизни не только философом, но и человеком искусства, музыкант и композитор Адорно не мог в той или иной степени не сочувствовать тем утопическим идеалам, которые выдвигались этими выдающимися деятелями немецкой науки и искусства, усматривавшими в художественном творчестве наивысшую форму воплощения человеческого духа в чувственно воспринимаемой действительности, считавшими искусство единственной сферой человеческой творческой активности, в которой в полной мере могут быть реализованы как принцип свободы самовыражения, так и вообще весь творческий потенциал креативной, «гениальной» индивидуальности, и наделявшими его статусом бесконечно мудрого и апеллирующего ко всей полноте чувственного восприятия наставника, под руководством которого человечеству было суждено вступить в царство разума и свободы. Однако Адорно, которому, видимо, все-таки была более близкой позиция равным образом продолжившего и существенно трансформировавшего данную традицию первооткрывателя «дионисийского» начала в искусстве Ницше и которому была далеко не чужда фрейдистская трактовка данного феномена, был личностью, чей опыт прожитой жизни являлся самым эффективным противовесом от иллюзий и утопий любого рода, мыслителем, прошедшим сквозь горнило совершенно не представимой в более благополучные века социальной и культурной катастрофы, свидетелем полного краха тех идеалов и надежд, которыми вдохновлялись представители этой блистательной плеяды, и появления на авансцене культурной жизни нового, им совершенно неизвестного феномена — искусства массовой культуры, знаменующего собой торжество структур реификации также и над последним в этом мире оплотом человеческой свободы, поскольку даже тогда, когда речь шла о несомненных шедеврах того или иного вида художественного творчества — как это имело место, например, в случае фильмов «Броненосец Потемкин» Сергея Эйзенштейна или «Триумф воли» Лени фон Рифеншталь — талант и мастерство ху-

дожника, подчиненные диктуемой им идеологической задаче, выполняли тут функцию лишь всегда желательного и неизменно приветствуемого подспорья реализуемой властными структурами стратегии манипулятивной обработки сознания самых широких народных масс. В таком контексте задача утверждения примата опыта искусства над всеми иными формами человеческого опыта принимала уже совершенно иной вид: в соответствии с так и не доведенным до конца замыслом ее автора, «Эстетическая теория» должна была стать произведением, утверждающим и легитимирующим автономный статус искусства в мире, в котором автономия искусства как таковая была уже не только поставлена под вопрос, но и практически полностью упразднена.

Последним тяжким испытанием в этой и без того переполненной невзгодами и разочарованиями жизни стала та ситуация, в которой оказался Адорно во время прокатившейся по самым развитым странам западного мира волны массовых студенческих волнений, в 1968 году бурно сотрясавших социально-политические и моральные устои столь гордившихся своими демократическими свободами обществ. И если вначале, воодушевленный происходящим, читая одну из своих лекций по социологии, растроганно говорил он своим слушателям о том, сколь отраднo для такого пожилого человека, как он, дожидаться и быть свидетелем событий, опровергающих мрачные прогнозы Джорджа Орвелла и Олдоса Хаксли о неизбежном пришествии и воцарении «Большого брата», о грядущем утверждении по всей земле порядков и нравов «храброго нового мира», то в течение последующих месяцев его отношение к этому неожиданному всплеску «революционной» активности студенческих масс изменилось на прямо противоположное: он оказался втянутым во все обостряющийся конфликт с бунтующими студентами, неоднократно срывавшими его лекции, и однажды даже был вынужден прибегнуть к помощи полиции, чтобы освободить захваченное ими помещение Института социальных исследований. Это горькое разочарование в неблагодарных наследниках того дела, которому была отдана вся его жизнь, в поколении, которому он столь упорно пытался трансплантировать живую ткань своей «схватившей эпоху» в самых существенных ее чертах философской мысли, постигшее его в те немногие еще остававшиеся месяцы жизни, было несомненно последним и самым сокрушительным для его здоровья ударом, но оно же оказалось и спасительным для того образа независимого мыслителя, с которым Адорно вошел в историю современной философской мысли.

Точно так же, как едва ли можно было себе представить Адорно, даже по своему внешнему облику ничем не напоминавшего тех эксцентричных и энигматичных «гуру», поклонение которым было введено в моду этими молодыми бунтарями, проповедующим свои идеи толпе предающихся оргиастическому разгулу юнцов и девиц и прикладывающимся к предложенному ему в знак коллективной солидарности «косяку» с марихуаной, невозможно было вообразить его в роли одного из идейных вдохновителей и инициаторов процесса временной разбалансировки равновесного состояния социально-экономической системы, проходящей данную точку бифуркации лишь затем, чтобы перейти в состояние еще более устойчивого равновесия, в которой бы он неизбежно оказался, доживи он до тех дней, когда во всей своей полноте проявились последствия «молодежной революции 68 года», стимулировавшей возникновение новых отраслей производства массовой культуры (индустрия «рок-культуры»), не представимую для морали предшествующих десятилетий эротизацию всей сферы аудио-визуальных СМИ вплоть до выделения в особую отрасль ныне успешно соперничающей по бюджетным показателям с отнюдь не захиревшим Голливудом порноиндустрии, и невиданное расширение рынка наркотоубреждения, превращающее целые страны в сырьевой придаток раскিনувшей по всей планете сети вездесущей и всемогущей наркомафии. Всего этого Адорно уже не увидел, и ему не пришлось раскаиваться в содеянном<sup>23</sup>. Он ушел из жизни, ушел именно таким, каким ее прожил — ярчайшей человеческой индивидуальностью, не шедшей ни на какие компромиссы со своим философским и нравственным кредо и столь же бескомпромиссно отстаивавшей свое суверенное право на автономию мысли перед лицом тех соблазнов и угроз, которые, как и некогда бесстрашному Одиссею, были уготованы ему бурной стихией социальной реальности XX века, мыслителем, чей талант, энергия и мастерство всегда служили делу защиты и утверждения правоты той познавательной и экзистенциально-нравственной позиции, которой человеку впервые открывалась перспектива выхода из вековечной трясины традиционалистско-мифологического мироощущения и реализации своего собственно человеческого предназначения как единственного обладающего способностью креативного изменения себя и мира существа, наконец просто достойным так называться человеком, чья прожитая жизнь не в меньшей степени, чем его творения, была и остается призывом к себе подобным помнить о возложенной на *homo sapiens* миссии и не оставлять попыток ее исполнить, какими бы заведомо безуспешными и заранее обреченными на неудачу они им ни казались. Это произош-

ло в Швейцарии, в городке Фисп, где приехавший сюда на отдых и для работы над «Эстетической теорией» Адорно скончался 6 августа 1969 года от инфаркта миокарда.

В заключение хотелось бы указать на то, что данный краткий очерк жизненного и творческого пути Т.В. Адорно никоим образом не претендует и не может претендовать на полное и всестороннее освещение творческого наследия столь многогранной личности, равным образом выдающегося философа и социолога, музыковеда и искусствоведа, и даже композитора. Подобного рода охват темы, как показывает опыт зарубежных публикаций, под силу лишь монографическим исследованиям значительного объема. В ограниченных пределах данной статьи не получили своего должного освещения как некоторые достаточно существенные аспекты философского мировоззрения Адорно (например, влияния на него идей Ницше и Фрейда), так и ряд ключевых для развития его теоретической позиции как социолога моментов (например, его роль в развернувшемся в 60-х годах «споре о позитивизме в немецкой социологии»). Такая важнейшая составная часть его творческого наследия, как философия музыки, вообще осталась вне рассмотрения в рамках данного краткого наброска его биографии. Задача, поставленная перед этой статьей, была несравненно более скромной: попытаться достаточно отчетливо обозначить ту доминантную интенцию философского творчества Адорно, ту основную составляющую его философского мироощущения, пропедевтикой к которой являлись, как нам представляется, все его творческие искания, предшествующие периоду создания «Диалектики Просвещения», и которая с тех пор продолжала оставаться главенствующей путеводной нитью для всех последующих углубленных разработок его исходной теоретической позиции. О том, насколько удачной оказалась эта попытка, судить предоставляется самому читателю.

### Примечания

- <sup>1</sup> «Изначально генуэзской» — указывал Адорно в одном из писем Томасу Манну периода их сотрудничества в ходе создания «Доктора Фаустуса» в 1940-х годах.
- <sup>2</sup> Сегодня Франкфурт является «финансовой столицей» Германии.
- <sup>3</sup> Такую емкую характеристику годам своего детства и юности Адорно дает в созданной в эмиграции, в США работе «*Minima Moralia*», которая носит подзаголовок «Самоотражения раненой жизни» и многими считается основным его произведением.
- <sup>4</sup> См.: *Adorno T.W.* *Noten zur Literatur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.
- <sup>5</sup> Об Албане Берге, которого он любил и высоко ценил, Адорно писал: «Ему удалось так и не стать взрослым, никоим образом не оставаясь при этом инфантильным».

Эти слова, по мнению одного из известнейших исследователей творчества Адорно Рольфа Виггерашауза, могут быть с успехом отнесены и к самому Адорно, поскольку выражают одну из существенных особенностей его отношения к действительности. См.: *Wiggershaus R.* Theodor W. Adorno. München: Beck, 1998. S. 11.

- <sup>6</sup> См.: *Brunkhorst H.* Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne. München-Zürich: Piper, 1990.
- <sup>7</sup> Несмотря на то, что сам Беньямин, как это явствует из воспоминаний Лацис, сумел вполне доходчиво разъяснить ей однажды замысел и цель этой работы — предметом анализа в ней являлась трагическая драма эпохи немецкого барокко XVII века, рассматривавшаяся в качестве особого, специфического жанра, лингвистической формы выражения отчаяния, безысходности и презрения к окружающему миру, феномена, родственного современным экспрессионистским экспериментам в области литературы; именно под этим углом зрения тут производились всестороннее исследование и переоценка эстетической и познавательной значимости таких категорий художественного опыта как аллегория, символ и ритуал — искомую ученую степень она ему так и не принесла. В мае 1925 года он представил законченный текст габилитационной комиссии при Франкфуртском университете; после нескольких безуспешных попыток членов комиссии вникнуть в его содержание он был отклонен; Беньямину порекомендовали отозвать свое прошение о габилитации, что он с большой неохотой и сделал в сентябре того же года.
- <sup>8</sup> В лице Беньямина в те годы уже начавшее оформляться и концептуально и организационно такое направление «западного марксизма», как Франкфуртская школа, несомненно приобрело бы одного из ведущих своих теоретиков, однако этому не суждено было сбыться: в 1940 году еще с марта 1933 года окончательно покинувший Германию и проживавший практически безвылазно в Париже Беньямин, имевший на руках нелегально полученную американскую визу и уже строивший планы относительно своего будущего сотрудничества с Институтом социальных исследований в эмиграции, в Нью-Йорке (одна из работ этого периода носила показательное название «Central Park»), после неудачной попытки перебраться из оккупированной нацистами Франции в Испанию в порыве отчаяния покончил с собой, приняв смертельную дозу морфия.
- <sup>9</sup> Движению в этом направлении было положено начало беньяминовской работой «Улица с односторонним движением» («Einbahnstrasse»), авангардистским и по форме и по содержанию сборником афоризмов, создававшимся параллельно и в противовес тексту габилитационной диссертации и опубликованным одновременно с последним в 1928 году. Оно было продолжено им в так и оставшимся незавершенным капитальном труде «Passagen-Werk», замысел и первые наброски которого были с энтузиазмом восприняты его франкфуртскими друзьями в качестве образца нового стиля философствования. См.: *Buck-Morss S.* The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project. Cambridge-London: MIT Press, 1989.
- <sup>10</sup> Одним из наиболее ярких выразителей этого рода мистического умонастроения был друг Беньямина Г. Шолем, автор известного исследования «К пониманию мессианской идеи в иудаизме». У него ареной, где размигивался процесс спасения, становилась сама человеческая история, катастрофический конец которой являлся точкой возврата всего сущего к его первозданному истоку и истинному бытию. На Адорно эти идеи оказывали влияние лишь опосредованным образом — через Блоха, Кракауэра и Беньямина. И если для наименее радикального из них, Блоха, также полагавшего, что путь к совершенству пролегает через

апокалиптическую катастрофу, символика устремленного к небесам искусства готики все же была предпочтительнее аллегоричности барокко, этой самой яркой манифестации противоречивости и разорванности мира, то в случае двух самых близких друзей Адорно речь шла уже о более жесткой позиции. В своем так никогда и не опубликованном философском трактате «Детективный роман» Кракауэр рассматривал последний в качестве эстетической композиции, восстанавливающей из хаоса распавшегося на составные элементы мира его целостность и таким образом моделирующей ситуацию воссоединения единства мира после апокалиптического его конца. Однако самым радикальным сторонником сопряжения утопии с апокалипсисом был Беньямин, для эстетики «взрывоскачка» которого условием возможности восстановления «пра-формы» (Ur-Form) существующего являлась его аннигиляция до состояния обломков, развалин, руин (Trümmer).

<sup>11</sup> Что нашло свое выражение даже на уровне весьма показательной смены названия печатного органа Института: теперь вместо прежнего «Архива истории социализма и рабочего движения» он стал именоваться «Журналом социальных исследований» (Zeitschrift für Sozialforschung).

<sup>12</sup> См.: *Adorno T.W.* Kein Abenteuer. Vermischte Schriften II. Ges. Schr. 20.2, Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1986. S. 585 ff.

<sup>13</sup> См.: *Habermas J.* Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1989. S. 130 ff.

<sup>14</sup> *Хоркхаймер М., Адорно Т.В.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / Пер. с нем. *М.М. Кузнецова*. М.—СПб.: Медиум-Ювента, 1997.

<sup>15</sup> Точнее — одного из них, Адорно, которому сообщество исследователей его творчества негласно, дабы не противоречить открыто декларируемой в «Предисловии к новому изданию» 1969 года ответственности обоих авторов за каждую из фраз книги, приписывает авторство первого экскурса «Одиссей, или миф и Просвещение». Знакомством с этим, как правило, не акцентируемым любопытным фактом биографии Адорно автор данной статьи обязан члену редакционной коллегии Собрания сочинений Адорно, профессору Корнельского университета С.Бак-Морс. Косвенным образом этот факт подтверждается и рядом мелких деталей трактовки образа Одиссея — таких, например, как отчетливо звучащая тут тема «утопии дома», ностальгией по которому в конечном итоге мотивированы все победы отважного мореплавателя над препятствующими его возвращению враждебными силами и стихиями, или история с отречением от собственного имени с целью обмана кровожадного циклопа Полифема и т.п.

<sup>16</sup> См.: *Heidegger M.* Sein und Zeit. 1 Aufl. 1927.

<sup>17</sup> <http://www.spiegel.de/>

<sup>18</sup> См., напр.: *Rose G.* The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno. The Macmillann Press — Columbia Univ. Press, 1978.

<sup>19</sup> *Brunkhorst H.* Op. cit. S. 108.

<sup>20</sup> Столь пронизательно подмеченная Хоркхаймером еще в юном Адорно «теологическая укорененность» его мироощущения также и с этой стороны роднит его с Маклюэном, католиком по убеждению, сознательно принявшим католичество в более чем зрелом возрасте, не устававшим в промежутках между рекламными «паузами» на американском телевидении утверждать, что масс-медиа являются Посланием (Medium is the Message), смысл которого человечеству еще только предстоит разгадать.

- <sup>21</sup> См. перевод В.В.Бибихина в: *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 16–27.
- <sup>22</sup> Блестящий анализ влияния данной традиции на процесс философского осмысления представителями немецкого классического идеализма основных структурных составляющих парадигмы «проекта модерна» представлен в уже цитировавшейся работе Хабермаса «Философский дискурс модерна». См.: *Habermas J.* Op. cit. S. 43 ff.
- <sup>23</sup> Как это произошло с Хайдеггером, чья непродолжительная связь с национал-социалистическим движением не только нанесла непоправимый ущерб его имиджу одного из наиболее выдающихся мыслителей современности. Знакомство с обильно цитируемыми Хабермасом (См.: *Habermas J.* Op. cit. S. 184 ff.) выдержками из его речей и выступлений того периода заставляет предположить, что далеко не самым последним мотивом осуществленного им в послевоенные годы «поворота» (*Kehre*) в его философском мировоззрении явилась та дискредитация блестяще разработанной им в «Бытии и времени» радикально инновативной и более чем многообещающей исследовательской стратегии как таковой — впоследствии с успехом, например, реализованной его последователем, но участником французского Сопротивления Ж.-П. Сартром — которую навлекли на нее его весьма небезуспешные попытки «интерпретировать» в понятиях «Бытия и времени» лозунги нацистской политической доктрины. Думается, что для столь преданного «делу мышления» философа, как он, необходимость отказа от исследовательского проекта, в свое время сразу же принесшего ему мировую известность и в силу политической недалёковидности им же самим контаминированного совершенно чужеродными ему элементами, едва ли была менее чувствительной, чем та травля, которой он подвергался в течение многих лет со стороны либеральных западных СМИ.

*Л.Б. Макеева*

Философия эгалитарного либерализма в США:  
Джон Ролз и Рональд Дворкин

Свобода и равенство, индивидуальные права и социальная интеграция, справедливое и эффективное общественное устройство — ценность каждого из этих идеалов, как правило, не вызывает у нас сомнений. Вместе с тем, очень хорошо известно, как сложно не только на практике, но и в теории примирить эти идеалы, разрешить столь часто возникающие конфликты между вытекающими из них требованиями. Эту задачу, а параллельно с ней и задачу обновления либеральной политической философии, попытались выполнить так называемые «эгалитарные» либералы, среди которых наиболее видное место занимают американские философы Джон Ролз и Рональд Дворкин. Ниже приводится краткое изложение их основных идей.

Джон Ролз: либерализм — это политическая  
концепция справедливости

В 1971 году американский философ Джон Ролз (род. 1921) опубликовал книгу, которой суждено было стать самым известным и влиятельным философским произведением в англоязычном мире последних десятилетий XX столетия. Она называлась «Теория справедливости», и в ней гарвардский профессор попытался сформулировать и обосновать принципы справедливого устройства общества. Эта книга дала мощный импульс возрождению и обновлению либеральной политической философии, переживавшей в послевоенный период, как и весь либерализм в целом, далеко не лучшие времена. С одной стороны, просуществовав три сотни лет — и не просто как некоторая

теоретическая конструкция, а как идеология, определяющая политику многих западных стран, либерализм прошел проверку временем и достиг впечатляющих успехов в устранении иерархических преград, сдерживающих индивидуальную свободу, обеспечив гражданам широкие возможности участия в социальной жизни. Его основополагающие принципы стали фундаментом социально-политической и правовой реальности в этих странах, а разработанный либералами политический язык прав человека прочно вошел в культуру и психологию людей. С другой стороны, проводимая правящими либеральными партиями политика имела и негативные последствия (дестабилизирующие процессы экономического роста, усиление политического влияния группировок, лоббирующих частные интересы, и т.п.). Поэтому стало популярным мнение, будто либерализм как идеология исчерпал свои возможности и переживает глубокий кризис. В деятельности либералов стали усматривать источник социальной и культурной дезинтеграции. Это усилило нападки на либерализм со стороны его противников.

В этой сложной и неоднозначной ситуации и появилась книга Ролза «Теория справедливости», благодаря которой либеральные идеи предстали в обновленном виде и оказались в центре широкой политико-философской дискуссии. Более того, на волне критики идей Ролза оформилось противоположное философское направление, получившее название коммунитаризма<sup>1</sup>. Развернувшиеся в 80-е годы жаркие дебаты между либералами и коммунитаристами стали главным событием в политической теории этого периода. Нельзя не отметить одну важную особенность этих дебатов: и для сторонников, и для противников либерализма теория Ролза служит если не эталоном, то во всяком случае отправной точкой их теоретических построений. Формулируя свои позиции, они неизбежно отталкиваются от идей, изложенных в «Теории справедливости», поскольку именно Ролзу удалось очертить проблемное поле современной политической философии, задать парадигму обсуждения ключевых социально-политических вопросов, определить концептуальный и методологический инструментарий всех последующих исследований в этой области.

Принципы справедливости. Свой либерализм Ролз формулирует в виде теории, которую называет теорией справедливости как честности, подчеркивая тем самым, что понятие справедливости занимает центральное место в политической философии. Проводя параллель между истиной и справедливостью, Ролз отмечает, что «справедливость есть первое достоинство общественных институтов, так же как истинность — первое достоинство систем мысли. Как

бы ни была стройна и экономна теория, она должна быть отброшена или пересмотрена, если не является истинной; точно так же должны быть уничтожены или изменены самые эффективные и согласованные между собой законы и общественные институты, если они не справедливы»<sup>2</sup>.

По своему характеру теория Ролза является дистрибутивной, так как вопрос о справедливости ставится им в контексте распределения так называемых «первичных социальных благ». К ним относятся ресурсы и вещи, необходимые любому человеку для осуществления его рациональных жизненных планов. Какие бы цели ни ставил перед собой человек, для их воплощения в жизнь ему нужно иметь основные гражданские права и свободы, доход и благосостояние, возможности самореализации и полномочия. Общая идея Ролза состоит в том, что первичные социальные блага должны распределяться поровну, если только неравное распределение некоторых или всех этих благ не послужит выгоде наименее благополучных членов общества. Если некоторые неравенства приносят всем пользу, способствуя развитию общественно полезных талантов и видов деятельности, то каждый сочтет эти неравенства приемлемыми для себя.

Совершенно очевидно, что перечисленные первичные блага не являются равноценными и при их распределении могут возникать проблемы. Можно ли, например, увеличить кому-то доход, лишив его одной из основных свобод или ограничив его возможности? Для ответа на подобные вопросы Ролз конкретизирует свою общую идею в виде двух принципов справедливости, для которых устанавливает систему приоритетов. Согласно первому принципу (принципу равных свобод), «каждый человек имеет равное право на максимально широкую систему равных основных свобод, совместимых с аналогичной системой свобод для всех»<sup>3</sup>. Второй принцип справедливости по существу включает два отдельных принципа и формулируется следующим образом: «социальные и экономические неравенства должны быть урегулированы таким образом, чтобы они вели к наибольшей выгоде наименее благополучных» (принцип различия) и «чтобы связанные с ними посты и должности в обществе были открыты для всех при условии честного соблюдения равенства возможностей» (принцип равных возможностей). Принципы справедливости выстраиваются в строгую иерархию: равные свободы имеют приоритет перед равными возможностями, а те в свою очередь имеют приоритет перед равными ресурсами. Отсюда следует, что свободу можно ограничивать только ради свободы, но это не означает, что любая свобода имеет высший приоритет. Говоря о свободе, Ролз имеет в виду «ос-

новые свободы», т.е. обычные гражданские и политические права, признаваемые в либеральных демократиях. Именно они не должны становиться предметом какого бы то ни было политического торга.

Предложив указанные принципы в качестве решения проблемы справедливости, Ролз главное внимание уделил обоснованию этого решения. Среди выдвинутых им доводов в пользу теории справедливости как честности наиболее важное место занимает аргумент, основывающийся на идее общественного договора.

Неоконтрактивизм Ролза. В противовес классическому контрактивизму Ролз существенным образом пересматривает понятие общественного договора: для него это не соглашение о подчинении обществу или государству, реально заключенное нашими предками или заключаемое нами самими, а некоторая идеальная гипотетическая ситуация, в которую помещаются люди, выбирающие принципы справедливого социального устройства. Ролз стремится смоделировать такие условия заключения договора, которые гарантировали бы справедливый результат; иначе говоря, соглашение будет справедливым, если оно будет принято в ходе честной процедуры. Эту гипотетическую ситуацию он называет «исходной позицией» и принимает несколько важных предположений относительно тех, кто выбирает принципы справедливости в ее условиях. Во-первых, участники исходной позиции, принимая решение, действуют в своих собственных интересах и стремятся к самому выгодному для себя результату. Они равны и свободны предлагать любые принципы, которые сочтут нужными. Действуя рационально, они постараются выбрать эффективные средства достижения стоящих перед ними целей и будут избегать того, что идет вразрез с их собственными желаниями. Они обладают информацией и знаниями общего порядка о человеческой природе, обществе, политике и экономике. И, самое главное, они совершенно не знают своего собственного будущего в выбираемом ими обществе. Им неизвестно, будут ли они талантливыми или заурядными людьми, богатыми или бедными, здоровыми или больными, трудолюбивыми или ленивыми. Если бы в ситуации выбора принципов справедливости люди точно знали, как именно будут распределены между ними такие «случайные с моральной точки зрения» атрибуты, как социальное положение и природные дарования, то достигнутое соглашение отражало бы сложившееся неравенство и оказалось бы более выгодным для тех, на чью долю уже выпала удача. Справедливость же требует, чтобы решение было принято на честных условиях. Поэтому каждый участник в исходной позиции должен находиться как бы под «покровом неведения» в отношении себя

самого. За этим стоит то простое соображение, что человек, в точности не знающий, какое именно место он займет в обществе, постарается выбрать принципы, обеспечивающие справедливые и благоприятные условия для каждого, в том числе и для него самого. Покров неведения, согласно Ролзу, должен быть накинута и на представления людей о том, в чем состоит для них благо. Для того чтобы выбор был справедливым, люди не должны добиваться соглашения, которое было бы наиболее выгодным с точки зрения их собственных ценностей. Для них в этой ситуации более важно отстоять свободу самим решать, в чем состоит смысл и благо их жизни, и действовать в соответствии с этим собственным свободным решением, внося в него при необходимости изменения и исправления. Таким образом, покров неведения, будучи интуитивно понятным условием честности, гарантирует, что при выборе принципов справедливости «никто не окажется ни в более выгодном, ни, наоборот, в неблагоприятном положении в силу случайных природных или социальных обстоятельств. Поскольку все находятся в одинаковом положении и ни у кого нет возможности предложить принципы, которые способствовали бы улучшению его собственной позиции, принципы справедливости оказываются результатом честного соглашения или сделки»<sup>4</sup>.

Описав исходную позицию таким образом, Ролз ставит вопрос о том, что считать наиболее рациональным выбором для ее участников. По его мнению, рациональные люди должны выбрать в этих условиях стратегию, известную в теории игр как «максимин» (maximin) и предполагающую максимизацию той доли, которую получает человек, оказавшийся в наименее благополучном положении. Если вы не знаете, какова вероятность того, что вы окажетесь в наилучшей или наихудшей позиции, рациональным решением для вас будет, согласно Ролзу, выбрать ту схему распределения первичных социальных благ, при которой вы получите наибольшую долю в случае самого неблагоприятного исхода. При выборе любой другой схемы распределения (например, утилитаристской, требующей максимизировать общее количество или среднюю долю получаемых первичных благ) слишком высок риск, что ваша может оказаться совершенно неудовлетворительной. Поскольку стратегия максимин лежит в основе формулируемых Ролзом принципов справедливости, то именно эти принципы и должны выбрать рациональные люди в условиях исходной позиции и покрова неведения.

Ролз приводит и другие аргументы в пользу своей теории справедливости. В частности, он указывает, что предложенные им принципы лучше согласуются с интуитивными представлениями о спра-

ведливости, латентно присутствующими в политической культуре западных демократий, чем, скажем, способ распределения первичных благ, основанный исключительно на идее равных возможностей. Согласно этой идее неравенства в отношении дохода и социального положения считаются оправданными, если они являются результатом честной конкурентной борьбы. Однако здесь не учитывается тот факт, что люди, которых природа не наделила талантами, а тем более люди с врожденными недостатками не имеют равных возможностей в получении социальных благ по сравнению с более удачливыми в этом отношении гражданами. Они проигрывают, но не из-за недостатка усилий или неправильного выбора с их стороны, а из-за случайной «неудачи в природной лотерее». Чувство справедливости подсказывает нам, что незаслуженно извлекать выгоду из своих природных дарований, но нельзя считать нечестным допущение таких выгод, когда они работают на благо тех, кто оказался в менее благоприятном положении.

Согласно Ролзу, его принципы справедливости имеют и другие преимущества перед альтернативными теориями справедливости. Например, они в большей мере удовлетворяют требованиям гласности и стабильности. Стало быть, именно они должны быть положены в основу нового варианта либерализма.

Отношение к классическому либерализму. С классическим либерализмом Милля и Бентама теорию Ролза роднит признание принципа неприкосновенности прав и свобод человека, а также принципов равенства и веротерпимости. Однако Ролз отвергает утилитаризм как способ обоснования этих принципов и вслед за Кантом полагает, что никакие эмпирические соображения (будь то соображения общей пользы, благополучия или счастья) не могут служить основанием морального закона, а следовательно, и надежным гарантом прав и свобод человека. В основу своего либерализма Ролз кладет ту идею, что индивидуальные права и свободы образуют неотъемлемую часть справедливого общественного устройства, ибо справедливость невозможна без признания автономии человеческой личности и без предоставления каждому человеку права пользоваться своей свободой. Поэтому обоснованием индивидуальных прав служит не то, что они максимизируют общее благосостояние или способствуют благу, а то, что они образуют необходимое условие справедливости. Выступая, таким образом, приверженцем «кантовского конструктивизма» в этике, Ролз подчеркивает независимость принципов справедливости от какого-либо конкретного представления о том, в чем состоит благо отдельного человека и общества в целом. Более того, справедливым,

по мнению Ролза, будет лишь то общество, в рамках которого отдельные индивиды — каждый со своими целями, интересами и убеждениями — получают возможность претворять в жизнь свои несхожие нравственные идеалы и представления о благе. Отсюда вытекают две ключевые характеристики либерализма Ролза — плюрализм и принцип нейтральности государства, выступающий неким логическим завершением и обобщением принципа веротерпимости. В условиях плюралистического общества задача государства — обеспечивать в обществе справедливый порядок, а не навязывать своим гражданам некоторый якобы предпочтительный образ жизни или некоторую систему ценностей. Государство утрачивает воспитательные функции и становится нейтральным арбитром между гражданами, имеющими различные и часто конфликтующие представления о благе, не отдавая предпочтения ни одному из них. Так, например, государство должно обеспечивать в обществе свободу слова, но не потому что свободное политическое обсуждение предпочтительнее безразличного отношения граждан к общественным делам или что свобода слова способствует общему благополучию, а в силу того, что несправедливо запрещать гражданам открыто выражать свои взгляды и невозможно без свободы слова обеспечить соблюдение других прав и свобод.

Отличает либерализм Ролза и стремление более полно учесть интересы отдельных индивидов. Конечно, взятый в этом истолковании индивидуализм в определенной мере свойственен и классическому утилитаризму, который хотя и выдвигает в качестве критерия справедливого общественного устройства обеспечение максимального общего благополучия, однако последнее определяет как функцию от благополучия отдельных граждан. Вместе с тем, утилитаристы видят в любом индивиде лишь выразителя усредненной совокупности желаний и предпочтений, поэтому, отмечает Ролз, они недостаточно серьезно учитывают различие между индивидами. Это означает, что в современном плюралистическом обществе утилитаризм непригоден в качестве стратегии справедливого распределения первичных социальных благ; нужна более гибкая и индивидуалистичная стратегия. Именно такую стратегию и предлагает Ролз в своей теории справедливости как честности.

Политический либерализм. Как уже отмечалось выше, либерализм Ролза вызвал широкую и острую полемику в англоязычном философском мире. Его идеи критиковали консерваторы и радикалы, марксисты и феминистки, однако наиболее серьезные аргументы были выдвинуты коммунитаристами. Во многом под влиянием коммунитаристской критики Ролз счел нужным внести определенные изме-

нения в свою концепцию справедливости, которую он теперь называет политическим либерализмом. Эти изменения затронули не содержание теории справедливости как честности, а трактовку ее общего статуса.

Как известно, коммунитаристская критика была в основном направлена на философские основания либерализма Ролза, т.е. под сомнение были поставлены не столько основополагающие либеральные принципы (касающиеся свободы, равенства, индивидуальных прав, справедливости и т.п.), сколько те метафизические представления о человеческой природе и обществе, на которые опираются эти принципы. Ролза обвиняли в том, что он придерживается неадекватной трактовки человеческой личности, чрезмерно индивидуалистического и атомистического понимания отношения между индивидами и обществом, неудовлетворительной концепции ценностей, непоследовательно сочетающей в себе элементы скептицизма и универсализма, и т.д.

Свой ответ на эти критические аргументы Ролз дал в ряде статей, опубликованных в 80-е годы, и в книге «Политический либерализм» (1993). По его мнению, подобная критика была бы уместной, если бы теория справедливости как честности формулировалась как «всеобъемлющее» философское, нравственное или религиозное учение, призванное объяснить, что в человеческой жизни обладает ценностью, что считать благом или злом, каковы человеческие добродетели и пороки, что определяет поведение и жизнь человека в целом (а не только политические аспекты этих вопросов). Однако эта теория обладает совершенно иным статусом: она является исключительно политической концепцией, а потому имеет значительно более ограниченную область применения и вовсе не должна содержать ответы на перечисленные вопросы. Как политическая концепция, она применима только к «базовой структуре» общества, т.е. к его основным политическим, социальным и экономическим институтам, ответственным за распределение первичных социальных благ. Она ничего не говорит о справедливости применительно к другим общественным институтам (таким, как церковь, семья, школа и т.д.). Это, в частности, означает, что если либерализм Ролза и содержит в себе некоторое представление о человеке, то лишь ограниченное сферой политики, в которой человек действует как гражданин. Поэтому провозглашаемая либералами автономность человеческой личности (т.е. право свободно выбирать и воплощать в жизнь представления о благе) является политическим идеалом, а не идеалом, установленным для всех сфер человеческой жизни и определяющим природу человеческой лично

сти в целом. Как частное лицо — как родитель, верующий или учитель — человек может иначе понимать свои интересы и следовать иным идеалам. Во-вторых, принятие политической концепции не предполагает принятия какого-либо всеобъемлющего философского, нравственного или религиозного учения. Наоборот, политическая концепция должна быть совместима со многими всеобъемлющими учениями; важно лишь, чтобы эти учения не противоречили принципам справедливости (например, учения, несущие угрозу существованию каких-либо людей, исключаются из числа допустимых: плюрализм должен быть разумным, а не безграничным). Достигается эта совместимость за счет того, что теория справедливости как честности выражает в систематизированном и согласованном виде интуитивные представления о справедливости, латентно присутствующие в политической культуре демократического общества и разделяемые всеми его гражданами. Здесь Ролз исходит из того, что каких бы разных нравственных и религиозных учений ни придерживались люди, живущие при конституционном демократическом режиме, в принципиальных вопросах политической справедливости их взгляды имеют тенденцию совпадать. Поэтому политическая концепция, воплощающая в себе эти «общие» представления о справедливости, может стать областью «консенсуса», лежащей на пересечении разных всеобъемлющих учений. Ролз прекрасно осознает, что это не может быть достигнуто автоматически, однако есть все шансы, что политическая концепция справедливости при условии достаточного времени для привлечения на ее сторону приверженцев сможет получить признание в виде такого консенсуса, поскольку, согласно Ролзу, в плюралистическом обществе иным способом нельзя обеспечить стабильность и прочность демократии и добиться ее широкой поддержки со стороны граждан.

Рональд Дворкин: «главным нервом либерализма является определенная концепция равенства»

В последние десятилетия XX столетия политическая проблематика становится одной из центральных тем, обсуждаемых англоязычными философами. Наряду с теорией значения, философией науки и проблемой сознания на передний план философских дискуссий выходят вопросы справедливости и равенства, свободы и индивидуальных прав. Без преувеличения можно сказать, что столь повышенное внимание к политической философии было вызвано публикаци

ей ряда книг, посвященных обновлению и критическому переосмыслению либерализма. Среди них наиболее важное место занимает работа Рональда Дворкина «О правах всерьез» (1977), благодаря которой этот американский философ права приобрел широкую известность. Свои идеи он развил далее в книгах «Дело принципа» (1985) и «Империя права» (1986).

«Стержневой» принцип либерализма. Дворкин попытался ответить на многие сложные политические и правовые вопросы, с которыми столкнулись современные либералы. Свой вариант либерализма он предложил в период, когда правящие либеральные партии переживали серьезный кризис (по крайней мере, в Соединенных Штатах и Великобритании), а либеральные идеи, казалось, утратили былую привлекательность. Проводимая в послевоенный период политика экономического роста не только не оправдала надежд либералов, видевших в ней средство разрешения многих социальных проблем, но и стала серьезным дестабилизирующим фактором в обществе. Либералов осуждали за экономическую несправедливость и растущее социальное неравенство, а более всего — за антигуманную войну во Вьетнаме, обнажившую, как считали многие, эксплуататорскую сущность либерализма. Усугублялась ситуация тем, что идеологические границы между партиями оказались размытыми; появившиеся на политической арене коалиции нельзя было однозначно отнести к лагерю либералов, консерваторов или социалистов. В этих условиях идеология либерализма стала выглядеть довольно аморфным образованием, не имеющим четких принципов. Высказывалось мнение, что либерализм — это лишь удобный «ярлык» в борьбе политических группировок, применяемый к разнообразным совокупностям политических взглядов, за которыми не стоит никакого идейного единства. Живучесть этого ярлыка объяснялась историческими случайностями, эгоизмом определенных политических сил и преобладающей политической риторикой. Идея либерализма как фундаментальной политической теории, лежащей в основе различных либеральных «пакетных соглашений», объявлялась просто мифом.

Эта «скептическая», по выражению Дворкина, позиция остро поставила вопрос об объединяющих принципах либерализма, обеспечивающих преемственность в его развитии. В любой последовательной политической программе, считает Дворкин, можно вычленил компоненты двух видов: определяющие принципы, обладающие самостоятельной ценностью, и производные позиции, служащие средством воплощения в жизнь определяющих принципов. По мнению скептика, либеральные пакетные соглашения (например, пакет ли-

беральных программ «нового курса») вообще не содержат определяющих принципов. Альтернативная точка зрения, которой придерживается Дворкин, предполагает, что такие принципы в либерализме существуют и именно ими руководствуются политики, выбирая производные стратегии, которые, надстраиваясь над этими определяющими принципами, образуют с ними единый пакет программ. Такие пакеты программ распадаются, а либерализм, соответственно, требует более адекватного выражения для своих принципов, когда в силу изменившихся социальных и экономических условий выявляется неэффективность выбранных производных стратегий. Для обоснования этого альтернативного подхода необходимо продемонстрировать, что следует относить к определяющим либеральным принципам, а что — к производным стратегиям. Например, к чему следует отнести политику экономического роста? Будет ли отказ от нее предательством в отношении либеральных идеалов?

Итак, существует ли некий «стержневой» принцип, сохраняющий инвариантность при всех поворотах в развитии либеральной идеологии и политики, и что считать этим принципом: приоритет свободы, неприкосновенность индивидуальных прав, принцип веротерпимости или что-то еще? Как известно, расстановку сил на политической арене традиционно представляют в виде прямой, на левом конце которой располагаются силы, отдающие приоритет равенству, а на правом — силы, ценящие превыше всего свободу. Между ними размещают тех, кто пытается найти компромисс между этими «противоположными» политическими идеалами. Таким образом, левое крыло политических сил образуют радикалы, поддерживающие некоторый вид социализма; правое — консерваторы, отстаивающие свободный рыночный капитализм, а посередине располагаются либералы, которые являются сторонниками капитализма всеобщего благоденствия. Считается, что на этой прямой можно найти место для любой политической партии и что положение на этой прямой выражает существо любой политической позиции.

По мнению Дворкина, недостатком такого способа описания политической арены является не только его излишне упрощенный характер, но, главное, ошибочные допущения, на которые он опирается. Рlтcm не учитывается тот важный факт, что в современной политике (по крайней мере, той, что имеет место в западных демократиях) ни одна партия и ни один политик не может рассчитывать на поддержку избирателей, если не будет руководствоваться идеалом равенства. Поэтому, согласно Дворкину, различие между консерваторами и либералами заключается не в том, что первые больше ценят

свободу, а вторые пытаются найти компромисс между свободой и равенством. Различие состоит в том, что они придерживаются разных представлений о равенстве. Говоря обобщенно, все современные политические партии (и консерваторы, и радикалы, и либералы) придерживаются абстрактного принципа равенства, согласно которому правительство должно относиться к своим гражданам с равной заботой и уважением, т.е. оно должно, с одной стороны, видеть в гражданах людей, подверженных страданиям и в то же время наделенных способностью самостоятельно решать, как им следует жить, а с другой стороны, оно не должно распределять блага, ресурсы и возможности, исходя из того, что некоторые граждане достойны большей заботы и уважения. Однако это абстрактное требование равенства может быть сформулировано в виде двух разных принципов. Первый принцип гласит, что правительство должно одинаково относиться к своим подданным, т.е. при распределении некоторого блага предоставлять каждому равную со всеми остальными долю. Так, этот принцип равенства соблюдается при распределении избирательных полномочий, когда одному человеку предоставляется один голос и никому не предоставляется более одного голоса. Согласно второму принципу правительство должно относиться к гражданам как к равным, т.е. должно обеспечивать всем равную заботу и уважение при принятии политического решения о том, как следует распределять блага в обществе. Второй принцип является более фундаментальным, тогда как первый вытекает из второго и имеет ограниченное применение: в одних случаях отношение к гражданам как к равным предполагает равное распределение некоторого блага, а в других случаях — нет. Если, к примеру, два густонаселенных района пострадали от наводнения, то второй принцип равенства требует оказания большей помощи более пострадавшему району, а не разделения имеющихся средств поровну. Очевидно, что разные политические партии будут выдвигать разные решения в отношении равного распределения того или иного блага, ибо они по-разному трактуют равную заботу и уважение правительства в отношении граждан. Так, для одних политиков второй, фундаментальный принцип будет означать, что при поступлении в университеты черные и белые абитуриенты должны иметь равные условия приема, а для других из этого принципа будет вытекать необходимость предоставления черным абитуриентам определенных квот. Таким образом, специфику либерализма как последовательной политической теории, его «стрежневой» принцип составляет, согласно Дворкину, определенная трактовка равенства.

Либеральная концепция равенства. На вопрос «Что значит для правительства относиться к гражданам как к равным?» возможны, считает Дворкин, два принципиально разных ответа. Согласно первому ответу правительство должно занимать нейтральную позицию в отношении разных представлений граждан о благе и достойной жизни, ибо оно не будет относиться к гражданам как к равным, если отдаст предпочтение одному из этих представлений. Согласно второму ответу правительство не может быть нейтральным в этих вещах, поскольку отношение к людям как к равным неизбежно опирается на определенное понимание человеческой природы и ценности человеческой жизни. Первый ответ выражает существо либеральной концепции равенства, а со вторым согласились бы представители самых разных нелиберальных политических течений (включая консерваторов и социалистов)? несмотря на их резкие расхождения в понимании достойной жизни. «В этом смысле, — отмечает Дворкин, — либерализм, безусловно, не является компромиссом между более сильными позициями, а стоит по другую сторону важной границы, отделяющей его от всех его противников, вместе взятых»<sup>5</sup>.

Итак, отличительную особенность либеральной концепции равенства Дворкин видит в требовании нейтральности правительства, которое только тогда относится к гражданам как к равным, когда представляет им самим решать, какой образ жизни выбрать и что считать благом. Безусловно, принцип нейтральности является дальнейшим развитием и обобщением принципа веротерпимости, провозглашенного в классическом либерализме, однако между ними есть важное различие. Согласно принципу веротерпимости государство не должно навязывать своим гражданам убеждений в вопросах религиозной веры и нравственности, однако это не означает, что из либеральных принципов не вытекает никаких норм поведения для граждан, и не отрицается возможность нравственного воспитания граждан в либеральных добродетелях — правда, как подчеркивали классические либералы, методами, исключая государственное вмешательство, ибо принуждением можно добиться хорошего поведения, но нельзя воспитать глубоко нравственных людей. Напротив, принцип нейтральности предполагает, что либерализм не устанавливает никаких моральных норм для граждан. Для правительства, проводящего либеральную политику, все представления людей о благе и смысле жизни заслуживают равного внимания, если только они не направлены против других людей. Любой человек имеет равное со всеми право на заботу и уважение со стороны правительства, даже если его образ жизни

вызывает неодобрение у большинства граждан. Без соблюдения такого равенства правительство не может относиться к своим гражданам как к свободным и независимым людям, наделенным чувством собственного достоинства. Поэтому именно равенство, и прежде всего принцип отношения к гражданам как к равным, служит, согласно Дворкину, тем источником, из которого выводятся права отдельных индивидов.

Индивидуальные права как политические козыри. В классическом либерализме права обосновываются тем, что если люди обладают этими правами, то в конечном счете выигрывает все общество в целом. По мнению Дворкина, довод об общей пользе совершенно неуместен в случае индивидуальных прав, так как он не учитывает их особого характера. Наличие у человека какого-либо права означает, что он обладает этим правом даже в том случае, если оно не согласуется с общей пользой и интересом. Индивидуальные права — это своего рода козыри в руках людей, позволяющие им воспрепятствовать принятию тех политических решений, которые, отвечая общим интересам, не согласуются с фундаментальным принципом равенства, согласно которому правительство должно относиться к гражданам как к равным.

Институт представительной демократии считается наилучшим способом обеспечения социально-политического равенства в обществе, однако он далеко не совершенен. Решения, принимаемые демократическим путем, отражают то, что наиболее предпочтительно для большинства. Однако когда люди предпочитают одно политическое решение другому, их предпочтения, согласно Дворкину, содержат в себе два компонента: личный и внешний. Личные предпочтения гражданина касаются тех благ, которые предоставляются ему самому, тогда как внешние предпочтения затрагивают блага, выделяемые другим людям. Если, к примеру, законодательный орган, выражая волю большинства избирателей, запрещает выступления в поддержку непопулярных в обществе политических взглядов, то это решение не является результатом честной конкуренции между личными предпочтениями граждан, а выражает преобладающие в обществе внешние предпочтения. Оно вызвано не тем, что выступления в поддержку подобных взглядов лишают большинство граждан каких-то возможностей, а тем, что большинство просто не одобряет эти взгляды. В этом случае определенных возможностей лишаются как раз те, кто разделяет эти взгляды. В результате указанное решение не обеспечивает, а нарушает право каждого человека на то, чтобы с ним обращались как с равным.

Демократия не позволяет вычленять в общих предпочтениях граждан, выявляемых в ходе голосования, личные и внешние компоненты, поэтому для соблюдения равенства она должна быть дополнена определенным корректирующим механизмом, препятствующим принятию мажоритарными политическими институтами решений, отражающих сильные внешние предпочтения. Этот механизм можно реализовать только с помощью системы гражданских прав, которые служат противовесом для определенных демократических решений.

Такой же корректирующий механизм необходим и для другого важнейшего общественного института — экономического рынка. В идеале рынок обеспечивает более равное распределение ресурсов, нежели любая альтернативная экономическая система, однако, как хорошо известно, реальный рынок порождает серьезные неравенства, среди которых есть как допустимые (отражающие, к примеру, разное количество вложенного труда, разный уровень квалификации и т.п.), так и неприемлемые (вытекающие, скажем, из различий в природной одаренности, в наследуемом богатстве и т.п.). Устранить эти неприемлемые неравенства можно за счет перераспределения благ в обществе, осуществляемого через систему налогообложения, программы социального обеспечения и страхования и т.п. Стало быть, рынок должен быть дополнен системой индивидуальных прав на социальное обеспечение.

Таким образом, обоснование прав состоит в том, что «без них нельзя гарантировать всем индивидам равную заботу и уважение, но это не следует понимать так, будто эти права защищают равенство в противовес демократии и рынку, которые служат какой-то иной цели и выражают какой-то иной принцип»<sup>6</sup>, ибо права позволяют улучшить единственно возможное для этих институтов оправдание.

Подобная трактовка и обоснование индивидуальных прав существенно изменяют их место и роль в правовой системе государства, что требует пересмотра самой теории права. Решению именно этой задачи и посвящена книга Дворкина «О правах всерьез».

Либеральная теория права. Как указывает Дворкин, для господствующей либеральной теории права, имеющей своим источником философию Иеремии Бентама и соединяющей в себе юридический позитивизм и утилитаризм, абсолютно не приемлема идея индивидуальных прав в истолкованном выше смысле. Согласно этой теории содержание права исчерпывается определенными нормами, которые существенным образом отличаются от всех остальных социальных норм (например, норм морали). Правовые нормы принимаются определенным институтом в строго установленном порядке и в резуль-

тате осознанного политического решения. Люди обладают только юридическими правами, которые явным образом сформулированы в правовых нормах. Никаких иных политических прав господствующая теория не признает.

Дворкин предлагает более широкое толкование правовой системы, которая включает в себя не только нормы, но и принципы. В отличие от норм принципы не закреплены в постановлениях законодательных органов, а действуют скорее как «неписаное» право, ибо на них ссылаются при обосновании судебных решений. Принципы не диктуют конкретных решений, а лишь формулируют основания, которые могут склонить к тому или иному решению, тогда как нормы применяются по правилу «все или ничто»: если условия, оговариваемые нормой, имеют место, она должна быть автоматически соблюдена. Возникновение конфликта между двумя правовыми нормами означает, что одна из них должна быть изменена или вообще отменена; принципы же могут приходиться в столкновение, и верх одерживает тот, который является более весомым или важным, но отсюда вовсе не следует, что конкурирующий принцип перестает быть принципом.

Помимо этих формальных особенностей принципы имеют ряд существенных черт. Во-первых, они служат средством выражения политической морали, принятой в обществе, и тем самым обеспечивают связь и взаимодействие права и морали. При рассмотрении судебных дел к принципам прибегают тогда, когда существующие правовые нормы довольно неопределенны и не диктуют однозначного решения или когда рассматриваемое дело нельзя подвести ни под какую из имеющихся норм. В этих случаях, считает Дворкин, на судей возлагается задача найти в ходе взвешенной и объективной интерпретации принципов, лежащих в основе существующих правовых норм, прежних судебных решений (прецедентов) и общественной политической морали, наиболее согласованное и последовательное решение, наилучшим образом интегрируемое в систему права. Благодаря этой технике интерпретации право ассимилирует в себе моральное содержание и получает моральное оправдание, а общественная мораль выступает «решающим фактором в юридических вопросах». Таким образом, в теории Дворкина получается отражение кантовская идея о «взаимодополнительности морали и права».

Другой важной чертой принципов является то, что они служат обоснованием политических прав, которые, следовательно, не ограничиваются юридическими правами, закрепленными в правовых

нормах. Дворкин выстраивает целую классификацию политических прав, в которой наиболее важное значение имеет различие между «основополагающими» и «институциональными» правами. Основополагающие права имеют абстрактную силу как противовес коллективным интересам при обосновании политических решений, принимаемых обществом в целом, тогда как институциональные права должны учитываться при обосновании решений, принимаемых некоторым политическим институтом. Юридические права в этом случае истолковываются как институциональные права на определенное судебное решение. Различие между этими видами прав Дворкин поясняет следующим примером. Допустим, общественной моралью признается, что каждый человек имеет право на собственность другого человека, если он в ней больше нуждается. Это право не закреплено в конституции, и при существующей политической организации общества люди не обладают институциональным правом на принятие законодательной властью законов, отражающих это право и, стало быть, нарушающих конституцию. Не обладают люди и институциональным правом на судебное решение, оправдывающее воровство. Тем не менее можно утверждать, что в целом люди в данном обществе имеют основополагающее право на внесение в конституцию поправки об отмене собственности или на свержение существующего правительства. Это, конечно, гипотетический случай, однако, согласно Дворкину, такого рода основополагающие права, выраженные в принципах общественной политической морали, должны учитываться в судебной практике наряду с принципами, уже представленными в прежних судебных решениях. Таким образом, «политические права — это продукт как истории, так и морали: на что отдельный человек имеет право в гражданском обществе, зависит и от существующих обычаев, и от справедливости политических институтов этого общества»<sup>7</sup>.

Безусловно, теория Дворкина главным образом отражает американский опыт двухсотлетнего непрерывного конституционного развития, а предлагаемая им модель права представляет собой идеальный вариант американской правовой системы, однако это нисколько не умаляет значение его теории для плодотворного развития либеральных идей в других странах.

Примечания

- <sup>1</sup> Это название происходит от английского слова *community*, которое переводится как «община», «общность», «сообщество». К числу наиболее известных коммунитаристов принадлежат американские философы М.Сэндел, А.Мак-Интайр и М.Уолцер, а также канадский философ Ч.Тэйлор. Придерживаясь разных философских взглядов, они выдвинули очень близкие по духу критические аргументы против либерализма Ролза, восходящие к идеям Аристотеля и Гегеля. Это и послужило основанием для объединения их в одно философское направление.
- <sup>2</sup> *Rawls J.* Theory of Justice. Cambridge (Mass.), 1971. P. 3. См. также в русском переводе: *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995.
- <sup>3</sup> *Ibid.* P. 302.
- <sup>4</sup> *Ibid.* P. 12.
- <sup>5</sup> *Dworkin R.* A Matter of Principle. L., 1985. P. 193.
- <sup>6</sup> *Ibid.* P. 196.
- <sup>7</sup> *Dworkin R.* Taking Rights Seriously. L., 1977. P. 103.

*В.В. Старовойтов*

## Психоанализ и религия

Философ, будучи ответственным мыслителем, держится на расстоянии и от атеизма и от веры.

*Поль Рикер*

Говоря об отличии традиционного общества от современного, французский социолог Эмиль Дюркгейм писал о том, что в традиционном обществе сплоченность между его членами поддерживалась с помощью очень сильного коллективного сознания, а в современном обществе — с помощью разделения труда, которое делает людей зависимыми друг от друга. Первый тип сплоченности он называл механической солидарностью, второй — органической солидарностью. Механическая солидарность, по мнению Э.Дюркгейма, характерна для конфессионального общества, члены которого разделяют общие ценности и культуру, тогда как органическая солидарность связана с профессиональным обществом. Последнее обусловлено победой капитализма и монетизацией экономики. Как отмечал К.Маркс: «Чем меньшей общественной силой обладает средство обмена, чем теснее оно еще связано с природой непосредственного продукта труда и с непосредственными потребностями обменивающихся, тем больше еще должна быть сила той общности, которая связывает индивидов друг с другом — патриархальное отношение, античное общество, феодализм и цеховой строй»<sup>1</sup>. И, далее, характеризуя роль денежного обращения для древнего мира, Маркс пишет: «У римлян, греков и т.д. деньги выступают сначала непосредственно в своих двух первых определениях, как мера и средство общения, причем в обоих определениях не в очень развитом виде. Но как только у них развивается торговля и т.д. или же, как это было у римлян, как только завоевания доставляют им массы денег — словом, внезапно на известной степени их экономического развития деньги неизбежно выступают в сво-

ем третьем определении (т.е. как меновые стоимости. — **В.С.**) и чем больше они развиваются в этом определении, тем больше деньги выступают как гибель этого общества»<sup>2</sup>.

Данный процесс, вместе с возрастанием политической, экономической и духовной свободы граждан, приводил к разрушению прежних религиозных традиций, патриархальной семьи, а также способствовал отчуждению индивидов друг от друга, так как деньги, преобразуя личный контакт в безличную связь, вели к ликвидации личных отношений, сокращая их в течение тысячелетий. По мнению современного французского психолога Сержа Московичи, драма современности проистекает из того, что люди не могут иметь между собой связей, в которых не присутствовали бы деньги и которые они не воплощали бы в той или иной форме, и, более того, деньги возвышаются над социальными отношениями и гарантируют их, то есть играют ту роль, которую ранее играли власть и религия. «Не экономический материализм и не философский атеизм, — считает Серж Московичи, — разрушили власть религий, как это бесконечно повторялось. Это одухотворение капитала и обычного существования изолировало человека в обществе, научив его полагаться только на технику и прогнозируемые действия»<sup>3</sup>.

Квазирелигиозное поклонение науке, характерное для XIX века, приводило к интеллектуальной секуляризации, которая, по мнению английского философа У.Хадсона, «в своем наиболее простом виде означает то, что очень многие люди в современном мире не верят в Бога»<sup>4</sup>. У.Хадсон рассматривает секуляризацию как вызов христианской идеологии.

По мнению известного австрийского этолога К.Лоренца, «подавляющее большинство ныне живущих людей воспринимает как ценность лишь то, что лучше помогает им перегнать своих собратьев в безжалостной конкурентной борьбе»<sup>5</sup>. Одна из лидеров неофрейдизма, Карен Хорни, также выделяет характерное для современной западной культуры противоречие между соперничеством и успехом, с одной стороны, и братской любовью и человечностью — с другой. Соперничество вместе с сопутствующей ей потенциальной враждебностью к другим людям, по мнению К.Хорни, в психологическом плане приводят к тому, что человек чувствует себя изолированным. К этому можно добавить огромную скученность населения в больших городах, которая усиливает агрессивность людей, а также быстрое изменение культурной среды, когда общества меняются в течение жизни одного поколения, что приводит к утрате традиций, порождая у человека ощущение этического вакуума — все более распространенного ощущения отсутствия смысла.

Российский философ А.М.Руткевич считает, что условия большого города, порождающие обособившегося от всех прочих индивида, утратившего религию, традицию, почву, национальную идентичность, в повседневной коммуникации которого стало слишком много разрывов, потребовали создание особого вида психотехники, которой стал психоанализ. «Психоанализ возник в момент перехода к «мозаичной» культуре, он невозможен в традиционном обществе, где земная иерархия является отражением иерархии небесной, где знания о собственной душе заданы церковной организацией»<sup>6</sup>. Таким образом, в материалистической культуре XX века врач-психоаналитик стал принимать на себя функции, которые раньше являлись прерогативой священнослужителей, а сам Фрейд стал рассматривать психоанализ в качестве научного (и конкурирующего) способа справляться с проблемами, для решения которых ранее использовалась религия.

Согласно известному французскому философу и культурологу Мишелю Фуко, психоанализ обрел свою популярность благодаря тому, что дал язык ранее табуированному. В частности, Фуко прослеживает зарождение и трансформацию феномена «признания», начиная с исповеди и покаяния в христианстве и кончая развитыми формами признания, которые сложились в рамках судебной, медицинской, психиатрической и других практик. Подобное «признание», по мнению французского философа, помимо прочего, призвано вызывать и подпитывать постоянное говорение о поле. Место психоанализа, считает Фуко, в этом ряду<sup>7</sup>.

Рассмотрим несколько подробнее, каким образом психоанализ стал играть роль нового языка культуры. Как известно, взгляды Фрейда на природу и общество были сформированы XIX столетием — веком материализма, механистического естествознания и позитивизма. Фрейд боготворил науку, стремясь выразить свои идеи на языке передового научного знания, и считал, что научное мировоззрение должно сменить религиозное. В частности, когда основатель психоанализа занялся исследованием психики, то попытался выразить свои идеи на языке строгой науки, заимствовав у основателя психофизики Г.Т.Фехнера (1801–1887) понимание психики как гомеостатической системы и продолжив ее разработку в духе модели физической энергии.

В рамках выстраиваемой им системы психического аппарата Фрейд вводит два тесно связанных между собой принципа его работы — принцип инерции и принцип постоянства. Согласно принципу инерции, психический аппарат стремится сохранить степень

своего возбуждения на возможно более низком уровне, второй же принцип говорит о тенденции к сохранению степени возбуждения постоянным.

В основе учения Фрейда о работе психического аппарата лежало представление о взаимодействии двух противоположно направленных величин с противоположными знаками заряда и трех регуляторов. В частности, в топологической модели работы психического аппарата роль противоположно направленных переменных величин была отведена влечению Я к самосохранению и сексуальному влечению, а роль регуляторов — бессознательному, предсознанию и сознанию.

В классическом психоанализе вытесненными в бессознательное обычно считались неприемлемые сексуальные влечения, которые можно было интерпретировать энергетически, а также в ценностном и культурных планах как влечения, входящие в конфликт с нормами культуры.

Создав такую энергетическую модель работы психического аппарата, Фрейд стал причислять психоанализ к строгой науке. Фрейд всегда подчеркивал, что теория психоанализа была основана на объективном наблюдении. Для этого им была разработана концепция развивающегося между пациентом и аналитиком невроза переноса как чего-то совершенно независимого от проводящего анализ терапевта и создающегося исключительно пациентом. Все это привело Фрейда к модели интрапсихического конфликта и стандартной технике психологии одной личности. Краеугольные камни психоанализа — перенос и сопротивление — были заложены в основание идеализированной научной беспристрастности. Это вело к «интерпретационному фанатизму», когда все, происходящее в аналитической ситуации, рассматривалось, прежде всего, как проявление переноса, что вело к явному неравенству между вездесущим объектом — аналитиком, и неравным субъектом — пациентом. Данное неравенство разрасталось в результате генетических интерпретаций аналитика, которые вели к восприятию пациентом аналитика как человека, знающего все о его прошлом, в том числе и о происхождении сопротивления. При этом суждение о том, что является истинным, а что — искажением «истины», отдавалось целиком на усмотрение аналитика. В то же время, в силу крайнего рационализма, Фрейд игнорировал трудноуловимую основу внушаемости аналитического пациента, ошибочно считая, что, отказавшись от гипноза, он исключил себя как соучастника в аналитической ситуации. При этом он не замечал, что приведение пациента в утвердительное настроение делало его крайне внушаемым.

Что касается «научности» психоанализа, то в нем гипотезы часто высказывались в таком обобщенном виде, что их нельзя было ни подтвердить, ни опровергнуть. Кроме того, если та или иная гипотеза не подтверждалась клиническими данными, то ее действие относили к столь раннему периоду жизни индивида, где ее невозможно было проверить<sup>8</sup>. Более того, многие последователи Фрейда, как и сам основатель психоанализа, считали, что он нашел «истину», а отходящие от его теорий отступники, создающие «новые теории», в результате сопротивления теориям Фрейда утрачивают правильное их понимание. А так как источник создаваемых ими теорий находится в их бессознательном, то полемика с ними «на чисто сознательном уровне заранее обречена на неудачу»<sup>9</sup>. Поэтому подобных отступников надо просто отлучать от психоанализа. Как это и происходило с рядом наиболее талантливых последователей Фрейда — Альфредом Адлером, Карлом Юнгом, Карен Хорни и другими. И лишь после утверждения психоанализа границы допустимой области расхождений расширились. Так, в 1943 году, в ходе полемики М.Кляйн с Анной Фрейд по вопросам детского анализа, впервые в истории психоанализа узаконивался плюрализм мнений и уравнивались в правах различные течения. Все это дало Карлу Попперу повод сказать, что психоанализ не имеет никакого отношения к науке, ибо к нему нельзя применить принцип фальсификации, так как «невозможно придумать такое описание любого логически возможного поведения человека, которое оказалось бы несовместимым с психоаналитическими теориями Фрейда»<sup>10</sup>.

Такой ход развития психоанализа во многом определялся личными особенностями Фрейда, а также его сподвижников. С одной стороны, маргинальное положение евреев в Вене, оторвавшихся от своих корней и традиций, заставляло их идти на риск, связанный с вхождением в новую профессию психоанализа. В ней они обретали, помимо прочего, собственную идентичность, что еще более сплачивало их вокруг основателя психоанализа. Как известно, евреи составляли непропорционально большую часть психоаналитического движения. Кроме того, фрейдисты считали, что будущее за ними, поэтому сторонники Фрейда могли быть крайне самонадеянными в отношении будущего психоанализа. С другой стороны, Фрейд был крайне нетерпим к любой критике и требовал абсолютной верности от членов своей группы. Все это приводило к некоему религиозному культу Фрейда, сложившемуся в психоаналитическом движении, как о не знающем ошибок Боге. Как писал бывший сторонник Фрейда, Макс Граф, позднее отошедший от психоаналитического движения:

«Фрейд — как глава церкви — изгнал Адлера; он отлучил его от официальной церкви. В течение ряда лет я пережил полное развитие церковной истории».

Крупнейший протестантский теолог XX века Пауль Тиллих считал, что секуляризм никогда не бывает лишен предельного интереса, в качестве которого может выступать народ, наука, власть и т.п., которые при этом обожествляются. Поэтому встреча с ним — это встреча веры с верой<sup>11</sup>. В случае Фрейда будет справедливо сказать, что до конца своих дней Фрейд сохранял веру в естественные науки как панацею от всех мировых бед. Начало же психоанализу положила дерзкая идея — освободить людей от их психических конфликтов, которую Фрейд пытался осуществить в ходе создания психоаналитического движения. Не случайно основатель психоанализа писал о том, что «унаследовал всю страсть наших предков, с которой они защищали свой Храм, и что я с радостью мог бы отдать свою жизнь великому делу»<sup>12</sup>.

Разработанные Фрейдом психоаналитические концепции имели скрытые философские импликации, лежащие в сфере перехода от медицины к психологии, а от нее к метапсихологии. В частности, при переходе от частного противопоставления сексуальности и самосохранения к общему противопоставлению Эроса и Танатоса, между которыми Фрейд усматривал некий пожизненный конфликт, основатель психоанализа создал собственную мифологию, в которой нужда (Ананке) и стремление к счастью (Эрос) побуждали к развитию как индивида, так и общество. При этом Фрейд считал, что, если человек задается вопросом о смысле или ценности жизни, значит, он болен, так как объективно не существует ни того, ни другого. Поступая таким образом, человек лишь признает наличие неудовлетворенного либидо. Так, в работе «Недовольство культурой» (1929) Фрейд писал о том, что «только религия берется отвечать на вопрос о смысле жизни. Мы вряд ли ошибемся, если скажем, что идея смысла жизни возникает вместе с религиозными системами и рушится вместе с ними. <...> Как мы видим, цель жизни просто задана принципом удовольствия»<sup>13</sup>.

Остановимся кратко на взглядах Фрейда относительно религии. В своей работе «Тотем и табу» (1913), посвященной исследованию зарождения тотемистической религии, Фрейд приходит к выводу, что те два желания, которые в совокупности образуют эдипов комплекс, в точности совпадают с двумя главными запретами, налагаемыми тотемизмом: не убивать древнего прародителя и не жениться на любой женщине, принадлежащей их клану. Таким образом, ин-

терпретируя смысл тотемистической религии на языке отыгрывания эпидальных желаний, Фрейд приходит к выводу о том, что «в эдиповом комплексе совпадает начало религии, морали, социальной жизни и искусства». В книге «Будущее одной иллюзии» (1927) основатель психоанализа рассматривает религиозные представления как часть психического инвентаря культуры — ее иллюзии. Согласно Фрейду, Бог есть возвысившийся отец, а тоска по отцу — корень религиозной потребности. Религию, полагает Фрейд, «можно было бы считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который, подобно соответствующему детскому неврозу, коренится в Эдиповом комплексе, в амбивалентном отношении к отцу»<sup>14</sup>. Фрейд выступает за попытку нерелигиозного воспитания человечества, полагая, что, перестав ожидать чего-то от загробного существования и сосредоточив все силы на земной жизни, человек сможет сделать жизнь сносной для всех. Хотя ранее в этой книге он писал о том, что доводы разума бессильны против человеческих страстей, Фрейд все же полагал, что «в конечном счете, ничто не может противостоять разуму и опыту, а религия слишком явно противоречит им обоим»<sup>15</sup>. В работе «Недовольство культурой» (1929) Фрейд упрекает христианскую религию в том, что «враждебность к культуре была близка христианскому учению, лишавшему ценности земную жизнь»<sup>16</sup>. В то же время он рассматривает религию как одну из «техник» примирения с тяготами существования. В книге «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939) Фрейд подчеркивает серьезность этических требований христианства, представляющих собой ограничение влечений. Однако подобная этика, по мнению основателя психоанализа, «не может отрицать свое происхождение из сознания вины за подавляемую враждебность к Богу <...> легко догадаться также, что она служит тайным намерениям наказания»<sup>17</sup>. Наконец, в тридцать пятой лекции «О мировоззрении» он пишет о том, что религия является невероятной силой, владеет самыми сильными эмоциями человечества и создала мировоззрение, отличавшееся беспрецедентной последовательностью и законченностью, которое, хотя и пошатнувшееся, продолжает существовать. В то же самое время Фрейд полагает, что «религия является попыткой преодолеть чувственный мир, в который мы поставлены, посредством мира желаний <...> Но она не может этого достичь. <...> Ее утешения не заслуживают доверия. Опыт учит нас: мир не детская комната. Этические требования, которым религия хочет придать силу, требуют совсем другого обоснования, потому что они неотделимы от человеческого общества, и опасно связывать следование им с

религиозной набожностью»<sup>18</sup>. И, далее, Фрейд считает, что религия не имеет права каким бы то ни было образом ограничивать мышление, а также исключать себя из сферы критики.

Своеобразное и достаточно негативное отношение к религии было у австрийского психолога Альфреда Адлера (1870–1937), создавшего после разрыва с Фрейдом в 1911 году свой вариант психоанализа — *индивидуальную психологию*. Отказавшись от пансексуализма Фрейда, Адлер выдвинул концепцию комплекса неполноценности, принимающего у человека форму стремления к власти, могуществу. Данные феномены должны были стать заменой фрейдовского либидо в качестве энергетического двигателя психической активности и поведения. Второй движущей силой развития у Адлера выступает социальный интерес, который формируется лишь в ходе воспитания. В силу такого понимания движущих сил личности Адлера интересовали не причины невроза, а его цели, и он интерпретировал каждый симптом как оружие паразитического самоутверждения. В частности, Адлер пишет о стремлении тщеславных людей быть подобными Богу, в основе которого лежит желание спроецировать себя за пределы своей личности. В основе подобного стремления, по мнению Адлера, лежит злоупотребление желанием достичь религиозного просветления. Подобные люди, полагает Адлер, считают себя особами, приближенными к Богу, которого его благочестивые молитвы и истовое исполнение обрядов обязывают лично заботиться об их благополучии. «Они обращаются к Богу так же, как к себе подобным, — жалуются, хнычут, но не шевелят и пальцем, чтобы помочь себе или улучшить условия, в которых они живут».

Совсем иное и гораздо более уважительное отношение к религии было у швейцарского психолога и психиатра Карла Густава Юнга (1875–1961), который создал свой вариант глубинной психологии — *аналитическую психологию*. Ее ядром, как и у Фрейда, стало учение о бессознательном, которое, однако, отличалось от концепции бессознательного основателя психоанализа. Согласно Юнгу, человек обладает как личным бессознательным, которое содержит в себе все, что было вытеснено в ходе развития индивида, так и коллективным бессознательным, которое является носителем и хранителем архетипического генетически наследуемого опыта филогенетического развития человечества. Архетипы — инстинктоподобные направляющие паттерны поведения, эмоций и восприятия. Эти надындивидуальные образы, многие из которых носят религиозных характер, заряжены колоссальной энергией. Индивидуальная психология индивида не в состоянии ассимилировать эти надындивидуальные со-

держания, потому что они не принадлежат субъективному разуму и должны пребывать за пределами эго. В противном случае, замыкаясь на самом себе, коллективное бессознательное активизируется в особо разрушительном виде, принимая, например, форму психоза. Поэтому связь человека с коллективным бессознательным всегда подлежала регуляции, которую выполняли религии. Вот почему у людей, по мнению Юнга, всегда есть религии, которые являются системами психотерапии.

Исходя из этих взглядов, Юнг провел сравнительное исследование религий для выяснения того, каким образом люди в разные эпохи осуществляли систему регуляции личного и сверхличного. Таким образом, при обсуждении фундаментальных отношений человека к бытию Юнг опирался на религиозную сферу. Ибо целью человека, по Юнгу, является «индивидуация», нахождение собственного уникального пути, то есть самоосуществление, которое достигается посредством примирения личного и сверхличного, что означает переживание религиозного измерения психики.

Против взглядов Фрейда о том, что цель жизни задана принципом удовольствия, впоследствии выступил основатель логотерапии Виктор Франкл, который писал о том, что поведение согласно принципу удовольствия характерно для маленького ребенка, адлеровский принцип могущества свойствен подростку, тогда как принципом поведения зрелой личности является стремление к смыслу. Именно отсутствие смысла, по мнению Франкла, приводит к ноогенным неврозам, проистекающим из экзистенциальной фрустрации. Подобное ощущение бессмысленности существования порождает у человека агрессивность. Сам Франкл считает, что мы можем сделать свою жизнь осмысленной: 1) с помощью того, что мы даем жизни (в смысле нашей творческой работы); 2) в смысле переживания ценностей; 3) посредством нашей позиции по отношению к судьбе, которую мы не в состоянии изменить (смысл отношения). Таким образом, в любой ситуации человек может наполнить свою жизнь смыслом. При этом конечность человеческого существования никоим образом не ведет к утрате смысла, ибо любое совершенное деяние, будучи опрокинуто на историю, становится вневременным, совершенным раз и навсегда.

Впоследствии Эрих Фромм, один из основоположников неофрейдизма, который был хорошо знаком с дзен-буддизмом, предпринял доработку классического психоанализа З.Фрейда в направлении *гуманистического психоанализа*. Согласно Э.Фромму, психоанализ — это характерное выражение духовного кризиса западного человека и

попытка найти способы его разрешения. Ведь психоанализ, по сути, представляет собой попытку создать методику совершенствования человеческой личности на основе западной традиции и в условиях западного общества. Однако, как пишет Э.Фромм, если в начале нашего века к психиатрам приходили в основном люди, страдавшие от симптомов, «благоденствием» для которых было избавление от них, то сегодня в кабинетах психоаналитиков такие пациенты в меньшинстве в сравнении с множеством новых «пациентов». Эти неплохо функционируют в обществе, они не больны, в обычном смысле этого слова, но страдают от неудовлетворенности и внутренней омертвелости. Общим для них страданием является отчуждение от самих себя, от другого человека, от природы. Для таких людей излечение означает не отсутствие болезни, но обретение благоденствия, то есть бытия в соответствии с природой человека. Однако любая попытка дать ответ относительно возможности достижения благой жизни, по мнению Э.Фромма, должна выйти за рамки фрейдовского подхода, поскольку ведет к обсуждению, пусть всегда неполному, базисного понятия человеческого существования, которое лежит в основе *гуманистического психоанализа*, к дальнейшей творческой переработке и трансформации классического психоанализа, которая уже прямо идет по направлению к дзен-буддизму.

Казалось бы, что общего между дзен-буддизмом и психоанализом, тем более что мистический опыт Фрейд считал регрессией к инфантильному нарциссизму? Однако если мы признаем, что излечение симптомов и предотвращение их формирования в будущем невозможны без анализа и изменения характера, а также то, что излечение той или иной невротической черты характера неосуществимо без стремления к более радикальной цели — совершенной трансформации личности, и выведем все следствия из фрейдовского принципа трансформации бессознательного в сознательное, то мы подойдем к понятию просветления (сатори), которое является сущностью дзен-буддизма.

Общей целью для дзен-буддизма и психоанализа является осознание бессознательного с помощью специальной тренировки со стороны сознания. Метод дзен можно назвать фронтальной атакой на отчужденное восприятие с помощью сидячей медитации, коана и авторитета наставника. Как пишет Судзуки: «Дзен по своей сути есть искусство видеть природу собственного бытия, и он указывает путь от рабства к свободе. <...> Мы можем сказать, что дзен высвобождает все скопленные в каждом из нас энергии, которые, как правило, искалечены и искажены до такой степени, что не находят адекватного

доступа к деятельности <...> Спасение от безумия и ущербности — такова цель дзен»<sup>19</sup>. С другой стороны, аналитик делает нечто подобное, он одну за другой снимает рационализации пациента, пока у того не остается иного выхода, кроме возвращения в мир реальности из мира фантазий в результате глубинного осознания и переживания того, что им не осознавалось ранее.

Общими элементами обеих систем является и настойчивое утверждение независимости от всякого авторитета, а также наличие ведущего, который сам прошел через необходимый опыт, а потому может вести ученика (пациента) к его цели. Кроме того, ни психоанализ, ни дзен-буддизм не являются в первую очередь этическими системами. Они не заставляют человека вести добродетельную жизнь с помощью подавления «дурных» желаний, но они предполагают, что такие желания расплавятся и исчезнут в свете и тепле расширенного сознания.

Обратимся теперь к рассмотрению христианства в его развитии, в отношении которого Фрейд выдвинул обвинение в том, что оно лишало ценности земную жизнь. Как известно, ученые, отрицающие наличие полноценной личности в античности, обычно противопоставляют ей эпоху христианства, которая, согласно их утверждению, впервые засветила факел свободной личности как неповторимой индивидуальности. «Переход <...> к моральной личности, обладающей внутренним единством, завершился в христианстве. «Персона» получила также и душу, являющуюся основой человеческой индивидуальности и неуничтожимым, метафизическим ядром личности»<sup>20</sup>. Хотя при этом и подчеркивается, что свобода признавалась за человеком отнюдь не во всех отношениях, ибо при феодализме ««духовно-свободная» личность мыслилась закабаленной физически»<sup>21</sup>.

Конечно, нелепо было бы отрицать всемирно-историческое значение христианского гуманизма, провозгласившего личность неповторимой духовной индивидуальностью, свободной в выборе своей линии поведения вне зависимости от каких-либо земных норм и социальных отношений. «Христианство <...> в своем стратегическом обращении «ко всему человечеству» сосредоточило внимание на морально-этических проблемах, на нравственном начале в человеке как главном условии сохранения им своей личности. Христианство призвало человека глубже заглянуть в себя и осознать себя духовно-личностным существом, свободным от внешнего миропорядка»<sup>22</sup>. Правда, данная свобода мыслилась только принципиально — перед Богом и грехом, то есть у личности была свобода выбора: либо упасть в земную жизнь, в грех, и таким образом отпасть от Бога и от вечной

жизни за гробом, либо приобщиться к Богу и посвятить свою жизнь аскезе, молитвам и уходу от мира сего в угоду миру иному, вечному («Царство мое не от мира сего»). Считалось, что человек, сам по себе, в своей особенности, не в состоянии выйти из изменчивого потока вещей, источника страдания, приобщиться к вечности. Отсюда плач по человеку, отдалившемуся от Бога. Таким образом, христианин оказывался в двойственной ситуации: ибо с одной стороны человек — венец творения, имеющий бессмертную душу, ответственный перед Богом и людьми за свои поступки, а с другой — так как человек — раб Божий, то он должен отказаться от своей индивидуальности, ибо это было бы непростительной гордыней и привести свою жизнь в как можно большее единение с вечным, божественным началом, а также подчиниться богоустановленному порядку на Земле — «всякая власть от Бога». Эта нацеленность средневековой личности на сверхиндивидуальное, вечное, божественное шла за счет презрения к земному, телесному, тленному, ибо христианин «стремится перейти из времени земной юдоли в обитель вечного блаженства божьих избранников»<sup>23</sup>. Поэтому для христианства характерно абсолютное противопоставление духовного материальному, вечного — тленному (христианский спиритуализм). Далее, поскольку основной акцент в христианстве делается на посмертное воздаяние в «ином мире», то жизнь в «этом» мире ставилась в прямую зависимость от представлений о загробном мире, что делало невозможным свободное развитие личности. Для верующего христианина прошлое — связанное с пришествием Христа и подготовкой этого пришествия, и будущее — связанное со «Страшным судом» и завершением жизни рода человеческого, имели гораздо большее значение, нежели бренное настоящее. При этом церковь, призывая смиренно переносить любые лишения в этой жизни, взамен обещала вечное блаженство в мире ином. Не случайно Гегель, глубоко и тонко понимающий специфику христианского учения, писал о том, что эту религию «восприняли люди, равнодушные к судьбе, не склонные что бы то ни было защищать или утверждать»<sup>24</sup>. Поэтому, хотя в известном смысле справедливо утверждение о подчеркивании христианством самобытного, неповторимого начала в человеке, с другой стороны, оно вело скорее к отрицанию этой самобытности, всецелому растворению личности в Боге, вне которого человек — ничто. «Образ человека — «сосуда», наполняемого разным, внешним по отношению к его сущности содержанием, как нельзя лучше раскрывает отсутствие в ту эпоху представления о нравственной неповторимости индивидуальной и суверенной личности»<sup>25</sup>. Кроме того,

подчеркивание христианством духовной сущности человека произошло за счет отказа от его естества, за счет противопоставления и антагонизма его духа и плоти.

Альберт Швейцер, известный протестантский теолог и представитель философии культуры XX века, при изучении особенностей раннего христианства пришел к выводу, что «у Иисуса оптимистическая сущность мировоззрения подорвана тем, что он ожидает прихода совершенного мира в результате катастрофы существующего <...> проникнутое ожиданием конца света, оно индифферентно по отношению к еще предпринимаемым во временном и естественном мире попыткам прийти к организующейся во внешних успехах культуре и занимается лишь внутренним, этическим совершенствованием индивида»<sup>26</sup>. Согласно Швейцеру, вплоть до XVIII века миро- и жизнеутверждению приходится противостоять коренящемуся в средневековом мышлении и христианстве миро- и жизнеотрицанию. Поэтому он крайне высоко оценивает высказываемую Ницше критику философской и религиозной этики за то, что она не в ладах с истиной и не позволяет человеку стать личностью. Подобная этика смирения, пишет Швейцер, «держалась, собственно, на том, что оставляла туманной саму меру жизнеотрицания. В теории она пропагандирует принцип жизнеотрицания, в действительности же она протаскивает свою неестественную и хилую идею жизнеутверждения»<sup>27</sup>. Поэтому далеко не случайно, считает Швейцер, что христианство, несмотря на свою деятельную этику, долгое время не могло полностью посвятить себя мироутверждению. Ибо античное и средневековое мышление оставалось полностью направленным к потустороннему. Только в эпоху Возрождения мощно проявило себя мироутверждающее мышление. К нему пришло христианство Нового времени. «Под постоянно испытываемым воздействием этого нового склада мышления, — пишет Швейцер, — претерпевает изменения и мировоззрение христианства. Оно проникается духом миро- и жизнеутверждения. Постепенно начинает восприниматься как нечто само собой разумеющееся, что дух Иисуса стремится не отказаться от этого мира, а преобразовать его. Родившееся из пессимизма древнехристианское и августинско-средневековое представление о Царстве Божьем отвергается, а его место занимает представление, вытекающее из оптимизма Нового времени. Эта происходившая <...> переориентация христианского мировоззрения является решающим событием духовной жизни нашего времени. При этом христианство на всем протяжении своей эволюции не отдает себе ника-

кого отчета в том, что с ним происходит. Оно убеждено, что ничуть не меняется, а в то же время, переходя от пессимизма к оптимизму, утрачивает свою первоначальную сущность»<sup>28</sup>.

Церковь настолько не хотела признавать коренное изменение своего мировоззрения, пишет Швейцер, что, «когда критическая историография в начале XX столетия высказала новую точку зрения, сводившуюся к тому, что Иисус, несмотря на свою деятельную этику, мыслил и действовал в рамках проникнутого ожиданием конца света пессимистического мировоззрения, она этим навлекла на себя нарекания. Ей инкриминировали, что она низвела Иисуса до роли мечтателя-фанатика, в то время как в действительности она лишь положила конец ложной модернизации его личности»<sup>29</sup>. Согласно Швейцеру, мироотрицание неестественно. «Оно понуждает нас жить в мире, которому мы не принадлежим, не придавая никакого смысла нашей деятельности в нем. Только мироутверждающая этика может быть естественной и полной»<sup>30</sup>. Исходя из такого понимания этики, он приходит к крайне важному выводу о том, что «у человечества нет иной судьбы, кроме той, которую оно сознательно готовит себе»<sup>31</sup>.

Известный протестантский теолог XX века Пауль Тиллих выделяет три формы экзистенциальной тревоги: тревогу судьбы и смерти, тревогу вины и осуждения и тревогу пустоты и утраты смысла, которые заданы самим существованием человека, его конечностью и отчуждением. «Небытие, — пишет Тиллих, — угрожает онтическому (т.е. на уровне существования) самоутверждению человека относительно — в виде судьбы, абсолютно — в виде смерти. Оно угрожает духовному самоутверждению человека относительно — в виде пустоты, абсолютно — в виде отсутствия смысла. Оно угрожает нравственному самоутверждению человека относительно — в виде вины, абсолютно — в виде осуждения. Тревога есть осознание этой тройной угрозы»<sup>32</sup>. Далее Тиллих рассматривает различные виды мужества, которые могут принять в себя эту тройную угрозу небытия, полагая, что такого рода мужество всегда связано с предельным интересом человека, то есть является своего рода «верой». Подобная «вера» есть не теоретическое признание чего-то, вызывающего сомнение, а состояние. Рассматривая подобное мужество, Тиллих выделяет мужество быть частью, то есть утверждать собственное бытие в соучастии, когда коллектив, в котором человек соучаствует, заменяет ему собственное бессмертие. Такой тип мужества он считает подобным стоическому мужеству. «Не вечный покой в Боге, а именно его (человека) безграничный вклад в динамику Вселенной придает ему мужество смотреть в лицо смерти. Для надежды такого рода Бог почти что не

нужен. Конечно же, к Богу можно относиться как к гарантии бессмертия, но даже без этой гарантии вера в бессмертие остается непоколебимой. Для мужества быть частью созидательного процесса важно именно бессмертие, а не Бог»<sup>33</sup>. Однако, по мнению Тиллиха, если настаивать на случайном характере всего существующего, то случайным становится и бытие человека, что ведет к возрастанию его тревоги. Поэтому он считает, что «мужество, которое принимает эту тройную тревогу [небытия] в себя, должно быть укоренено в силе бытия, большей, чем сила индивидуального Я и сила мира этого Я. Ни самоутверждение в качестве части, ни самоутверждение в качестве самого себя не выводят человека за пределы многообразной тревоги небытия»<sup>34</sup>. Таким образом, согласно Тиллиху, необходимость веры связана с базисной незащищенностью человека.

В своих трудах Тиллих рассматривает также крайне важную тему встречи мировых религий друг с другом и с секулярными «квазирелигиями», задаваясь вопросом о том, ведет ли встреча веры с верой к терпимости, лишенной критериев, или к нетерпимости, лишенной самокритики. Все дело в том, полагает Тиллих, что «если какая-либо группа (как и индивид) убеждена, что обладает истиной, то тем самым она автоматически отвергает все притязания на обладание истиной, которые противоречат ее собственной ...это просто другое определение личной уверенности»<sup>35</sup>. Например, говоря о раннем христианстве, он пишет о том, что оно считало себя всеобъемлющей религией, полагая, «что все истинное где бы то ни было в этом мире принадлежит нам, христианам»<sup>36</sup>. Аналогичные представления о божественной истинности своих взглядов часто приводили к нетерпимости при встрече мировых религий. В частности, как пишет Тиллих, в Средние века ислам фанатически насаждался во многих странах, что, в свою очередь, приводило к нетерпимости и крестовым походам со стороны христианства. Все это вело к так называемому «псевдовидообразованию» и к созданию так называемых «псевдовидов», описанных американским психологом Э.Эриксоном, когда одна группа людей относится к другой как к враждебному виду, недостойному существования.

Подобную угрозу существованию человечества глубоко почувствовал Ф.М.Достоевский и ярко ее описал в эпилоге романа «Преступление и наказание». В нем Раскольникову приснилось, как пораженные некими трихинами люди тотчас же становились «бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих науч-

ных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения и народы заражались и сумасшествовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем самом и заключалась истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе»<sup>37</sup>.

По мнению известного австрийского этолога К.Лоренца, в связи с развитием языка и письменности псевдовидообразование культур происходит намного быстрее, чем изменение видов. Так, Лоренц пишет о том, что «если мы попытаемся оценить, чем обязано человечество соревнованию между культурами, то на отрицательной стороне счета стоят ненависть и война»<sup>38</sup>. Американский психолог Э.Эриксон также считает, что «мировые войны показали: прославление псевдовидов может привести к гибели всего человечества как вида, поэтому до создания универсальной технологии необходимо сформировать универсальную человеческую идентичность»<sup>39</sup>.

Понимая глобальную значимость этой проблемы, протестантизм включился в экуменическое движение, с реализуемым в рамках этого движения курсом на признание равноправия всех мировых религий. Так, Тиллих выступает за диалог между религиями, выдвигаая принцип дополнителности, полагая, что победа одной религии навязала бы один ответ вместо разнообразных ответов других религий. В этой связи протестантизмом была разработана общая установка, сводящаяся к постулированию «многократного» откровения единого Божества в различные эпохи и в различных регионах.

Говоря об опасностях, лежащих на путях культурного развития человечества, К.Лоренц писал о том, что в развитии человечества происходит медленное эволюционное развитие и во много раз более быстрое культурное развитие, которое обгоняет «природу» человека и может делать его врагом культуры, поэтому необходимо исследовать «природу» человека. Тиллих высказывает аналогичный упрек христианской религии в недооценке психического строения человека и его нужд, говоря о том, что «вероучительные положения библейской Вести проповедовались в качестве объективной истины, и отвергались всякие попытки соотнести Весть с человеком в его психосоматическом и психосексуальном существовании. И лишь под давлением общественных движений конца XIX века и развития психологии XX века протестантизм стал более открытым для экзистенциальных проблем современности»<sup>40</sup>. В то же самое время, оценивая

шансы на будущее у нашей культуры, К.Лоренц считал, что впервые в мировой истории мышление, обретенное нашей культурой благодаря ее естествознанию, дает возможность избежать гибели, постигшей все великие культуры прошлого.

Говоря о необходимости веры как в религии, так и в науке, английский психоаналитик Г.Гантрип писал о том, что многие «верующие в науку» люди проецируют на Вселенную «образ железной цепи необходимости», научный материализм, по причинам собственной безопасности. В этой связи можно заметить, что в основе научной индукции лежит неявно принимаемый принцип единообразия процессов природы, согласно которому все происходит в соответствии с общими законами природы, который, хотя он и не доказуем рациональным образом, составляет одно из наших главных убеждений. Российский философ В.М.Розин, говоря о ценностных суждениях относительно таких объектов, как «Вселенная», «Метагалактика», полагает, что относительно этих объектов «не срабатывают традиционные критерии обоснования естественно-научного знания — эксперимент и эмпирическая проверка. Во-вторых, исследователям-космологам при построении своих теорий приходится руководствоваться не объективными критериями, а ценностями и индивидуальными предпочтениями, как в гуманитарной науке. В-третьих, Вселенная и Метагалактика, по сути, не могут быть отнесены к физической реальности, космология — к естествознанию»<sup>41</sup>.

Необходимость веры связана и с другой фундаментальной особенностью человека. По мнению Генри Кристала, известного американского психоаналитика, одного из создателей генетической теории эмоций, эффективное отрицание нашей смертности и сохранение надежды незаменимы для поддержания нормального функционирования людей. Ибо аффективным откликом людей и млекопитающих на опасность, которой нельзя избежать, является филогенетически заданный паттерн капитуляции, который может становиться «самодеструктивной реакцией», приводящей к гибели. «По мере развития, — пишет Кристал, — состояние психической травмы становится все более всеохватывающим, приводя к собственной капитуляции субъекта перед смертью до точки как психологической, так и физиологической необратимости. <...> Неоднократно описывались проблемы массивной психической травмы, возникающие в результате столкновения со смертью и последующих вытекающих из этого событий, которые разрушали целые сообщества людей»<sup>42</sup>. Таким образом, по мнению Кристала, травматизация может воздействовать на индивида, подрывая его символизацию жизни.

Необходимость надежды для сохранения жизни человеком поэтически выражена в чудесных строках песни писавшего по-испански португальского поэта XV–XVI вв. Жила Висенте, переведенного на португальский Карлосом де Оливейра.

Чем бы жизнь тебя ни дарила,  
никогда не теряй надежды,  
не смыкай в отчаянье вежды,  
а не то твой удел — могила.  
Как бы жизнь тебе ни постыла,  
как бы все ни сжигала дотла,  
исправляет дурные дела  
только в жизни сокрытая сила.  
И коль скоро добру после зла  
не такая цена, как прежде, —  
никогда не теряй надежды  
до поры, пока смерть не пришла<sup>43</sup>.

По мнению Э.Эриксона, в пору поздней зрелости происходит диалектическая борьба между поиском целостности и чувством отчаяния и потери веры в себя. Однако интеграция означает, что человек должен принять неизбежность и необходимость каждого события в своей жизни как объясняемого его причинами.

«Многие люди, — пишет Г.Кристал, — которые пережили тяжелую травматизацию, одержимы вопросами религиозной природы: почему это произошло со мной? Большинство людей не могут смириться с мыслью о сложно обусловленных или случайных событиях, потому что они не могут выносить собственной беспомощности в контроле над своей судьбой. Вопрос, следовательно, стоит таким образом: можно ли, несмотря на все это, продолжать воспринимать Бога как всемогущественную, всеведущую, благожелательную силу, каким мы его себе представляли? Утвердительно отвечая на этот вопрос, индивид обычно должен прийти к мысли о том, что неблагоприятные события являются наказанием за некоторые «грехи». Таким образом, мы видим, что наиболее частым результатом несчастья является самообвинение и развитие мазохистских наклонностей.

Связанные с религией вопросы становятся более насущными в связи со старением. <...> Выжившими жертвами предпринимаются отчаянные попытки восстановить и сохранить свою веру в Бога. Однако агрессия и крушение базисного доверия, которые возникли в результате событий холокоста, делают подлинную веру и уверенность в благожелательности всемогущего Бога почти что невозможными. Стремление к религиозному успокоению приводит в результате лишь

к наращиванию ритуалов. Если человеку удастся при таких обстоятельствах уверовать в какую-либо фундаменталистскую религию, тогда благожелательный Бог будет также и мстительным Богом, требующим, чтобы человек посвятил себя священной войне против дьявола и преобладающе порочного мира.

Отчетливо видно сходство такого решения с параноидальной системой. Люди, не способные завершить процесс траура, а также страдающие религиозной амбивалентностью, имеют еще одну общую склонность — к созданию монументальных и церковных доктрин»<sup>44</sup>.

Говоря о религиозной значимости атеизма, известный французский философ Поль Рикер пишет о том, что он расчищает место для пострелигиозной веры, веры пострелигиозной эпохи. Ницше и Фрейд, по мнению французского философа, создали критику культурных представлений, за которыми скрываются замаскированные желания и страхи. В частности, они критиковали морального бога, предстающего в качестве как бога обвинения и предписания, так и бога утешения. Подобная архаическая рационализация, считает Рикер, делает из религии не только абсолютное основание морали, но и моральное видение мира, включенное в спекулятивную космологию. Согласно Рикеру, отмена атеизмом морального бога, бога онто-теологии, в качестве глубинного истока наказания и провидения, может открыть путь к новой трагической вере, лежащей по ту сторону ностальгии по отцу-покровителю. В ней вопрос стоит уже не о человеке, а о бытии как таковом. Подобная вера лежит по ту сторону и обвинения, и утешения. Она обусловлена нашим усилием утвердить бытие в условиях его нехватки. «Теоретическое предположение о длительном и устойчивом существовании, — пишет Рикер, — является философским эквивалентом надежды на воскресение. Не случайно Кант называет это верование ожиданием. <...> Это же движение заставляет нас переходить от этики к религии»<sup>45</sup>.

К подобной точке зрения в конце своей жизни пришел немецкий философ Макс Шелер. С одной стороны, в результате расширения своих взглядов на философию природы и антропологию он счел невозможным говорить о себе далее как о теисте, что привело его к отходу от католической религии откровения. Сам Шелер привел следующие причины этому своему решению:

- (1) Медленное и болезненное осознание того, что даже моя первоначальная антисхоластическая и антитомистическая версия августицианства в действительности несовместима с догматической философией церкви. В конце концов, медленно и болезненно я стал понимать, что отношение к

томистической философии как чему-то, что может быть отделимо от церковной догматики, было ошибкой «модернистской» теологии. Ведь сегодня даже онтологическая правильность принципа причинности, метафизические методы и методы Богопознания путем каузального вывода (а не только убеждение, что подобное познание возможно) являются догмами;

- (2) Угроза индивиду, исходящая от существования институтов, предназначенных для осуществления спасения, чьи догмы не могут не подавлять независимую мысль и не вести к косности религиозного сознания даже верующих;
- (3) Обоожествление основателя религии, введенное в христианство св. Павлом — процесс, который исключает его из числа человеческих личностей и в то же время лишает его требования их человеческой значимости, тем самым подрывая смысл личной ответственности;
- (4) Соединение догматической метафизики с позитивизмом, которые оба губят подлинную метафизическую мысль;
- (5) Самое страшное оружие: запрещение даже сомнения в пропозициях и делах, касающихся веры, как греховного, запрещение, которое догматизирует и выхолащивает любую правильную метафизику<sup>46</sup>.

С другой стороны, в конце жизни, в своей последней работе — Дармштадские лекции о «Положении человека в космосе» (1928) — Шелер приходит к пониманию Бога, который более не являлся «духовным и в Своей духовности всемогущим личным Богом», но становился основанием бытия, которое реализуется в человеке через его верность идеалу «Божественного»<sup>47</sup>. То есть, говоря словами М.Хайдеггера, человек должен стать «пастухом Бытия», чтобы своими делами вести к приращению и преумножению Бытия.

Выдающийся американский психоаналитик Отто Кернберг (р. 1928), который был президентом Международной психоаналитической ассоциации в 1996—1999 годах, на состоявшемся в Вене в 1996 году 1-м Всемирном конгрессе по психотерапии, выступил с докладом «Психоанализ и религия», в котором подверг резкой критике взгляды З.Фрейда на природу и сущность религии. По мнению американского психоаналитика, основатель психоанализа идеализировал значение роли разума в установлении нравственных норм общества. Такую позицию З.Фрейда он считает «иллюзией разума». Сама работа Фрейда «Массовая психология и анализ человеческого Я»,

считает О.Кернберг, является сильнейшим аргументом против идеализации им человеческого разума. Сегодня аналитикам известно, говорит О.Кернберг, что в неструктурированных малых группах (от 5 до 17 человек), в больших группах (50–100 человек), занятых совместной работой, а также в массах очень быстро, когда люди не связаны совместной деятельностью, которая бы структурировала их поведение, происходит регрессия к примитивным формам поведения и к уровню примитивной агрессии. В подобном состоянии проявляется действие примитивных механизмов, как то: 1) расщепление с демонизацией внешних групп; 2) унижение внешних групп, оскорбление их достоинства, лишение человеческого облика, приписывание им бесчеловечности; 3) рационализация собственной агрессивности с проекцией ее на внешние группы, причем собственная агрессивность рассматривается как рациональный ответ на эту проецированную агрессию; 4) регрессия ценностных систем; 5) регрессия и разрушение разумного начала, регрессия интеллекта. То есть происходит злокачественное псевдовидообразование, смертельно опасное для будущего нашей цивилизации.

В результате О.Кернберг приходит к заключению о необходимости пересмотра позиции З.Фрейда в отношении религии как иллюзии, которая в будущем будет заменена разумом. Последующее развитие психоанализа, считает американский психоаналитик, позволило признать религиозность фундаментальной человеческой функцией.

По мнению О.Кернберга, моральные устои не могут быть выведены из одного только разума, а психологические истоки нашей способности создавать интегрированные ценностные системы не могут свести этот моральный мир лишь к иллюзии. Далее американский психоаналитик говорит об интеграции системы ценностей, как это имеет место в ходе зрелого религиозного образования. Подобная интегрированная система ценностей, считает он, должна стоять над ценностями отдельного человека, иметь универсальную законную силу для всех людей, охватывать все человечество, быть понятной и рациональной, опираться на преобладание любви над ненавистью, на любовь к ближнему, любовь к себе, на уважение к себе самому и к другим, на чувство ответственности за эту систему ценностей, стоящую над всеми конкретными законами. Чувство ответственности ожидается также и от других. Оно сочетается с пониманием, милосердием и состраданием, с тревогой и заботой за души других людей. Чувство ответственности включает понимание неминуемой амбивалентности всех человеческих отношений.

В этой связи О.Кернберг выделяет важнейшие ценности зрелой религиозности. А именно.

— Строгий запрет убийства, продолжающий и опирающийся на запрет отцеубийства и детоубийства.

— Запрет инцеста в самом широком смысле. Он включает регулирование сексуальных отношений, охраняющее любовь и супружеские пары.

— Терпимость, доверие и надежда на «лучшее» и «хорошее», не закрывая при этом глаза на «злое», не отрицая его.

— Доверие к высшей моральной власти или высшему моральному принципу, соответствующему общему идеалу человечества.

— Работа и творчество (креативность) как вклад в создание «доброего» и «хорошего».

— Развитие стремления вновь исправить нарушенное или разрушенное, стремление к реанимации (Д.В.Винникотт).

— Борьба против разрушения.

— Уважение к правам других людей и терпимое отношение к неминувным проявлениям примитивной агрессии, зависти, жадности и корыстолюбия.

— Способность не стать рабом этих чувств<sup>48</sup>.

Таким образом, Отто Кернберг приходит к выводу о том, что религия является важнейшей составляющей человеческого существования. Нам остается только присоединиться к этим взглядам крупнейшего американского психоаналитика.

В заключение хотелось бы поподробнее объяснить, что означает запрет инцеста в самом широком смысле с точки зрения современного психоанализа. Как известно, инцест психологический — это абсолютное эмоциональное предпочтение одним человеком другого, связанного с ним детско-родительскими узами.

В работах Э.Фромма рассматривается «доброкачественная» и «злокачественная» формы психологической связи с матерью. Если психологическая связь взрослого сына с матерью не очень интенсивна, то она, как правило, не сокращает его сексуальную или аффективную потенцию, а также его независимость и целостность. Таким образом, в психологическом инцесте может находиться совершенно неинфантильный взрослый, хорошо адаптированный и независимый в социальном и профессиональном планах. Его зависимость от матери — только эмоционально-психологическая.

При более тяжелых формах психологического инцеста инцестуальное влечение нарушает или разрушает, в зависимости от степени регрессии, способность любить. Так, по мнению немецко-американ-

ского психоаналитика К.Хорни, когда мужчина, бессознательно сильно привязанный к матери, после рождения собственного ребенка начинает воспринимать жену как фигуру матери, для него становится невозможным относиться к ней как к сексуальному объекту. Подобное изменение установки может оправдываться разного рода рационализациями, например тем, что будто бы из-за беременности, родов и кормления жена утратила свою красоту.

Явление и уровень наиболее глубокой связи с матерью — «инцестуальный симбиоз» — характеризуется определенной неразрывностью. Симбиотически связанный с матерью человек, по мнению российского психоаналитика А.Белкина, остается «в плену сохранившейся с младенчества тотальной связи с матерью и мучительных, хотя и не поддающихся расшифровке переживаний, связанных с тем, что ни ему, ни ей жизнь не позволяет заново воспроизвести эту ситуацию абсолютной взаимной принадлежности. Отсюда и вырастает влечение к смерти — к тому, чтобы вернуться назад, к сладостному состоянию небытия, бессознательная память о котором обесценивает все преимущества и радости реальной жизни». Такой же точки зрения придерживается и Э.Фромм, который считал, что при симбиотической связи речь идет о стремлении полностью потерять свою индивидуальность и снова стать единым с природой. Поэтому данное глубокое регрессивное стремление возвратиться в материнское лоно и в прошлое находится в конфликте с желанием жить, означает одновременно склонность к мертвому, к разрушению.

Обычно инцестуальное влечение не распознается как таковое или находит себе рациональное обоснование, например такое: «моя мать так много сделала для меня, что я обязан служить ей» и т.п.

В процессе социальной эволюции необычайно сильная привязанность к матери может переходить в страстную любовь к родине, нации, государству, классу и т.д. Здесь также кроется возможность национализма и расизма, связанных с неспособностью воспринимать себя и других людей в качестве свободных существ.

Российские психологи В.Лосева и А.Луньков считают, что искушение и привлекательность инцестуозной фиксации состоит в соблазне спокойного, «стабильного» способа существования, являющегося, по существу, метафорой умирания. Основной парадокс взросления, по их мнению, «состоит в том, что инцестуальная фиксация не есть нечто, что человек может преодолеть раз и навсегда, будь то в подростковом, юношеском или среднем возрасте. Неизбежно возникающая по отношению к родителю, она потом может трансформировать

ся и адресоваться уже собственным детям, а в более мягкой форме — начальникам на работе и даже социальным институтам, т.е. любым социальным иерархиям».

Как было показано в данной работе, за прошедшее столетие психоанализ и религия прошли долгий путь развития, от взаимной неприязни и отвержения друг друга к взаимному признанию важности и значимости как психоанализа, так и религии. В частности, Иоанн Павел II, еще до занятия им папского престола, в своей книге «Личность и действие» дал психоанализу очень высокую оценку. В XX веке человечество начинает осознавать губительную ошибку представления о том, будто одна лишь наука может создать всю культуру со всеми ее атрибутами чисто рациональным путем из ничего. Подобное заблуждение, по мнению К.Лоренца, приносит гибельные плоды. «Оно побуждает «научно просвещенную» молодежь выбрасывать за борт бесценные сокровища мудрости и знания, заключенные в традициях любой старой культуры и в учениях великих мировых религий»<sup>49</sup>. В ходе прошедшего столетия происходило дальнейшее примирение религиозной веры с научным мировоззрением. Для примера достаточно привести слова известного «теолога откровения» Джона Бейли, который в своей книге «Чувство присутствия бога» писал о том, что «мы слишком задержались с формированием жизнеспособного синтеза нашей христианской веры с научным мировоззрением, которое мы всецело разделяем»<sup>50</sup>. Согласно известному протестантскому теологу XX века Паулю Тиллиху, который писал о пострелигиозной вере, в структуре секулярного сознания таятся религиозные элементы, к которым он относил желание освободиться от авторитарной зависимости, жажду справедливости, научную честность, стремление к более полному развитию человечества и надежду на прогрессивное преобразование общества. «Наступление секуляризма на все современные религии, — пишет Тиллих, — возможно, имеет не только негативный характер. Если христианство отрицает себя как религию [т.е. считает себя верой. — *В.С.*], то и секуляризм можно понять в новом смысле, а именно как косвенный путь, который избирает история, чтобы привести человечество к религиозному единству, а если включить сюда квазирелигии, то и к объединению политическому»<sup>51</sup>. Таким образом, по мнению Тиллиха, секуляризация значительной части современного человечества может стать путем к их религиозной трансформации.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2 изд. Т. 46. Ч. 1. С. 100.
- <sup>2</sup> Там же. С. 168.
- <sup>3</sup> *Московичи С.* Машина, творящая богов. М., 1998. С. 209.
- <sup>4</sup> *Вейш Я.Я.* Аналитическая философия и религиозная апологетика. Рига, 1989. С. 132.
- <sup>5</sup> *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М., 1998. С. 17.
- <sup>6</sup> *Руткевич А.М.* Психоанализ. М., 1997. С. 105.
- <sup>7</sup> См.: *Табачникова С.Н.* Работы и идеи Фуко второй половины 70–80-х годов XX века // История философии. Запад–Россия–Восток /Ред.: Мотрошилова Н.В., Руткевич А.М. Кн. IV. М., 1999. С. 321.
- <sup>8</sup> Относительно проблемы «научности» психоанализа, см.: *Старовойтов В.В.* Современный психоанализ: интеграция субъект-объектного и субъект-субъектного подходов. М., 2004. С. 36–45.
- <sup>9</sup> *Джонс Э.* Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. М, 1997. С. 259.
- <sup>10</sup> *Поппер К.Р.* Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2002. С. 45.
- <sup>11</sup> *Тиллих П.* Избранное: Теология культуры. М, 1995. С. 214.
- <sup>12</sup> *Джонс Э.* Цит. соч. С. 117.
- <sup>13</sup> *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. С. 76.
- <sup>14</sup> Там же. С. 53.
- <sup>15</sup> Там же. С. 63.
- <sup>16</sup> Там же. С. 86.
- <sup>17</sup> Там же. С. 254.
- <sup>18</sup> *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. М., 1991. С. 406.
- <sup>19</sup> *Судзуки Д.* Лекции о дзен-буддизме // Дзен-буддизм и психоанализ. М., 1995. С. 51.
- <sup>20</sup> *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 305.
- <sup>21</sup> *Лосев А.Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 134.
- <sup>22</sup> *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу. М., 1972. С. 297.
- <sup>23</sup> *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 120.
- <sup>24</sup> *Гегель Г.Ф.В.* Философия религии: В 2 т. Т. I. М., 1976. С. 101–102.
- <sup>25</sup> *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М, 1984. С. 314–315.
- <sup>26</sup> *Швейцер А.* Культура и этика. Философия культуры. Часть вторая // *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 106.
- <sup>27</sup> Там же. С. 183.
- <sup>28</sup> Там же. С. 125.
- <sup>29</sup> Там же. С. 127.
- <sup>30</sup> Там же. С. 501.
- <sup>31</sup> *Швейцер А.* Упадок и возрождение культуры // *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 34.
- <sup>32</sup> *Тиллих П.* Мужество быть // *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 33–34.
- <sup>33</sup> Там же. С. 80.
- <sup>34</sup> Там же. С. 109.
- <sup>35</sup> *Тиллих П.* Христианство и встреча мировых религий // *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М, 1995. С. 410.
- <sup>36</sup> Там же. С. 413.

- <sup>37</sup> *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. VI: Преступление и наказание. Л., 1973. С. 419–420.
- <sup>38</sup> *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М., 1998. С. 416.
- <sup>39</sup> *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. М., 1996. С. 50–51.
- <sup>40</sup> *Тиллих П.* Мужество быть // *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М, 1995. С. 95.
- <sup>41</sup> *Розин В.М.* Типы и дискурсы научного мышления. М., 2000. С. 81.
- <sup>42</sup> См.: *Krystal H.* Integration and Self-Healing: Affect, Trauma, Alexitimia. The Analytic Press, 1988. Ch. 9, Trauma and Affect.
- <sup>43</sup> Португальская поэзия XX века. М., 1974. С. 198.
- <sup>44</sup> *Krystal H.* Op. cit. Ch. 12.
- <sup>45</sup> *Рикер П.* Религия и вера // *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996. С. 155.
- <sup>46</sup> Цит. по: *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. М., 2002. С. 259.
- <sup>47</sup> Там же. С. 259–260.
- <sup>48</sup> См.: *Обухов Я.* Отто Кернберг о психоанализе и религии // *Психоанал. вестн.* М., 1998. № 6. С. 55.
- <sup>49</sup> *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М, 1998. С. 37.
- <sup>50</sup> Цит. по: *Вейш Я.Я.* Аналитическая философия и религиозная апологетика. Рига, 1989. С. 78.
- <sup>51</sup> *Тиллих П.* Христианство и встреча мировых религий // *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 440.

*Т.А. Дмитриев*

## Аласдер Макинтайр: мораль после добродетели

Современная моральная ситуация отмечена печатью парадоксальности. С одной стороны, после того, как в 1950-е годы эмотивизм уступил место аналитической метаэтике<sup>1</sup>, которая в течение последующих двух десятилетий задавала тон в американских и английских университетах, в англоязычной философии появилось много серьезных работ, посвященных рассмотрению важных аспектов языка морали, а также актуальных проблем современной морально-практической жизни. С другой стороны, современный мир, в котором пышным цветом расцвела аналитическая метаэтика, все больше превращался в мир, полностью лишенный признаков какой бы то ни было моральной субстанции. В чем заключается причина возникновения подобного рода парадоксальной ситуации? Какого рода события подвели нас к нынешнему положению? Наконец, имеются ли в нашем распоряжении хотя бы минимальные шансы для ее преодоления? Вряд ли среди современных моральных философов можно найти того, кто диагностировал бы парадоксальный характер современной моральной ситуации более определенно и предложил бы столь неординарные способы ее преодоления, как американский философ Аласдер Макинтайр (род. в 1929 году). Общеизвестно, что его работа «После добродетели», опубликованная в 1981 году, оказала огромное влияние на современные дискуссии как по вопросам моральной теории и практики, так и по ключевым проблемам современной политической и социальной теории<sup>2</sup>. В этой своей работе, а также в ряде других книг и статей, опубликованных в 1980–1990-е годы, Макинтайр сумел отчетливо обозначить «узловые пункты» состояния морального климата современности, равно как и

концептуализировать многообразный характер влияний, оказываемого им на политические, социальные и культурные процессы, происходящие в современном обществе. Именно поэтому его моральная философия занимает столь заметное место в контексте современных дискуссий по поводу актуальных проблем моральной теории и морально-практической жизни.

Свою работу «После добродетели» Макинтайр начинает с рассмотрения состояния современной моральной теории и морально-практической жизни. Согласно Макинтайру, отличительной чертой этого состояния является то, что как язык современной морали, так и современные практики моральной жизни пребывают в полнейшем беспорядке. Как подчеркивает Макинтайр, современные моральные споры и разногласия не ведут нас к принятию какой-либо рационально обоснованной точки зрения, а используемые в них моральные аргументы являются концептуально несоизмеримыми и потому не способствуют выработке общей моральной позиции. Для того, чтобы сделать постановку вопроса о характере современной моральной ситуации более наглядной, Макинтайр предлагает представить воображаемый мир, из которого после глобального катаклизма исчезли естественные науки и все связанные с ними практики исследования и образования. Если бы некоторое время спустя просвещенные люди предприняли попытку возродить науку, им пришлось бы столкнуться с ситуацией, когда «все, что делали и говорили новоявленные ученые, соответствовало бы определенным канонам непротиворечивости и согласованности, но контекст, который мог бы придать смысл всем их действиям, был утрачен, и притом, по всей видимости, безвозвратно»<sup>3</sup>. Как отмечает Макинтайр, в условиях такой культуры люди использовали бы такие выражения, как «нейтрино», «масса», «гравитация», «атомный вес» и другие систематическим и взаимосвязанным образом, напоминающим то, как эти выражения использовались в те времена, когда научное знание еще не было потеряно. Однако большинство убеждений, предполагаемых использованием этих выражений, было бы утрачено, и их применение в значительной степени носило бы произвольный характер, способный завести нас только в тупик.

По замыслу Макинтайра, подобный пример с вымышленным миром, населенным выдуманнными псевдоучеными и реальными настоящими учеными, призван помочь прояснить современное состояние моральной теории и моральной практики. По его мнению, оно определяется тем, что в прошлом произошла моральная катастрофа, оставшаяся для нас незамеченной, в результате которой мы пользу

емя моральными понятиями и концепциями, вырванными из их собственного контекста и потому лишенными аутентичного смысла. «Моя гипотеза, — пишет Макинтайр, — состоит в том, что в действительном мире, в котором мы живем, язык морали находится в таком же состоянии беспорядка, в каком находился бы язык естественных наук в описанном мною выше вымышленном мире. Если я прав, тогда в области морали мы имеем лишь фрагменты концептуальной схемы, обрывки, которые в отсутствии контекста лишены значения. На самом деле у нас есть лишь призрачное подобие (*simulacra*) морали, и мы продолжаем использовать многие из ее ключевых выражений. Но мы утратили, — если не полностью, то по большей части, — как теоретическое, так и практическое понимание морали»<sup>4</sup>.

При рассмотрении позиции Макинтайра может возникнуть вопрос, — а не чрезмерно ли он сгущает краски? Разве современное общество совершенно лишено морального знания, позволяющего ставить актуальные моральные проблемы и разрешать их, равно как и способного служить источником поведенческих установок и ценностных ориентации? Ответ Макинтайра на этот вопрос сводится к тому, что в современных условиях язык морали находится в столь сильном беспорядке, а история того, как он пришел в это состояние, столь запутана и скрыта от нас, что катастрофа, которая привела к этому беспорядку в нашем моральном языке и практике, осталась нами не замеченной, чему способствовали как особенности развития академической историографии последних полутора — двух столетий, так и господство в современной философии феноменологии и аналитической философии с их акцентом на анализе интенциональных структур сознания и концептуальных структур языка. Недостаток этих философских направлений с точки зрения исследования современного состояния языка морали и моральной практики он видит в том, что техника как феноменологической, так и аналитической философии носит принципиально дескриптивный характер и, поэтому, если возвращаться к примеру с вымышленным миром естественных наук, иллюстрирующим беспорядок в языке морали, она оставалась бы таковой и в отношении вымышленного языка, будучи не в состоянии зафиксировать то, что он находится в полном беспорядке.

Для того, чтобы воссоздать подлинную картину беспорядка в моральном языке и моральной практике, Макинтайр предлагает использовать два подхода. Во-первых, он предлагает проследить исторические истоки этого беспорядка и приходит к выводу, что своим появлением он обязан крушению проекта рационального обоснования морали, выдвинутого Просвещением. Во-вторых, он пытается

соотнести основные тенденции развития языка морали и моральной практики за последние сто лет с жизненными формами и социальными практиками современных западных обществ и тем самым показать, какого рода социальный запрос выполняли соответствующие трансформации и (или) деформации языка морали в социальной истории «короткого XX века»<sup>5</sup>. Решение этих двух задач, по его мнению, будет способствовать прояснению характера современного морального кризиса и позволит более четко сформулировать то, что до сих пор только немногие мыслители могли чувствовать смутно и интуитивно, а именно, что только «язык и пустая видимость морали продолжают существовать, тогда как целостная субстанция морали в значительной степени подверглась фрагментации и даже частичному разрушению»<sup>6</sup>.

## 1. Природа современных моральных разногласий

За отправную точку своего анализа Макинтайр принимает рассмотрение языка современного морального дискурса, для которого, по его мнению, характерны три ключевые особенности. Первая из них связана с существованием множества соперничающих и концептуально несоизмеримых концепций морали, вследствие чего моральные разногласия приобретают нескончаемый и принципиально неразрешимый характер. Своим нескончаемым и принципиально неразрешимым характером современные моральные дискуссии обязаны тому, что посылки, входящие в аргументы соперничающих концепций морали, рационально несоизмеримы друг с другом. «Сам по себе каждый аргумент является логически правильным или легко может быть сделан таковым: заключения и в самом деле следуют из посылок. Однако конкурирующие посылки таковы, что мы не обладаем рациональным способом сравнения притязаний на значимость одного утверждения с другим. Это объясняется тем, что каждая посылка использует некоторые нормативные или оценочные понятия, совершенно отличные от подобных понятий, используемых в посылках других аргументов, вследствие чего обращенные к нам притязания этих аргументов носят совершенно различный характер»<sup>7</sup>. Как подчеркивает Макинтайр, именно в силу того, что в современном обществе отсутствуют рациональные средства, с помощью которых можно было бы определить сравнительные достоинства соперничающих моральных концепций, современные моральные разногласия носят принципиально неразрешимый характер.

Другая особенность современных моральных споров заключается в том, что используемые в процессе их ведения доводы притязают на роль внеличных и рациональных аргументов. «В этом случае, — пишет Макинтайр, — мотив для действия является хорошим или плохим мотивом для осуществления действия независимо от того, кто высказывает пожелание, <чтобы человек осуществил соответствующее действие>, и даже независимо от того, высказывается ли подобное пожелание вообще. Более того, в данном случае речь идет об апелляции к такому типу соображений, который не зависит от отношений между говорящим и слушающим. Использование подобных соображений предполагает существование внеличных критериев, существование стандартов справедливости, великодушия или долга, которые не зависят от предпочтений и установок говорящего и слушающего. Конкретная связь между контекстом высказывания, <в котором приводятся доводы в пользу совершения действия>, и силой самих этих доводов, которая всегда имеет место в случае выражения личных предпочтений или желаний, обрывается в случае моральных и иных оценочных высказываний»<sup>8</sup>.

Использование объективных и внеличных критериев в современных моральных спорах придает последним парадоксальный характер. В современных условиях моральные разногласия, вызванные столкновением соперничающих и рационально несоизмеримых концепций морали, приводят к неразрешимому спору моральных поведенческих установок и ценностных ориентаций, принятие которых определяется произвольными актами выбора индивида, обусловленными его вкусовыми предпочтениями. Однако использование в моральных спорах выражений, отличительной чертой которых является обращенность к объективным критериям, предполагает совершенно иное видение современной моральной ситуации. Даже если принять это обращение к объективным и внеличным моральным критериям за проявление стремления отдельных индивидов скрыть свои частные интересы или эгоистические устремления от других людей, этим тем не менее еще не отменяется вопрос о том, чем продиктовано это обращение к рациональной аргументации как к универсальному средству разрешению моральных конфликтов. Как считает Макинтайр, при определенных обстоятельствах в этой тенденции можно усмотреть настойчивое стремление индивидов к достижению рациональности в морально-практической жизни, которое, несмотря на видимость обратного, сохраняет свою силу и в современном обществе.

Третья особенность современных моральных разногласий находит свое выражение в необычайном многообразии и, в то же самое время, предельной разнородности моральных источников тех взглядов и концепций, к которым мы обращаемся в наших спорах. Речь в данном случае идет о том, что различные концептуально несоизмеримые послышки в соперничающих моральных аргументах имеют самое разное историческое происхождение. При этом характер использования этих исторически унаследованных понятий и выражений в современном языке морали кардинальным образом отличается от характера их использования в комплексах философско-теологических идей прошлого, от которых они ведут свое историческое происхождение. Суть этого различия заключается в том, что в прошлом эти понятия и выражения составляли неотъемлемую часть всеобъемлющих социальных целостностей, в рамках которых сочетались друг с другом теория и практика, и выполняли свою роль в таком контексте, который в настоящее время отсутствует, тогда как их использование в современных спорах приводит к дисгармоничному хаосу плохо подобранных кусков и фрагментов, позаимствованных из разнообразных моральных традиций, доставшихся нам от прошлого. Более того, положение усугубляется еще и тем, что за прошедшие несколько сотен лет изменился не только контекст использования этих понятий, но и их значение.

Эти наблюдения за характером современных моральных разногласий, сопровождаемые выводом об их парадоксальности, подводят Макинтайра к более общему вопросу о том, какова функция моральных и оценочных предложений в современной культуре. На первый взгляд, в современном моральном языке складывается парадоксальная ситуация, когда использование внеличных рациональных аргументов в спорах по вопросам морали входит в явное противоречие с пониманием этих аргументов исключительно как средства выражения эмоций и субъективных предпочтений отдельных индивидов. Тем не менее среди наиболее влиятельных течений этической мысли прошлого века существовала моральная доктрина, с точки зрения которой эта парадоксальность в действительности была мнимой. Речь в данном случае идет о таком направлении в метаэтике, как «эмотивизм», главными представителями которого были А. Айер (в Англии) и Ч. Стивенсон (в США). Макинтайр определяет эмотивизм как «учение, согласно которому все оценочные суждения и, в частности, все моральные суждения, представляют собой не что иное, как выражения предпочтения, выражения установки или чувства, постольку, поскольку они носят моральный или

оценочный характер»<sup>9</sup>. Согласно эмотивизму, видимая парадоксальность языка морали сразу же исчезнет, как только мы примем во внимание то обстоятельство, что «современная моральная аргументация является в рациональном отношении незавершенной по той причине, что *вся* моральная, равно как и оценочная аргументация в этом отношении не является завершенной и не должна быть таковой. Современные моральные разногласия определенного рода не могут прийти к завершению, потому что *никакие* моральные разногласия подобного рода не завершались в прошлом, не завершаются в настоящем и не завершатся в будущем»<sup>10</sup>. Эмотивисты считают, что, в отличие от эмпирических высказываний, моральные суждения, будучи выражениями чувств или психологических установок, не могут быть ни истинными, ни ложными. Соответственно, согласие по поводу моральных суждений не может быть гарантировано каким-либо рациональным методом, поскольку такого метода не существует. Как подчеркивает Макинтайр, «в основе эмотивизма лежит утверждение, что все попытки рационального обоснования объективной морали, будь то в прошлом или настоящем, потерпели провал»<sup>11</sup>. На этом фоне эмотивизм представляется единственно уважаемой моральной теорией, поскольку он полагает, что только ему удалось правильно объяснить природу моральных высказываний. Согласно эмотивизму, функция моральных высказываний состоит исключительно в том, чтобы выражать чувства и предпочтения говорящего и одновременно оказывать определенное психологическое воздействие на слушающего с целью побудить его к совершению определенных действий или поступков или же воздержаться от совершения таковых. В этих условиях эмотивисты полагают, что использование в языке морали объективных и внеличных принципов является не более чем маскировкой для выражения сугубо личностных предпочтений.

Предлагаемое эмотивизмом объяснение природы современных моральных разногласий представляется Макинтайру неубедительным. По его мнению, главное заблуждение сторонников эмотивизма заключается в том, что они экстраполируют специфическую черту современной культуры, связанную с тем, что в ней внеличные и объективные моральные стандарты используются для маскировки личных интересов и предпочтений, на язык морали как таковой. Однако в то же самое время эмотивизм не лишен и серьезных внутренних концептуальных дефектов, которые не позволяют видеть в нем удовлетворительное объяснение природы ценностных суждений. По мнению Макинтайра, в качестве теории значения определенного типа

предложений, а именно предложений, выражающих оценочные суждения, доктрина эмотивизма является неудовлетворительной по крайней мере в трех отношениях.

Во-первых, эмотивизм не в состоянии адекватно идентифицировать те чувства и установки индивидов, которые, как предполагается этим учением, должны выражать моральные суждения. Будучи теорией значения определенного класса предложений, функционирующих в качестве средства выражения чувств или поведенческих установок, эмотивизм должен располагать средствами идентификации и характеристики последних. Однако все предпринимавшиеся до сих пор в этом направлении попытки показывают, что эмотивисты не смогли удовлетворительно решить эту задачу и что все их усилия вращаются по порочному кругу. Иными словами, эмотивистам до сих пор не удалось предложить нециркулярной модели идентификации чувств и установок индивидов. Если спросить сторонника эмотивизма, что, по его мнению, выражают моральные чувства и установки, то он ответит: «Чувства и установки одобрения». Такой ответ, однако, вряд ли способен кого-либо удовлетворить, поскольку бывает много видов одобрения, которые в силу этого заслуживают более детальной характеристики. Однако все направления эмотивизма либо благоразумно хранят по этому поводу молчание, либо, отождествляя соответствующий вид одобрения с моральным одобрением, попадают в порочный круг.

Во-вторых, эмотивизм как теория значения определенного типа предложений с самого начала являлся несостоятельным потому, что он ставит перед собой задачу установления эквивалентности значения двух типов выражений, которые в действительности выполняют различные функции в современной культуре. По мнению Макинтайра, любая адекватная концепция языка морали должна основываться на проведении четкого разграничения между двумя типами моральных суждений: между выражениями личного предпочтения, которые зависят от того, кто и кому сообщает доводы в пользу совершения некоторого действия или же отказа от такового, с одной стороны, и оценочными, в том числе моральными, выражениями, которые не связаны с подобного рода зависимостью от контекста высказывания доводов, с другой. На этом основании можно сделать вывод, что два эти класса выражений существенно отличаются по своему значению, ошибка же эмотивизма заключена в отождествлении их значений.

В свою очередь, этот концептуальный изъян эмотивизма обусловлен тем, что в эмотивизме не проводится различие между значением и употреблением предложений. Эмотивизм претендует на то,

чтобы быть теорией значения предложений; однако, коль скоро речь идет о выражении чувств или установок, то подобного рода выражение обычно представляет собой функцию не значений предложений, но их употребления в конкретных случаях. Например, школьный учитель может выразить свое чувство неудовольствия учеником, совершившим ошибку при осуществлении арифметической операции, криком: «Семью семь будет сорок девять», однако употребление данного предложения для выражений личных эмоций говорящего в этом случае не будет иметь ничего общего со значением произносимого предложения.

Таким образом, согласно Макинтайру, эмотивизм, если понимать его как теорию значения моральных и оценочных предложений, является ложным, однако он является истинным, если понимать его как теорию употребления моральных и оценочных предложений в современной культуре. Иными словами, современная культурная ситуация характеризуется тем, что в ней значение и употребление моральных высказываний радикально несовместимы друг с другом: в настоящее время мы обычно используем моральные высказывания для того, чтобы выражать свои личные чувства и установки и оказывать с их помощью влияние на поведение других людей, тогда как значение этих предложений все еще продолжает нести на себе следы предшествующей исторической эпохи, когда существовали внеличные и объективные моральные критерии. Благодаря этому использование объективных критериев в современных моральных спорах происходит при обстоятельствах, когда эти критерии уже не могут выполнять свою прежнюю функцию достижения рационального согласия в моральных спорах. В такой ситуации значение моральных суждений зачастую скрывает их употребление не только от слушающих, но и от самого говорящего субъекта. Он мог бы, в частности, быть вполне уверенным в том, что апеллирует к независимым моральным критериям, тогда как все то, что он делал на самом деле, ограничивалось бы выражением его личных чувств и установок, нацеленных на манипуляцию другими людьми в его собственных интересах.

Однако хотя современная культура — это по преимуществу эмотивистская культура, она не всегда была таковой. Поэтому шанс выработать правильное понимание эмотивизма и той социальной роли, которую он выполняет в современной культуре, появится только тогда, когда в нем перестанут видеть универсальную теорию значения моральных высказываний и начнут рассматривать как теорию, которая смогла преуспеть в специфических исторических обстоятельствах. Гипотеза на этот счет, предложенная Макинтайром, заключается

в том, что эмотивизм следует рассматривать как теорию, пик популярности которой приходится на первую половину XX века, а страной, в которой он получил наибольшее распространение, была Англия. Если принять эту гипотезу, то эмотивизм следовало бы понимать не как реакцию на моральный язык как таковой и даже не как его объяснение, на чем настаивали сторонники эмотивизма, а как реакцию на моральный язык, господствовавший в Англии в начале XX века. Поэтому одним из аспектов исследования Макинтайра является прослеживание истории эмотивизма от его зарождения в интуитивизме Д.Э. Мура через Ч. Стивенсона вплоть до поздних версий этой этической доктрины. Одновременно он соотносит учение эмотивизма с развитием культуры в странах Запада в XX веке, и утверждает, что эмотивизм связан со специфической стадией морального упадка, в который западная культура вошла в начале этого века.

Это историческое повествование, в свою очередь, требует применения общей интерпретационной схемы, согласно которой ситуация морального упадка предполагает различие трех моральных стадий. На первой стадии моральные теория и практика включают в себя объективные и внеличностные стандарты, которые позволяют осуществлять рациональное обоснование конкретной политики, действий и суждений и которые сами, в свою очередь, поддаются рациональному оправданию. Вторая стадия характеризуется безуспешными попытками сохранения объективности и внеличностного характера моральных суждений; на ней проекты рационального обоснования морали с помощью объективных стандартов, а также проекты рационального обоснования самих этих объективных стандартов постоянно терпят неудачу. Наконец, на третьей стадии теории эмотивистского типа получают широкое неявное распространение за счет общего, хотя и носящего неявный характер осознания того, что притязания моральных высказываний на объективный и внеличностный характер не могут быть рационально обоснованы. В основе этой схемы лежит предположение, что истинные объективные и внеличностные стандарты могут быть рационально оправданы тем или иным способом, даже если в определенной культуре на определенной стадии ее развития такое рациональное оправдание не является возможным. Сторонники эмотивизма, со своей стороны, полагают, что свойственное современной культуре использование внеличностных и объективных принципов в качестве средства для маскировки личных желаний и предпочтений является универсальной особенностью любого морального дискурса; тем самым они экстраполируют специфические черты современной культуры на моральные стандарты прошлого, настоящего и будущего.

Таким образом, Макинтайр считает, что наша современная культура — это эмотивистская культура, центрированная на эмотивистском Я, в которой внеличностные рациональные аргументы используются для того, что маскировать выражение предпочтений и чувств спорящих сторон. Как отмечает Макинтайр, для современной культуры в высшей степени характерно то, что в настоящее время люди, даже независимо от того, какое мировоззрение они исповедуют, в основном говорят, думают и поступают так, как если бы точка зрения эмотивизма была верна. Это означает, что эмотивизм стал неотъемлемой частью современной культуры. Подобная постановка центральной моральной проблемы современности снова возвращает нас к вопросу о том, какова социальная функция, выполняемая эмотивизмом в современной культуре.

Добиться прояснения этого вопроса Макинтайр предполагает двумя способами. Во-первых, он намеревается подтвердить свой тезис об эмотивистском характере современной культуры, показав, что значительное число современных моральных понятий и видов поведения предполагают истинность эмотивизма если не на уровне теории, то по крайней мере на уровне повседневной практики. Во-вторых, он ставит перед собой задачу проследить историю ныне по большей части безвозвратно утраченной морали прошлого, с тем чтобы, с одной стороны, дать оценку ее притязаниям на объективность и авторитет, а с другой, — добиться более глубокого понимания того, как произошло превращение моральных теорий и практик в современную эмотивистскую культуру и на этой основе выяснить, возможно ли, и если «да», то на какой основе, возвращение современной культуры в такое состояние, когда в ней опять восторжествуют объективные и внеличностные моральные критерии.

## 2. Современная эмотивистская культура и ее социальный контекст

Исходной методологической точкой отсчета для рассмотрения социальной функции эмотивизма в современной культуре служит предположение Макинтайра о существовании тесной связи между моральной философией и социологией. По словам Макинтайра, «всякая моральная философия, — и эмотивизм здесь не является исключением, — характерным образом предполагает социологию. Поэтому что всякая моральная философия предлагает, явно или неявно, по крайней мере частичный концептуальный анализ отношения

действующего лица к его основаниям, мотивам, намерениям и действиям и тем самым предполагает, что эти понятия воплощаются или, по крайней мере, могут быть воплощены в реальном социальном мире»<sup>12</sup>. Макинтайр полагает, что учет социального воплощения моральной философии позволяет понять многое как в самой моральной философии, так и в той культуре, роль доминанты которой эта моральная философия выполняет. И напротив, отказ от рассмотрения социальных аспектов морали означал бы решительный отказ от рассмотрения моральной философии как таковой.

По мнению Макинтайра, ключом к расшифровке социального содержания эмотивизма может служить то обстоятельство, что он стирает любое подлинное различие между социальными отношениями, в рамках которых происходит манипуляция людьми, и социальными отношениями, не основанными на манипуляции. Эмотивистская моральная философия видит во всех моральных разногласиях не более чем стремление одной стороны, вовлеченной в моральный спор, изменить чувства и предпочтения другой стороны так, чтобы они соответствовали ее собственным чувствам и предпочтениям. Поэтому она допускает использование любых средств, которые могли бы привести к достижению этой цели. Руководствуясь подобной постановкой вопроса, сторонники эмотивизма отказываются проводить различие между соображениями, которые были внушены человеку с помощью эффективных методов убеждения другими людьми, и соображениями, которые он сам мог бы признать правильными после осуществления соответствующей критической проверки. По мнению эмотивистов, к объективным и внеличностным критериям невозможно апеллировать потому, что подобных критериев просто-напросто не существует. Стирая различие между личностными и внеличностными доводами и соображениями, эмотивисты тем самым отказываются рассматривать других людей как, если воспользоваться кантовской этической терминологией, цели сами по себе, то есть как разумные существа, способные самостоятельно оценить правильность доводов и соображений в пользу совершения того или иного действия или же воздержания от такового, и видят в них исключительно средства для достижения своих собственных целей. В этом случае другие люди используются индивидом как средства для достижения интересующих его целей, и это использование обычно сопровождается применением всего доступного ему инструментария убеждения и влияния на других людей с целью подчинить их поведение его собственной воле и целеполаганию.

Эта отличительная черта моральной философии эмотивизма находит свое социальное воплощение в таких примечательных социальных характерах, широко представленных в современном обществе, как «богатый эстет», занятый погоней за удовольствиями, «менеджер», стремящийся добиться эффективного бюрократического контроля над работой своих подчиненных, и «терапевт», манипулирующий чужими жизнями. Под социальным «характером» в данном случае Макинтайр понимает специфический тип слияния личности с социальной ролью, при котором социальная роль накладывает определенные моральные ограничения на личности, представляющие эти характеры. Социальный «характер» является моральным представителем собственной культуры «благодаря тому механизму, с помощью которого моральные и метафизические идеи и теории посредством этих ролей воплощаются в социальном мире»<sup>13</sup>. Для «богатого эстета» социальный мир — это не более чем арена для достижения своего собственного удовлетворения; реальность понимается им как ряд удобных случаев для развлечений, призванных помочь одолеть своего главного врага — скуку. Другие люди для такого богача являются исключительно средствами удовлетворения его пресыщенных желаний. Второй важный социальный характер современного общества воплощается в фигуре «менеджера». Главная задача «менеджера» заключается в максимально эффективной организации имеющихся в его распоряжении ресурсов, как человеческих, так и нечеловеческих, для достижения заранее определенных целей, стоящих перед его организацией. В современном обществе он является главным носителем бюрократической рациональности, которая представляет собой рациональность эффективного подбора средств для достижения поставленных целей. Наконец, третий примечательный социальный характер современной культуры — это «терапевт». При всем внешнем различии выполняемых «менеджером» и «терапевтом» социальных функций, между двумя этими доминантными социальными характерами современного общества можно найти немало общего. «Менеджер представляет в своем *характере* стирание различий между манипулятивными и неманипулятивными социальными отношениями; терапевт воплощает то же самое стирание в области личной жизни. Менеджер рассматривает цели как нечто данное, находящее вне его сферы компетенции; его задача связана с техникой, с эффективным превращением сырья в готовый продукт, неквалифицированного труда — в квалифицированный труд, инвестиций — в прибыль. Терапевт также рассматривает цели как нечто данное, находящееся вне его сферы компетенции; его заботой также является техника и

превращение невротических симптомов в направленную энергию, неприспособленных индивидов — в хорошо приспособленных. Ни менеджер, ни терапевт как представители определенных социальных характеров не участвуют в моральных спорах и не могут в них участвовать. Они и люди, придерживающиеся на этот счет одинаковых с ними взглядов, считают себя бесспорными фигурами, которые стремятся ограничить свою область деятельности теми сферами, где возможно рациональное согласие. Таковой же, по их мнению, является область фактов, область средств, область измеримой эффективности<sup>14</sup>. Общим для этих трех социальных характеров является то, что все они рассматривают других людей исключительно как средства, использование которых необходимо для достижения стоящих перед ними целей, а сами эти цели считают заранее данными и не поддающимися рациональной и объективной оценке.

От рассмотрения социальных характеров, получивших преобладающее распространение в современной эмотивистской культуре, Макинтайр переходит к рассмотрению особенностей самого эмотивистского Я, на котором центрирована эта культура. Обращаясь к рассмотрению эмотивистского Я, Макинтайр прежде всего соотносит его изучение с культурным развитием западного мира, поскольку, по его мнению, роль эмотивистского Я в современном культуре и обществе постижима только в качестве конечного продукта долгого и сложного развития.

Согласно Макинтайру, современное эмотивистское Я не может быть безоговорочно идентифицировано с какой-либо из моральных точек зрения, которые оно принимает. Это объясняется тем, что подобная идентификация предполагает наличие рациональных критериев оценки, которыми эмотивистское Я в действительности не располагает. Будучи лишенным рациональных критериев оценки тех установок и точек зрения, которые оно принимает, эмотивистское Я также не располагает какой-либо концепцией того, что подлежит оценке. А это, в свою очередь, означает, что критике с точки зрения принятой эмотивистским Я установки может быть подвергнуто все что угодно, включая и само принятое эмотивистским Я решение принять эту установку. Быть моральным субъектом с этой точки зрения — означает держаться в стороне от любой конкретной ситуации, в которую можно оказаться вовлеченным, избегать любой характеристики, которой можно было бы обладать, и при этом полагать, что все они подлежат оценке с чисто универсальной и абстрактной точки зрения, полностью лишенной признаков какой-либо конкретной социальности. Способность быть моральным субъектом должна быть ог-

раничена рамками Я, а не социальными ролями или практиками, которые это Я принимает. Этим подходом определяется специфическое отношение современного Я к своим социальным действиям и ролям, суть которого Макинтайр видит в том, что «это демократизированное Я, которое не имеет необходимого социального содержания и необходимой социальной идентичности, может быть чем угодно, поскольку в себе и для себя оно ничего собой не представляет»<sup>15</sup>.

Второй примечательной особенностью эмотивистского Я является отсутствие у него окончательных ценностных предпочтений. В данном случае имеется в виду то обстоятельство, что какие бы критерии, принципы или ценностные предпочтения ни принимало эмотивистское Я, их следует понимать как выражение установки, предпочтения или произвольного выбора, не основанного на каких-либо поддающихся рациональному обоснованию соображениях. Поскольку эти критерии и принципы не поддаются рациональному обоснованию, то единственным их обоснованием для человека, эти критерии и принципы принимающего, будет тот факт, что он сам их свободно выбрал. В результате отношение эмотивистского Я к преследуемым им целям становится чисто произвольным; точно такой же произвольный характер приобретает переход Я от одного морального состояния к другому. А это, в свою очередь, приводит к тому, что эмотивистское Я не способно иметь рациональной истории морально-практической жизни, поскольку невозможно рассказать осмысленную историю его перехода от одной моральной позиции к другой. В итоге подобное Я, которое, с одной стороны, лишено какого-либо конкретного социального воплощения и характеристик, а с другой, не имеет собственной рациональной истории, приобретает абстрактный и призрачный характер. Ни идентичность этого Я в данный конкретный момент времени, ни его идентичность на протяжении определенных промежутков времени или даже на протяжении всей его жизненной траектории не может быть четко и недвусмысленно определена, равно как и не может она быть адекватно охарактеризована путем отсылки к конкретным установкам, позициям или ценностным предпочтениям, поскольку ни социальные роли, ни жизненная траектория этого эмотивистского Я не являются частью его субстанции, в силу чего последняя и принимает абстрактный и призрачный характер.

В отличие от своих исторических предшественников, эмотивистское Я напроць лишено тех свойств, которые в предыдущие эпохи считались неотъемлемой принадлежностью человеческого Я. В традиционных досовременных обществах идентичность индивида опре-

делялась в первую очередь его членством в конкретных социальных группах, когда человек выступал в роли брата, кузена или внука, члена конкретной семьи, рода или племени. Эти социальные роли не принадлежали человеку случайным или привходящим образом; совсем напротив, они определяли все его, если так можно выразиться, человеческое естество. Они являлись частью его субстанции и определяли права и обязанности данного человека относительно соответствующих социальных групп. Эта концепция целостной человеческой жизни как первостепенного предмета объективной и внеличностной оценки постепенно оказывается вне зоны нашей досягаемости по мере того, как современность входит в свои права и перестраивает отношения между индивидом и его историческим и социальным окружением на свой лад. Как отмечает Макинтайр, эти масштабные изменения остаются по большей части незамеченными для нас, поскольку современность оценивает их иначе, нежели сторонники досовременных форм мышления и образа жизни. С точки зрения современности эти изменения представляют собой не утрату, но завоевание, связанное с рождением свободной индивидуальности, избавившейся, с одной стороны, от социальных уз того иерархического порядка, которые современность отвергла с самого начала, и от теологических суеверий и предрассудков, с другой. В особенности это справедливо по отношению к современному эмотивистскому Я, которое при обретении суверенитета в своей собственной области утрачивает свои традиционные границы, прежде определявшие его социальной идентичностью и взглядом на человеческую жизнь как на стремление к заданной цели.

Тем не менее, несмотря на всю призрачность и абстрактность эмотивистского Я, оно занимает вполне определенное место в рамках социального порядка современных обществ. Поэтому определение эмотивистского Я как абстрактного и призрачного носителя идентичностей индивида носит взаимодополнительный характер по отношению к определению тех характеров, которые представляют собой главные социальные роли современного общества, и в конечном счете является обусловленным особенностями его организации. По словам Макинтайра, отличительной чертой современного социального порядка является его разделение на две области, отношения между которыми, подобно отношениям между социальными ролями и характерами, с одной стороны, и эмотивистским Я, с другой, носят взаимодополнительный характер. С одной стороны, для современного общества характерно господство крупных бюрократических организаций, функционирование которых подчиняется принципам инст-

рументальной рациональности, практического успеха и измеримой эффективности. С другой стороны, для современного социального порядка не менее характерным является существование автономной частной сферы жизнедеятельности индивидов, где открывается полный простор господству индивидуальных прихотей и причуд. Это «разделение современного социального мира на область организаций, в которой цели берутся как данные и не поддающиеся рациональному исследованию, и на область личного, в которой центральное место занимают суждения и споры о ценностях, но в которой невозможно достичь рационального социального разрешения проблем, находит свою интернализацию, свою внутреннюю репрезентацию в отношении индивидуального Я к ролям и характеристам социальной жизни»<sup>16</sup>.

Разделение современных обществ на область действия бюрократических организаций, где господствует манипуляция, и на область личной жизни, где царствуют индивидуальные прихоти и причуды, является важным средством для понимания их особенностей, а также характера свойственных для них политических споров и разногласий. Эти споры и разногласия обычно проявляются в противопоставлении индивидуализма и коллективизма, которое может принимать самые разнообразные доктринальные формы. Здесь на одной стороне выступают сторонники индивидуальной свободы, на другой стороне — сторонники планирования производства и распределения благ с помощью бюрократических организаций. Однако в действительности определяющим для этого положения дел моментом является то, в чем согласны между собой спорящие стороны, а именно то, что имеется только два альтернативных образа общественной жизни, в одном из которых главенствует свободный и произвольный выбор индивидов, а в другом верховенство находится в руках у бюрократии, что находит свое выражение в ограничении свободы и произвольного выбора индивидов. Если принять во внимание это негласное основополагающее согласие, характерное для культурного и мировоззренческого климата современных обществ, то вряд ли вызовет большое удивление то обстоятельство, что политика современного общества колеблется между свободой, понимаемой ее сторонниками как отсутствие бюрократического, инструментально-рационального контроля над поведением индивидов, и формами коллективистского контроля, призванными ограничить анархию эгоистических интересов. По мнению Макинтайра, этот спор между сторонниками либерального индивидуализма и бюрократического коллективизма вращается по замкнутому кругу, а сами эти идеологические позиции представляют собой две стороны одной медали, в данном случае, — две

составляющие интеллектуального климата, сложившегося в современных обществах вследствие свойственных им характерных особенностей социальной организации. «Таким образом, — делает вывод Макинтайр, — общество, в котором мы живем, — это общество, в котором бюрократия и индивидуализм одновременно являются как партнерами, так и противниками. И именно в этом культурном климате бюрократического индивидуализма эмотивистское Я чувствует себя как рыба в воде»<sup>17</sup>. Дальнейшее уточнение характера и функций эмотивистского Я может быть достигнуто только через призму рассмотрения истории социального и культурного развития современного западного мира, одним из продуктов которого это эмотивистское Я и является.

### 3. Проект рационального обоснования морали Просвещения и его крах

Выход на авансцену современности эмотивистского Я, сопровождавшийся превращением моральных споров и разногласий в рационально неразрешимый конфликт суверенных волей, руководствующихся исключительно своими собственными чувствами и предпочтениями, был подготовлен прежде всего крахом проекта Просвещения. Критика этого проекта, который понимается Макинтайром как «проект независимого рационального обоснования морали», занимает центральное место в его работе «После добродетели». Как подчеркивает Макинтайр, социальная история нескольких последних столетий складывается из усилий, направленных на конкретно-историческую реализацию этого проекта; именно «в этот период, — пишет он, — «мораль» превращается в название той особой сферы, в которой правила поведения, не являющиеся ни теологическими, ни правовыми, ни эстетическими, занимают свое собственное культурное пространство. И только начиная с конца XVII века и с XVIII века, когда различие морали и теологии, права и эстетики стало общепризнанным, проект независимого рационального обоснования морали из заботы отдельных мыслителей превратился в предмет заботы всей культуры Северной Европы»<sup>18</sup>. Как утверждает Макинтайр, этот проект рационального обоснования морали с самого начала был обречен на провал в силу свойственных ему внутренних дефектов, вследствие чего предшествующая культура, построенная на идеях, разработанных мыслителями Просвещения, неспособна обеспечить нас связной и непротиворечивой концепцией моральной теории и прак-

тики. По словам Макинтайра, в настоящее время этот проект потерпел полный крах, причем «провал этого проекта создал исторический фон, на котором могут стать понятными проблемы нашей собственной культуры»<sup>19</sup>. В данном случае он имеет в виду то обстоятельство, что крах проекта Просвещения по рациональному обоснованию морали открывает перед нами новые перспективы, поскольку именно на его фоне «собственно современная точка зрения проявляется в своей завершенной форме». Отличительной чертой этой современной точки зрения является то, что она «рассматривает моральный спор как выражение столкновения несовместимых и несоизмеримых предпосылок, а моральное предпочтение — как лишенный критериев выбор между подобными предпосылками, которому не может быть дано никакого рационального обоснования»<sup>20</sup>.

Рассматривая процесс формирования проекта Просвещения по рациональному обоснованию морали и его крах, Макинтайр подчеркивает, что оба главных направления в философии морали Просвещения, представленные этикой долга Канта и эмотивистской этикой Юма, появились вследствие распада классического морального мировоззрения, которое находило основание для моральных правил в телеологической концепции человеческой жизни в сочетании с христианской концепцией божественного закона. Этот синтез распался в результате воздействия научной революции XVII века и протестантской Реформации. Способность человека мыслить и действовать в соответствии с Законом Божьим была поставлена под вопрос идеологами Реформации, развивавшими идею безнадежной испорченности естественного человека первородным грехом. Научная революция XVII века разрушила прежнюю религиозно-мифическую картину мира, основанную на телеологическом видении происходящих в природе процессов. Поэтому возникла необходимость в новой стратегии обоснования моральных правил, что послужило толчком к формированию проекта Просвещения по рациональному обоснованию морали.

Макинтайр утверждает, что эти попытки рационального и секулярного обоснования морали, предпринятые философами Просвещения, были обречены на неудачу по той причине, что с самого начала проект Просвещения по рациональному обоснованию морали заключал в себе серьезное противоречие, которое в конечном счете его и погубило. Моральные правила, рациональное обоснование которых ставили своей целью философы Просвещения, выступали в роли средств исправления человеческой природы в ее необлагодороженном состоянии. Однако процесс совершенствования человечес-

кой природы, идет ли речь об аристотелевской этике или христианской концепции божественного закона, направляется идеализированной целью человеческой жизни, определяющей движение человека к его благу. В отсутствие понятия человеческой природы, такой, какой она могла бы быть, если бы ей удалось достичь своего совершенства, лежащей в основе как классического телеологического мировоззрения, так и концепции божественного закона, единственной основой для моральных правил остается понятие человеческой природы в ее необлагороженном состоянии. Поэтому философы Просвещения пытались укоренить моральные правила либо в структуре человеческих страстей (эта точка зрения была принята Юмом и его последователями), либо в структуре человеческого разума (эта точка зрения разделялась Кантом и его последователями). Окончательный провал этих попыток, совершенно ясно усмотренный Киркегором и Ницше, является главной причиной фрагментарного состояния современной моральной теории.

Целью выдвинутого мыслителями Просвещения проекта рационального обоснования морали было создание с помощью разума, обладающего универсальной значимостью, секулярного и ориентированного на автономного морального субъекта комплекса моральных предписаний, призванного заменить моральные представления и предписания, составлявшие классическую моральную традицию и укоренные в распавшихся в Новое время религиозно-мифических картинах мира. Однако все попытки рационального и независимого от религиозно-мифических картин мира обоснования морали Киркегором, Кантом, Дидро, Юмом и Смитом потерпели неудачу, причем если сами эти попытки, как показывает Макинтайр, были продиктованы разными намерениями, то причины их неудачи были одними и теми же. Иными словами, как подчеркивает Макинтайр, провал проекта рационального обоснования морали, предложенного Просвещением, был обусловлен не частными концептуальными ошибками, совершенными теми или иными мыслителями, но тем, что все они являлись сторонниками весьма специфической и конкретной схемы морального мировоззрения, внутренняя противоречивость которой с самого начала обрекла на неудачу весь этот грандиозный философский проект.

Все философы, принимавшие участие в конкретно-исторической реализации проекта Просвещения, были на удивление единодушны в своих взглядах на содержание и характер предписаний, составляющих истинную мораль. Никто из них не отрицал, что семья и женитьба являются основополагающими моральными структурами, или

что выполнение обещаний и справедливость представляют собой достойные уважения моральные предписания. Причину этого единодушия Макинтайр видит в том, что все эти философы опирались на моральное наследие христианства, которое и служило для них источником представлений о характере моральных предписаний. Более того, все эти философы соглашались друг с другом не только по поводу содержания и характера истинной морали, но и по поводу той формы, которую должно было принять ее рациональное обоснование. А именно, они считали, что рациональное обоснование истинной морали должно отталкиваться от некоторых ключевых предпосылок, а эти ключевые предпосылки, в свою очередь, должны представлять собой характеристики некоторых основополагающих черт природы человека. Соответственно, правила морали должны были обосновываться как правила, которые были бы готовы принять существа, обладающие подобного рода природой. Проблема, однако, заключается в том, что те моральные правила, которые философы Просвещения намеревались рационально обосновать, были заимствованы ими из социального и культурного контекста предшествующей христианской традиции, в рамках которой эти правила выполняли функции, весьма отличные от тех, которые им хотели приписать философы Просвещения, занимавшиеся реализацией проекта рационального обоснования морали и жившие в совершенно иной исторической и социальной среде.

Таким образом, пишет Макинтайр, все эти мыслители Просвещения разделяют друг с другом общий проект построения значимых моральных умозаключений, которые, отталкиваясь от посылок о человеческой природе, естественно, в их специфическом понимании, постепенно приходят к заключениям о пользующихся авторитетом моральных правилах и предписаниях. По мнению Макинтайра, любой подобный проект рационального обоснования морали обречен на провал, и причину этого он усматривает в неустранимом противоречии, существующем между общей концепцией предлагаемых этими писателями моральных правил и предписаний, с одной стороны, и тем, что объединяет их в свойственном им видении человеческой природы, с другой. Для того, чтобы обосновать свое мнение, он обращается к рассмотрению классической схемы морального мировоззрения, которая была разработана Аристотелем и лежала в основе средневекового видения морали и места, занимаемого ею в человеческой жизни.

В основе этой схемы морального видения, которая является одновременно как классической, так и теистической, лежит структура, проанализированная Аристотелем в «Никомаховой этике». Эта теле-

ологическая схема строится на основе фундаментального противопоставления человека, каким он является, человеку, каким он мог бы стать, если бы реализовал свою существенную природу. С точки зрения данной схемы этика — эта практическая наука, которая позволяет людям понять, как осуществляется переход от первого состояния ко второму. Таким образом, эта схема морального видения предполагает существование различия между возможностью и ее реализацией в действительности, а также некоторое объяснение человеческой природы как природы, свойственной человеку как разумному животному, равно как и тех истинных и предельных целей, на которые должна быть направлена жизнь существа, наделенного подобной природой. «Предписания, — пишет Макинтайр, — которые обязывают нас стремиться к обладанию разнообразными добродетелями и воздерживаться от пороков, которые являются их противоположностью, учат нас, как перейти от потенции к действию, как реализовать нашу истинную природу и достичь нашей истинной цели. Пренебрежение этими предписаниями приводит к крушению надежд и к невозможности жить полноценной жизнью, а также к отказу от достижения того блага разумного счастья, которое нам, как представителям человеческого рода, свойственно преследовать»<sup>21</sup>. В итоге классическая схема морального видения оказывается состоящей из трех частей, в соответствии с чем человеческая природа как она есть, то есть человеческая природа в ее необлагороженном состоянии, изначально не соответствует и противоречит предписаниям этики и требует преобразования в человеческую природу, какой она могла бы быть, если бы реализовала свою цель. Главная особенность этой телеологической схемы заключается в том, что каждый из трех элементов схемы: концепция необлагороженной человеческой природы, концепция предписаний рациональной этики и концепция человеческой природы, какой она могла бы быть, если бы реализовала свою цель, для адекватного понимания их статуса и функций требует ссылки на два других. Не менее важно и то, что в рамках этой схемы разум подсказывает нам как цели, так и правильные средства их достижения.

Средневековое теистическое и, в частности, христианское видение идеалов морально-религиозной жизни внесло только одну поправку в эту телеологическую схему, поправку, которая, при всей ее важности, не изменила радикальным образом смысла самой этой схемы. Конечно, в рамках религиозно-теологического комплекса религий авраамического типа моральные рекомендации понимаются уже не просто как телеологические предписания, но и как выражение божественного закона. Перечень добродетелей и пороков изменяет

ся по сравнению с классической античностью; кроме того, важное место в религиозном мировоззрении занимает концепция первородного греха. Наконец, приходит понимание того, что истинные цели человека недостижимы полностью в этом мире, но только в мире ином. «И все же трехчленная структура, состоящая из необлагороженной человеческой природы, как она есть, человеческой природы, какой она могла бы быть, если бы реализовала свою цель и предписаний рациональной этики как способа перехода от одного состояния к другому, продолжает играть центральную роль в теистическом понимании оценочных суждений»<sup>22</sup>.

Однако философы, взявшиеся за реализацию проекта Просвещения, направленного на рациональное обоснование морали, отказались от идеи специфической цели, свойственной человеческой природе и, в силу этого, от различия между человеческой природой, какова она есть, и человеческой природой, какой она могла бы быть, если бы реализовала свою сущностную природу. В трехчленной телеологической схеме классического и теистического морального мировоззрения они видели не более чем архаические пережитки разложившегося и переставшего быть научно уважаемым аристотелизма. «Все они, — пишет Макинтайр о мыслителях Просвещения, пытавшихся дать рациональное обоснование морали, — отвергли телеологический взгляд на человеческую природу, взгляд на человека как на существо, которое имеет сущность, определяющую его истинную цель. Однако понять это означает понять, почему их проект обоснования морали провалился»<sup>23</sup>.

Отказ от аристотелевского понятия человека как существа, наделенного естественной целью (*telos*), к реализации которой он стремится как представитель определенного вида живых существ, был обусловлен формированием новой концепции разума, которая заняла господствующее положение в европейской философии и науке Нового времени. На формирование этой новой, принципиально антитеологической концепции разума огромное влияние оказали как протестантская Реформация с ее идеей непоправимой испорченности природы естественного человека первородным грехом, так и научная революция XVII века в естествознании, способствовавшая разрушению прежней религиозно-мифической картины мира с ее естественными целями. Согласно этой концепции, которой, с теми или иными нюансами, придерживались все ведущие философы Просвещения, разум представляет собой средство для достижения субъективно положенных человеком целей, при этом он не способен раскрывать подлинную структуру духовной и материальной действитель-

ности. «Разум не постигает сущности или же переходы от потенции к акту; эти понятия принадлежат презируемой концептуальной схеме схоластики, — утверждает Макинтайр по поводу концепции разума, занявшей господствующее место в философии и науке XVII столетия. — По этой причине антиаристотелевская наука налагает строгие ограничения на способности разума. Разум занимается вычислениями, он может оценивать только истины факта и математические истины. Поэтому в области практики он может говорить только о средствах. О целях он вынужден молчать»<sup>24</sup>.

Эта концепция практического разума как инструмента подбора средств для достижения субъективно положенных человеком целей входит в явное противоречие с моральной схемой, которая являлась историческим предшественником морали Просвещения и которая включала в себя три основополагающие элемента. Вследствие отказа от понятия человеческой природы, какой она могла бы быть, если бы реализовала свою природу, моральным философам эпохи Просвещения пришлось иметь дело с двумя сохранившимися элементами старой моральной схемы, отношения между которыми вследствие устранения третьего элемента окончательно запутались. С одной стороны, в их распоряжении находилось множество моральных предписаний, заимствованных из наследия христианского теизма, но в то же самое время лишенных своего исходного телеологического контекста. С другой стороны, они имели определенный взгляд на человеческую природу в ее естественном, необлагороженном состоянии. Поскольку моральные предписания первоначально были соотнесены с телеологической схемой, в рамках которой они были призваны исправлять, совершенствовать и облагораживать человеческую природу, они, естественно, серьезно отличались от тех моральных предписаний, которые можно было бы вывести из научного анализа человеческой природы и ее основных психологических мотиваций. В результате моральным философам Нового времени и эпохи Просвещения пришлось столкнуться с непредвиденной ситуацией, когда моральные предписания, заимствованные из классической моральной, прежде всего христианской, традиции и ориентированные на совершенно иное видение человеческой природы, были обречены все больше и больше расходиться и вступать в противоречие с основными склонностями человеческой природы в ее понимании философами Нового времени и эпохи Просвещения. «По этой причине, — пишет Макинтайр, — моральные философы XVIII века оказались вовлеченными в реализацию проекта, обреченного на неудачу; хотя они и пытались отыскать рациональную основу для своих моральных

убеждений в определенном понимании человеческой природы, они в то же самое время унаследовали такое множество моральных предписаний, с одной стороны, и такую концепцию человеческой природы, с другой, которым неизбежно было суждено вступить в противоречие друг с другом. Это противоречие нельзя было устранить исправлением взглядов на человеческую природу. Моральные философы XVIII века унаследовали несовместимые фрагменты некогда непротиворечивой схемы мышления и действия, и поскольку они не поняли своей конкретной исторической и культурной ситуации, они не смогли понять неосуществимого и донкихотского характера своей претенциозной задачи»<sup>25</sup>.

По мнению Макинтайра, понятие человеческого совершенства как цели, к которой человека направляет его сущностная природа, совершенно необходимо для морали, которая претендует на рационально обоснованный и объективный характер своих предписаний, поскольку только концепция человеческой природы, какой она должна быть, может служить гарантом того, что переход от фактическим к ценностным суждениям будет носить значимый характер. Для того, чтобы проиллюстрировать свою мысль, Макинтайр приводит следующий пример. Например, мы вправе из того, что нож тупой, заключить, что это — плохой нож, точно так же, как из фактического наблюдения, что фермер Джон Доу собрал наибольший в округе урожай зерновых с акра, заключить, что Джон Доу — хороший фермер. Переход от фактических суждений, составляющих посылки умозаключения, к оценочным суждениям, составляющим его заключение, в данных случаях носит значимый характер потому, что понятия «нож» и «фермер», которые мы используем в умозаключениях данного типа, являются функциональными понятиями. Это означает, что мы обычно определяем понятия «нож» и «фермер» в терминах цели или функции, которые типичны для ножей или фермеров. Функция ножа состоит в том, чтобы резать и колоть, функция фермера — в том, чтобы производить сельскохозяйственную продукцию. Из этого следует, что понятие ножа невозможно определить независимо от понятия хорошего ножа, а понятие фермера — независимо от понятия хорошего фермера; более того, критерии того, что означает быть ножом и что означает быть хорошим ножом, не независимы друг от друга, и так же обстоит дело со всеми функциональными понятиями. Функциональные понятия превращают оценочные суждения в разновидность фактических суждений; поэтому становится правомочным переход от посылок, соответствующих релевантным критериям, к заключению, утверждающему, что что-то является хорошим, где посылки

носят фактический, а заключение — оценочный характер. Так, возвращаясь к уже неоднократно упоминавшемуся выше примеру с функциональным понятием «человеческая природа, какой она должна быть в соответствии с определяющей ее целью», мы можем настаивать на правомочности перехода от бытия к долженствованию, от положения «есть» к положению «следует», на том основании, что знание того, что собой представляет реализованная или достигшая своей определяющей цели человеческая природа, дает нам право отличать поступки человека, ведущие к реализации его истинной природы, от поступков, препятствующих преследованию им этой цели, и характеризовать первые как «хорошие», а вторые — как «плохие» в моральном смысле деяния. Таким образом, получается, что оценочные суждения, включающие в себя функциональные понятия, являются разновидностью фактических суждений.

По словам Макинтайра, именно так и понимались моральные аргументы в классическую эпоху Древней Греции, откуда берет свое начало классическая моральная традиция. В рамках этой традиции, — вне зависимости от того, какие конкретно-исторические формы она принимала, — моральные аргументы предполагают по крайней мере одно функциональное понятие, а именно понятие человека, имеющего сущностную природу или сущностную цель или функцию. Только после того, как классическая моральная традиция в ее целостном виде была отвергнута, моральные аргументы поменяли свой характер таким образом, что к ним оказалось применимым положение о невозможности заключения от бытия к долженствованию<sup>26</sup>. Традиционное представление о человеке как о разумном существе, которое создано и живет для определенной цели, принято связывать с этико-политическим учением Аристотеля. Мыслители Нового времени и эпохи Просвещения отвергли его на том основании, что оно не соответствовало механистической картине мира, созданной новоевропейским естествознанием. Тем не менее Макинтайр полагает, что можно сохранить основные моменты классического морального учения, одновременно отказавшись от метафизической биологии Аристотеля. «Использования понятия «человек» в качестве функционального понятия, — пишет Макинтайр, — гораздо старше Аристотеля, и оно ведет свое происхождение вовсе не от аристотелевской метафизической биологии. Оно укоренено в формах социальной жизни, которым дали выражение теоретики классической традиции. Согласно этой традиции быть человеком — значит исполнять множество ролей, каждая из которых имеет свои собственные смысл и цель: члена семьи, граждани-

на, воина, философа, слуги Господа. И только когда индивид начинает пониматься как индивид, существующий до и независимо от всех ролей, понятие «человек» перестает быть функциональным понятием»<sup>27</sup>.

По мнению Макинтайра, именно эта телеологическая перспектива классического видения морали обеспечивала тот конкретно-исторический контекст, в котором оценочные суждения функционировали в качестве фактических суждений особого рода. В рамках аристотелевской традиции назвать нечто, — например, вещь или человека, — хорошим означает сделать фактическое утверждение. Соответственно, назвать конкретное действие нравственным или справедливым означает охарактеризовать его как действие, которое хороший человек должен был бы предпринять в подобной ситуации; таким образом, этот тип суждения также является фактическим. Подобное использование предикатов «хороший» и «плохой» при вынесении моральных, или оценочных суждений основано на предположении, что всякий тип предметов, который уместно называть хорошим или плохим, — включая сюда людей и события, — имеет некоторую специфическую цель или функцию. Поэтому в рамках классической аристотелевской традиции, — вне зависимости от того, идет ли речь о ее древнегреческой или средневековой версии, — моральные и оценочные суждения могут характеризоваться как истинные или ложные в том же самом смысле, в котором таковыми считаются все остальные фактические суждения. Однако как только из морали изымается понятие сущностных целей или функций человека, моральные суждения изменяют свое значение, из-за чего трактовка моральных суждений как фактических суждений начинает казаться неубедительной.

Неспособность проекта Просвещения предложить новое, рациональное обоснование морали, порождает основные дилеммы, стоящие перед современной моральной теорией. «С одной стороны, моральный субъект, освобожденный от иерархии и телеологии, воспринимает сам себя и воспринимается моральными философами как суверенный источник морального авторитета. С другой стороны, унаследованным, хотя частично и преобразованным правилам морали надо было придать новый статус, лишенный их давнего телеологического характера и их еще более древнего категорического характера как выражения высшего божественного закона. Если такие правила не могут обрести новый статус, при котором обращение к ним становится рациональным, то это обращение оказывается просто-напросто инструментом индивидуального желания и воли»<sup>28</sup>.

Первое и наиболее примечательное последствие краха проекта Просвещения, — это духовный и моральный вакуум, который возник вследствие разрушения традиционного морального авторитета и который оказался не в состоянии заполнить проект рациональной и универсальной морали, выдвинутый философами Просвещения и центрированный на идеале автономного и рационально мыслящего индивида, самостоятельно выбирающего себе жизненные ценности. В соответствии с господствующими в современных либерально-индивидуалистических обществах либеральными воззрениями государство вправе устанавливать только основные правовые нормы и следить за их соблюдением, в случае необходимости применяя по отношению к нарушителям соответствующие санкции. При этом область применения этих норм довольно ограничена, поскольку действует общее правило: все, что не запрещено законом, разрешено. Иными словами, современные либералы полагают, что система общих, обязательных для всех законов, воплощающих общепринятые представления о правах, есть наилучшая гарантия стабильности демократических и рыночных институтов. Одновременно, — опять-таки в соответствии с вышеуказанной либеральной ортодоксией, — принято считать, что современное правовое государство не вправе навязывать своим гражданам какую-либо общую концепцию блага, поскольку в условиях сосуществования разнообразных и зачастую несовместимых моральных воззрений и образов жизни официальная поддержка государством какого-либо одного из них в ущерб всем остальным ущемляла бы свободу граждан. При господстве подобного минималистски-легалистского понимания государства и его функций моральное регулирование поведения граждан выводится из сферы его компетенции и переносится в плоскость отношений, складывающихся в повседневной морально-практической жизни. По мысли философов Просвещения и их современных исследователей, в ситуации распада традиционных форм моральной жизни, характерном для современных либерально-индивидуалистических обществ, именно автономный и рационально мыслящий субъект должен был стать новым и единственно законным источником морального авторитета. Однако тот факт, что принятие на себя индивидом моральной ответственности, без которой невозможна полноценная морально-практическая жизнь, в конечном счете определяется его личным выбором, таит в себе серьезную угрозу. Весь моральный индивидуализм, на котором строится вся современная мораль, и который ставит все моральные нормы и ценности в зависимость от личного выбора каждого отдельного индивида, вовсе не обязывает последнего принимать в расчеты

общественную мораль и принятые моральные авторитеты, по крайней мере тогда, когда они противоречат его убеждениям и интересам и когда этому не препятствует закон. Подхваченный современными либералами идеал автономного субъекта, самостоятельно определяющего свои жизненные цели и создающего свою собственную систему ценностей, при всей своей прозрачности и абстрактности несет в себе явную опасность углубления крайностей индивидуализма, поскольку он еще больше поощряет девальвацию и без того весьма обесценившейся в современных условиях потребности людей в моральном авторитете и общих формах жизни.

Крах проекта Просвещения по рациональному обоснованию морали влечет за собой еще и другие серьезные последствия. Второе важное следствие краха проекта Просвещения связано с тем, что в настоящее время в нашем распоряжении нет последовательной и рационально обоснованной моральной системы, которая была бы приемлема для всех на основе рациональных доводов. В действительности моральный язык, который мы используем для характеристики своих ценностных ориентации и практических установок, представляет собой бессвязное и хаотическое сочетание устаревших моральных словарей, давно лишившихся своей метафизической и религиозной опоры в религиозно-мифических картинах мира, распавшихся в Новое время благодаря процессам культурной рационализации. Если добавить к этому, что большинство этих кусков и фрагментов, составляющих современный моральный дискурс, вырвано из телеологического контекста классической моральной схемы, вне которого они не способны выполнять свою функциональную роль в языке морали, то картина того беспорядочного состояния, в котором в настоящее время пребывает язык морали, приобретет свой законченный вид.

Еще одним следствием провала проекта по рациональному обоснованию морали является то, что философия, которая после утраты религией того центрального положения в духовной жизни, которое та занимала в средние века, несколько столетий, и притом не без успеха, претендовала на ее место, перестает быть интеллектуальным ядром секулярной человеческой культуры и перемещается на ее периферию, становясь в высшей мере специализированным занятием узкого круга профессионалов. Если благодаря разработанному Кантом в конце XVIII века понятию философии как трибунала «чистого разума», поддерживающего или отрицающего права остальной культуры на существование, философия смогла занять автономное и притом верховенствующее по отношению ко всем остальным областям

культуры и конкретно-научным дисциплинам положение, то в настоящее время этой функции философии как указчика наукам их истинного местоположения во вселенной человеческого знания и судьбы притязаний отдельных областей культуры на значимость явно приходит конец. Как подчеркивает Макинтайр, «проект обеспечения рационального обоснования морали явно провалился. А поэтому мораль нашей предшествующей культуры — и, следовательно, нашей собственной культуры, — лишена какой-либо публичной, общей основы или обоснования. В мире секулярной рациональности религия уже не может давать общего фона или основания для морального дискурса или действия; и неудача философии в ее попытке сделать то, что было уже не под силу религии, послужила важной причиной потери философией ее центральной культурной роли и превращения в маргинальную, узко академическую дисциплину»<sup>29</sup>.

Провал проекта Просвещения придает современному моральному языку черты глубокой непоследовательности и фрагментарности и приводит к широкому распространению эмотивизма с его взглядом на моральные и оценочные суждения как на выражения личных предпочтений. Главная особенность нынешнего состояния как языка морали, так и морально-практической жизни в том виде, в каком они изображаются Макинтайром, заключается в том, что в настоящее время мы не располагаем последовательным и систематически выверенным моральным словарем, используя который мы могли бы сформулировать связную концепцию общего человеческого блага и добродетелей и рационально обосновать с ее помощью практики нашей моральной жизни. Наши современные моральные представления во многом подобны системе «табу», описанных капитаном Куком во время его третьего визита в Полинезию. Несмотря на то, что первоначально эти запреты представляли собой часть осмысленной культурной системы, уже ко времени описания их Куком они утратили для аборигенов всякий смысл, что и позволило королю Камеамеа II в 1819 году отменить их с необычайной легкостью и без каких-либо заметных социальных потрясений. Отталкиваясь от этого показательного примера, Макинтайр задается вопросом: «Почему мы должны думать о нашем современном употреблении понятий «хорошего», «правильного» и «должного» иначе, нежели мы думаем об употреблении полинезийцами слова «табу» в конце XVIII века? И почему мы не должны считать Ницше Камеамеой II европейской традиции?»<sup>30</sup>. Само собою разумеется, что для Макинтайра этот вопрос носит исключительно риторический характер, являлась, по сути дела, всего лишь парафразой утвердительного ответа на него. Иными словами,

речь идет о том, что моральный дискурс современности столь же архаичен, бессвязен и лишен своего изначального смыслового контекста, как и полинезийская практика запретов в виде системы «табу» в конце XVIII века.

В контексте провала проекта Просвещения по рациональному обоснованию морали неизбежным становится обращение к Ницше как к главному моральному философу современности, с предельной четкостью и последовательностью вскрывшему противоречия современной моральной теории и практики. Главную заслугу Ницше Макинтайр усматривает в том, что ему удалось раскрыть это очерченное выше основное противоречие современного морального языка, равно как и современной морально-практической жизни, и выяснить вытекающие из этого последствия. Поэтому нет ничего случайного в том, что одна из центральных глав книги Макинтайра «После добродетели» озаглавлена «Ницше или Аристотель?». По словам Макинтайра, Ницше оказал нам неоценимую услугу тем, что он со всей определенностью показал, что современные моральные идеалы, притязающие на универсализм и рациональную обоснованность, — это обманчивые призраки, служащие выражением субъективных установок и чувств индивидов. «Историческим достижением Ницше было не только более отчетливое, чем у любого другого философа, <...> понимание того, что то, что казалось апелляцией к объективности, оказалось на самом деле выражением субъективной воли, но и более отчетливое понимание природы проблем, которые встают при этом перед моральной философией». Исходный пункт ницшеанской философии морали носит вполне определенный характер: «Если мораль есть не что иное, как выражение воли, то моя мораль может быть только тем, что творит моя воля». Подобная радикальная и бескомпромиссная постановка вопроса по праву делает Ницше моральным теоретиком современности *par excellence*, правда, при этом условии, что единственной альтернативой моральной философии Ницше является та моральная философия, что была сформулирована мыслителями Просвещения и их последователями. Со своей стороны, Макинтайр выражает убеждение, что данная альтернатива ни в коем случае не является исчерпывающей, поскольку в качестве единственного морального философа современности Ницше явным образом противостоит «философски наиболее значительному из досовременных способов морального мышления», воплощенном в моральной философии Аристотеля. Именно последняя является подлинной и единственной жизнеспособной альтернативой моральной философии Ницше. Ведь, как подчеркивает Макинтайр, «именно потому, что

моральная традиция, интеллектуальным ядром которой является мысль Аристотеля, была отвергнута при переходе от XV к XVII столетию, был предпринят проект Просвещения, проект открытия новых рациональных и секулярных оснований морали. И именно потому, что этот проект провалился, именно потому, что взгляды, которых придерживались интеллектуально наиболее выдающиеся сторонники проекта, и в особенности Кант, не смогли устоять перед лицом рациональной критики, Ницше и все его эмотивистские и экзистенциалистские последователи сумели развернуть достаточно успешную, на первый взгляд, критику всей предшествующей морали». Поэтому защита позиции Ницше оказывается самым тесным образом связана с ответом на вопрос о том, следовало ли в свое время отвергать Аристотеля. Сам Макинтайр формулирует эту дилемму следующим образом: «Нужно либо пройти через надежды и провал различных версий проекта Просвещения до того момента, когда останутся только ницшевский диагноз и ницшевская проблематика, или же согласиться с тем, что проект Просвещения не только ошибочен, но что ему вообще не стоило начинаться»<sup>31</sup>.

По мнению Макинтайра, в настоящее время перед нами есть только две реальные альтернативы — или принять радикальный эмотивизм Ницше со всеми вытекающими отсюда последствиями, или же вернуться к телеологической концепции морали Аристотеля. Поэтому если проблематика моральной философии Ницше должна быть отвергнута, то нам следует вернуться назад и заняться возрождением классической моральной традиции, бескомпромиссно отвергнутой в свое время как мыслителями Просвещения, так и Ницше. Иначе говоря, речь идет о том, что мы должны отказаться от моральной теории современности и вернуться к Аристотелю.

При этом, конечно, следует иметь виду то немаловажное обстоятельство, что Ницше и Аристотель интересуют Макинтайра не сами по себе, но как выразители двух диаметрально противоположных воззрений на мораль. В Аристотеле он видит прежде всего философа, «задавшего главную тему традиции добродетелей, которая является ресурсом целой традиции действия, мышления и дискурса. Аристотель, пишет Макинтайр, является лишь частью этой традиции, которую я ранее назвал «классической традицией» и чей взгляд на человека я обозначил как «классический взгляд на человека»<sup>32</sup>. Точно так же и Ницше служит для Макинтайра предвестником того видения моральных проблем, которое нашло свое яркое выражение в эмотивистских и экзистенциалистских учениях о морали. Поэтому, как справедливо отмечает один из современных исследователей мораль

ной философии Макинтайра Д. Соломон, вместо того, чтобы рассматривать предлагаемый Макинтайром выбор между Ницше и Аристотелем как выбор между двумя философскими учениями, мы имеем полное право рассматривать этот выбор как выбор между классической традицией моральной философии, с одной стороны, и разнообразными формами эмотивизма, экзистенциализма и постмодернизма, широко распространенными в современной моральной философии, с другой<sup>33</sup>.

В этом, в частности, можно усмотреть причину того, что главным лейтмотивом творчества американского философа в 1980–1990-х годов становится поиск адекватной концепции морали, которая могла бы прийти на смену нынешнему фрагментарному состоянию моральной теории, равно как и концепции рациональности, которая могла продемонстрировать превосходство этой субстанциальной концепции морали над всеми прочими альтернативными концепциями морали. Для решения этой непростой задачи Макинтайр использует три ключевые понятия: понятие практики, понятие нарративного единства человеческой жизни, и понятие традиции. В сочетании эти три понятия призваны очертить систему координат, в рамках которой можно было бы создать моральную теорию, центральное место в которой занимала бы нормативная концепция добродетелей. Построение подобной системы координат, а на ее основе — моральной теории, основанной на усовершенствованной аристотелевско-томистской концепции добродетелей, составляет центральную часть проекта Аласдера Макинтайра, начало которому было положено работой «После добродетели». В последующих работах Макинтайр продолжил разработку как проблем моральной теории, так и критического анализа современности. В частности, в своих работах «Чья справедливость? Какая рациональность?» (1988)<sup>34</sup>, «Три соперничающие версии морального исследования: энциклопедия, генеалогия, традиция» (1990)<sup>35</sup> и «Зависимые разумные животные: почему человеческие существа нуждаются в ценностях?» (1999)<sup>36</sup> он подходит к рассмотрению моральной теории в позитивном аспекте, утверждая, что преодоление негативных последствий краха проекта Просвещения возможно только на пути возвращения к аристотелевско-томистской этике добродетели. Как полагает Макинтайр, подобное возвращение оправдано потому, что аристотелевско-томистское истолкование блага в наибольшей степени соответствует разуму в том виде, в каком он концептуализируется в предлагаемой американским философом концепции рациональности<sup>37</sup>.

## Примечания

- <sup>1</sup> Аналитическая метаэтика — философское направление, господствовавшее в современной англоязычной моральной теории в 1960–1980-е годы. Аналитическая метаэтика является одним из основных направлений метаэтических исследований в моральной философии XX века наряду с такими течениями, как интуитивизм, эмотивизм и натурализм. В отличие от нормативной этики, предмет исследования которой составляют содержательные аспекты моральных принципов и правил, а также определение перечня аутентичных моральных благ и добродетелей, предметом аналитической метаэтики является исследование основных особенностей используемого нами морального языка, значения его ключевых понятий и логической структуры основополагающих моральных аргументов. От конкурирующих направлений метаэтики в виде интуитивизма, эмотивизма и натурализма аналитическую метаэтику отличает прежде всего центрированность на рассмотрении языка морали во всем ее функциональном многообразии и, соответственно, отказ от приписывания привилегированного статуса какой-то одной функции морального языка.
- <sup>2</sup> Первое издание этой книги Макинтайра вышло в 1981 году. Второе, исправленное и дополненное, издание появилось в 1984 году. Впоследствии оно выдержало несколько переизданий. В данной статье использовано издание: *MacIntyre A. After Virtue*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Duckworth, 1985. В дальнейшем все цитаты в тексте приводятся по этому изданию. Имеется русский перевод: *Макинтайр А. После добродетели* /Пер. с англ. В.В.Целищева. М.: Акад. проект; Екатеринбург: Акад. книга, 2000.
- <sup>3</sup> *MacIntyre A. After Virtue*. 2<sup>nd</sup> ed. L., 1985. P. 1.
- <sup>4</sup> *Ibid.* P. 2.
- <sup>5</sup> Выражение принадлежит известному британскому историку Эрику Хобсбауму (*Хобсбаум Э. Эпоха крайностей: короткий двадцатый век. 1914–1991*. М.: Изд-во «Независимой газеты», 2004).
- <sup>6</sup> *MacIntyre A. After Virtue*. 2<sup>nd</sup> ed. L., 1985. P. 5.
- <sup>7</sup> *Ibid.* P. 8.
- <sup>8</sup> *Ibid.* P. 9. Слова в угловых скобках добавлены мной. — *Т.Д.*
- <sup>9</sup> *Ibid.* P. 11–12.
- <sup>10</sup> *Ibid.* P. 11.
- <sup>11</sup> *Ibid.* P. 19.
- <sup>12</sup> *Ibid.* P. 23.
- <sup>13</sup> *Ibid.* P. 28.
- <sup>14</sup> *Ibid.* P. 30.
- <sup>15</sup> *Ibid.* P. 32.
- <sup>16</sup> *Ibid.* P. 34.
- <sup>17</sup> *Ibid.* P. 35.
- <sup>18</sup> *Ibid.* P. 39.
- <sup>19</sup> *Ibid.*
- <sup>20</sup> *Ibid.*
- <sup>21</sup> *Ibid.* P. 52.
- <sup>22</sup> *Ibid.* P. 53.
- <sup>23</sup> *Ibid.* P. 54.
- <sup>24</sup> *Ibid.*
- <sup>25</sup> *Ibid.* P. 55.

- <sup>26</sup> Классическим выражением этого взгляда, влияние которого на развитие моральной философии в последующие два столетия трудно переоценить, является точка зрения Юма на соотношение фактических и ценностных суждений. «Я заметил, — писал Юм в книге III своего «Трактата о человеческой природе», излагая интересующую нас мысль, — что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно *есть* или *не есть*, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* и *не должно*. Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна. Раз это *должно* и *не должно* выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее необходимо следует принять во внимание и объяснить, в то же время должно быть указано основание того, что кажется совсем непонятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него» (*Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 510–511). В философии XX века эта мысль из «Трактата» Юма будет развернута в целую теорию и использована сначала Д.Э. Муром, а затем и эмотивистами для доказательства невозможности перехода от фактических суждений к оценочным, от сущего — к должному.
- <sup>27</sup> *MacIntyre A.* After Virtue. 2<sup>nd</sup> ed. L., 1985. P. 58–59.
- <sup>28</sup> Ibid. P. 62.
- <sup>29</sup> Ibid. P. 50.
- <sup>30</sup> Ibid. P. 113.
- <sup>31</sup> Ibid. P.113, 114, 117,118.
- <sup>32</sup> Ibid. P. 119.
- <sup>33</sup> *Solomon D.* MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy // Murphey M. (ed.). Alasdair MacIntyre. Cambridge, 2003. P. 137.
- <sup>34</sup> *MacIntyre A.* Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame (Indiana): Univ. of Notre dame Pres, 1988.
- <sup>35</sup> *MacIntyre A.* Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition. Notre Dame (Indiana): Univ. of Notre dame Pres, 1990.
- <sup>36</sup> *MacIntyre A.* Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues. Chicago; La Salle (Illinois): Open Court, 1999.
- <sup>37</sup> Рассмотрению этих аспектов философии А.Макинтайра и их критической оценке мы предполагаем посвятить отдельную статью.

*Ф.В. Фокеев*

## Проблема единства и многообразия в прагматизме У.Джеймса

Уильям Джеймс (1842–1910) — выдающийся американский психолог и философ, один из основателей прагматизма, автор фундаментального научного труда «Принципы психологии» (1890), исследований по философии религии «Воля к вере» (1896) и «Многообразие религиозного опыта» (1902), а также ряда философских работ, в которых изложены концепции прагматизма и радикального эмпиризма. Среди последних необходимо отметить «Прагматизм» (1907), «Вселенная с плюралистической точки зрения» (1909), «Значение истины» (1909), «Введение в философию» (1911), «Очерки радикального эмпиризма» (1912).

В историческом контексте творчество У.Джеймса предстает одной из форм адаптации европейского интеллектуального наследия к специфике американской культуры начала XX века. Свою концепцию Джеймс считал продолжением и развитием традиции британского эмпиризма. Одновременно его работы отличает характерная особенность, которую Д.Дьюи оценивает как «революционную перемену точки зрения»: в отличие от предшественников, философ обращает внимание не на первые принципы и начала бытия и познания, а на следствия и ожидаемые результаты. Такой подход привел к новой трактовке базовых философских понятий знания, истины, опыта, действительности, рациональности. По сути дела, это была трансформация эмпиризма. По мнению многих исследователей, решающее влияние на нее оказала эволюционная теория Дарвина и связанное с ней представление о функциях интеллекта в процессе приспособления к условиям среды.

Во многом благодаря усилиям Джеймса новое философское направление приобрело широкую известность. Об этом, в частности, свидетельствует интенсивность и количество переводов работ У.Джеймса на русский язык за период с 1896 по 1911 год<sup>1</sup>. Выражая мнение значительной части философского сообщества России тех лет, Л.М.Лопатин называет Джеймса «самым тонким и глубоким психологом и одним из наиболее крупных мыслителей»<sup>2</sup> своего времени и отмечает далее, что прагматистскому учению свойственны новизна, свежесть, чрезвычайная простота и искренность нравственного подъема.

Большинство современных исследователей согласно в том, что интерпретация и популяризация прагматистских идей в работах У.Джеймса оказали значительное влияние на философию. «На некоторое время прагматизм, с которым Джеймс был наиболее тесно связан, сделался влиятельным философским направлением. Не только его прямые последователи, но даже такие философы, как Рассел, критиковавшие это учение, тем не менее признавали, что они обязаны Джеймсу. Они рассматривали прагматизм как одну из могущественных сил, стремившихся порвать с ортодоксальной идеалистической традицией в метафизике, и видели в нем союзника»<sup>3</sup>. В полемической ситуации начала XX века именно проблема единства и многообразия представляла собой один из пунктов наиболее острого разногласия между сторонниками новых и традиционных течений в западной философии. В современной философской литературе широко применяются методы и понятия, разработанные в рамках классического прагматизма. И в наши дни с его идей, как отмечают специалисты, «не приходится стряхивать пыль забвения»<sup>4</sup>.

## 1. «Центральная проблема» метафизики У.Джеймса

Для философии прагматизма характерно рассмотрение любых теоретических идей с точки зрения их практического значения и возможных эмпирических последствий, в качестве планов возможных действий или инструментов, позволяющих согласовать ожидания с опытом. С этой общей ориентацией тесно связан замысел прагматизма как метода прояснения содержания научных и философских понятий. Основатель прагматизма Чарльз Сандерс Пирс (1839–1914) в работе «Как сделать наши идеи ясными» (1877 г.) сформулировал правило, согласно которому для того, чтобы достигнуть по-настоящему ясного понятия о некотором объекте, необходимо представить, ка-

кие существенные с практической точки зрения последствия может произвести объект данного понятия, и тогда представление об этих эмпирических последствиях составит все содержание нашего понятия об объекте. В своих работах Пирс применил прагматистский метод для анализа ряда научных понятий. Наиболее значительных результатов он ожидал от его применения в области метафизики. По мнению философа, благодаря анализу понятий по методу прагматизма каждая не лишенная смысла философская абстракция должна приобрести ясность, а традиционная метафизика будет преобразована в ряд проблем, доступных для научного исследования.

В работах У.Джеймса метод прояснения понятий, разработанный Ч.С.Пирсом, применяется для исследования традиционных вопросов теологии и метафизики, для преодоления разногласий между представителями различных философских взглядов и направлений. Прагматистское правило, или «Принцип Пирса», позволяет Джеймсу отделять реальные теоретические расхождения от мнимых, чисто словесных. К числу реальных проблем философии Джеймс относит вопрос о «едином и многом», отмечая его особую значимость: «Классификация по признаку веры в единое или многое — это классификация с максимальным количеством последствий»<sup>5</sup>. Джеймс формулирует соответствующий вопрос как дилемму в области онтологии, одновременно затрагивающую теорию истины, теологию и другие аспекты его концепции. Проблема «единого и многого» занимает центральное место в размышлениях философа в силу многообразия и значимости практических следствий, которые потенциально заключает в себе ее решение.

Джеймс стремился создать концепцию, промежуточную по отношению к крайним формам монизма и плюрализма. Это намерение связано не только с задачей примирения противоположных сторон в дискуссии о «едином и многом», но также с тем, что прагматистский подход порождает аргументы в пользу обеих гипотез.

Основная задача философии, по мнению У.Джеймса, заключается в исследовании проблем метафизики, теологии и морали. В его работах речь идет о поиске истины в этих областях знания, и в связи с этим понятие истины и проблема ее природы занимают в прагматизме одно из центральных мест. Представления об истине определяются, по Джеймсу, двумя основными принципами: инструментализма и гуманизма.

Концепция инструментализма заключается в том, что идеи или теории могут быть названы истинными постольку, поскольку они помогают устанавливать удовлетворительные отношения с разными

частями опыта и позволяют осуществлять эффективные операции. Принцип «гуманизма» (термин ввел английский философ Ф.К.С. Шиллер) гласит, что все истины до некоторых, точно не определенных пределов, являются продуктом человеческого творчества, а в формировании представлений о реальности участвуют субъективные факторы и предпосылки.

У.Джеймс применяет эти представления об истине к вопросам и гипотезам, относящимся к области метафизики. Практические последствия и результаты метафизических концепций и религиозных учений состоят, по мнению Джеймса, в том воздействии, которое они способны оказывать на состояние духа их последователей, а также проявляются во внушаемых ими поступках. По его утверждению, например, «истинный смысл материализма и спиритуализма заключается не в отвлеченных тонкостях насчет внутренней сущности материи или насчет метафизических атрибутов Бога — он состоит в различных вызываемых ими эмоциях и образах действия, в различных характерах надежды и ожидания и во всех тех тонких вторичных последствиях, которые влекут за собой эти различия»<sup>6</sup>. Согласно концепции инструментализма, из этого положения допустимо сделать вывод, что ни одна религиозная или философская доктрина не является более истинной, чем другая, — в смысле точного соответствия реальному положению дел, — но все они хороши в той мере, в какой способны вызывать оптимизм, внушать чувство уверенности или доставлять утешение, но не истину.

Принцип гуманизма, составляющий вторую отличительную особенность позиции прагматизма, также позволяет сделать вывод, что возможно множество метафизических и теологических концепций, созданных в соответствии с различными субъективными установками, причем ни одну из них нельзя назвать более истинной, чем другие. В этом случае дискуссии об истине между сторонниками различных направлений и убеждений лишаются смысла в силу того, что единой универсальной истины нет. Однако понятие истины применительно к утверждениям философии Джеймс считал правомерным: «Мы сознательно решаемся признать постулат, что истина существует и что назначение нашего ума — познать ее, хотя скептик и не хочет признавать этого постулата. Поэтому мы безусловно расходимся со скептиком в этом пункте»<sup>7</sup>. Чтобы объяснить позицию философа, необходимо дополнить и уточнить прагматистское представление об истине.

По мнению Джеймса, различие между истинными и ложными представлениями на практике заключается в следующем. Истинные идеи подразумевают определенные действия на их основе и тем са-

мым допускают подтверждение и проверку. Благодаря этому истинные идеи философ приравнивает к ценным, с практической точки зрения, орудиям. У.Джеймс полагал, что прагматистская теория истины полностью совместима с точкой зрения реализма в гносеологии, согласно которой предметы физического мира существуют независимо от мысли, а истина имеет объективные основания. В ходе всякого опыта установления истины существуют ограничивающие и оказывающие сопротивление факторы, которые Джеймс рассматривает как независимую объективную реальность. Философ указывает три области действительности, которые необходимо принимать во внимание, рассматривая процесс формирования истин: непосредственный опыт, отношения между компонентами опыта и вся совокупность прежде установленных истин. Все три области до некоторой степени допускают свободу интерпретации, субъективность оценок и вмешательство человеческих соображений и интересов.

Джеймс ввел в теорию истины существенное ограничение, подчеркнув, что новое знание может быть признано истинным только при условии его согласования со всей совокупностью прежде установленных истин. Такое согласование достигается путем трансформации и взаимного приспособления идей. Но это последнее условие, так же как критерий полезности, не дает основания считать, что только одно определенное решение вопросов метафизики может быть истинным<sup>8</sup>. Например, допустимо предположить, что существует множество равноценных истинных ответов. Не имеет общепринятого решения и вопрос о том, следует ли подчинять исследование философских проблем правилам традиционной или какой-либо иной, предположительно более высокой и совершенной логики.

В пользу первого мнения свидетельствует отмеченная Джеймсом связь проблем метафизики с многообразием практических интересов. К числу практически важных философ относит вопросы, касающиеся моральных суждений, выбора целей и средств, предпочтения определенных форм и способов поведения, а также задачи, связанные с оценкой намерений, действий и их возможных результатов, с прогнозированием ожидаемых событий и их следствий, способных оказать влияние на поведение в будущем.

Следуя духу прагматизма, Джеймс скептически относился к умозрительным философским конструкциям и априорное решение проблем метафизики путем строго логичного, общеобязательного доказательства не представлялось ему возможным. Если бы решение философских проблем можно было отложить на неопределенное время, рассуждал философ, то наиболее оправданной позицией ос-

тавался бы скептицизм: «Если бы неизвестное было безразлично для мыслителя... тогда философский нейтралитет и отказ от всякого убеждения был бы для него самым мудрым исходом. Однако, к несчастью, нейтралитет не только труден сам по себе, но и провести его в жизнь нелегко при живом практическом отношении к какой-либо альтернативе»<sup>9</sup>. Сохранению нейтральной позиции препятствует связь метафизических представлений с проблемами практического и морального характера, нередко требующими незамедлительного решения.

Джеймс утверждал, что решающую роль в метафизических объяснениях мира играет практическая потребность в определенности представлений о будущем: «Наш ум спокойно примет всякое последнее данное, хотя бы иррациональное с логической точки зрения, если только его качества таковы, что оно может удовлетворить наши ожидания; если же оно оставит в нас хоть каплю неуверенности в будущем, мы тотчас же почувствуем в душе беспокойство или даже страх. Но в тех объяснениях вселенной, которые порождаются стремлением человеческого ума к рациональности, самую главную роль всегда играет потребность в удовлетворении ожиданий. Принцип, признаваемый философами за первичный, всегда исключает всякую неопределенность»<sup>10</sup>. Этой потребности полностью соответствует последовательное монистическое представление об универсуме, из которого исключается всякий элемент случайного, иррационального, непредсказуемого или проблематичного: «Можно сказать, что абсолютное превращает категорию возможности в более спокойные и надежные категории»<sup>11</sup>. С точки зрения прагматизма это является убедительным аргументом в пользу монистической онтологии и говорит о ее соответствии определенным практическим интересам и склонностям.

Но из характерного для прагматизма принципа оценки идей по эмпирическим последствиям и результатам следуют возражения против последовательного монизма. Смысл этих возражений состоит в том, что монистическая гипотеза слишком абстрактна, бесплодна и вызывает представление об отчуждении. Так, общей чертой монистических концепций является отрицание всевозможных различий и оппозиций в единой основе мира. В частности, наблюдаемые в опыте и существенные с практической точки зрения различия в ценности вещей или поступков не находят отражения в монистической онтологии, в силу чего представляются нереальными. Среди важнейших оппозиций такого рода Джеймс называет противоположность добра и зла. Философ убежден, что последовательный монизм ведет к фатализму, отрицанию свободы воли и невозможности нравствен-

ных оценок. На этом основании он предпочитает плюралистическую точку зрения. «Моральные соображения, — пишет Джеймс, — могут привести нас к постулату несводимости друг к другу отдельных фактов мира»<sup>12</sup>. Таким образом, важнейший аргумент философа в пользу плюрализма основан на моральных соображениях. Этот вывод подтверждает английский исследователь прагматизма А.Дж.Айер: «Для Джеймса характерно, что в значительной мере корни его протеста против гегельянства имели эмоциональную и моральную природу. Эмоционально атмосфера гегельянства представлялась ему удушливой... В моральном отношении он находил возмутительной гегельянскую теорию о том, что страдание и зло нереальны или во всяком случае недостаточно реальны, чтобы о них беспокоиться»<sup>13</sup>.

С точки зрения Джеймса, плюралистическое мировоззрение «более соответствует моральной и драматической насыщенности жизни». Плюралистическая трактовка реальности позволяет принимать во внимание многие существенные с практической точки зрения факты и оппозиции. Кроме того, в пользу плюрализма философ приводит следующие соображения.

Гипотеза плюрализма наилучшим образом соответствует концепции опыта в прагматизме Джеймса. В опыте наблюдаются взаимодействия и связи, объединяющие его части. Однако, как считает философ, невозможно судить о том, представляет ли собой опыт в целом универсальное единство, поскольку он незавершен и постоянно расширяется за счет новых фрагментов, дополняющих существующую картину. Именно поэтому Джеймс полагает, что в качестве рабочей гипотезы плюрализм предпочтительнее монизма: «Прагматизм, не предрешая эмпирического ответа на вопрос об окончательном итоге единства и разделения в вещах, должен, разумеется, стать на плюралистическую точку зрения. Он признает возможным, что когда-нибудь наиболее приемлемой из всех гипотез может оказаться даже гипотеза о полном единстве вещей... Но пока следует честно и открыто принять противоположную гипотезу о мире, все еще не совершенно объединенном и, может быть, обреченном навсегда оставаться таковым. Это и есть учение плюрализма»<sup>14</sup>.

Философ понимал, что людям присуща склонность к созданию рациональной картины мира. Но все попытки исчерпывающим образом определить и сформулировать смысл бытия или предложить всеобщую схему действительности Джеймс расценивал как неудачные, преждевременные и поспешные обобщения. По его мнению, ни одна концепция не принимает во внимание всех аспектов реальности. Характерные для монистической философии попытки обнаружить

в разнообразном и незавершенном опыте, в природе или в истории единую логику, гармонию, цель или порядок не приводят к успеху: «Философ требует или все, или ничего. Если мир не может быть рациональным так, как я это понимаю, т.е. в смысле безусловного подчинения мне, я отказываюсь признавать его рациональным вообще. Он — воплощенная неурядица, хаос...»<sup>15</sup>. С другой стороны, чем больше принимаются во внимание факты, тем менее полезными для практических целей кажутся отвлеченные схемы и концепции: «С помощью абсолютного вы не можете спуститься в мир конкретной действительности. Исходя из своего понятия об его природе, вы не сумеете сделать ни одного сколько-нибудь значительного и важного для вашей жизни конкретного вывода»<sup>16</sup>.

В качестве альтернативы монизму У.Джеймс выдвинул гипотезу относительного систематического единства мира: «Между отдельными типами вещей имеются бесчисленные типы связей; если взять многообразие, образуемое одним каким-нибудь из этих типов, то мы получим некоторую систему, объединяющую между собой вещи»<sup>17</sup>. Благодаря этому можно рассматривать последовательности объектов, связанных тем или иным видом взаимодействия и являющихся проводниками соответствующих влияний. Подобное мысленное объединение вещей основано на знаниях локального и конкретного характера о природе отдельных частей опыта и восприимчивости объектов к тому или иному роду воздействия. Таким путем можно надеяться создать не только более реалистический, но и более рациональный образ действительности: «Настаивая на том, что, говоря о единстве мира, надо всегда иметь в виду лишь такие формы связи его частей, которые могут быть констатированы вполне определенно опытным путем, плюрализм представляется учением более «научным»»<sup>18</sup>. Соответствие научному типу рациональности философ считает одним из преимуществ плюралистической гипотезы.

Идея плюрализма гипотез и мнений в философии Джеймса связана с плюралистической онтологией. На его взгляд, практически невозможно указать элементы действительности, совершенно свободные от влияния субъективных особенностей восприятия, от человеческих вкусов и предпочтений. В связи с этим Джеймс делает вывод, что разногласия между сторонниками и оппонентами прагматизма неизбежно должны затрагивать не только теорию истины, но и область онтологии. Прагматизм, по его мнению, противоположен рационалистической точке зрения, согласно которой действительность является завершенной, а задачи и возможности разумных существ ограничены познанием мира. С точки зрения прагматиз-

ма, напротив, формирование действительности продолжается непрерывно и оставляет определенные возможности для творческой деятельности человека.

В своих представлениях об устройстве и путях развития вселенной философ исходит из предположения, что мир развивается в рамках множества отдельных фрагментов или центров роста, частично под влиянием деятельности людей. Убеждения, идеи и принципы приобретают большое значение в качестве фактора, определяющего характер человеческих действий. Различные идеи являются причиной развития опыта по разным путям, а множественность идей и мнений делает возможным плюрализм направлений в развитии опыта.

В то же время последовательный плюрализм не вполне совместим с исходными установками прагматизма. Джеймс полагал, что рациональные объяснения мира обусловлены человеческим стремлением к определенности ожиданий и уверенности в будущем. Недостатком плюрализма философ считает неопределенность: «Мир, полагают плюралисты, может быть спасен при условии, если его составляющие будут самым лучшим образом выполнять свое назначение, но возможность частичных крахов и даже возможность гибели целого не исключена»<sup>19</sup>.

В своих работах У.Джеймс подчеркивал не только разнообразие мира, но также относительное и возрастающее со временем единство опыта: «Вселенная непрерывно количественно растет за счет новых звеньев опыта, которые ответвляются от массы предыдущих; и эти последние звенья часто способствуют тому, что вся масса становится более консолидированной»<sup>20</sup>. Поэтому, «исходя из своего критерия практических различий, он [прагматизм] должен одинаково отвергнуть как абсолютный монизм, так и абсолютный плюрализм. Мир ... становится все более и более объединенным благодаря тем системам связей, которые одну за другой создает человеческая энергия»<sup>21</sup>.

Таким образом, проблема единства и многообразия в метафизике У.Джеймса не разрешается односторонним предпочтением крайней плюралистической точки зрения. Исходя из стремления к примирению различных позиций, философ предпочел умеренный плюрализм как наименее догматичную концепцию, допускающую существование любой меры фактического единства в мире.

Полагая, что метафизические теории строятся посредством аналогий и экстраполяции, на основе знания отдельных частей опыта, Джеймс анализирует конкретные виды многообразия и единства, которые являются прототипами соответствующих философских категорий. Отмечается, что действительность не свидетельствует исклю-

чительно или преимущественно в пользу монизма или плюрализма. Но, признавая это, философ не допускал, что обе гипотезы могут быть одновременно и в равной степени истинными.

Джеймс полагал, что требуется определенный выбор в пользу одной из этих концепций: «В качестве любителей философии мы вправе, может быть, называть себя монистическими плюралистами или детерминистами, защищающими свободу воли или чем-нибудь еще иного примиряющего рода. Но если мы, как философы, стремимся к ясности и логической последовательности, если мы чувствуем прагматистскую потребность в согласовании одной истины с другой, то мы должны по самому характеру вопроса решиться на выбор»<sup>22</sup>. Такой выбор необходим, когда разные доктрины предполагают разные перспективы, разные пути или тенденции развития событий в будущем, а также разные способы действия.

По мнению философа, принципы, составляющие дилемму единства и многообразия, порождают различные ожидания. Монизм подразумевает предопределение, предсказуемость развития, отсутствие индивидуальной свободы, отсутствие оснований для моральных суждений. Напротив, практические последствия плюрализма составляют индетерминизм, свобода воли, индивидуальная моральная ответственность, многообразие реальных возможностей и непредсказуемость будущего. Поэтому в практическом отношении наиболее важным аспектом дилеммы «единого и многого» может быть названо противоречие между гарантией осуществления идеалов и представлением о ценности индивидуальной свободы и сохранения реальных возможностей.

При этом Джеймс расценивает плюрализм как менее догматичную позицию, по сравнению с монизмом. Если плюрализм в принципе допускается, то количество наблюдаемых проявлений множественности не имеет решающего значения и может быть минимальным. С другой стороны, монизм не допускает независимости какой бы то ни было части универсума от целого: «Малейший намек на плюрализм, ничтожнейшая попытка какой-нибудь из частей всеединого освободиться от контроля целого разрушили бы его единство. Абсолютное единство не допускает степеней. Ведь нелепо было бы говорить об абсолютной чистоте стакана воды, в котором содержался бы один крохотный холерный вибрион. Даже минимальнейшая независимость какой-нибудь минимальнейшей части была бы так же губельна для целого, как холерный вибрион в нашем примере со стаканом воды»<sup>23</sup>. Отсюда следует вывод философа: допуская плюрализм в принципе, приходится допустить все возможные последствия, несо-

вместимые с монистическим подходом. Различие ожиданий и возможных последствий делает, на его взгляд, необходимым однозначный, последовательный выбор между двумя гипотезами.

Обсуждая возможные пути решения проблемы «единого и многого», Джеймс выдвинул ряд возражений против концепции абсолютного идеализма. Одно из них связано с тем, что в рамках этой доктрины все вещи и факты рассматриваются как совокупности, узловые точки или «фокусы» разнообразных отношений. По мнению Джеймса, именно эта идея представляет собой догматическое убеждение, из которого следует, что монизм и плюрализм являются одинаково односторонними учениями и должны быть заменены их синтезом. Джеймс полагал, что сущность или природа вещей не сводится без остатка к отношениям, многие из которых имеют внешний и случайный характер. Философ подчеркивает, что он полностью согласен с гегельянцами в том, что вселенная является и единством, и множественностью. «Однако есть одно обстоятельство, препятствующее тому, чтобы мы с Гегелем когда-либо подали друг другу руку, несмотря на эту кажущуюся формулу братства. Мы различаем, или, по крайней мере, стараемся различать, в каких отношениях мир един и в каких он множествен, тогда как Гегель прямо не терпит таких твердых разграничений»<sup>24</sup>. Иначе говоря, Джеймс не допускал, что вселенная может быть единой и множественной одновременно, в одном и том же отношении.

Таким образом, исходя из намерения устранить теоретический «конфликт» между монизмом и плюрализмом, Джеймс вынужден отвергнуть крайние, догматические формы этих учений. При этом стремление философа к ясности и логической последовательности, а также внимание к практическим следствиям идей препятствуют решению данной проблемы путем синтеза или совмещения концепций, имеющих разные последствия на деле. Джеймс склонялся к выводу, что соотношение единства и множественности в составе опыта невозможно адекватно понять и выразить логическими средствами.

## 2. Гипотеза радикального эмпиризма и перспективы решения проблемы единства и многообразия

Онтологическая концепция У.Джеймса изложена в статьях «Существует ли сознание?», «Мир чистого опыта», «Вещь и ее отношения». В первой работе критически анализируется понятие сознания. По мнению Джеймса, в современной ему философии все еще ощути-

мо влияние предшествующих дуалистических концепций, утверждавших противоположность духа и материи, души и тела, мысли и вещи, субъекта и объекта. Критика Джеймса направлена против сохраняющихся форм подобного дуализма. Корректируя неверное понимание, Джеймс допускает, что слово «сознание» может обрести более ясный смысл, если мы поймем, что оно обозначает не субстанцию, а функцию познания.

Центральное место в концепции радикального эмпиризма занимает понятие чистого опыта. Чистый опыт определяется как недифференцированный поток ощущений и противопоставляется опыту осознанному, структурированному под влиянием рассудка. Предварительно излагая свою версию эмпиризма, Джеймс условно изображает чистый опыт в качестве единой мировой субстанции или универсального «вещества», объединяющего субъект и объект, вещи и мысли о вещах, объекты и отношения. Позже он отметит, что «опыт» является только собирательным именем для множества разнообразных эмпирических качеств или «природ», которые и представляют собой подлинные элементы реальности.

Понятия субъекта и объекта в концепции радикального эмпиризма приобретают несколько значений. В одном случае они представляют собой один и тот же фрагмент опыта, рассмотренный в двух разных контекстах, а именно в ряду физических предметов и в контексте последовательности мыслей. В другом случае субъект и объект предстают в качестве взаимосвязанных аспектов процесса эмпирического познания, протекающего во времени. Начало такого непрерывного процесса становится субъектом знания, а конец — объектом знания или представления. Наконец, третья возможность отношений субъекта и объекта связана с тем, что в некоторых случаях познаваемое представляет собой не реальный, а только возможный, потенциальный опыт субъекта, который мог бы осуществиться при условии продолжения необходимых для этого промежуточных стадий опыта. Во всех случаях субъект и объект являются частями опыта: прошлого, настоящего или возможного будущего опыта.

Джеймс считает необходимым пересмотреть традиционное представление о фундаментальном различии качеств, характерных для вещей и для мыслей. По его мнению, эти сферы опыта различаются не свойствами субстанций, а главным образом характером связей и отношений. Так, в реальном физическом пространстве сохраняется устойчивый порядок, при котором предметы образуют некоторое единство и размещаются, взаимно исключая друг друга. Напротив, в

пространстве воображаемом порядок менее строгий, отношения в потоке следования мыслей и образов текучи и характерное для физического пространства единство утрачивается.

Отличительную особенность философии радикального эмпиризма Джеймс видит в том, что она допускает существование только тех элементов и отношений, которые могут быть даны в непосредственном опыте. Традиционно представители философии эмпиризма, а также психологи, изучавшие механизмы ассоциации, подчеркивали разобщенность отдельных фрагментов опыта. По мнению У.Джеймса, недостатком соответствующей картины мира было отсутствие в ней необходимых связей между частями, поэтому в своих работах он обращает особенное внимание на отношения, которые также считает компонентами опыта. Отношения включают как соединение, так и разделение предметов. Из всех отношений соединения наиболее интересным философ называет переход от одного фрагмента опыта к другому в рамках одного индивидуального сознания. По мнению Джеймса, эти отношения позволяют непосредственно познавать непрерывность опыта. Непрерывность является важной характеристикой опыта и означает, во-первых, отсутствие переживания разрыва и, во-вторых, определенное чувство присутственности. «Я придерживаюсь, — писал Джеймс, — того неопровержимого представления, что каждый момент опыта в результате перехода всегда наполняет собою другой, следующий и все переходы, соединительные либо разделительные, продолжают плетение общей ткани»<sup>25</sup>.

Радикальный эмпиризм Джеймс характеризует как «мозаичную», плюралистическую философию. Элементы изображенной философом картины опыта напоминают частицы мозаики, лишённые общей основы и соединённые друг с другом за счёт ощущаемых непрерывных переходов. Опыт в целом имеет неопределённые, подвижные границы и постоянно расширяется благодаря присоединению новых фрагментов. Множество сочетаний и соединений фрагментов опыта, например отношения места и времени, имеют внешний и случайный характер, не зависящий от внутренней природы вещей. Именно в силу этого обстоятельства плюралистическая точка зрения в области онтологии представляется Джеймсу наиболее соответствующей характеру радикального эмпиризма.

Однако существуют аргументы и в пользу монистической трактовки этой концепции. Согласно гипотезе Джеймса, чистый опыт подобен восприятию при полном отсутствии рефлексии, он текуч, непрерывен, не дифференцирован и недоступен для сознательного наблюдения. Кроме того, чистый опыт самодостаточен, он существ-

вует независимо от каких-либо внеопытных принципов. Все эти качества действительно сообщают чистому опыту сходство с универсальным «веществом» или единой мировой субстанцией монистической философии.

Как считает У.Джеймс, посредством понятий невозможно адекватным образом представить текучий и непрерывный поток опыта, состоящий из взаимопроникающих элементов. Абстрагирующая деятельность рассудка трансформирует опыт и разделяет его на элементы и фазы в соответствии со структурой языка, что позволяет в дальнейшем объединять однородные элементы, создавать новые понятия и оперировать ими в соответствии с логикой. Но логический анализ неприменим к вопросам, касающимся природы чистого опыта: «Что касается меня, — пишет философ — то я счел себя в конце концов вынужденным отказаться от логики, отказаться от нее открыто, честно и раз навсегда. В человеческой жизни логика имеет вечное применение, но это применение не дает нам теоретического знакомства с тем, что составляет существенную природу действительности...»<sup>26</sup>.

В работах У.Джеймса есть указания на предварительный, гипотетический характер его рассуждений. Д.Сантаяна характеризует философию Джеймса как скептическое или агностическое учение, предполагающее отказ от окончательного суждения по наиболее важным вопросам. Сам У.Джеймс пишет, что предпочитает плюралистическую точку зрения как наименее догматичную: «Прагматизм, не предвещающая эмпирического ответа на вопрос об окончательном итоге единства и разделения в вещах, должен, разумеется, стать на плюралистическую точку зрения»<sup>27</sup>. Джеймс формулирует свою онтологическую концепцию в качестве предварительной гипотезы, предполагающей в дальнейшем эмпирическое решение проблемы единства опыта.

Характерной особенностью прагматизма У.Джеймса является намерение преодолеть существующие разногласия между сторонниками различных концепций и направлений. В связи с этой задачей он исследует противоречие между монизмом и плюрализмом, аналогичное другим антиномиям в области метафизики, теологии и этики. Джеймса интересовали причины возникновения подобных антиномий. По его мнению, в качестве наиболее влиятельной предпосылки человеческих мнений и разногласий по вопросам религии и метафизики следует рассматривать темперамент философа, субъективную склонность к той или иной форме мировоззрения. Эти убеждения, как правило, не могут быть изменены посредством рациональной аргументации. Однако они составляют часть опыта и поэтому допускают постепенную трансформацию под влиянием дальнейшего

опыта и размышления. Джеймс полагал, что расширение границ опыта, эмпирических знаний и теоретических представлений может привести к существенным переменам в понимании общей картины мира и изменению соответствующих гипотез. Особенно перспективными в этом отношении он считал исследования феноменов религиозного и мистического опыта, а также бессознательного и его влияния на сознание.

В аналитической философии XX века сохранился интерес к антиномиям, подобным той, которую Джеймс считал центральной проблемой метафизики. Известный английский философ Г.Райл в работе «Дилеммы» рассматривает характерные «конфликты» между теориями, которые хотя и относятся к одному предмету, но в действительности являются решениями разных проблем и отвечают на разные вопросы. Как замечает Райл, иногда философы спорят, считая, что их суждения друг другу противоречат, однако в действительности это не так. «В такого рода спорах один и тот же мыслитель... весьма склонен защищать обе стороны и в то же время всецело отвергать одну из них просто потому, что склонен поддержать другую»<sup>28</sup>. Данное высказывание Райла довольно точно характеризует отношение У.Джеймса к гипотезам монизма и плюрализма. По мнению Райла, подобные споры особенно часто возникают на границах различных областей знания и должны улаживаться не путем внутреннего укрепления каждой из конкурирующих концепций или поиском новых доказательств, а философскими исследованиями, предполагающими выявление различных теоретических подходов, определение границ их применимости и уточнение смысла вопросов, на которые отвечает каждая из теорий. Такой анализ и разработка методов преодоления «теоретических тупиков» требуют нестандартного, творческого подхода. При этом Г.Райл подчеркивает, что было бы грубым упрощением полагать, будто каждая научная, философская или теологическая концепция формулируется для ответа на какой-то один заранее поставленный, определенный вопрос. «Теоретик... сталкивается с запутанным клубком трудно формулируемых, ускользающих вопросов. Очень часто у него нет ясного представления о том, каковы его вопросы, пока он не выйдет на путь к ответу на них. Большую часть времени он даже не знает, каков общий характер той теории, которую пытается построить, и еще меньше — каковы точные формы и взаимосвязи составляющих ее вопросов»<sup>29</sup>. Принимая во внимание это замечание и стараясь избегать излишнего упрощения, можно следующим образом представить функции монистической и плюралистической тенденций в метафизике У.Джеймса.

Характерно, что в пользу плюрализма Джеймс приводит аргументы преимущественно морального характера. По его утверждению, именно моральные соображения могут привести нас к постулату несводимости друг к другу отдельных фактов мира. Эти соображения состоят в том, что, по мнению философа, моральные суждения имеют право на существование только в таком мире, свойствами которого являются случайность, неопределенность, свобода действий и реальные возможности (в отличие от необходимости). Таким образом, плюралистическая гипотеза Джеймса в значительной мере представляется обобщенным ответом на вопросы о характере основных моральных ценностей и онтологических условиях их осуществления.

Монистическая тенденция в прагматизме преимущественно объясняется стремлением к определенности ожиданий и однозначности практических выводов. «Наш интерес к религиозному умозрению, — пишет Джеймс, — зарождается, в действительности, в чувстве неуверенности относительно нашего будущего, в потребности в высшей гарантии»<sup>30</sup>. Монистическая философия подразумевает твердую гарантию осуществления идеалов, или «спасения мира». В частности, Джеймс указывал, что концепция абсолютного идеализма имеет огромное практическое значение, доставляя своим последователям утешение или «духовный отдых»: «Я назвал это учение величественным и сказал, что оно доставляет религиозное утешение целой категории лиц, но в то же время я упрекал его в отчужденности и бесплодности. Но, поскольку абсолют доставляет это утешение, он, конечно, не бесплоден, он имеет эту меру ценности; он выполняет реальную конкретную функцию»<sup>31</sup>. Таким образом, монистическая гипотеза предстает обобщенным ответом на вопрос о характере будущих событий.

В работе «Дилеммы» Г.Райл предполагает, что разногласия или «тяжбы» между теориями могут быть улажены путем анализа терминов и понятий. По мнению Райла, между теориями не может быть соперничества в том случае, если их вопросы и ответы формулируются в терминах, принадлежащих разным категориям или категориальным группам. Термин «категория» Райл заимствует из философии Аристотеля, подразумевая не какой-либо точный, профессиональный, а расхожий, «дилетантский» способ его употребления. Философ не предполагает, что можно заранее составить систематический перечень всех категорий или возможных форм вопросов и ответов. По его мнению, имеется неопределенно много подобных логических групп. Но в ряде случаев можно заметить, что вопросы и суждения, сформулированные в терминах одной теории, содержат понятия, инородные для другой концепции.

По свидетельству У.Джеймса, «предметом спора между рационалистической и эмпирической религией является вопрос о значении категории возможности»<sup>32</sup>. Плюралистическое мировоззрение предполагает существование реальных возможностей, некоторые из которых осуществляются. Благодаря этому плюралистический подход порождает множество вопросов и суждений, в основе которых лежит представление об альтернативности происходящих событий: вопросы о большей или меньшей вероятности того или иного события; суждения, в которых выражается раскаяние или сожаление о происшедшем; вопрос о возможности подлинно новых, оригинальных явлений; убеждение в том, что именно здесь и в данный момент предстоит сделать выбор или решить исход событий и т.п.

Напротив, в концепции монизма, с которой полемизирует Джеймс, все события разделяются на необходимые и невозможные. Очевидно, что в таком контексте многие из перечисленных вопросов не могут возникнуть, а соответствующие суждения лишены основания. В свою очередь, плюралист едва ли сочтет адекватным ответом на свои вопросы характерное для монистического подхода рассуждение об абсолютной необходимости некоторого события, о его предназначении в составе мирового целого или о его смысле в контексте единого замысла. На этом основании можно заключить, что конкретные вопросы и ответы, возможные и действительно возникающие в рамках монизма и плюрализма, относятся к разным типам, или «категориям». Согласно предположению Г.Райла, из этого непосредственно следует, что между такими гипотезами не может быть действительного конфликта, соперничества или противоречия, даже когда их различные выводы относятся к одному предмету.

### Примечания

- <sup>1</sup> Психология. СПб., 1896; О человеческом бессмертии. М., 1901; Научные основы психологии. СПб., 1902; Беседы с учителями о психологии. 1902; Зависимость веры от воли. СПб., 1904; Многообразие религиозного опыта. СПб., 1910; Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. СПб., 1910; Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911.
- <sup>2</sup> *Лопатин Л.М.* Философские характеристики и речи. М., 2000. С. 136.
- <sup>3</sup> *Bird G.* William James. L.—N. Y., 1986. P. 5.
- <sup>4</sup> *Сидоров И.Н.* Классический прагматизм в неклассической перспективе // *Философия достижимых целей: к столетию американского прагматизма.* СПб., 1998. С. 3.
- <sup>5</sup> *Джеймс У.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления // *Джеймс У.* Воля к вере. М., 1997. С. 257.
- <sup>6</sup> Там же. С. 248.

- <sup>7</sup> *Джеймс У.* Воля к вере и другие очерки популярной философии // *Джеймс У.* Воля к вере. М., 1997. С. 15.
- <sup>8</sup> *Рассел Б.* Проблемы философии // *Джеймс У.* Введение в философию; *Рассел Б.* Проблемы философии М., 2000. С. 247.
- <sup>9</sup> *Джеймс У.* Воля к вере и другие очерки популярной философии. С. 41.
- <sup>10</sup> Там же. С. 56.
- <sup>11</sup> *Джеймс У.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. С. 316.
- <sup>12</sup> Там же. С. 185.
- <sup>13</sup> *Ayer A.J.* The origins of pragmatism. Studies in philosophy of Charles Sanders Pierce and William James. San Francisco, 1968. P. 176–177.
- <sup>14</sup> *Джеймс У.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. С. 269.
- <sup>15</sup> *Джеймс У.* Воля к вере и другие очерки популярной философии. С. 172.
- <sup>16</sup> *Джеймс У.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. С. 235.
- <sup>17</sup> Там же. С. 259–260.
- <sup>18</sup> *Джеймс У.* Введение в философию. // *Джеймс У.* Введение в философию; *Рассел Б.* Проблемы философии М., 2000. С. 93.
- <sup>19</sup> Там же. С. 92.
- <sup>20</sup> *Джеймс У.* Мир чистого опыта // *Джеймс У.* Воля к вере. М., 1997. С. 393.
- <sup>21</sup> *Джеймс У.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. С. 267.
- <sup>22</sup> *James W.* Pragmatism // The works of William James. Vol. 1. Cambridge (Mass.)—L., 1975. P. 141.
- <sup>23</sup> *Джеймс У.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. С. 269.
- <sup>24</sup> *Джеймс У.* Воля к вере и другие очерки популярной философии. С. 176–177.
- <sup>25</sup> *Джеймс У.* Мир чистого опыта. С. 392.
- <sup>26</sup> *Джеймс В.* Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911. С. 117.
- <sup>27</sup> *Джеймс У.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. С. 269.
- <sup>28</sup> *Райл Г.* Главы из книги «Дилеммы» /Пер. с англ. *М.С.Козловой* // *Райл Г.* Понятие сознания. М., 2000. С. 370.
- <sup>29</sup> Там же. С. 376.
- <sup>30</sup> *Джеймс У.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. С. 254.
- <sup>31</sup> Там же. С. 236.
- <sup>32</sup> Там же. С. 316.

## ПУБЛИКАЦИИ

*В.В. Старовойтов*

### О статье Б.Килборна «Дилеммы Сверх-Я»

Данная статья Бенджамина Килборна, доктора философии, антрополога, психоаналитика, члена Международной психоаналитической ассоциации (Массачусетс, США), несмотря на ее малый объем, связана с кардинальным пересмотром природы человека. Согласно классической психоаналитической теории Фрейда, человеку свойственны врожденные антисоциальные побуждения, над которыми следует устанавливать управление и контроль. Такая точка зрения основателя психоанализа шла в русле традиционной теории наличия плохих импульсов, укорененных в плоти, которая была разработана Платоном в Древней Греции и святым Павлом в Палестине. В частности, по мнению Платона, в человеке надо сделать верховным его разумное начало, чтобы при помощи льва (аффективного начала) контролировать многоголовое чудовище (его вожделеющее начало). Согласно Фрейду, против антисоциально направленных сексуальных и агрессивных влечений, действующих в соответствии с принципом удовольствия, действует садистическое Сверх-Я. Тогда как разумным началом становится Я, действующее на основании «принципа реальности». Фрейд никогда не отходил от этого базисного взгляда на природу человека. Как писал М.Хайдеггер: «Определенная биологическая, антропологическая трактовка человека задает определенные способы возможного постижения мира, а последние определяют, что может быть доступно в бытии мира, то есть задают характеристику самого этого бытия»<sup>1</sup>. Исходя из понимания Фрейдом врожденной «плохости» человека, в психотерапии могла идти речь лишь о тех или

---

<sup>1</sup> *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 191.

иных поверхностных приспособлениях к требованиям общества и культуры посредством воздействия на Я особой психической инстанции цензуры и самонаблюдения (Сверх-Я), постоянно наблюдающей за актуальным Я и соизмеряющим его действия с идеалом (Я-идеал), и наказывающим человека чувствами вины и депрессии за его несоответствие требованиям идеала. Согласно Г.Гантрипу, одному из лидеров британской школы объектных отношений, подобные взгляды Фрейда не позволили ему ответить или даже задаться решающе важным вопросом: как может так получаться, что человек, который по своей природе несомненно является социальным существом, столь часто испытывает такие антисоциальные побуждения<sup>2</sup>. Кардинальный пересмотр природы человека, согласно Гантрипу, стал возможен в ходе развития психодинамической теории развития личности, которая открыла проблему фундаментальной слабости наполненного страхом нашего инфантильного Я, из которого мы никогда целиком не вырастаем. Для людей, по мнению Гантрипа, страшно верить в то, что люди малы и слабы перед лицом подавляющей реальности. Они предпочитают повышать значимость своих Я, веря в то, что даже если они являются плохими, то, во всяком случае, обладают «могучими влечениями».

Подобная переориентация теории привела к смещению акцента с проблем депрессии и присущих ей чувств вины к шизоидным проблемам, связанным с расщеплением Я в силу присущей индивидам фундаментальной слабости. Данный сдвиг в понимании человека приводит к радикальной переоценке всех философских, моральных и религиозных взглядов на природу человека. В частности, он приводит Килборна к новой постановке вопроса о природе Сверх-Я, функции которого могут быть связаны не только с виной и подавлением (как это имело место у Фрейда), но и с реакциями на тревогу (регулирование аффектов) и стыд, который часто приводит к расщеплению Я и представляет из себя намного большую угрозу для внутренней ориентации, чем вина, которая, на самом деле, может содействовать повышению уровня организации индивида. Поэтому, согласно Килборну, вина может временами быть защитой от стыда беспомощности — попыткой защитить себя.

---

<sup>2</sup> См.: *Guntrip H. Schizoid Phenomena, Object Relations and the Self.* N. Y., 1969.

*Бенджамин Килборн*

## Дилеммы Сверх-Я<sup>1</sup>

В данной статье автор высказывает предположение, что нельзя провести адекватного обсуждения функций Сверх-Я, если не принимать во внимание культурно обусловленные взгляды на власть. Современные деконструктивистские тенденции, по-видимому, отражают недоверие к власти, которое тем или иным образом просачивается в дискуссии (или в избегание дискуссий) относительно природы и функций Сверх-Я.

Океаны чернил были затрачены в попытках описать функции той психической инстанции, которая выносит суждения относительно деятельности эго или Я. В литературе эта инстанция часто связывается с родительскими повелениями и неодобрением, с процессами интроекции, инкорпорации и идентификации, и изображается как наиболее зримым образом выносящая оценку деятельности психических инстанций. Таким образом, она также связывается с культурными идеалами и ценностями и с мотивами подчинения социальным установлениям. В «Недовольстве культурой» Фрейд недвусмысленно утверждал, что социальный порядок зависит от табу и ограничений, от ограничения удовлетворения влечений (схожие мысли можно найти в «Государстве» и других диалогах Платона) — процесса, который неизбежно вовлекает в себя репрессивные и притесняющие силы, вошедшие во фрейдовское понятие вины. Таким образом, как вина,

---

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: *Kilborne B. Superego Dilemmas // Psychoanalytic Inquiry. Vol. 24. № 2. 2004. P. 175–182.*

так и Сверх-Я оказываются связанными с культурными идеалами и с тем, что побуждает индивидов отказываться от «первичного нарциссизма» «его величества младенца».

Здесь полезно на минуту остановиться и обсудить импликации представлений Фрейда как по поводу идеалов общественного порядка, так и относительно теорий индивидуальной свободы. Платон изобрел миф о колеснице как нуждающейся в возничем (Разуме) для управления лошадьми (Желаниями). Аналогичный сюжет наблюдается в древнегреческих драмах, в которых неудача управления лошадьми желаний приводит к катастрофе («Ипполит» Еврипида, сюжет которого заимствовал Расин в «Федре»). В «Федре» Платона миф о возничем наглядно свидетельствует о необходимости внешних ограничений и власти для успешного управления колесницей. Во-первых, впряженные в колесницу кони вовлечены в активный и открытый конфликт: один из них белой масти, прекрасный, рассудительный и соvestливый; другой — черной масти, упрямый, друг наглости и похвальбы и еле повинуетя бичу и стрекалам. Чтобы колесница не стала смертельно опасной, сопротивление коня черной масти необходимо сломить и заставить его подчиняться из страха; он должен быть укрощен и принужден склоняться перед волей возничего. К тому же, по мнению Платона, коня черной масти принуждают к подчинению, заставляя его ощущать свой позор.

Но в то время как версия мифа о возничем Платона основывается, по сути, на деятельности двух инстанций — возничего (Разума, Я) и двух крылатых коней, впряженных в колесницу, — Фрейд видоизменил эту конфигурацию своим понятием Сверх-Я. Метафора Платона является метафорой о силах влечения (лошадях) и возничем, и Фрейд воспользовался понятием влечений, но в то время как одним из мотивов социального порядка в «Государстве» Платона было стремление хорошо выполнять свою работу, какой бы она ни была, которое позволяло философу-правителю применить свою мудрость (и разум в управлении), для Фрейда мир казался намного более сложным образованием, и упование на разум (сколь бы требовательным он ни был) представлялось удручающе неэффективным в качестве гаранта социального порядка. Однако, добавив к Я Оно и Сверх-Я, Фрейд столкнулся с дилеммой: как возможно сохранить достаточную веру в разум, чтобы сделать свою систему правдоподобной (с чем могли бы согласиться другие люди), при том что вводится репрессивная инстанция для обеспечения социального порядка? Фрейд пытался решить эту дилемму на протяжении всей своей жизни.

Вновь возвращаясь к теме «его величества младенца», мы видим, что Фрейд столкнулся с еще одной проблемой: как возможно описать развитие от состояния первичного нарциссизма к состоянию ответственного взрослого? В своем подчеркивании детской сексуальности и врожденных влечений Фрейд имплицитно обращался к идеям Руссо, который идеализировал детство и считал, что проблемы возникают вследствие «общественного договора», посредством которого люди организуются в общества. Другими словами, Фрейд, подобно Руссо, воспринимал детство как злостный индивидуализм и вследствие этого сделал социализацию репрессивной и теоретически проблематичной.

Позвольте мне ненадолго обратить ваше внимание на одну из версий функций Сверх-Я, разработанную Фрейдом. Затруднения Фрейда в использовании теорий социального развития аналогичны тем трудностям, с которыми он столкнулся, когда пытался мыслить на языке эволюционного развития от ребенка к взрослому: как может быть согласована потребность в порядке с потребностью в индивидуальной свободе?

По Фрейду, вначале в мире царили примитивный промискуитет и хаос. Как они могли породить какой-либо порядок? Как может существовать социальный порядок, если принять предпосылки Фрейда об индивидуальных влечениях и эгоцентризме? На самом деле Фрейд так и не решил эту дилемму. Если в некоторых аспектах он был сторонником Руссо, то в других — сторонником Гоббса. Для того чтобы был социальный порядок, необходимо принуждение, а не договор, как считал Руссо. Однако данное принуждение не должно восприниматься как навязываемое извне. Именно здесь Фрейд использовал понятие бессознательной мотивации в качестве некоего бога из машины для разрешения данного затруднения. Если принуждение исходит от рода, оно является унаследованным; если оно унаследовано, оно не исходит от какой-либо внешней власти. В дело вступил Ламарк. Фрейд умело воспользовался идеями Ламарка для решения своих затруднений.

В трудах Фрейда именно Сверх-Я, и одно лишь Сверх-Я, делает нас открытыми к мирам других людей и отучает от идиллического мира первичного нарциссизма и главенства влечений. И именно Сверх-Я позволяет обществам эволюционировать к большему порядку. Если это так, а мне это представляется таковым, тогда подход Фрейда к Сверх-Я связан как с проблемой власти, так и с проблемой зла — проблемами, которые, по крайней мере, в теории, не присущи Я или Оно, индивиду или обществу. Проблемы власти и зла не могут

быть реально разрешены путем усложнения структуры Сверх-Я и его меньшей дифференциации от Я или посредством избегания присущих Сверх-Я конфликтов; они необходимо присутствуют в любой теории психического процесса. Хотя Фрейд крайне умело избегал конфликта между позицией Гоббса и позицией Руссо (то есть между потребностью во внешней власти для принудительного навязывания порядка и договорным согласием, выражающим согласие и свободу воли), психоаналитики волей-неволей втягивались в конфликт, который они часто не понимали. Их слепота тем более понятна, так как Фрейд вряд ли способствовал ее прояснению. Акцент Фрейда на детской сексуальности, по-видимому, содействовал прояснению сокровенных мыслей и чувств детей и усиливал значимость детства. Однако акцент на чувстве вины, которое позволяло детям становиться социализированными людьми, одновременно склонял чашу весов в пользу точки зрения Гоббса, так как подразумевал воздействие внешних властей, которых неким (неясным и завуалированным) образом требовалось интернализировать. При оценке того процесса, который мы не совсем точно называем «интернализацией», Фрейд неявным образом полагался на потребность в наказующей вине как средстве сдерживания вождлений и влечений (со стороны Оно). Таким образом, Фрейд полагал, что вина является для нас необходимой, если не самим «благотворителем». Вина дает возникнуть необходимой власти, чтобы сохранять упорядоченное движение коней<sup>2</sup>.

В данном месте изложения мы пришли к представлению о том, что в действительности три инстанции Фрейда действуют совместно; невозможно разделить их функционально. Оно требуется держать в узде посредством Сверх-Я; Я сталкивается с проблемами, проистекающими из Оно, и с еще большими проблемами из-за тайного сговора против него со стороны Оно и Сверх-Я. Тот способ, которым Фрейд определил каждую из инстанций психики, требовал наличия остальных инстанций и придавал значимость его суждениям по поводу того, что он считал необходимым для того, чтобы эти три инстанции могли совместно гармонично взаимодействовать.

Одна из постоянных трудностей в связи с каким-либо понятием внутреннего суждения связана с процессом, посредством которого люди интернализируют родительские ценности и суждения, в результате чего они становятся их собственными. Каким образом такие ценности и суждения, которые теоретически находятся «вне» индивида,

---

<sup>2</sup> То, что позволяет Фрейду укрощать своих коней, усмирять желания — это чувство вины, тогда как у Платона возникший укрощает своих коней посредством чувства стыда.

переходят «внутри» него? Какое место занимает в этом процессе свободный выбор? Фрейд концептуализировал этого внутреннего судью в качестве Сверх-Я, части Я, которое осуществляет оценку деятельности Я (буквально, Сверх-Я расположено поверх Я, подобно Верховному суду). Но как действует этот внутренний судья — какая часть его функций может быть связана с виной (и подавлением), как это представлено у Фрейда, а какая — с реакциями на тревогу (регулирование аффектов) и стыд — это другой вопрос.

Одна пациентка недавно сказала мне, по поводу своей тенденции обвинять себя, что без подобного самообвинения она чувствовала бы себя незащищенной. Данное высказывание последовало за описанием пациенткой той враждебности, которую она к себе чувствовала со стороны племянницы, которая годами с ней не разговаривала и с которой ей суждено было вскоре оказаться вдвоем в приемной больницы, ожидая известий по поводу операции сестры пациентки. Пациентка заплакала, когда вспомнила о том, как больно она ударила по руке свою племянницу (которой в то время было не больше двух лет), так что маленькая девочка укурила ее за такое обращение с собой. Пациентка продолжала повторять, сколь виновной она себя чувствовала после такого наказания племянницы. Здесь следует отметить ряд моментов. Во-первых, она сообщила об инциденте, в котором племянница сердилась на нее, а не наоборот. Во-вторых, пациентка воспринимала свой гнев как деструктивный и затратила много сил на его устранение. У нее имели место громадные внутренние запреты относительно чувства или выражения гнева, и она была особенно внимательна и щедра даже (и, возможно, особенно) к тем людям, по отношению к которым испытывала гнев. Однако есть еще один уровень среди значений ее вины вследствие наказания племянницы. Для нее то, что она позволила «проявиться» своему гневу (наказание племянницы), было непростительным поступком и представляло собой позорное несоответствие своему Я-идеалу. Такое несоответствие более болезненно, чем вина, связанная с наказанием племянницы; суждение пациентки о себе стало столь суровым, что она использует вину для защиты себя от лежащих под ней, основанных на чувстве стыда, обвинений.

Ее комментарий наводит на мысль о том, сколь разнообразны взаимоотношения между стыдом и виной. К тому же, вина самообвинения может быть, как это имело место для данной пациентки, способом чувствовать себя «защищенной». Без нее она чувствовала бы себя незащищенной. Здесь, следовательно, мы видим один из способов подхода к проблемам Сверх-Я — через интернализацию (или интродекцию)

вины, одной из функций которой является защита от стыда и незащищенности. Растущая литература по поводу вины (и стыда) выжившего также наводит на мысль о том, что вина может временами быть защитой от стыда беспомощности — попыткой защитить себя.

Одно из отличий между стыдом и виной связано с угрозой в отношении внутренней ориентации. Стыд представляет из себя намного большую угрозу для ориентации, чем вина, которая, в действительности, может помогать ориентации. При вине присутствует знание того, кто делает что кому: человек чувствует вину за то, что сделал нечто кому-то. По контрасту, стыд в большей степени проистекает из собственной беспомощности; следовательно, стыд характеризуется неспособностью опознать «врага», за исключением чувства дефективности собственного Я, или проявляется в некой форме расщепления. В случае расщепления (которое, по-моему, иногда может иметь место в качестве реакции на стыд) становится легче определить, на что направлен гнев индивида, даже если это часть его самого. Вина, по контрасту, способствует более высокому уровню организации в том смысле, что она влечет за собой понимание, кто делает что кому. Кроме того, обычные определения эдиповой вины влекут за собой предполагаемую победу (для сына, если он устранил отца, и для дочери, если она устранила мать). При стыде победа невозможна, а наличествует лишь чувство дезориентирующей неудачи, в связи с которой невозможно приобрести какой-либо ориентации. Все это не означает, что при стыде нет конфликта, вызываемого Сверх-Я. Конечно, он имеет место. Я-идеал может судить жестоко и может выносить вердикт о «провале», при отклике на который Я пытается спрятаться, уклониться, отрицать и т.д.

Тогда, имея в виду сложное взаимоотношение между стыдом и виной, одним из путей приближения к проблематичной теме о том, как порождается и поддерживается Сверх-Я, будет предположение о том, что оно является результатом (а также причиной) процессов самооценки и оценки мира, начинающихся с рождением (если не раньше), из которых проистекает вся та ориентация в мире, которую мы смогли приобрести. Мы не можем сказать: «сперва я есть я, а затем они есть они», так как с самого начала самоосознание и понимание мира и других перемешаны. Таким образом, скептицизм по поводу концепции первичного нарциссизма сторонниками так называемых объектных отношений (например, Фэйрберном, Гантрипом, Винникоттом) представляется хорошо обоснованным. Однако, будучи скептически настроенными по поводу понятия первичного нарциссизма Фрейда, эти исследователи неявно отказались от его ламаркистской

аргументации, что поставило их лицом к лицу с проблемой власти. Но многие исследователи в различных школах (объектных отношений, эгопсихологии, интерперсональной и т.д.) утверждали, что могут рассуждать о проблеме власти, априори полагая нечто вроде наличия позитивных социальных инстинктов: человечество по своей сути благостно, могут утверждать они, однако оно деформируется социальными силами. Затем данные исследователи идут дальше, полагая, что им известно, как можно наилучшим образом справиться с этими социальными силами, чтобы восстановить интеллектуальную целостность человека (аутентичное Я). Для многих из них проблема зла имплицитно заключена в обществе, нежели чем в индивиде, и они полагают, что людей нужно освободить от социально налагаемой неаутентичности. По контрасту, исследователи кляйнианского направления придерживались взглядов Гоббса, не доверяя человеческой природе и подходя к данной проблеме таким образом, который напоминал подход англичан к садоводству как к процессу, в котором кусты и растения «подрезаются и обвязываются». Под соответствующие взгляды подгоняется психоаналитическая техника.

В США акцент Фрейда на сексуальности, детстве, индивидуализме и врожденных влечениях хорошо согласовывался с нашими культурно обусловленными предположениями относительно связанных с властью опасностей, ценности индивидуализма и эмерсоновским расчетливанием на самого себя и со страхами по поводу централизации. Подобный акцент позволял нам опорочивать общество (или власть), чтобы сохранять в неприкосновенности важную для нас незапятнанность отдельного индивида. Но в то время как Европа осталась четко внутри аристотелевской традиции (согласно которой люди являются по своей сути общественными животными, однако нуждающимися в налагаемом на них порядке — идея, поддерживаемая католической церковью), американцы все в большей степени определяли себя исходя из своей свободы и недоверия к власти в приводящих в замешательство и смущение комбинациях. Действительно, Фрейд подчеркивал детскую беспомощность и зависимость, но это были инфантильные состояния, которые требовалось преодолеть в ходе развития. Однако то, что представляется терапевтическим для многих терапевтов (и аналитиков), стало освобождением «внутреннего ребенка» от оков общества и от внешних воздействий со стороны власти — позиция, которая опорочивает проблему власти.

Подобный индивидуалистический фокус в США, с его акцентом на свободе и возможности, был склонен затемнять проблему власти в американской социальной и гуманитарной науке. Люди, априорно

определяемые как общественные животные, как-то утрачивались в этих трюках. В последние два десятилетия исследователи так называемой интерперсональной, конструктивистской школ, школы внешних отношений, а также исследователи схожих направлений сфокусировали свое внимание на обиде в связи с формированием индивидуальной фантазии и индивидуализма (такие исследователи, как Лэш, даже обратились к описанию «культуры нарциссизма»), однако не смогли связать свои интересы с очевидными и историческими течениями в истории и философии социальных и гуманитарных наук в нашей западной традиции. Находясь в ненадежном соответствии с деконструктивизмом, их представления частично являются еще одним способом реакции против авторитаризма на ухабистом и подчас слепом пути американской политики. Становится ясно, что не может быть никакого плодотворного обсуждения проблемы Сверх-Я или Я-идеала без принятия во внимание культурно обусловленных отношений к власти (и проблемы зла).

Короче говоря, при повторном обсуждении концепции Сверх-Я представляется полезным отметить, сколь существенно важны культурные ценности в обрамлении любой дискуссии. Культурно обусловленные взгляды на природу власти различаются в США и в Европе, и в наши дни крайне отличны от того, какими они были в период работы Фрейда. Как в случае Руссо, Гоббса, Аристотеля и Платона (да и любых социальных теоретиков), индивидуальные и культурно обусловленные взгляды на природу власти тем или иным образом находят дорогу в дебаты относительно природы и функций общества, а также относительно связи между общественным порядком и индивидуальным благополучием.

Перевод с английского *В.В. Старовойтова*

*С.В. Хлуднева*

## Об очерке Артура Лавджоя «Историография идей»

Предлагаемый вниманию читателя очерк «Историография идей»<sup>1</sup> принадлежит перу Артура Онкена Лавджоя (1873–1962) — известного американского философа и историка идей. Имя Лавджоя мало знакомо русскоязычному читателю, между тем его философские работы, и в особенности работы по истории мысли<sup>2</sup>, оказали большое влияние на развитие историографии и теории интеллектуальной истории в США. Он предложил собственную стратегию исторического исследования — концепцию истории идей<sup>3</sup>, которая вызвала горячие дискуссии в кругах философов и историков и во многом определила их содержание на несколько десятилетий вперед. В немалой степени взгляды Лавджоя получили широкий резонанс благодаря его активной общественной деятельности. В 1922 году он организовал «Клуб истории идей», позднее основал и стал первым редактором «Журнала по истории идей» (1940).

Книга Лавджоя «Очерки по истории идей»<sup>4</sup> была издана его коллегами в 1948 году к 25-й годовщине существования «Клуба истории идей» (всего он просуществовал более 60 лет). В нее включили шестнадцать наиболее интересных и в большинстве своем уже издававшихся работ мыслителя по истории идей. Большая их часть первоначально появлялась на страницах журналов («Journal of Philosophy», «Philosophical Review», «Modern Language Notes», «Journal of the History of Ideas») и др. Собранные в «Очерках», они предстали в виде цельного произведения, содержащего как теоретико-методологические материалы, так и конкретные исследования мысли прошлого.

Историографические взгляды Артура Лавджоя во многом формировались как альтернатива господствующим в его время в США историческим концепциям. Ни гегелевская парадигма, объясняющая

историю развитием духа, ни ее вариации (в том числе у Джосайи Ройса) не устраивали Лавджоя. Не подходил ему и социоисторизм Джона Дьюи. По мнению Лавджоя, при построении своей системы взглядов последний опирался на слишком ненадежные основания — социальные нужды людей. В большей мере Лавджою импонировала дарвиновская идея эволюции, определявшая тематику философских дискуссий в США в конце XIX — начале XX века. В рамках эволюционной парадигмы развивались и широко распространились концепции, применяющие принцип эволюционизма к различным гуманитарным исследованиям. Оригинальность подхода Лавджоя проявилась в приложении эволюционных идей к материалу интеллектуальной истории.

Вступительная глава в «Очерках» — «Историография идей» — посвящена рассмотрению методологических и практических аспектов исследования истории идей. Остальные главы представляют собой конкретные примеры «путешествия» идей в истории. В «Очерках» затрагиваются темы умонастроений, господствовавших в XVIII столетии, эволюционизма, романтизма (в частности, в Германии в 1870—1930 гг.). В ряде глав на основе большого эмпирического материала рассматривается творчество как великих, так и малоизвестных авторов — «Монбоддо и Руссо» (1933)<sup>5</sup>, «Два мира Колриджа и Канта» (1940), «Мильтон и парадокс «счастливого падения»» (1937) и т.д. В главах «"Гордость" в мысли XVIII века» (1921), ««Природа» как эстетическая норма» (1927), «К вопросу о различении романтизмов» (1924) прослеживаются исторические корни отдельных понятий, изменения и сдвиги в семантике, их полисемичность. Интересные материалы представлены в очерках «Китайские корни Романтизма» (1933), «Первое готическое возрождение и возврат к природе» (1932), «Сравнение деизма и классицизма» (1932) и др.

Лавджой в первую очередь был практикующим историком и большинство его публикаций имеет дело с конкретным эмпирическим материалом. Он тщательно работал с исторической фактурой, отталкиваясь от которой занимался методологической рефлексией. Работая с конкретными источниками, Лавджой обратил внимание на существование в истории мысли определенных закономерностей — присутствие в ней сходных элементов. Его главный вывод состоял в следующем: в основании исторических процессов лежит система общих представлений, или идей, составляющих ткань мыслительного процесса и обеспечивающих его преемственность. Другими словами, идеи выступают связующим звеном в истории человеческой мысли. На основании этих предположений и выводов Лавджой предложил свой вариант объяснения истории идей и обосновал целесообразность применения междисциплинар-

ной исследовательской стратегии. Суть его методологии — в выявлении и прослеживании «идей-единиц» при одновременном рассмотрении их проявлений в различных областях — философии, психологии, литературе, искусстве, науке, социальной мысли и т.д.

Очерк «Историография идей» посвящен главным образом рассмотрению междисциплинарного подхода. Лавджой одним из первых в американской гуманитаристике поднял вопрос о негативных последствиях узкой специализации в исторических исследованиях. В университетах интеллектуальная история обычно преподается в рамках различных областей исторического знания: истории философии, истории литературы, религии, экономики и т.п. Лавджой убежден, что дисциплинарные границы являются условными и искусственными и не соответствуют границам реальных исторических явлений, между которыми существует гораздо больше связей, чем обычно принято полагать. На практике исследователи, чтобы понять свой предмет, часто вынуждены выходить за его рамки и обращаться к другим областям знания. Дисциплинарное же размежевание значительно затрудняет изучение истории, представляет ее в неполном или искаженном виде.

В очерке Лавджой подчеркивает значимость установления тесных связей между различными областями знания, нахождения у них точек соприкосновения. Каким образом? В первую очередь, путем выработки совместной стратегии исследования. В качестве таковой он предлагает собственную историографическую стратегию — исследование истории как «истории идей» на основе междисциплинарного подхода. В последнее десятилетие XX века словосочетания «междисциплинарный подход», «междисциплинарные исследования» прочно вошли в лексикон научного сообщества. Однако еще в начале прошлого столетия преобладали тенденции к узкой специализации. Призывы к междисциплинарному сотрудничеству воспринимались как нечто кардинально новое, как вызов сложившейся традиции. Другими словами, Лавджой противопоставил дисциплинарному делению, царившему в то время на факультетах, методологию «единой» интеллектуальной истории, охватывающей различные виды истории. В своих работах он затронул новую для того времени проблему междисциплинарного подхода в исторических исследованиях.

Мысль о важности и необходимости сотрудничества и совместной работы специалистов Лавджой иллюстрирует на примере поэмы «Потерянный рай» Джона Мильтона. Он полагает, что это произведение отражает не только состояние литературы того времени. В нем присутствует множество религиозных, научных и философских идей, масса сведений о теологии, религиозной поэзии и эстетике XV, XVI и

XVII веков. Если не знать, например, астрономических концепций XVII века и господствующих в тот период научных теорий, изучающий «Потерянный рай» историк литературы может упустить из виду многие содержательные нюансы поэмы. Лавджой говорит о том, насколько важно обращать внимание на биографию автора, его личность, психологию, жизненный опыт, социальную среду, его отношения с другими мыслителями своего времени, одним словом, весь контекст создания произведения. Только с учетом этой разноплановой информации, считает он, возможно более глубокое восприятие и понимание мысли автора.

Мы не будем подробно пересказывать содержание очерка, с которым читатель имеет возможность познакомиться сам, отметим только некоторые интересные, на наш взгляд, моменты.

Методологический холизм Лавджоя во многом опирался на дарвиновскую теорию эволюции. Распространив этот принцип на историю, американский мыслитель сделал его базисным в понимании ее объективной динамики. Роль движущих сил у него выполняют идеи-единицы, как своего рода иголки с нитками связывающие историю мысли. Они играют роль неких исходных предпосылок (presuppositions), бессознательных ментальных привычек, оказывающих воздействие на мысль отдельного индивида или поколения. Будучи чрезвычайно подвижными и изменчивыми, они контактируют с другими идеями, вступают с ними в конфликт, влияют друг на друга и постоянно обогащаются новым содержанием. Идеи проявляются в разнообразных сферах интеллектуальной деятельности людей, мигрируют из одной области знания в другую, из одного исторического периода в другой.

Такого рода свойства идей-единиц, естественно, создают большие трудности в их изучении. Каким образом один исследователь, обратившись, например, к идее «гордости», сможет проследить ее развитие, начиная с Древней Греции и заканчивая современностью? К тому же, эта идея не ограничивала область своего обитания только философией: признаки ее влияния можно обнаружить в астрономии, биологии, политике и других областях. Лавджой обращает внимание историков и на изменения в понимании смыслов идеи «гордости» (или любой другой идеи-единицы) в разные периоды времени. Иначе говоря, это трудная и многоплановая работа, требующая коллективных усилий и тесного сотрудничества историков и специалистов в других областях знания.

Лавджой был одним из первых американских философов, обративших внимание на полисемичность и необходимость учета изменений в семантических значениях слов. Многие доставшиеся из про-

шлого термины уже не имеют присущих им ранее смыслов и обрели новое содержание. В очерке ««Природа» как эстетическая норма<sup>6</sup> Лавджой, опираясь на обширный исторический материал, утверждает, что в XVII–XVIII веках это слово только в эстетическом лексиконе насчитывало около 40 смыслов, всего же их было более 60. Многие из этих смыслов имели хождение только в указанный период и позднее были утрачены.

Если обратиться к другим идеям, то при более близком знакомстве обнаружится, что и они подвержены смысловой изменчивости. Возьмем, к примеру, понятие «Бог», в которое могут вкладываться совершенно разные смыслы. Так, Бог Аристотеля и Бог Нагорной проповеди — почти не имеют между собой ничего общего. С этим словом связан один интересный случай из жизни Лавджоя. Во время его выступления перед Советом Сената (его кандидатура выдвигалась на должность члена правления Департамента образования штата Мэрилэнд) Лавджоя спросили, верит ли он в Бога. В ответ тот привел 33 определения слова «Бог», выкурив за это время 15 сигарет и не позволив остановить или прервать себя. Закончив, он спросил: «Какое из этих значений Вы имели в виду, задавая вопрос?». После этой «15-сигаретной» лекции уже никто из членов Совета не задавал ему вопросы и его кандидатура была утверждена<sup>7</sup>. Одним словом, полисемичность обязывает историка учитывать ее особенности и более осторожно пользоваться понятиями. Подобное отношение Лавджоя к значениям слов сказалось на его литературном стиле. Его внимание к семантической точности проявилось во внешней «сухости» его работ. Тщательно подобранные метафоры лишены яркой образности, присущей многим другим философам, в частности его коллеге Дж.Сантаяне.

Лавджой по праву был признанным философом и историком своего времени. Наряду с Дьюи, Джемсом, Ройсом, Сантаяной он внес свой вклад в становление культурно-национальных черт американской философии и много сделал для оформления профессиональной академической философии в США. Лавджой обладал энциклопедическими познаниями и феноменальной памятью. Знание философии, истории, литературы, религии, биологии и других областей культуры сделали его работы информативными, наполненными интересной исторической фактурой о творчестве авторов разных эпох. Благодаря многочисленным ученикам, а также деятельности «Клуба истории идей» и «Журнала по истории идей» его подход к истории был одним из ведущих в американской историографии вплоть до середины XX столетия.

Сегодня концепция истории идей Лавджоя не потеряла своей актуальности в том смысле, что многие авторы отталкиваются от нее в поисках более адекватной историографии. Например, Ричард Рор-

ти предлагает отказаться от традиционной «доксографии», или описания существовавших мнений, и от рациональной реконструкции истории в пользу описания многообразной интеллектуальной истории<sup>8</sup>. В то же время, как и некоторые другие авторы, он признает практическую нереализуемость такого проекта<sup>9</sup>. Другим примером может служить концепция «вирусов-меме» английского биолога Ричарда Докинза<sup>10</sup>, которая во многом перекликается с концепцией «идей-единиц», в том числе общей ориентацией на дарвинизм. Примеры подобных корреляций в очередной раз подтверждают веру Лавджоя в то, что идеи существуют и эволюционируют во времени и пространстве — географическом и интеллектуальном.

Для российского историка философии перевод работы Лавджоя «Историография идей», безусловно, представляет интерес с точки зрения знакомства с малоизвестными сторонами истории западной мысли. Читатель почерпнет в нем массу сведений о развитии историко-философских исследований в США в первой половине XX века, познакомится с одной из влиятельных историографических концепций того периода — концепцией истории идей Лавджоя.

#### Примечания

- <sup>1</sup> *Lovejoy A.O.* The Historiography of Ideas // Essays in the History of Ideas. Baltimore, 1948. P. 1–13. (Впервые опубликован в Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 78. № 4. March, 1938.)
- <sup>2</sup> См.: *Lovejoy A.O.* The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea. Cambridge (MA), 1936; (на русском языке: *Лавджой А.* Великая Цепь Бытия: история идеи. М., 2001); Primitivism and Related Ideas in Antiquity (Vol. I of A Documentary History of Primitivism and Related Ideas) /Ed. by A.Lovejoy, G.Boas. Baltimore, 1935; The Thirteen Pragmatisms and Other Essays. Baltimore, 1963 и др.
- <sup>3</sup> Более подробно о концепции истории идей А.Лавджоя см.: *Хлуднева С.В.* Артур Лавджой и «Великая Цепь Бытия» // История философии. М., 2003. № 10. С. 243–251.
- <sup>4</sup> *Lovejoy A.O.* Essays in the History of Ideas. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1948.
- <sup>5</sup> В скобках дан год первой публикации очерка.
- <sup>6</sup> *Lovejoy A.O.* «Nature» as Aesthetic Norm // *Lovejoy A.O.* Essays in the History of Ideas. Baltimore, 1948. P. 69–77.
- <sup>7</sup> *Keiger D.* Tussling with the Idea Man // Johns Hopkins Magazine. 2000. Vol. 52. <http://www.ihu.edu/~ihumag/0400web/28.html>. 10 May 2002.
- <sup>8</sup> *Rorty R.* The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy. Cambridge, 1984. P. 49–75.
- <sup>9</sup> *Rorty R., Schneewind J. B., Skinner Q.* Introduction // Ibid. P. 8–9.
- <sup>10</sup> *Докинз Р.* Эгоистичный ген. М., 1993.

## Историография идей<sup>1</sup>

Мне потребовалось бы слишком долгое вступление, чтобы объяснить читателю смысл вынесенного в заголовок слова «идея»; к тому же, в других своих работах<sup>2</sup> я уже попытался так или иначе прояснить это понятие. В силу этого обойдусь без предварительного определения, в надежде, что оно станет очевидным в контексте последующего повествования.

В настоящее время специалисты в университетах и вне стен академических учреждений активно занимаются историческими исследованиями, в той или иной степени относящиеся к идеям и их роли в человеческой деятельности. Эти исследования проводятся под ярлыками как минимум двенадцати различных дисциплин:

1. История философии.
2. История науки.
3. Фольклор и некоторые разделы этнографии.
4. Отдельные разделы истории языка, в особенности семантика.
5. История религиозных верований и теологических доктрин.
6. История литературы. Имеется в виду литература в традиционном смысле, т.е. литература различных народов мира. Выделение данной области в отдельный пункт правомерно лишь при условии проявления историками интереса к интеллектуальному содержанию литературы.
7. Область, которую, к сожалению, называли «сравнительным литературоведением». Работающие в ней исследователи, по всей видимости, понимают эту дисциплину как изучение интеллектуальных отношений различных народов, миграции мыслительных привычек,

интеллектуальных пристрастий и литературных веяний из одной страны в другую. При этом особое внимание уделяется изменениям или метаморфозам, которым подвергаются эти пристрастия, попадая в новую среду.

8. История других, не относящихся к литературе гуманитарных наук, а также изменяющиеся тенденции в этих науках.

9. История экономики и экономических теорий. Не являясь одним и тем же, эти две истории тесно взаимосвязаны, в силу чего для краткости их можно объединить в один пункт.

10. История образования.

11. Политическая и социальная история.

12. Исторический раздел социологии. В последнее время при изучении интеллектуальных или квази-интеллектуальных процессов взаимодействия «господствующих идей» специалисты рассматривают эти процессы в двух качествах. С одной стороны — как причины преобладающих в данный период политических образований, законов, нравов и социальных условий, с другой стороны — как следствия, или «рационализации» последних. Дисциплину, изучающую данные процессы, обычно именуют *Wissenssoziologie*\*. Перечисление дисциплинарных областей и их подразделений можно продолжить, но эти двенадцать пунктов, как мне кажется, охватывают главное в общем поле исследований.

Обычно эти дисциплины изучаются отдельно (хотя и не полностью) друг от друга. В университетах их относят к разным факультетам, в рамках которых, я предполагаю, практически не проводятся специальные консультации по вопросам взаимоотношения изучаемых предметов. Исследователи ограничивают свою деятельность собственными изданиями и специализированными научными обществами. Чаще всего они не уделяют (да и не могут на практике уделять) время чтению журналов или посещению собраний своих коллег, работающих в других областях, — если только по счастливой случайности они не становятся членами одного неспециализированного общества. Конечно, разделение общей сферы интеллектуальной истории было неизбежным и весьма полезным шагом. Специализация, а вместе с ней развитие и совершенствование частных методов исследования несомненно составляют необходимые условия прогресса во всех областях знания, и не в меньшей мере — в исторических дисциплинах. Тем не менее подобное разделение — в той мере, в какой эти дисциплины соотносятся с историографией идей, — является

---

\* Социологией знания (нем.). — *Прим. перев.*

искусственным приемом, хотя, по большому счету, не произвольным. Иначе говоря, границы указанных областей не соответствуют реальным границам изучаемых исторических явлений. Частично дисциплинарное деление было вызвано удобством на время выделить отдельные предметы из общего контекста для их детального исследования; частично — возникло случайно в ходе исторического развития учебных заведений либо связано с ограниченностью интеллектуальных интересов известных ученых. В любом случае, сегодня границы между некоторыми номинально разделенными дисциплинами размываются. Растет понимание того, что, не выйдя за пределы этих ограничений, невозможно адекватно и точно ответить на вопросы, изначально поставленные в традиционных рамках того или иного предмета. Идеи — это тот же товар, который предназначен для международной торговли. Возникновение в рамках исследований литературы разных народов области сравнительного литературоведения — яркий пример растущего признания такого понимания идей. Однако изучение того, что происходит с идеями, когда они пересекают национальные или языковые барьеры, составляет лишь малую долю общего процесса, о котором идет речь, даже в отдельном случае истории литературы.

Данную констатацию можно проиллюстрировать последними тенденциями, намевившимися в литературных исследованиях. Нередко литературоведы вынуждены признать не только то, что они плохо разбираются в узких областях своей сферы, к примеру, в английской литературе — это давно стало явным; они приходят к выводу, что специалисты, чьим предметом является *только* английская литература, разбираются в ней не менее скверно. В качестве примера можно посмотреть, как изучается наследие Мильтона, или, сузим рамки, «Потерянный рай». Конечно, можно рассматривать это произведение исключительно с эстетической точки зрения, принять его за «чистую литературу» и не поднимать никаких исторических вопросов. При этом, позволю себе заметить, большая часть даже эстетической ценности поэмы будет утеряна. Как бы то ни было, «Потерянный рай», *inter alia*<sup>\*</sup>, — удивительно интересное явление в истории человеческой мысли; нередко именно по этой причине многие специалисты по английской литературе выбирают это произведение своим предметом. Далее, в «Потерянном рае» не только «полно знакомых цитат», как в известном анекдоте с удивлением заметил один школьник. Он насыщен идеями, помогающими понять то, что имел в виду Милтон и то, как двигалась его мысль при написании поэмы.

---

\* Между прочим (лат.). — *Прим. перев.*

И все эти аспекты должны быть раскрыты в исторической перспективе. На самом деле ни одна идея, высказанная Мильтоном, не была оригинальной, тем не менее благодаря его личным качествам многие из этих идей предстали под особым углом зрения, обрели новую окраску либо вошли в состав новой комбинации. Для понимания специфики стиля автора, его образа мысли необходимо познакомиться с проявлением тех же самых идей у других авторов, особенно у его современников и тех его последователей, которых он знал, или, вероятно, был лично знаком. Невозможно, например, оценить искусство живописи Благовещения, не зная первую часть Евангелия от Луки и других картин по этой тематике. Так же невозможно оценить образ мышления и искусство поэта, если он, высказывая какую-либо идею, не знает ни ее сути, ни других ее проявлений. Идеи, пронизывающие произведения Мильтона, выходят далеко за пределы английской литературы, и, если использовать привычную классификацию «предметов», они проникли в историю философии, теологии, религиозной поэзии, истории науки, эстетических концепций и стилей.

Например, в Восьмой Книге «Потерянного Рая» Адам и Архангел Рафаил пространно обсуждают астрономические теории XVII века. Даже для элементарного толкования текста Мильтона — для распознавания гипотез, о которых идет речь, и которые поэт иногда довольно свободно излагал — нужно иметь представление о доктринах и аргументации астрономов относительно расположения и движения небесных тел со времен Коперника до Мильтона. Еще важнее составить собственное мнение о том, насколько Мильтон был осведомлен о новых течениях науки того времени и как он к ним относился. Человек, выбравший «Потерянный рай» в качестве предмета исследования, вынужден самой природой исторического поиска обратиться к истории науки. И если он скрупулезно работающий и критически мыслящий ученый, его не удовлетворит небольшое количество информации, содержащееся в учебниках Дж.Дрейера (J.L.E. Dreyer), П.Дюгема (P. Duhem)\* или в любом другом общем обзоре, в которых практически не упоминаются даже последние монографии по истории современной астрономии. В учебниках часто отсутствует информация, которая бы отвечала особым целям исследователя, что вынуждает его обращаться к специальным текстам и астрономическим тео-

---

\* Лавджой имеет в виду следующие работы: *Dreyer J.L.E.* History of the Planetary Systems from Thales to Kepler. 1905; *Duhem P.* Le systeme du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic. 10 vols. bound in 5 vols. Paris: Hermann, 1913–1917. — *Прим. перев.*

риям данного периода. Став знатоком астрономии, он, возможно, внесет свой вклад в историю этой науки к интересу тех, кто не знаком с Мильтоном и безразличен к известному астрономическому мнению Архангела Рафаила.

Я описываю не вымышленную ситуацию, а то, с чем недавно столкнулись исследователи, анализируя несколько параграфов из Первой книги «Потерянного Рая» Мильтона<sup>3</sup>. Если мы воспользуемся предложенным методом, рассматривая общий замысел поэмы и изложенные в ней идеи, то обнаружим множество концепций, история которых, замечу еще раз, выходит за рамки традиционных интересов историка английской литературы и попадает в компетенцию специалистов других областей. Приведу только один пример: мильтоновский Адам цитирует своему Создателю Аристотеля (не ссылаясь на первоисточник). Замечая, что хотя божественность самодостаточна и [Всевышний] «совершенен Сам в Себе», *ему*, Адаму, требуется человеческое общество даже в таком приятном месте, как рай. Желательно, чтобы исследователь поэмы как исторического явления знал об этом замечании. В первую очередь потому, что без понимания деталей читатель рискует упустить многое из того, что подразумевал Мильтон. Во-вторых, отождествление Адамом самодостаточности и высшего блага, — блага для Бога, а не для человека, — является в западной мысли одной из самых влиятельных и широко распространенных идей<sup>4</sup>. В развернутой исторической перспективе данная идея Мильтона получает более емкое значение — иначе говоря, приобретает «объемность». В-третьих, своеобразное изложение Мильтоном теории Аристотеля, с одной стороны, дает возможность понять его собственную концепцию Бога, и с другой, — приближает его к отрицанию идеи (считавшейся аксиомой практически во всей ортодоксальной христианской теологии) о том, что основное благо человека — это подражать, или благоговеино созерцать Бога. И, наконец, признание Аристотеля источником теологических взглядов Адама, как мне кажется, придает этому отрывку забавный юмористический оттенок — о котором, допускаю, поэт и не подразумевал. Все это, по всей видимости, не было известно более ранним комментаторам Мильтона. Скорее всего, они плохо знали Аристотеля и историю философии в целом, а те, кто изучал Аристотеля, мало интересовались Мильтоном, чтобы кто-либо из них стал проводить параллели. Можно привести сотни подобных примеров, иллюстрирующих общий факт: в поисках исторического понимания даже отдельных отрывков исследователи часто забираются в области знания, которые на первый взгляд кажутся весьма удаленными от первоначаль-

ной темы исследования. Чем ближе вы пытаетесь подобраться к сути узкой исторической проблемы, тем больше вероятности столкнуться с трудностями, которые уведут вас далеко за ее рамки.

Если вместо истории литературы взять за точку отсчета другую область исторического исследования, то мы встретим похожие, и зачастую более поразительные примеры необходимости поиска взаимосвязей. Сегодня, насколько мне известно, исследователи начинают понимать важность подобного подхода. Не будет большим преувеличением сказать, что сегодня история историографии достигла уровня, на котором как никогда актуально устанавливать тесные и общие *связи* между дисциплинами или, выражаясь метафоричнее, проводить активное перекрестное опыление. Крайне ошибочно полагать, что фаза детальной специализации в этих исследованиях уже в прошлом (хотя некоторые из дисциплин, я подозреваю, переживают этап, «когда по причине длительного использования привычных методов культивации снижается плодородие»). Однако не будет ошибочным утверждение, что специализация в действительности «перешла» (как категория гегелевской логики) в собственную оппозицию и сейчас настал черед исторического синтеза — установления связей и нахождения точек соприкосновения. Если этот факт имеет место, перед нами встает трудная задача, требующая практического решения. Во-первых, это касается выработки общей стратегии исторического исследования, а во-вторых — связано с усовершенствованием образовательных программ в университетах.

Природа трудностей мне кажется очевидной; детальный анализ поможет если не полностью преодолеть их, то хотя бы устранить их некоторые проявления. Разделы единой области, так или иначе связанные с изучением роли идей в истории, существуют; невозможно и нежелательно отказываться от них в пользу какой бы там ни было расплывчатой «универсальной истории». С другой стороны, бесспорно, что желающий подробно разобраться в историческом материале должен принимать во внимание источники из других, зачастую нескольких сфер истории. Ни один человек не может быть равно компетентным во многих областях. Наоборот, я склонен полагать, что исследователь часто не может найти даже в хороших источниках или учебниках необходимую ему для работы информацию. Одна из причин (разумеется, не единственная) состоит в том, что авторы учебников не включили в них разделы, имеющие для нашего исследователя наибольшую значимость. Можно сослаться на конкретные примеры, когда узкие интересы специалистов в одной области становились причиной упущения из виду некоторых аспектов рабочего материала

ла, важных для других разделов интеллектуальной истории. Банальный факт: при изучении какой-либо области, в том числе исторической, легко упускается многое из имеющегося там содержания, особенно если вы не знаете, что ищете. Он подтверждается классическим анекдотом о студенте, который описывая скелет рыбы, честно перечислил все его свойства, кроме самого очевидного — двусторонней симметрии. Известные историки литературы, философии, религии, науки, социальных и политических движений иногда допускают подобные оплошности просто потому, что, зная только свой предмет, они не знают всего, что можно найти *в этом* предмете.

Теперь обратимся к вопросу о том, как можно устранить некоторые трудности в сложившейся ситуации. По этому поводу у меня имеется три соображения.

1. Первое соображение, вероятно, некоторым будет трудно принять. Оно может показаться им профессиональным предубеждением или склонностью автора пристрастно считать собственный предмет особо интересным и важным. Тем не менее мой профессиональный совет таков: необходимо признать роль истории философии как начального *месторасположения*, источника письменных манифестаций множества фундаментальных и всеобъемлющих идей, и в особенности господствующих убеждений, проявивших себя в других областях интеллектуальной истории. Искать доказательства этому не имеет смысла, однако если философия действительно является таким источником, данный факт имеет два практических следствия. Первое — при обучении историков следует уделять большое внимание истории философских идей и, что не менее важно, методам философского анализа — разложению комплексов идей на части. Второе — при изучении истории философии нужно делать акцент на следствиях, которые обнаруживают идеи, выходя за рамки философских систем. К истории философии необходимо применить другой, отличный от общепринятого метод; он сделает ее «удобоваримой» и «питательной» для не-философов. Я могу, хотя и не буду здесь приводить доказательства и подтверждения этому тезису, в следующем пункте читатель, возможно, найдет частичное объяснение моим мыслям.

2. Нам все еще предстоит проделать большую работу по исследованию истории *индивидуальных* идей как таковых (или идей, имеющих отношение к важным для людей *проблемам*) и описать ее результаты. По этому поводу я уже писал в ряде опубликованных мною работ<sup>5</sup>, поэтому здесь я ограничусь кратким изложением. Существует, как я предполагаю, множество «идей-единиц» — это типы категорий, мысли по отдельным аспектам человеческого опыта, скрытые или

явные предположения, священные доктрины и фразы, философские теории или гипотезы, обобщения или методологические предположения в различных науках. Идеи-единицы имеют длительную историю и обнаруживают себя в произведениях авторов, работающих в разных областях человеческой истории — интеллектуальной и эмоциональной. Реакции людей — индивидов и масс — на эти идеи также интеллектуально и эмоционально различны. Здесь на первый план выходит особая область историографии, которую необходимо добавить к дюжине упоминавшихся выше. Она имеет дело с классом интересных исторических явлений, которые нередко выпадают из поля зрения других дисциплин. Я хотел бы особо подчеркнуть, что прогресс в других дисциплинах во многом зависит от прогресса в этой области (не менее справедливо было бы утверждать, что прогресс в данной сфере зависит от прогресса в других областях). Пока мы не примем во внимание значение идей-единиц и не проследим движение каждой идеи, сыгравшей какую-либо роль в истории, во всех сферах, в которые она проникла и оказала свое влияние, до тех пор мы не поймем, а иногда вообще не сможем распознать ее манифестации в разных сферах интеллектуальной истории. «Мало вещей в мире более интересных, — заметил профессор Лоус (Lowes), — чем обнаружить факт, представляющий в новом свете массу других исторических фактов»<sup>6</sup>. При помощи предлагаемого мною метода исследования можно достаточно полно, критически обоснованно, с аналитической проницательностью и, наконец, с воображением изучить историю отдельных идей, которые сыграли какую-либо значительную роль на исторической сцене. Данный метод, я убежден, поможет увидеть различные аспекты идей-единиц, выявить взаимодействие, конфликты и союзы с другими идеями, распознать их влияние на людей. С его помощью историки обнаружат множество фактов, открывающих новую перспективу и повышающих интерес к истории. Он придаст большую вразумительность фактам в других областях интеллектуальной истории — фактам, которым не достает подобной перспективы и в силу этого кажущихся невнятными, несвязными и непонятными.

Я не утверждаю, что историографии идей в этом виде до сих пор не было. Работа в этом направлении ведется давно: в библиотеках можно найти примеры подобных исследований. Тем не менее, хотя эта дисциплина уже вышла из младенческого возраста, она, как мне кажется, еще не достигла своей юности. Исследователи еще далеки от понимания ее методов, требований, целей и интересов. Суть метода историографии идей состоит в изоляции и синтезе. Иначе говоря,

временная изоляция идеи для ее детального анализа с одновременным поиском материала для ее изучения во всех областях истории, в которых данная идея проявилась.

3. Из всего сказанного выше один вывод, как мне представляется, сделан слишком поспешно и нуждается в подробном изложении. Во многих областях историографии, имеющих дело с историей человеческой мысли и мнений, эмоциональных отношений и ассоциируемого с ними поведения, существует острая необходимость определенного, надежного и организованного сотрудничества специалистов различных областей знания. Это сотрудничество должно быть более широким, чем оно до сих пор практиковалось, т.е. в некоторых случаях может выходить за рамки самой истории — сотрудничество историков и специалистов неисторических дисциплин, в особенности работающих в области естественных наук. Исторический синтез не под силу одному человеку. Чтобы детально проанализировать слагаемые в единую систему разделы, — даже отдельную проблему в рамках одной дисциплины, — их должны критически изучить ученые, имеющие специальное образование в тех областях, к которым эти разделы относятся. Под сотрудничеством я понимаю не исследование, результатом которых являются книги вроде «Кембриджской новой истории» или «Истории английской литературы» — какими бы превосходными и поучительными они ни были. Я имею в виду не обычное разделение дисциплины на части и изучение их разными специалистами. Необходимо слияние *всего* специального знания, первоначально относящегося к этим дисциплинам. Важность сотрудничества особенно очевидна, если обратиться к крупным научным проектам, стоящим на повестке дня. Упомяну лишь два, отличающиеся по виду, степени важности и принадлежащие разным областям знания. Их инициатором может стать как известное научное общество, так и крупный университет. Первый проект — это собрание примечаний к «Потерянному раю» и анализ отдельных исторических и литературных аспектов поэмы. Подобные исследования нередко проводились в XVIII веке, однако их качество часто было плохим. Изучая библиографию и работы английских исследователей, я так и не смог выяснить, имеются ли современные работы подобного плана, помогающие выявить исторические связи в этом великом произведении английской классики, и адекватно осветить все содержащиеся в нем идеи. Причина, без сомнения, состоит в том, что сегодня одному человеку не под силу добротнo провести такое исследование. Как я уже говорил, нужно привлечь специалистов не только по английской, но также по классической, патристической и средневековой

литературе, привлечь философов, исследователей раввинской и иудейской литературы, богословов, знающих раннюю протестантскую церковность, исследователей французской и итальянской литературы XVI и XVII веков, историков науки, в особенности изучающих истоки современной астрономии. Еще раз подчеркну: я не утверждаю, что подобные исследования не проводятся. Прделана и прделывается значительная и ценная работа, главным образом теми английскими учеными, которые были вынуждены (в силу описанных выше причин) выйти за рамки своих дисциплин<sup>7</sup>. Задача, которую я пытаюсь решить, включает в себя обзор и подведение итогов предыдущих исследований, разбросанных по страницам множества монографий, книг и статей. Однако такие исследования можно отнести к глубоким и заслуживающим доверия лишь в той мере, в какой их авторам удалось привлечь к сотрудничеству и критике компетентных специалистов из других областей знания. Некоторые работы, без сомнения, являются очень ценными. Как бы то ни было, необходимость дальнейших исследований сопряженных областей знания, их взаимного соотнесения и освещения, очевидна. В случае проведения совместной работы есть уверенность, что в тексте Мильтона будет обнаружено множество моментов, представляющих большое количество разнообразных и чрезвычайно интересных фактов в новой перспективе.

Второй проект главным образом относится к истории научных концепций. Насколько мне известно, до сих пор не сложилось равно уважаемого историками и философами мнения о развитии идеи эволюции до Дарвина, или, если взять эту проблему в узком смысле, теории трансформации видов. В широком же смысле, то есть в сопряжении с эволюционными концепциями в астрономии, геологии, антропологии, социальной философии, космологии и теологии (и их влиянием на другие области знания), история данной идеи, безусловно, еще не изучена<sup>8</sup>. Исторически сложилось, что различные стадии прогресса так называемого генетического образа мышления — чрезвычайно длительного, сложного и постепенного процесса — тесно взаимосвязаны. Отсутствие адекватно изученной истории этого процесса объясняется частично тем, что значительная часть работы *grundlegend*\* по детальному изучению источников все еще ждет своего часа. В любом случае, одному специалисту выполнить подобную задачу будет вряд ли под силу. Она требует близкого знакомства со многими специальными областями знания: не только с некоторыми

---

\* Главным образом (нем.). — *Прим. перев.*

из вышеупомянутых естественных наук и историй отдельных разделов (например, в биологии — с историей таксономии, сравнительной анатомии, палеонтологии, эмбриологии и генетики), но также с целым рядом философских, теологических и общелитературных источников XVII, XVIII и начала XIX веков, и с историей идей *о самой* истории и ее общем ходе развития. Часть материала, например, можно проверить, обратившись к тщательному изучению работ Лейбница; другая часть требует близкого знакомства с литературой, с метафизическими или даже эстетическими теориями и модными веяниями немецкого романтического периода. Все это следует показать в свете истории отдельных относящихся к данной теме идей, — например, идеи непрерывности либо теории, или псевдо-теории, «видов». Все это осуществимо, и желательно, чтобы американские исследователи предприняли подобную работу. До тех пор, пока они будут игнорировать предложенный способ — широкомасштабное, четкое и спланированное сотрудничество — существует большая вероятность того, что работа будет выполнена плохо, без использования всех возможностей, имеющихся в современном состоянии исторического знания.

Вполне возможно, что методы и масштабы сотрудничества, необходимого в историографии идей, недостижимы. Его реализации препятствует множество моментов, относящихся и к организации, и к традициям большинства наших университетов; они коренятся и в самой человеческой природе. Специалисты по естественным наукам, насколько я знаю, гораздо раньше, чем историки, осознали необходимость коллективной работы, и к настоящему времени умело и в широких масштабах реализуют ее возможности. Внушает надежду и зарождающееся сотрудничество в некоторых исторических дисциплинах, однако остаются значительные сложности в его реализации. Поэтому я считаю небесполезным воспользоваться данной мне возможностью и еще раз подчеркнуть необходимость взаимодействия на настоящем этапе развития этого значительного предприятия — попытки исследования истории и, будем надеяться, лучшего понимания природы человеческого разума.

Перевод с англ. *С.В. Хлудневой*

## Примечания

- <sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: *Lovejoy A. Historiography of Ideas // Essays in the History of Ideas*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1948. P. 1–13. Впервые очерк «Historiography of Ideas» был опубликован в *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 78, № 4, March, 1938. P. 529–543.
- <sup>2</sup> *Lovejoy A. The Great Chain of Being: a Study of the History of an Idea*. Cambridge (MA), 1936. P. 7–20.
- <sup>3</sup> Как примеры работ американских ученых в области мильтоновских исследований следует упомянуть труды д-ра Марджори Николсон (Marjorie Nicolson), д-ра Ф.Р.Джонсона (F.R.Johnson) и д-ра Гранта МакКолли (Grant McColey).
- <sup>4</sup> См.: *Lovejoy A. The Great Chain of Being*. 1936. P. 161, 42 f, 62, 83, 159, 300, 351.
- <sup>5</sup> *Lovejoy A. Introduction. The Study of the History of Ideas. // The Great Chain of Being: a Study of the History of an Idea*. 1936. P. 7–20. Оставшиеся главы книги являются попыткой, насколько позволили ресурсы автора и ограничения рамками одного курса лекций, привести пример исследования одной идеи в взаимодействии с другими. Профессор Джордж Боас и ваш покорный слуга пытались предпринять подобное исследование, используя несколько другой метод в работе «Примитивизм и связанные с ним идеи в античности» (1935).
- <sup>6</sup> См. его работу «Teaching and the Spirit of Research». *American Scholar*, 1933.
- <sup>7</sup> Некоторые примеры недавних исследований: работа мистера Харриса Ф.Флетчера (Harris F.Fletcher) «Раввинские исследования Мильтона» (Milton's Rabbinical Studies) (1930); работа мисс Кэтли Е.Хартвелл (Kathleen E.Hartwell) «Мильтон и Лактанций» (Milton and Lactantius) (1929); оба исследования убедительно показали изучающим Мильтона уместность и пользу экскурсов в другие области знания. Совместный проект группы ученых Университета Северной Каролины, под руководством профессора Ю.Т.Холмса (U.T.Holmes) предпринявших попытку написать тщательно составленную и проверенную биографию Дю Барта (Du Bartas) и критическое издание журнала «La Semaine» с целью прояснить важный вопрос о предпосылках и источниках «Потерянного рая», а также о методе использования этих источников Мильтоном. Работа профессора Дж.С.Тэйлора (G.C.Taylor) по тому же предмету («Использование Мильтоном Дю Барта» (Milton's Use of Du Bartas), 1934). Предпринятое м-ром Вальтером Кёркконелем (Walter Kirkconnel) исследование обещает стать важным шагом на пути к изучению «аналогов «Потерянного рая» на всех языках и во всех периодах истории». См. его статью в *Transactions of the Royal Society of Canada*, 1946.
- <sup>8</sup> По существу такого же мнения придерживается профессор П.Сорокин в работе «Социальная и культурная динамика». Т. II. С. 371 (опубликованной после первоначального издания данной статьи). В ней автор делает особый акцент на истории этой идеи в средневековый период: «Подлинная история идеи прогресса ... еще не написана. Работы, подобные работе Дж.Б.Бери «Идея прогресса», или работе Делвайля, ... лишь самым поверхностным образом затрагивают проблему».

*Н.С. Юлина*

### О статье Д.Кеннеди «Воссоздавая детство»\*

В последние десятилетия тема детства все больше привлекает внимание западных авторов. В какой-то мере обращение к ней напоминает обращение в середине XX века к проблемам женщин, имевшего своим следствием возникновение широкого феминистского движения.

Пионерами, поднявшими многие теоретические проблемы, связанные с детством и отношением взрослый/ребенок, были З.Фрейд, Н.Элиас, Ж.Пиаже, М.Фуко, К. Юнг, неофрейдисты и др. В ходе обсуждения этой тематики возник широкий спектр вопросов не только психолого-педагогического, но и философского, политического и социального порядка. В получившей широкий резонанс книге Пола Фрэра «Педагогика угнетенных» (Нью-Йорк, 1968) автор обратил внимание на негативные последствия цивилизационных процессов, ведущих к маргинализации детей, и на необходимость новой педагогики, ориентированной на воспитание самостоятельности ребенка. В 1974 г. под редакцией Ллойда де Моза в Нью-Йорке была издана книга «История детства», в которой авторы проследили противоречивое и неоднозначное толкование отношения взрослый/ребенок в истории культуры и меняющуюся идентификацию понятия «детство».

Статья Дэвида Кеннеди «Воссоздавая детство», главного редактора журнала «Thinking. Philosophy for Children», США, в какой-то мере является ответом на вопросы, поставленные в книге «Исчезновение детства» (Нью Йорк, 1984). Что значит «исчезнове-

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 05-03-03084а.

ние»? Если говорить кратко, это означает превращение детей во внутренних аутсайдеров культуры. Негативный характер этого процесса труднее зафиксировать, нежели маргинализацию бедняков, женщин, цветных, поскольку он осуществляется под гуманным лозунгом рационализации и социализации детей. Принято считать, что понятие «детство» является биологической категорией, обозначающей естественный этап в развитии человека. Согласно Кеннеди — это не только биологическая, но и социально-историческая категория, в разные эпохи наполнявшаяся разным содержанием. В представленном в его статье психолого-историческом очерке показано, что нынешнее состояние, когда ребенок стал аутсайдером культуры, имеет под собой длительную историю. Если в аграрно-пастушеских обществах ребенок органически был включен во все процессы воспроизводства жизни и культуры, в эпоху модерна и постиндустриальном обществе он исключается из них, приобретает статус «другого», по отношению к которому взрослый мир применяет педагогическое насилие. Возникает педагогика «проектирования» или традиция рассматривать ребенка как эпистемически незавершенное, иррационально-биологическое существо, подлежащее переделке и подчинению существующим нормам и дисциплине. Педагогика проектирования опирается на идею о естественных циклах взросления и осуществляется с помощью внешне рациональных мер: детей изолируют от взрослого знания — вопросов пола, смерти, жестокостей мира, темных сторон психики, — их помещают в своего рода «резервации» — школы, спортивные клубы, рекреационные лагеря.

Кеннеди поддерживает высказанные Л. де Мозом и рядом других теоретиков педагогики критические аргументы против педагогики проектирования, ведущей к дистанцированию ребенка от взрослого. Основная его мысль состоит в том, что нужно идентифицировать потребности самого ребенка, не смешивая их с потребностями взрослых. Из простоты и необычности детских суждений, говорит он, взрослые часто не замечают их силу, наблюдательность и эпистемную оригинальность. Назрела необходимость в педагогике, позволяющей услышать собственный голос ребенка и увидеть его особый взгляд на мир. «Осознание факта, что дети не только не знают многое из известного взрослым, однако знают кое-что, чего взрослые не знают, — пишет он, — переворачивают с ног на голову “дефицит детства”» (С. 190).

Чтобы стать практически работающей, новая педагогика должна изменить образовательную систему и демонтировать иерархическое и авторитарное отношение взрослый/ребенок. Ее главным эпистем-

ным принципом следует сделать диалог, а этическими принципами взаимоуважение и терпимость к различию. Огромная роль принадлежит семье, но еще большая — школе, в которой следует провести ревизию педагогических приемов и оценок с ориентацией на «ребенка как субъекта», то есть активного агента собственного развития и образования, обладающего правом на собственный голос. Нужно превратить школьный класс в общество исследователей, где дети учатся самовыражению, взаимному пониманию, диалогу на равных и поиску истины совместно с учителем. Все эти изменения, считает Кеннеди, могут иметь далеко идущие последствия в создании благоприятных условий социализации детей и общем улучшении общественной атмосферы.

Как нам представляется, со статьей Кеннеди полезно познакомиться российским теоретикам педагогики: она дает представление о некоторых векторах ведущихся на Западе дискуссий о реформе образования, образования для XXI века. Знакомство с ней небесполезно и для философов, в особенности занимающихся антропологической проблематикой, поскольку в ней обсуждается новая для нашей литературы тема, относящаяся к очень важному аспекту человеческого бытия — детству.

*Дэвид Кеннеди*

## Воссоздавая детство\*

### Исчезает ли детство?

Тема «исчезновения детства» (*disappearing of childhood*) в последние два десятилетия стала предметом активных дискуссий в культуре США. Сам по себе термин «исчезновение» указывает на происходящие в культуре перемены и на реакцию самой культуры на них. Прежде всего предполагается наличие некоего нормативного феномена под названием «детство», имеющего определенные идентификационные характеристики, по крайней мере потенциально присущие всем детям. Предполагается также, что сам феномен носит культурно-исторический характер, который может как исчезнуть вовсе, так и непредсказуемо поменять форму. В первом случае можно предположить: если/когда «ребенок» «исчезает» — остается «взрослый».

Проблема состоит в том, что «ребенок» и «взрослый» составляют контрастную пару: понятия «старый» и «молодой» находятся в неразрывной связи, поскольку одно без другого просто не имеет смысла: точно так же «ребенок» соотносится со «взрослым». Если бы люди не только рождались «детьми», но и оставались ими — смысл самого термина был бы утерян, как если бы все и рождались «взрослыми» и затем оставались ими. Таким образом, если детство есть временное и исчезающее состояние, значит, оно присуще и «взрослости». Следовательно, перемена в любом из этих состояний неизбежно означает возможность изменения и в другом, поскольку их возникновение и культурно, и исторически неразрывно связано.

---

\* Перевод выполнен М.Н.Архиповой по изданию: *Kennedy D. Reconstructing Childhood / Thinking. The Journal of Philosophy for Children. Vol. 14, № 1 // Montclair State Univ. P. 29–37.*

Однако у понятия «детство» есть не только культурный и исторический аспекты: оно является жесткой биологической категорией со своими показателями роста, веса, размера и функций органов, гормональной конфигурацией и неврологическим статусом, а также (хотя и в меньшей степени, чем перечисленное) когнитивными, лингвистическими, эмоциональными и вазомоторными признаками. Биологически ребенок никогда не «исчезнет», поскольку воспроизводство себе подобных — величина постоянная. Исчезающее может обозначаться такими терминами, как «невинность» (чистота, простодушие, наивность), означающими типичное незнание вещей, о которых взрослые предпочитают не говорить даже друг с другом (секс, смерть, безумие, наркомания). Кроме того, появляться и исчезать могут элементы знания, ответственность, интеллект. К примеру, Нейл Постман интерпретирует то, что мы называем «детством», как метафору эффекта печатного пресса, заменяющего устное, доступное ребенку информационное оборудование средневекового мира, качественно иными, основанным на печатном слове инструментами, следствием чего является навязывание детям длительного обучения сложному ремеслу, что в результате приводит его к новому классовому статусу культурного аутсайдера<sup>1</sup>.

Суждение Постмана не лишено исторического смысла, однако на деле замена устной осязки на печатную — лишь один из многих факторов, приведших к относительной маргинализации детей в современном мире. Нужно также иметь в виду, что при данной нераздельности понятий «ребенок» и «взрослый» эти отличия отражают изменение, произошедшие в понимании того, что означает быть взрослым. Готов спорить, что с позиции исторической диалектической перспективы состояние отношений ребенок/взрослый в конце второго тысячелетия содержит в себе возможность изменения внутренней структуры взаимоотношений этой контрастной пары, и, следовательно, — момент для исторического действия со стороны тех, кто озабочен не только проблемами детей и детства, но и воссозданием состояния взрослости. В этом историческом действии решающая роль принадлежит образованию, особенно такому его типу, которое П.Фрэр<sup>2</sup> называет «образованием, ставящим проблему», или «диалогом», поскольку в последнем случае возможна подлинная взаимность между ребенком и взрослым. Однако еще до исследования структуры этой взаимности следует рассмотреть нынешнее положение ребенка в социальном мире.

## Ребенок как маргинализованный субъект

Из известных нам по историческим летописям фактам можно заключить, что детей, равно как женщин, рабов, этнические и расовые меньшинства, душевнобольных и других экономически угнетенных групп, нередко ставили в положение аутсайдеров культуры. Дети, несомненно, особая группа маргинальных «других», чье положение ближе всего к положению женщин, поскольку их подчинение патриархатным властным центрам держится за счет однажды возникших, а позднее воссозданных в обществе структур. При изучении истории детства сложность состоит в том, что во многих случаях данные о детях, как и о женщинах, попросту отсутствуют, и приходится делать выводы, опираясь на косвенные источники. Сама по себе эта сложность, а также другие документальные упоминания о детях дают нам надежный ключ к пониманию того, что дети обычно рассматриваются как нечто вторичное по отношению ко взрослым, или занимают положение визави относительно большинства взрослых.

## Дети как собственность

И в древней Греции, и в Риме отцу принадлежало право решать вопрос о жизни и смерти своих детей. Ллойд де Моз охарактеризовал исторически самый ранний период отношений «родитель-ребенок» термином «детоубийственный»<sup>3</sup>. Возможно, он имеет в виду безраздельное владение ребенком, когда тому отказано в праве на все человеческое кроме вещей, дозволенных ему взрослыми людьми. До какой степени ребенок считается материальной собственностью родителей — по сей день определяется двусмысленной по своей сути опекой, о чем свидетельствуют нередкие случаи убийства родителями собственных детей и многочисленные примеры жестокого обращения с ними; возможно, сюда следует отнести и аборт. Даже рассматривая случаи издевательств над детьми, общество зачастую возвращает их обратно к истязавшим их родителям, что категорически противоречит интересам детей, а порой даже приводит к их смерти. Дети подобны рабам в той мере, в которой они являются собственностью. Их положение сходно с недавним положением женщин Запада.

## Ребенок как экономически бесправное существо

Традиционно у детей нет права на собственность и социально значимую работу кроме позволенной им родителями или опекунами. В нашем обществе они не располагают экономическими средствами, разве что получают ничтожную оплату за эпизодически выполняемую работу в сфере обслуживания. В прежние времена, когда детей причисляли к рабочей силе, они играли заметную роль в пастушеском или аграрном деле; в индустриальном же обществе их труд эксплуатируется и оплачивается по самым низким расценкам.

## Ребенок как онтологический «другой»

Аристотель приравнивал детей животным, рабам и женщинам. Он утверждал, что ребенок не в состоянии делать выбор, лишен «морального фактора» или воли, то есть он не может по размышлению включаться в процесс целенаправленного действия или в «некую работу души в согласии с добродетелью». По этой причине его нельзя назвать «счастливым»; называя его таковым, мы «делаем это с надеждой на его будущее»<sup>4</sup>. Похоже, Аристотель был склонен подразделять людей на подвиды и приписывать онтологическое отличие тем, кто не вошел в определенные группы, — то есть аутсайдерам культуры. В некотором смысле данное различие можно считать разновидностью учения о низших млекопитающих, или существах, не являющихся взрослыми, мужчинами, свободными личностями, и попросту говоря, не достигшими или не способными достичь уровня человеческой сущности, некими монстрами. В случае с ребенком это выглядит следующим образом: он опасен не потому, что он — монстр, а оттого, что без опеки взрослого может стать таковым. Спустя 1800 лет после Аристотеля об этом говорил Эразм Роттердамский:

«Чтобы стать настоящим отцом, следует полностью контролировать сына; и первой заботой должна быть та сторона его натуры, которая отличает его от животных и ближе всего отражает божественное. ...Чего нам ожидать от мужчины? Скорее всего, он окажется бесплодным животным, если однажды и без промедления его не сделать объектом процесса интенсивного обучения»<sup>5</sup>.

Характер данного пассажа можно было бы оценить как эмоционально-риторический, не будь он связан с развитием модернизма (вдохновителем которого был автор приведенных слов) и возникшей необходимостью в дисциплинарных технологиях применительно к

криминалу, душевнобольным, а также детям в форме заключения их в соответствующие заведения, жесткого и систематического наказания, непрерывного надзора и «воспитания», воплощенного в суровых методах психологии и педагогики. В период раннего модерна на ребенка смотрели как на материал, который, по утверждению М.Фуко, необходимо переплавить «в послушное тело, которое можно подчинять, использовать, изменять и исправлять»<sup>6</sup>.

Ребенок в форме «онтологически другого» может толковаться и в позитивном смысле: к примеру, если речь идет о возвышенном романтическом понимании детства как естественного состояния «гения», что-то вроде «первичного» человека, чье сознание отличается от коррумпированного и пустого сознания общества; либо о «божественном ребенке» мифов и религий, будь то детство Бога или героя бронзового века, двуполого греческого *eroti* эпохи эллинизма либо младенца Христа с картин периода расцвета Ренессанса. Ребенок здесь — экран, на который проецируется не *суб-*, а *супер*гуманистичное, неделимость сознания, проецируемого для взрослого как в прошлое, так и в будущее. К.Г.Юнг пошел еще дальше, предположив, что «божественное дитя» — это фундаментальный архетип человеческого бессознательного, то есть транскультурный образ, воплощенный в грезах, мифах, произведениях искусства и психотерапии<sup>7</sup>. Физическое, лингвистическое или поведенческое отличие ребенка вызывает во взрослом ответное (позитивное или негативное) ощущение своего собственного отличия.

### Ребенок как эпистемически незавершенное существо

Понимаем ли мы эпистемический «дефицит» ребенка как структурный или онтогенетический, что мы находим в формулировках Пиаже<sup>8</sup>, либо как социальный, в смысле еще не востребованных в нем эпистемологических и онтологических воззрений культуры, — результат всегда одинаков: ребенок — это иррациональный иной, чудесный мыслитель, «самородок». И снова у подобной проекции есть как позитивная, так и негативная стороны с точки зрения обучения юного создания представлениям, соответствующим возрасту: пустоту следует заполнять, невежество или примитивизм — преодолевать. С позиции романтического протеста против рационализованного эпистемного универсума Просвещения — это окно в иную форму знания, способного, подобно знаниям шаманов, ведьм, женщин, блаженных и т.д., усматривать значимую информацию о мире. Для эпи-

стемологической контркультуры понятие Жана Пиаже о взрослом «децентрализованном» эпистемном субъекте, «нашедшем в логико-математических структурах инструмент интеграции, становящийся все более независимым от опыта», с помощью которого он «завоевывает» «окружающие условия опыта»<sup>9</sup>, выглядит разновидностью западных объективистских пристрастий, гипертрофией картезианского раскола на «субъект/объект», символической отчужденностью субъективности модернизма.

### Ребенок как аутсайдер культуры

Для формы детства, о которой было сказано как об исчезающей, характерно, что детей старательно удерживают от «взрослого» знания, в основном в вопросах, относящихся к сексу и смерти, а также к грубым реальностям экономики и темным сторонам человеческой психики. Родители и педагоги часто выражают опасения, что детям вредно «слишком много знать», к примеру, о политической и экономической эксплуатации и угнетении, о классах, расизме и этноцентризме, о геноциде, о межличностной вражде и сексуальном хищничестве, о проявлениях жестокости со стороны политической власти и т.п. Знание такого рода, считают они, — непосильная ноша, которая может склонить ребенка к цинизму, безнадежности и депрессии. Многие взрослые скептически относятся к включению в обучение курсов по «критическому мышлению», опасаясь эрозии нынешней структуры авторитарных отношений между ребенком и взрослым, эрозии, которая, как им кажется, возникнет, если стимулировать детей «думать самостоятельно». Таким образом, по отношению к культуре взрослых ребенок оказывается «аутсайдером». Такое его положение институционально закреплено в современном мире, поскольку дети подвергаются обособлению в школе (и внутри нее, уже по возрастному принципу), исключаются из производственных отношений взрослых, их помещают в искусственные рекреационные зоны, где им предлагается играть и взрослеть. И еще. Для научного истеблишмента дети — это объект исследования, предмет в рамках нормативных классификаций, которому приписываются различные полумедицинские характеристики в случае отклонения от нормы («неспособен к обучению», «гиперактивен» и т.д.)

## Ребенок как особый случай маргинального «другого»

Гораздо проще зафиксировать существование упомянутых форм маргинализации аутсайдеров-взрослых, будь то цветные, психически больные, «нецивилизованные», «бедняки» или преступники. Утверждение, что к их числу могут быть причислены дети, осложняется тем, что случай с ребенком представляется особым в этом ряду. В конце концов, существуют жизненные циклы организмов у всех живых существ. Жизненный цикл человека имеет ряд особых паттернов и очевидных стадий, со своими ограничениями и возможностями применительно к каждой стадии. Есть траектория развития, поддающаяся эмпирическому и биологическому описанию. Она представляет собой процесс «формирования» или «ортогенеза», который в наиболее общем виде можно представить как движение от «незрелого» к «зрелому», или, в классической формулировке Вернера, от «состояния относительной глобальности и недостатка в способности дифференциации к состоянию возрастающей дифференциации, артикуляции и иерархической интеграции»<sup>10</sup>. Ребенка хронологически помещают на низшую точку в данном континууме.

Имея в виду указанные биологически детерминированные ограничения, мы можем отметить по крайней мере следующие правила (некоторые из них могут считаться подтверждением принципа существования маргинализированных форм, о которых говорилось выше, а также объяснить, почему они происходят с подобной регулярностью):

Ребенок нуждается в покровительстве, поскольку в сравнении с взрослыми или детьми старшего возраста он имеет меньший размер тела, вес, слабо развитую мускулатуру, что заставляет его восхищаться взрослыми и сильными и сознавать, что он менее пригоден для выполнения работ, необходимых для выживания.

Ребенок нуждается в покровительстве из-за относительного недостатка опыта, ограничивающего его индуктивную базу конкретных примеров, на основе которых он может принимать решения или выносить суждения.

Многие дети проходят через периоды интенсивной эмоциональной напряженности, которая, в сочетании со сравнительной нехваткой внутренней точки опоры и контроля, делает более вероятными поведенческие «эксцессы», как в виде внешних проявлений, так и эмоционального расстройств. В таком состоянии ребенок опасен и для себя самого, и для других.

Многие дети имеют ограниченные диспозиции или логический аппарат для систематической работы в интересах своего выживания. Дети могут работать: к примеру, в аграрных культурах они выполняли определенные экономические функции. Но в условиях индустриального общества, когда их признают способными к труду, нередко примеры драматической эксплуатации и жестокого обращения с детьми со стороны работодателей.

Учитывая особое положение детей, связанное с их ростом и развитием, их по-прежнему могут относить к числу маргинальных субъектов в той мере, в какой предпринимаемые меры по защите детей от возможных вредных последствий этого положения во многих случаях либо вовсе не защищают детей, либо подвергают их сверх-опеке, что дает равно противоположный желаемому эффект. Я не вижу иного объяснения — помимо того, что все личности западных стран в большей или меньшей степени маргинализированы, — той повторяющейся ситуации, в которой оказываются дети:

— усиливающаяся тенденция удержания детей в своего рода «гетто» в школах и дошкольных учреждениях и полное их отстранение от участия в труде взрослых;

— сужение общественного пространства для социализации детей и детских игр; им оставляют только специально отведенные для этого места, по сути — игровые «резервации»;

— продолжающееся отношение к детям со стороны государства и учреждений образования как к «сырому материалу» для экономического, военного и политического использования, или, как говорил Э.Нэнди, «низшего, слабого, но пригодного к использованию в будущем, варианта производительного и в полной мере выполняющего свои функции человеческого существа — хозяина современного мира»<sup>11</sup>.

Когда риторика о «человеческих ресурсах» сочетается с растущей подпиткой со стороны общественных образовательных учреждений для детей, сама ее непоследовательность отождествляется с рационализацией.

Нормативная модель образования (по сути, «сваливание в кучу»), несмотря на очевидные противоречия ей свидетельства, упорно не принимает во внимание потенциальные возможности развития детей, делая их объектом псевдонаучных и дегуманизирующих образовательных технологий.

Относительное безразличие общества к случаям разных форм насилия по отношению к детям сходно с равнодушием общества к насилию в брачных отношениях. Это заметно и по решениям суда, и по обыденной реакции взрослых, безучастно наблюдающих за плохим обращением с детьми или когда их обижают в общественных местах.

Психология развития, имеющая столетнюю историю, в большинстве случаев по-прежнему рассматривает ребенка как «организм», изолирует его и отрицает его субъективность на уровне теорий стадий и объективирующей таксономии\*. То обстоятельство, что эти формы колонизации распространяются также и на взрослых (маргинализация рабочих под влиянием корпоративного капитализма, угнетение людей с иным цветом кожи со стороны расистов, неравноправие женщин при доминирующем положении мужчин в политике и практической деятельности) не смягчает и не оправдывает ситуации, сложившейся с детьми. Можно утверждать, что в мире, где благодаря силам, связанным с государственным аппаратом, получили широкое распространение объективация людей и их «нормативизация», точка отсчета для исправления положения (которую Фрэр<sup>12</sup> считает нашей «онтологической склонностью быть более гуманными») и освобождения от «технологий дисциплины», узаконенных правительственными, корпоративными, научными и образовательными структурами, — находится там, где растут дети, будь то семья, местная община или учебное заведение. И все потому, что отношения «взрослый-ребенок» локализованы в межличностной сфере, где происходит наиболее фундаментальное формирование самопонимания. Именно здесь создается баланс между сознательным и бессознательным, инстинктом и сдерживанием, социальным и асоциальным, свободой и самоограничением, позволяющий личности действовать в публичной сфере. Характер этого баланса определяет способность людей любой культуры и эпохи отвечать их «призванию личностей, чья аутентичность реализуется в исследовании и творческой трансформации»<sup>13</sup>, которая выступает необходимой условием сопротивления колонизации.

### Истоки современной формы колонизации детей: психо-историческое объяснение

Психолого-исторический взгляд на отношения «взрослый-ребенок» предполагает существование сложного естественного распознавания отношения между взрослыми и детьми. Оно располагается вокруг структуры, основанной на инстинкте и подавлении инстинкта; по определению историка культуры Норберта Элиаса, — это игра «взаимовлияний» сознательных и бессознательных уровней личности<sup>14</sup>. Считается, что для жизненного цикла в целом характерно, что «ребенок» презентрует бессознательное, иррациональное, несоциализи-

рованное «другое», которое заключено во взрослом. Ребенок — это предшествующая ранняя самость нынешнего взрослого, представленная в нем как ее отзвук и потенциал.

В обществах, где соотношение между проявлением инстинкта и его подавлением решается в пользу первого, ребенок и взрослый в меньшей степени разделены друг от друга, они скорее различаются по типу, а не по степени. Так, в средние века, когда агрессивные и либидные проявления среди населения в целом в меньшей мере подвергались запрету, — не существовало, по мнению Филиппа Эриаса<sup>15</sup>, понятия «ребенок» в его современном понимании; поскольку дети владели языком и были мобильны, они полностью разделяли ту жизнь, которую вели взрослые. И, как нам сегодня видно, взрослые тоже в некотором смысле вели себя «по-детски». У них не было нынешнего четкого представления о частном характере жизни. Типичный человек того времени в большей мере осознавал себя членом коллектива, нежели индивидуальностью. Норберт Элиас обращает внимание на то, что «порог стыдливости» был выше, нежели сейчас. К примеру, естественные функции организма меньше скрывались от чужих глаз; нагота не воспринималась как нечто неловкое и постыдное в той мере, как сегодня; при устройстве на ночлег в одной постели могли оказаться сразу несколько совершенно посторонних друг другу людей<sup>16</sup>. И дети, разделявшие со взрослыми «полиморфную» (по Элиасу) социальную среду, находились там же, занимаясь теми же самыми делами, играя в те же игры и слушая те же рассказы.

Экономические, политические, технологические, демографические и религиозные изменения, вызвавшие смену основанной на инстинкте системы репрессивной системой, слишком многочисленны и сложны, чтобы останавливаться на них и перечислять. Соединив психолого-исторические интерпретации Элиаса и Фуко, мы можем обнаружить, что, инициированный «аристократическим» классом, одновременно с подъемом централизованных монархий начала Нового времени в Европе, возникает классический идеал интроспекции, который Фуко обозначил терминами «забота» или «технология» самости<sup>17</sup>. Самость периода модерна, универсализированная благодаря растущему среднему классу, это прежде всего индивид, нежели член сообщества. Она уже приватна, является самосознающей, одинокой в новом, децентрализованном коперниканском космосе и бэконовской эпистемологии эмпирической, инструментальной науки. Эту самость Элиас назвал «закрытым человеком» (*homo clausus*).

«Его суть, его бытие, его подлинная самость выглядит ...как нечто внутри него, она отделена невидимой стеной от всего внешнего, в том числе от любого другого человеческого существа»<sup>18</sup>.

Реорганизация полиморфно-социального средневекового мира приводит как к усилению социальной взаимозависимости, так и к психолого-социальному разделению — таков исторический парадокс, понимание которого не должно составлять сложность для нас, живущих в индустриальных обществах конца XX века. Формулируемое по-новому разделение на классы сопровождается усилением степени централизации и контроля над населением и приводит к тому, что оно разделено, но территориально связано — домом, школой, местом работы взрослых, тюрьмой, психиатрической больницей, военным заведением. Отношения власти и ограничения внутри общества отражаются на отношениях власти внутри самости, раскачиваясь как маятник от принуждения, с одной стороны, к импульсивности и инстинкту — с другой. Самость эпохи модерна становится «субъектом» двумя способами: в смысле формирования более жестко наводимых и менее проницаемых связей между личностью и ее социальным и естественным окружением, что ведет к более частной, интроспективной «субъективности»; и в смысле превращения в «субъект» новой дисциплины, которую общество предусмотрительно наводит в личностных и межличностных отношениях.

Этот субъект раннего модерна внимательно прислушивается к самому себе, пишет учебники по этикету, которые сегодня читаются как наставления для несоциализированных детей. Поведение людей средневековья и их взаимоотношения представляются ему вульгарными и в чем-то детскими. Помимо прочего, новый взрослый — это «читатель». Он «прочитывает» себя, других, ситуации, и, вместо того, чтобы получить информацию в устном дискурсе на шумной базарной площади, — дистанцируется от нее молчаливыми абстрактными символами печатного слова, способного разместить язык и мысль вне времени и вывести за пределы повседневного мира коммуникаций<sup>19</sup>.

Результатом прихода века «субъекта» модерна стало то, что ребенок оказался на обочине (забытым) и он превратился в «ребенка» в современном понимании слова. В прежние времена взрослые и дети во многом делили и внутренний, и внешний миры, теперь же миры и тех и других оказались разделенными. Различия между взрослыми и детьми стали различиями не по степени, а родовыми различиями; началось время, когда дети должны обретать взрослость, только пройдя через горнило образования. Как говорит Элиас:

«Стандарт [сформировавшейся в ранний период модерна] характеризовался глубоким несоответствием между поведением так называемых взрослых и так называемых детей. Но именно благодаря социальной проскрипции на разного рода внешние импульсы, благо

даря удалению их с поверхности социальной жизни и сознания, дистанция между структурой личности и поведением взрослых и детей неизбежно увеличилась... От современных детей требуется, чтобы они в течение нескольких лет усвоить ту меру стыда и отвращения, к которому человечество шло столетиями. Их жизнь на основе инстинкта в очень короткий период должна была подчинена жесткому контролю и специфической формовке, придающих нашему обществу его специфику, формам контроля, которые в истории развивались медленно и в течение веков»<sup>20</sup>.

Основная характеристика этого «жесткого контроля и специфической формовки» суммирована в термине Фуко «дисциплина» или «формула господства», накладываемых на людей в целях формирования «покорного тела» или, в термине Руссо, «гражданина». Покорное тело было превращено в «субъект», то есть в предмет регулирования в соответствии с потребностями современной экономики и политики путем «обуздания, интенсификации и распределения сил, а также регулирования и экономии энергии»<sup>21</sup>.

В балансирующей в сторону репрессивности культуре ребенок — это «неокультуренное тело» даже в большей степени, чем женщина, душевнобольной или преступник, поскольку он олицетворяет природу и начало всего и каждое его свободное проявление — живое напоминание взрослым об их собственных подавленных импульсах. Ребенок стал трансгрессивным другим, источником эмоциональной опасности, подобно эпистемологической опасности, таящейся в душевнобольных, бедняках, лицах женского пола. В этой связи приведем длинную цитату из Элиаса:

«Чем более «естественным» взрослым кажется стандарт деликатности и стыда и чем более ограничения цивилизации, накладываемые на инстинктивные порывы, воспринимаются как нечто само собой разумеющееся, тем более непонятным для взрослых становится то, что у детей «от природы» отсутствуют деликатность и чувство стыда... Дети неизбежно вновь и вновь дерзко подходят к порогу деликатности и, поскольку они еще не подверглись адаптации, нарушают принятые в обществе табу, переходят установленные границы стыда и вторгаются в эмоционально опасные зоны, которые и взрослый с трудом может контролировать... Взрослые испытывают беспокойство, когда вся их жизненная система, определенная социальным распорядком, оказывается под угрозой. Любое другое поведение включает в себе опасность. Это приводит к эмоциональной скрытности, связанной с требованиями морали, и стоящей на ее страже агрессивной и грозной строгости, поскольку нарушение

запретов влечет за собой установление неустойчивого равновесия репрессий, достигнутых теми, для кого нормы общества стали «второй натурой»<sup>22</sup>.

Мы получим объяснение строгости методов, в которых воспитывали детей в раннюю эпоху модерна в домашних условиях, но в особенности в школе, когда поймем, что проект в действительности состоял в совершенствовании человеческой природы во имя того, что представлялось высшим, развитым идеалом человеческой природы. Ллойд де Моз разделяет типы воспитания детей в период модерна на «амбивалентное» и «навязанное». Так, в первом случае, ребенок — все еще «вместилище опасных проекций» его собственной инстинктивной жизни, и это толкает родителей к мысли о необходимости (преимущественно через физическое наказание) вводить ребенка в некие «рамки». Во втором случае они идут дальше — ребенка меньше третируют, однако родители по-прежнему считают необходимым «побеждать детское сознание, контролируя любые движения внутри него, его гнев, желания, его мастурбацию, саму его волю»<sup>23</sup>.

Сформулированные де Мозом модели воспитания детей<sup>24</sup>, среди которых он выделяет шесть, основываются на концепции «психогенной теории истории», которая исходит из эволюционного прогресса<sup>25</sup> способности родителей воспитывать и поддерживать своих детей. Этот прогресс, по де Мозу, оборачивается способностью «двигаться в обратном направлении к психическому состоянию и возрасту своих детей и, ощущая свойственные этому возрасту переживания, лучше работать, вторично столкнувшись с тем самым, что и в своем детстве. Процесс подобен психоанализу, также включающему понятия обратного движения и вторичного шанса перед лицом детских переживаний»<sup>26</sup>.

Успех в таком «движении вспять в служении ребенку», в свою очередь, связан с осознания взрослым собственного проективного отношения с детьми. Взрослый, находясь «лицом к лицу с ребенком, который в чем-то нуждается», приближается к нему и как экран для отражения собственного бессознательного материала (проективная реакция), и как замена взрослому в его прошлом, отношения с которым еще не завершены (реверсивная реакция); или способен придать выразительность инстинктивным потребностям ребенка и сделать что-либо для их удовлетворения (реакция сопереживания)<sup>27</sup>.

Теория де Моза со всей очевидностью подтверждает как анализ Элиаса, так и Фуко об отношениях «взрослый-ребенок» в эпоху модерна. Особенно интересным представляется его парадоксальное на первый взгляд заявление: нерв отношений между взрослым и ребен-

ком пролегал и в более тесном подходе к ребенку, то есть подразумевает одновременно и умение идентифицировать себя с его естественными потребностями, и способность отделиться от него, выраженную в отказе от проецирования. Сопереживание становится возможным, поскольку взрослый способен дистанцироваться от беспокойства, вызванного «эмоционально опасной зоной», которую ребенок приводит в действие из-за неумения контролировать свои эмоции. Это, по словам де Моза, позволяет «вернуться к уровню потребностей ребенка и его правильному определению, свободному от собственных представлений», что, в свою очередь, «дает возможность достаточно дистанцироваться от потребности с тем, чтобы получить возможность ее удовлетворения»<sup>28</sup>.

Похоже, это может служить показателем прогресса. Возможность ближе подойти к ребенку возникает у взрослого лишь в результате первоначального отдаления, выраженного повышением «нормы стыда», показанной Элиасом, т.е. новым соотношением между инстинктом и подавлением у современного взрослого. Именно вследствие этого нового соотношения взрослый эпохи модерна становится существом герменевтическим — теперь он «читатель» жизни и «другого», а читатель по определению является интерпретатором. Он обязан заниматься интерпретацией, поскольку отчужден от ситуации, или «текста» — время изменилось, и он стал там чужим. Но лишь такое смещение, или относительное высвобождение, делает возможным диалог, приводящий к «смещению горизонтов», за которым следует, выражаясь языком Рикера, «присвоение», или воспроизведение текста в понимании читателя, которое он характеризует как «понимание на расстоянии и через расстояние»<sup>29</sup>. Применительно к отношениям «взрослый-ребенок» герменевтический процесс является тем, что де Моз относит к отказу от проекции через психологическую дистанцию, за которой следует идентификация, или способность «вернуться к уровню потребностей ребенка и правильно идентифицировать их, не смешивая с собственными проекциями взрослого». Именно в этот момент взрослый как бы обретает слух в своем восприятии голоса ребенка.

### Эпистемные привилегии детей

Отклик на голос ребенка означает, что он становится носителем новой информации, полезной для понимания взрослым самого себя. Статус ребенка как дистанцированного «другого» аналогичен тому, что у теоретиков феминизма называется «приверженцы иных соци-

альных ценностей», или «внутренние аутсайдеры»<sup>30</sup>. Так же, как женщинам, цветным или представителям других маргинальных групп (по определению евроцентричного и патриархально-личного, межличностного и социального конструкторов), местоположение ребенка в социальной и природной среде дает ему «эпистемную привилегию». Поскольку он живет либо до, либо на границах жизненной системы взрослого, его отношение к ней таково, что он совершенно естественно переходит эти пределы. А присущая дистанцированность позволяет ему, как описывает это Сандра Хардинг<sup>31</sup>, как «чужому» видеть то, чего не видят «свои».

Внимательно слушая ребенка, взрослый вновь обретает собственное детство, осознает соотношение между природными склонностями и их подавлением в результате своего собственного формирования в детстве. Через понимание «ребенка» в самом себе он поднимает себя на более высокий уровень, соединяя неосознанное содержание в единое сознание. Процесс перехода одного в другое, как учили нас Фрейд и Юнг, — непременная цель психического развития, независимо от того, формулируется она как «где было id, там будет ego» (Фрейд), либо как растущая открытость сознательного по отношению к бессознательному содержанию (Юнг). С точки зрения Рикера<sup>32</sup>, результатом герменевтического процесса является «метаморфоза ego», которое в «момент отдаления поднимается до нового состояния». Элис Миллер выразила это более точно:

«Если детям позволить быть чем-то большим, чем носителем проекций их родителей, — они могут стать для них неисчерпаемым источником неискаженных познаний о человеческой природе. Чувственность, телесное наслаждение, радость от привязанности другого человека, потребность в самовыражении, желание быть увиденным, услышанным, понятым и уважаемым, не быть вынужденным подавлять радость и гнев, а также быть выразителем таких чувств других людей, как печаль, страх, зависть, ревность»<sup>33</sup>.

Поскольку диалог с ребенком приводит к большей психологической интеграции со стороны взрослого, это находит свое отражение в такой форме воспитания ребенка, где признается важность признания таких «нарциссических потребностей» ребенка, как «уважение, правдивое отражение, желание быть понятым и восприниматься всерьез»<sup>34</sup>. В свою очередь, это способствует развитию взрослых, приобретающих опыт более здоровых и созидательных отношений между сознательными и бессознательными составляющими личности, и потому в большей мере становятся способными к «исследованию и созидательному изменению».

### Выход на оперативный простор: элементы назревшей реконструкции системы отношений «ребенок-взрослый»

Возможность позитивного смещения границ между «ребенком» и «взрослым» в значительной степени зависит от материальных условий цивилизации. Де Моз настаивает, что названное им «общим влиянием на естественные перемены», направляющее эволюцию в вопросах воспитания ребенка и направляемое ею, «происходит независимо от социальных и технологических изменений»<sup>35</sup>. Однако находки, сделанные в материалах об истории детства, продолжают подтверждать важность исправления отношений «взрослый-ребенок» для экономического и политического роста и стабильности, повышения уровня медицинских и эпидемиологических знаний и практики, сфера обслуживания и поддержки информативной среды, в широком смысле производящей «читателей» (или «герменевтиков»).

Вдобавок, любой аргумент в пользу исторического изменения по образцу гегелевской диалектики, вызывает некоторое подозрение. Растущая взаимосвязь между сознательным и бессознательным уровнями модальной личности в любой культуре слишком сложна для того, чтобы быть обреченной на некую линейность и «прогрессивное» историческое движение. В повседневной жизни она проявляется скорее в виде асимметрии, спирали регресса, патологии, неудачи, несчастного случая, успеха или невезения и т.д.<sup>36</sup>. Эта взаимосвязь в той же мере подвержена влиянию бесконечных уникальных, но относительно предсказуемых местных, региональных и временных перемен. Итак, можно открыто признать, что идея «ухода от проецирования», ведущая к «сочувственному отношению», оказывается ключевым элементом в возможности для людей жить по-другому, и таким образом связана с преодолением таких негативных явлений, как сексизм, расизм, этноцентризм, классовое отчуждение, гомофобия, религиозная нетерпимость и агрессивный национализм. Похоже, это вытекает из приведенных ранее аргументов о том, что отношение взрослый/ребенок — это своеобразный питомник межличностных отношений, в котором прорастает любая человеческая личность. И свойства, присущие данной системе, формируют способность терпимо относиться к различию, ценить эгоистические потребности других и развиваться как психологически, так и в плане так называемой «рассудительности», которая, как показало наше столетие, зависит не только от рациональности.

Какой может быть культура, вобравшая в себя идеал сопереживания? Есть признаки, что такие перемены уже начались, по крайней мере, чтобы обозначить себя на постмодернистском Западе. Озабоченность современной психотерапии «ребенком внутри себя» только подтверждает это. Она является знаком ухода от проецирования в том смысле, что взрослый, признающий «ребенка внутри себя», признает и свое онтологическое единство с ребенком и полагает, что континуум «взрослый-ребенок» присутствует на всех этапах жизненного цикла. Это связано с тенденцией (не так давно появившейся психоаналитической теории, имеющей отношение к Фрейду, но получившей развитие в пост-фрейдовской эгопсихологии) рассматривать процесс развития человека на протяжении всей его жизни. Согласно этой теории, взрослый человек в какой-то мере навсегда остается ребенком. Дитер Мисгельд красноречиво писал об этом: «...не расставляя детей и взрослых как находящихся на разных ступенях в последовательности процесса развития, с фиксированной конечной точкой как неизменной нормой, пригодной для оценки такой последовательности, по-настоящему саморефлективная установка возвращает нас к вопросу о реально существующих взрослых и детях. Это вопрос, в котором сообщество взрослых и детей, их принадлежность друг другу, получает новое развитие. Только сейчас осознается, что никому из взрослых не избежать движения к стадии ребенка, к детству, и лишь затем — снова туда, откуда начал движение. Оставаться ребенком для взрослого означает возможность продолжать жить; а кому-то приходится возвращаться к истокам для того, чтобы утвердиться в качестве взрослого. Можно мысленно представить сообщество взрослых и детей где принципы и правила — предмет спора двух сторон, и в этом споре одна из сторон, связанная условностями взрослых, может быть поставлена под вопрос детьми, как более принципиальных, чем взрослые. Ведь дети порой могут быть менее скованы, чем взрослые, и благодаря этому могут выглядеть взрослее их... Заинтересованность в детях нельзя считать независимой от интереса в определении для самих себя: кто мы, взрослые, и на что нам следует ориентироваться, чтобы жить своей взрослой жизнью»<sup>37</sup>.

Такой обновленный подход имеет несомненное значение для образования, поскольку закладывает основу для педагогики, основанной на диалоге взрослый/ребенок. Это столь же очевидно и для детской психологии: здесь ставится под сомнение то направление развития, на котором базируется ориентированная на взрослых теория стадий, а именно идея о «конечной точке» картезианского раци-

онального самообладания, или упорядоченном эпистемном субъекте Пиаже. Это указывает скорее на диалогичную, а не объективизированную методологию гуманитарных наук.

Признавать единство означает также признавать различия. Осмысление процесса взросления подразумевает и понимание того, что у ребенка есть некая перспектива (в силу своего местоположения визи в остальным), не вполне доступная взрослым, — перспектива, в которой заключено знание не только о различии в органике, но и о позиционировании в социальном мире с его властными отношениями, и в природной среде. Расширение эпистемных привилегий для ребенка включает ограничение эпистемологических норм для взрослых, и необходимость наблюдать за тем, что могут знать дети, не только в силу своего положения «внутренних аутсайдеров», но и вследствие их недостаточной социализации как результата меньшего объема полученных знаний, т.е. отсутствия у них четкой картины мира, или знания онтологии и эпистемологии<sup>38</sup>. Примером может служить детская открытость по отношению к другим существам и другим формам жизни, или то, что Дьюи называет «чудесной *силой*, способной заручиться всеобщим вниманием остальных» за счет «гибкой и чувствительной способности... чутко реагировать на отношение к ним и поступки окружающих»<sup>39</sup>. Колридж называет юного человека «интуитивным разумом», который он описывает как «интуицию, возникающую, когда мы владеем собой как единым целым», в противовес «тому, кто предстает перед нашим мысленным взором, когда... мы думаем о себе как разделенных сущностях, считаем природу антитезой сознания, объект — субъекта, вещь — мысли, смерть — жизни»<sup>40</sup>.

Признание того, что дети не только не знают многое из известного взрослым, однако им ведомо и нечто такое, чего взрослые не знают, переворачивает с ног на голову «дефицит теории» детства. Это еще один удар по магистральной западной эпистемологической доктрине, в дополнение к нанесенным феминизмом и эпистемологией мультикультуры. Похоже, это отражает следующее: если маргинализированный субъект знает что-либо — это известно ему, поскольку он не знает чего-то другого, т.е. речь идет о само собой разумеющемся знании доминирующего, или «врожденного» свойства. Если этот принцип справедлив, то он действует также и в обратном направлении, делая проблематичным понятие унифицированного знания, по крайней мере отличающегося от бесконечного диалога как фундаментального эпистемного принципа. Нэнди толкует о проблеме отказа от проецирования в создании связей

между культурой детства и культурой угнетенных народов и о их соответствующем отношении к патриархатному колониализму белых. Он утверждает:

«Культура мира взрослых пересекается с миром детей и порой противоречит ему. В идеале это разделение пространства могло бы происходить на основе взаимного уважения. Это ни в коем случае не означает нашу боязнь потерять себя, вступив в тесные контакты с культурами, имеющими смелость продемонстрировать наши иные ипостаси, так же, как и степени нашего страха перед различием в восприятии у взрослого и ребенка, который многие из нас носят в себе. Это то самое различие восприятия, разработанное Фрейдом в его интерпретациях психопатологии. Это то же различие, с которым открыто столкнулся Ганди в борьбе с идеологией колониализма... Заключительный тест на нашу способность существовать в условиях бикультуры или мультикультуры — это по-прежнему наша способность жить во взаимности со своими детьми»<sup>41</sup>.

Не имеет значения, насколько изолированным или маргинализованным это может оказаться, главной точкой пересечения и столкновения, о которой упоминает Нэнди, — является семья. Потенциальная роль школы в этом «разделении пространства ...на основе взаимного уважения» не может быть недооценена. Этот потенциал может быть реализован только путем переориентации со стороны образовательного истеблишмента, в настоящее время рассматривающего (подобно большинству населения, состоящего родителей, которым он и служит!) ребенка преимущественно как сырье или пустую форму, требующую наполнения.

Понимание того, что школа есть место двусторонней социализации, где, цитируя Нэнди, «наши самые либеральные поручители могут находиться рядом с нашими несоциализированными детьми»<sup>42</sup>, появится, чтобы обозначить весьма значительные, почти неправдоподобные для нынешней ситуации перемены. Перемены по меньшей мере означают демонтаж ныне существующей иерархической властной системы в школах, на местах осуществляющей привычную практику; полное изменение системы суждений и оценок, ведущее к сужению служащих этим целям расписанию и педагогических приемов. Это означает также возрождение «ребенка как личности», т.е. активного, мыслящего участника процесса собственного развития и образования. Это будет иметь даже более широкий смысл взаимной интеграции наполненной жизнью мира детей и взрослых и поможет преодолеть атмосферу своеобразных «гетто» в школах и образовательных центрах, поскольку изменит структуру рабочих мест и улучшит общественную обстановку для игр и социализации детей.

Важность философского критического подхода в новом определении ребенка как мыслящей личности трудно переоценить для изменений и в отношениях «взрослый-ребенок», и для школы, поскольку присущая детям энергия находится в самом сердце диалогического, ставящего проблему образования. Философия — наука, напрямую рождающаяся из фундаментального человеческого свойства удивляться и задавать вопросы как о реальности, так и о нашем знании о ней. И как обещает практика исследования знаний — наших собственных и чужих, — это обещает стать эпистемным и учебным клином, и он поможет нам открыть дверь, за которой таится опыт детства, полезный для осмысления и взрослым, и детям.

Представляется неслучайным, что негативная оценка силы детских суждений, аргументов и размышлений от Аристотеля до Пиаже узаконивает маргинализацию детей. С точки зрения детей это означает, что взрослый «не замечает» этой силы, как из-за простоты детских суждений, так и ввиду их отличия от его собственных воззрений, что превращает детство в культуру умолчания. Ребенок находится где-то на периферии и воспринимается как «неотъемлемая» составляющая жизни, такая же, как природа, животный мир, безумие, криминал, религия<sup>43</sup> — и при этом безмолвная. Тип размышления, который пробуждает философия, — в особенности представленная диалогом в сообществе исследователей, — предлагает взрослым идеальную площадку для того, чтобы делать добро, опираясь на эпистемную привилегию детей, прислушаться к отличному от их собственного взгляду на мир, заглянуть в культуру, которая «представляет наши другие ипостаси», понять жизнь с другой ее стороны.

### Способ изменения

Какова бы ни была формальная или истинная причина позитивного изменения в отношениях «взрослый—ребенок», следует признать (что вполне безопасно и возможно удобно), что в действительности эта перемена нам не подконтрольна. Злоключения исторической диалектики, вкратце обрисованные в данной статье, без сомнения значительно упрощены, и, как ретроспективное знание, в плане предвидения не представляют особой ценности. Фактически наша возрастная ниша занята тем, кого Постман называет «взрослый ребенок», т.е. некой личностью, созданной и внедренной в наше сознание телевидением. Все представители этого спектра находятся на «ментальном уровне тринадцати лет», невзирая на их реальный возраст, ух-

мьяются от тех же плоских шуток и боятся одного и того же (независимо от того, насколько оправданы эти страхи). Все они примерно одинаково одеваются и посещают одни и те же спортивные состязания. С точки зрения дисбаланса природной организации это явление представляется аналогичным тому, что в двуязычных культурах называется «полуязычием», т.е. эрозией знания родного языка.

Обсуждаемая в статье историческая перемена по-видимому будет происходить постепенно и для нее характерны различные, возможно, довольно долгие периоды застоя, отступления, замалчивания, реакции и неожиданные, непредсказуемые скачки. Единственная возможность контроля над этим лежит в сфере образования, однако колонизаторский характер поддерживаемой государством политики в этой области сводит эту возможность к минимуму. Между тем усилия по децентрализации школ, основой которых являются узко экономические, классовые и религиозные интересы, лишь усиливают воспроизводство доминирующей модели. А ведь все могло быть иначе. Более чем двухвековая потребность в направленной на интересы ребенка диалогической образовательной теории и практике могла бы предложить более конкретную надежду на возможную социальную реконструкцию, осуществленную через диалектическую реконструкцию отношений «взрослый—ребенок».

### Примечания

- <sup>1</sup> The Disappearance of Childhood. N.Y.: Delacorte, 1984.
- <sup>2</sup> **Fraire P.** Pedagogy of the Oppressed. N. Y.: Seabury, 1968.
- <sup>3</sup> **de Mause L.** The Evolution of Childhood // **de Mause L.** (ed.). The History of Childhood. N. Y.: Harper, 1974.
- <sup>4</sup> **Aristotle.** Physics II vi 197b; Nicomachean Ethics I ix 1 la.
- <sup>5</sup> On Education for Children, from: The Erasmus Reader. Erica Rummel (ed.). Toronto, 1990. P. 67, 69.
- <sup>6</sup> **Foucault M.** Discipline and Punish. N. Y., 1979. P. 198.
- <sup>7</sup> **Jung C.G. & Kereny K.** Essays on a Science of Mythology of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis. Princeton University Press, 1963.
- <sup>8</sup> Этот специфический дефицит интерпретации более характерен для интерпретаций Пиаже специалистами по детской психологии и образованию периода 1980-х, чем для более тонкой в нюансах работы самого Пиаже.
- <sup>9</sup> **Piaget J.** Biology and Cognition // Inhelder D., Chipman H.H. (ed.). N. Y., 1976. P. 52.
- <sup>10</sup> **Werner H.** The Concept of Development from a Comparative and Organismic Point of View // Dale B. Harris (ed.). The Concept of Development. Minneapolis, 1957. P. 126.
- <sup>11</sup> Reconstructing Childhood: A Critique of the Ideology of Adulthood // Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness. Delhi, 1987. P. 61. Самым восхитительным — и известным — примером подобного рода, очевидно, является

недавний отчет национальной комиссии по улучшению качества образования «Нация в опасности: необходимость реформы образования» (Washington D.C.: U.S. Government Printing Office, 1983), который начинается словами: «Наша нация в опасности. На наше некогда незыблемоепервенство в торговле, индустрии, науке и технологии посягают конкуренты со всего мира».

- \* Систематики. — *Прим. перев.*
- <sup>12</sup> Pedagogy of the Oppressed. P. 61.
- <sup>13</sup> Ibid. P. 71.
- <sup>14</sup> *Elias N.* The Civilizing Process: State Formation and Civilization /Edmund Jephcott (transl.). Oxford, 1994 [1939]. P. 475.
- <sup>15</sup> Centuries of Childhood: A Social History of Family Life /R. Baldick (transl.). N. Y.: Knopf, 1962.
- <sup>16</sup> *Elias N.* The Civilizing Process: The History of Manners /Edmund Jephcott (transl.). Oxford, 1994 [1939] P.134–178. См. также: *Shulamith Shahar.* Childhood in the Middle Ages. L.: Routledge, 1990.
- <sup>17</sup> *Martin L., Gutman H., & Hutton P.H.,* eds.: Technologies of the Self // A Seminar with Michael Foucault. Amherst: Univ. of Massachusetts Press, 1988.
- <sup>18</sup> *Elias N.* History of Manners. P. 204. См. также: P. 205–215.
- <sup>19</sup> См: *Ong W.* Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. N. Y.: Methuen, 1982.
- <sup>20</sup> *Elias N.* The History of Manners. P. 115.
- <sup>21</sup> *Foucault M.* The History of Sexuality. Vol. 1, excerpted // Paul Rabinow (ed.). The Foucault Reader. N. Y., 1984. P. 267.
- <sup>22</sup> *Elias N.* The History of Manners. P. 137.
- <sup>23</sup> *deMause L.* The Evolution of Childhood. P. 153.
- <sup>24</sup> В книге «Эволюция детства» на стр. 53 де Моз идентифицирует следующие формы, которые он считает ступенями эволюционного исторического прогресса: Детоубийственный этап (античность до IV века н.э.), Одиночество (с IV по III век), Амбивалентный (с XIV по XVII век), Вторгающийся (XVIII век), Социализация (XIX — середина XX века) и Оказание помощи (с середины XX века).
- <sup>25</sup> Теорию де Моза не стоит считать эволюционной и ныне действующей. Действительно, Питер Песхавер (Peter Peschauer) утверждал, что все шесть периодов присутствуют в любом данном человеческом обществе, выражаясь в практиках, меняющихся в зависимости истории и культуры. Он спасает лицо культурной эволюции, утверждая, что в каждый из периодов преобладает одна из специфических форм, и что их направленность или прогресс начинают действовать с этапа, на котором ребенок является полным отражением собственного природного материала взрослого, и движется в сторону возрастающего разделение между ними. См. его The Childrearing Modes in Flux: An Historian Reflections // The Journal of Psychohistory 17(1), 1989. P.1–41.
- <sup>26</sup> The Evolution of Childhood. P. 3.
- <sup>27</sup> Ibid. P. 6.
- <sup>28</sup> Ibid. P. 6–7.
- <sup>29</sup> См. *Gadmer K.G.* Truth and Method. N. Y.: Crossroad, 1975; *Ricoeur P.* The Hermeneutical Function of Distanciation, in: Hermeneutics and the Human Sciences /J.B.Thompson (transl.). Cambridge, 1987. P. 143.
- <sup>30</sup> *Harding S.* Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives. Ithaca (NY), 1991. P. 124, 131.
- <sup>31</sup> Ibid. P. 307.

- <sup>32</sup> **Ricoeur P.** The Hermeneutical, Function of Distanciation. P. 144.
- <sup>33</sup> Thou Shall Not Be Aware: Society's Betrayal of the Child /Hildegarde & Hunter Hannum (transl.). N. Y., 1986. P. 154.
- <sup>34</sup> Ibid. P. 144.
- <sup>35</sup> The Evolution of Childhood. P. 3.
- <sup>36</sup> См.: **Kenneth Keniston.** Psychological Development and Historical Change, in: N.K. Rabb & RI Rotberg. The Family in History: Interdisciplinary Essays. N. Y.: Farrar, Straus & Girous, 1976. Он характеризует психологическое развитие как «очень тяжкий путь, загроможденный препятствиями, полный темных аллей и отмеченный заманчивыми привалами» (P. 149).
- <sup>37</sup> **Misgeld D.** Self-Reflection and Adult Maturity: Adult and Child in: Hermeneutical and Critical Reflection // Phenomenology+Pedagogy 3, 3; 1985. P.199.
- <sup>38</sup> За счет маленького ребенка как невольного пророка, на фоне (опираясь на?) онтологической редукции природы, характерной для философского материализма, см.: **Kennedy D.** Fools, Young Children, Animism and the Scientific World Picture // Philosophy Today 33, 4; 1989. P. 374–381.
- <sup>39</sup> **Dewey J.** Democracy and Education. N. Y., 1916. P. 43.
- <sup>40</sup> Прочитировано по: **Kennedy D.** The Hermeneutics of Childhood // Philosophy Today 36, 1; Spring 1992. P. 44–58.
- <sup>41</sup> Reconstructing Childhood. P. 73, 75.
- <sup>42</sup> Ibid. P. 75.
- <sup>43</sup> Жак Деррида говорит так: «Человек может называть себя человеком, только устанавливая границы, отделяющие его другого от игры второстепенного: только лишь первозданность природы, животного мира, первобытность, детство, сумашествие, божественность. Приближения к этим границам одновременно и страшатся, как угрозы смерти, и жаждут, как доступа к вечной жизни» (Of Grammatology /S. Spivak, transl. Baltimore, 1976. P. 245).

*Н.С. Юлина*

## О статье Д.Деннета «Как исследовать сознание эмпирически»\*

Статья Деннета «Как исследовать сознание эмпирически», перевод которой представлен ниже, написана на основе доклада, прочитанного на конференции «Matters of the Mind» в 1981 году. У российского читателя могут возникнуть трудности с пониманием замысла и аргументации этой статьи, поскольку она полемична, а ее содержание связано с ведущимися в англоязычной философии спорами по проблеме сознания и сложившимися здесь размежеваниями. Хотя статья называется «Как исследовать сознание эмпирически», ее можно было бы назвать «Как исследовать сознание объективистски» или, в терминах Деннета, гетерофеноменологически. Критическое острие статьи направлено против теорий, отстаивающих взгляд, что в случае исследования феномена сознания панобъективизм не работает и апелляция к субъективности или «взгляду с позиции первого лица» неустраима. Он называет этот взгляд аутофеноменологией. Ее адептами являются Томас Нагель, Джон Серль и ряд других авторов.

В 1974 году Нагель опубликовал вызвавшую широкую реакцию статью «Что это такое быть летучей мышью», в которой поставил под сомнение характерную для материализма объективистскую стратегию; главный его аргумент — невозможно представить, что может означать объективный характер опыта сознания безотносительно к специфической точке зрения его восприятия субъектом. Идею «субъективной реальности» защищает и Джон Серль. Сознание с его субъективностью и феноменальными качествами, считает он, это свойство

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Проект № 04-03-00123а.

природы, эмерджентно возникшее подобно фотосинтезу или текучести воды. В статье «Minds, Brains and Program» (1980) он подверг резкой критике материалистические когнитивистские теории, отождествляющие функцию сознания с функцией компьютерной программы. В этом случае мы имеем дело не с человеком, а зомби. В противовес Серлю, Деннет утверждает, что сознание есть не какое-то особое свойство, а функция когнитивно-информационных процессов, возникших в результате воздействия языка и культуры на мозг. Эти процессы могут быть реализованы в разных носителях, как в человеке (в форме лингвистических структур), так и компьютере (его программах). Опираясь на работы психологов, говорящих о том, что люди обманываются в своих интроспективных отчетах о «данных опыта», Деннет утверждает, что признание их реальностями ведет, как в случае Нагеля и Серля, к «дуализму свойств», иначе говоря, к удвоению мира. Поэтому когнитивистский подход к сознанию сопряжен у Деннета с элиминацией феноменального: такие качества, как «видеть», «испытывать боль», это только «кажимости», как особые субъективные реальности они не существуют.

Другим объектом критики в статье Деннета является вариант объективистской стратегии бихевиористов, игнорирующей сознание или представляющего его в виде закрытого для эмпирического исследования «черного ящика». Согласно Деннету, сознание можно исследовать эмпирически. Эмпиризм означает использование в качестве «данных опыта» производимые субъектами «тексты». Не в виде отдельных речевых высказываний, а в виде содержательного процесса мышления, творчества одних мыслей другими. Аналогично тому, как это делают литературные критики, исследующие герменевтику художественного произведения, или специалисты по AI, исследующие логические отношения содержания компьютерных программ.

Ричард Рорти, который был комментатором доклада Деннета, увидел главное его достоинство в лингвистическом подходе к сознанию и назвал Деннета глашатаем, наряду с Витгенштейном, Райлом и Куайном, «коперниковского поворота» в философии сознания. Используя для деконструкции традиционного представления о сознании компьютерную аналогию, Деннет, считает он, в главном продолжил прагматическую и бихевиористскую линию этих философов на замену трансцендентного Я субъектом говорящим и прагматически действующим.

*Дэниел Деннет*

## Как исследовать человеческое сознание эмпирически\*

Сознание сегодня возвращается в психологию, тем не менее у исследователей все еще остаются скептицизм, беспокойство и неясность относительно возможности научного подхода к этому рискованному феномену. К тому же есть философы, например Томас Нагель, настаивающие на тезисе, что по мере нашего приближения к субъективному миру сознания, к тому, что это такое — быть осознающим бытием, с необходимостью следует вывод, что наука остается где-то за спиной — объективный мир науки теряет свое значение. Возможно, что у подозрения Нагеля есть какой-то резон, но я попытаюсь показать, насколько он может оказаться незначительным. И доказать, что сознание при надлежащем его понимании вполне поддается эмпирическому исследованию.

Данную заявку я постараюсь подкрепить, обратившись сначала к описанию и оправданию используемого мною метода. Версии этого метода известны в экспериментальной психологии, хотя, как мне представляется, он никогда не практиковался с должным вниманием к определенной системе принципов и ограничений, о которых я далее скажу. Он имеет близких родственников в истории философии и психологии и в нем мало что нового; он немного похож на интроспективизм Вундта, немного на феноменологию Гуссерля, или скорее Шульца, и даже на воображаемые упражнения в «радикальной трансляции» У.Куайна.

---

\* Перевод осуществлен Н.С.Юлиной по изданию: *Dennett D.C. How to Study Human Consciousness Empirically or Nothing Comes to Mind // Synthese, V. 53. №. 2. November 1982. P. 159–180.* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Проект № 04-03-00123а.

Отличительный признак этого метода — уклончивость или его метафизический минимализм; ему изначально присущи осторожность и полное умолчание относительно того, чем могло бы быть сознание и даже где его можно было бы обнаружить. Конечно, место, где его можно найти, нам известно: в нас самих, более или менее интеллектуально мыслящих взрослых людях. Более того, все мы совершенно уверены, что основанием, по меньшей мере, главным основанием, нашей уверенности в принадлежности к осознающим бытиям является способность тем или иным образом разговаривать друг с другом. Иначе говоря, все мы полагаем, что, вслушиваясь в обращенную к нам речь других людей, можно узнать что-то о природе того, что они осознают, а также о том, что это такое — быть этими другими людьми. Исходя из данного основания, я ограничу сферу действия моего метода очевидно нормальными людьми, а еще точнее, их речью. Однако сам метод не нуждается в допущениях — по меньшей мере, на данный момент, — относительно того, являются ли какой-либо данный организм или все подобные ему организмы в реальности осознающими, а если и являются, что именно они осознают. Мы начнем с исследования класса субъектов, выхваченных из толпы этими грубыми и подручными дотеоретическими допущениями, однако воздержимся от какого-либо заранее принятого незрелого тезиса относительно этого класса. Ибо нам известно только то, что некоторые его члены могут быть маскарадными масками, зомби, лишенными слабого проблеска сознания.

В экспериментальной психологии часто используется такой прием: когда в строго ограниченных экспериментальных условиях требуется, чтобы субъекты выполняли различные интеллектуальные задачи — решали проблемы и загадки, выносили суждения и т.д., — их располагают по группам (обычно по одной в единицу времени). Одна из особенностей таких экспериментальных ситуаций состоит в том, что их легко можно превратить в ситуации, которые могут быть объективно описаны со многими относящимися к ним деталями. Например, мы можем принять четкую перспективу третьего лица и наблюдать субъектов только со стороны, что обычно и делается на практике. Можно ограничиться сбором данных эксперимента в виде магнитофонных записей, видеозаписей, нажатия кнопок, измерений колебаний мозга и гальванических реакций кожи. При тщательно проведенной работе, независимо от предмета изучения и того, хорошо или плохо мы это делаем, наше изучение этого предмета будет эмпирическим.

Для начала обратим внимание на запись шумов — главным образом вокальных, производимых субъектами (и экспериментаторами) в течение эксперимента или серии экспериментов. Можно было бы вообразить себя физиком или физиологом и придумать чисто физическую или физиологическую теорию или какую-то модель субъектов, объясняющую и предсказывающую эти шумы. Однако если и существует один непреложный факт, ставший совершенно очевидным в результате предпринимавшихся в последнее столетие попыток, он сводится к тому, что данная модель не работает. В принципе она могла бы работать — как в принципе можно предсказать место и время удара молнии, — однако в жизни заклинателей не существует. К счастью, есть другие уровни анализа, на основе которых можно было бы конструировать хорошие предсказательные теории. Например, если превратить запись шумового потока в транскрипт, в текст, состоящий из слов языка, на котором говорят субъекты, в нем найдутся все виды хорошо просматриваемых регулярностей, зависимостей, многословий, которые могут стать предметом исследования. Этот первый шаг влечет за собой радикальный пересмотр данных опыта, сдвиг от акустических и физических свойств к веревкам слов (может быть, также обрамленным временными и другими чисто физическими свойствами). Хотя в распоряжении сегодняшней науки есть смелые и блестящие исследования, физика и физиология производства и восприятия речи все еще слабо изучены. Поэтому на удивление мало известно относительно обычных отношений, предположительно существующих между производством слов (или фонем) и физическими явлениями акустического сигнала. Тем не менее имеется достаточно прочное интересубъективное согласие в отношении процесса транскрибирования, а запись принимается за надежные, объективно очищенные данные опыта. В конце концов, любые две машинистки с хорошим слухом и хорошим словарным запасом независимо друг от друга напечатают согласованные во всем транскрипты за исключением разве небольшого процента слов. Непроизнесенные или мусорные слова можно экстраполировать путем апелляции к известным посылкам грамматики или к явным проявлениям интенций говорящего субъекта, а остающиеся малозначащие суждения или интерпретации могут быть изолированы, маркированы и, если нужно, лишены значимости данных опыта.

В той форме, в какой я принимаю описываемый метод, он шаблонный и непротиворечивый. Его результатом является то, что я называю текстом — специалисты по литературе могли бы назвать его очищенным текстом. Однако было бы не совсем правильно прини-

мать его за данное (given), поскольку процесс транскрибирования, как уже было замечено, является также и процессом (явной) интерпретации, зависящей от принятых посылок в отношении языка, на котором ведется разговор, и от некоторых интенций субъекта. Следует быть предельно осторожными относительно интенций, ограничивая себя тем, что можно было бы назвать посылками грамматических и лексических интенций. Например, мы можем смело исправить фразу «from left to right» на «from left to right» или вставить определенный артикль в выражение «...as soon as the car turns corner...», однако фразу «I seem to hear an orange blur» следует отнести к сплошной непонятности, препятствующей следующим шагам исследования.

Шаг, после которого наша осторожность начинает приносить большие дивиденды, — это движение за текст. С одной стороны, нам нужно теперь вторгнуться на противоречивую и опасную территорию герменевтики — интерпретацию текста. С другой стороны, мы действительно можем быть уверены, что произведенный нашими субъектами текст состоит из актов речи; не простых произнесений или повествований, но утверждений, ответов на вопросы, комментариев, самокорректировок, просьб о пояснении и т.п. Иначе говоря, в целом мы готовы допустить, что текст представляет собой продукт процесса интенциональной интерпретации: он составлен из положений, которые испытывают субъекты, исходя из разных оснований, хотят сказать, из высказываний, которые они намерены утверждать. На деле, конечно, некоторая опора на такие допущения выполняла роль исходного основания в нашем первоначальном шаге по очищению текста. (Почему кто-то хочет сказать «from left to right»?) Во всяком случае, опора на интенциональную интерпретацию субъектов относится к неэлиминируемой части таких экспериментов — и в интерпретации данных, и в предшествующем процессе планирования эксперимента. Какие бы опасности ни подстерегали нас при принятии интенциональной установки (intentional stance), они являются платой за доступ к большому количеству в высшей степени прочных трюизмов, которые мы намереемся использовать в планировании экспериментов. Например, у людей может быть множество резонов для желания сказать что-то о чем-то, однако некоторые из них удобнее исключить, исходя из плана эксперимента. Иногда люди хотят говорить не потому, что они верят в какие-то вещи, но потому, что им кажется, что их аудитория хочет услышать о них. От нас требуются необходимые шаги для исключения вероятности, что такого рода желания присутствуют или эффективны: мы говорим нашим субъектам, что мы готовы услышать от них что угодно относительно предмета их

верования, но мы должны позаботиться, чтобы не дать им знать о наших ожиданиях получить ответ, во что они верят. Тогда мы делаем все от нас зависящее, чтобы поставить их в ситуацию, где, учитывая желания, которые мы внушаем им, у них не будет лучшей опции, нежели пытаться сказать то, во что они фактически верят.

Другое применение интенциональной установки по отношению к нашим субъектам понадобится при использовании таких полезных типовых случаев (event-types), как нажатие кнопок. В стандартных случаях нажатие кнопок есть способ представления некоторого условно фиксированного речевого акта. Например, в виде утверждения, что две видимые фигуры кажутся мне видимыми именно сейчас, или в виде краткого ответа да, а мое быстрое суждение (поскольку сказано, что для данного случая существенна скорость) состоит в том, что слово, которое я только что услышал, находится в списке, с которым я ознакомился заранее. Для многих экспериментальных целей мы тогда захотим раскрыть значение этих нажатий кнопок и инкорпорировать их в виде элементов текста. Какое нажатие кнопок может быть принято за исполнение речевого акта, решающим образом зависит от интенциональной интерпретации взаимодействия между субъектом и экспериментатором, готовившим данного субъекта к эксперименту<sup>1</sup>. Потребуется рутинные шаги для устранения источников двусмысленности и неопределенности экспериментальной ситуации в таком направлении, чтобы у единственной интенциональной интерпретации текста (сюда включается нажатие кнопок и тому подобное) был бы несомненный диктат, то есть у нее не было бы убедительных конкурентов.

Итог приведенного перечня очевидных положений состоит в возможности, а в рутинной практике обычно так и бывает, готовить субъектов, в отношении которых с уверенностью можно предположить:

1) что их шумы (и другие обычные акты) могут быть интерпретированы как тексты;

2) что их тексты могут быть интерпретированы (с погрешностями и, как мы увидим, в первом приближении) как искренние и внушающие доверие (reliable) (с коррекцией ошибок) объяснения их настоящих верований или мнений<sup>2</sup>.

Приведенные результаты на первый взгляд могут выглядеть очевидными. Но не противоречат ли они моему предыдущему заявлению относительно того, что гетерофеноменологический метод не должен исходить из принятия каких-либо допущений относительно сознания таких субъектов? Кто-то может усмотреть противоречие, исходя из посылки, что только по отношению к сознательному суще-

ству может быть сказано, что оно имеет верования, и что реализация речевого акта представляет собой нечто, что посылить только осознающим существам. Однако с равным правом можно было бы удержаться от допущения, что существует какое-то необходимое отношение между сознанием и интенциональной интерпретацией, даже между сознанием и корректной интерпретацией некоторого поведения вроде реализации речевого акта. Я предпочитаю последнюю позицию. Поскольку перспектива зомби, то есть сущности, в бихевиористском отношении неотличимой от сознательного существа, часто выдвигается в качестве скептического вызова функционалистским теориям сознания вроде моей (и теориями, связанными с областью когнитивной психологии), я возьму на вооружение тактику допущения ее возможности. Затем я покажу, что в описываемом мною методе ничто не открывает такого зомби среди сознательных существ и что отсюда «зомбийность» (zombieness) не является препятствием в процессе очищения текста и его соответственно толкуемой интерпретации. Таким образом, данное наблюдение бросает вызов посылке о существовании необходимой связи между интенциональной интерпретацией и сознанием; если между ними и существует необходимое отношение, тогда, поскольку некоторые из наших субъектов, насколько это нам известно, могли бы быть зомби, нам лучше говорить не о допущениях относительно верований субъектов, не об их желаниях и речевых актах, а только о видимости их верований, желаний и речевых актов. Поэтому далее, когда я буду говорить о верованиях, желаниях, речевых актах и других интенциональных состояниях и действиях, используемые мною термины нужно понимать как заключенные в осторожные предупреждающие кавычки.

К счастью, под рукой у нас есть аналогия, помогающая вспомнить, что допускается, а что не допускается в нашем исследовании. Рассмотрим одну из ветвей герменевтики, имеющей дело с интерпретацией художественного текста. Предполагается, что некоторые тексты, вроде повестей или коротких рассказов, являются вымыслами, но это обстоятельство не препятствует их интерпретации, скорее освобождает герменевтика от определенных помех (в отношении таких трудных тем, как истина, референция и подлинность). Оно позволяет снизить значимость некоторого вида вопросов или, по меньшей мере, изолировать и отложить другие трудные вопросы. Сейчас я хочу рассмотреть некоторые хорошо знакомые факты относительно проектов и принципов в этой сфере литературной критики. Такую работу можно расценивать как пример того, когда Гуманитарные дисциплины протягивают Руку Помощи Науке.

Рассмотрим семантику художественных вымыслов<sup>3</sup>. В повести обычно рассказывается история, в которой, за исключением случайных примеров, речь ведется не о подлинных событиях. Несмотря на наше знание или допущение неподлинности истории, мы можем, а фактически так и делаем, говорить о наличии истинного в повести. «В соответствии с истиной можно сказать, что Шерлок Холмс жил на Бейкер-стрит и что он любил блеснуть силой своего интеллекта. Однако мы не можем, не отступая от истины, сказать о нем как о хорошем семьянине или что он работал в тесном сотрудничестве с полицией». (См.: *Lewis D. Truth in Fiction*. P. 37). И конечно, в повести заключено гораздо больше истинных вещей, нежели это выражено открытым текстом. Совершенно истинно, что в Лондоне времен Холмса не было реактивных самолетов (хотя об этом не сказано в тексте и даже логически не подразумевается), однако так же истинно, что в то время жили настройщики фортепьяно (хотя, насколько я помню, ни один из них не упомянут и логически не подразумевался в повести). Помимо истинного и ложного в повести содержится также огромная неопределенная сфера: в то время как истинно, что одним летним днем Холмс и Уотсон отправились в 11.10 со станции Ватерлоо в Олдершот («The Crooked Man»), утверждение, что это произошло в среду, не является ни истинным, ни ложным. Чтобы справиться с трудностями формальной семантики художественного вымысла, Дэвид Льюис и ряд других авторов разработали множество изощренных технических процедур. Я восхищаюсь их тонкостью, тем не менее меня не трогают проблемы, которые с их помощью эти авторы намерены решать, и напрямую они меня не интересуют. Иначе говоря, некоторых авторов глубоко волнует вопрос о метафизическом статусе выдуманных людей и объектов, но только не меня. Придерживаясь радужного оптимизма, я не вижу глубокой философской проблемы в способе, каким мы должны иметь дело — онтологически — с результатами вымысла; художественный вымысел есть вымысел; Шерлок Холмс не существует. Однако имеются тонкие философские проблемы относительно точного способа рассуждения обо всех этих вещах для избежания путаницы в случае вымысла, но, как я уже сказал, мой интерес сосредоточен не на этом.

Я хотел бы обратить внимание на тот факт, что задача интерпретации вымысла, обнажения его плоти, или, если хотите, исследования «мира Шерлока Холмса», несомненно, выполнима и может дать определенные непротиворечивые результаты. Во-первых, изучая избранный в новелле мир, замечаешь, что применяемое мыслительное упражнение не бесцельное и не пустое; косвенным образом из но-

веллы можно узнать очень многое — о ее тексте, цели, авторе и о реальном мире. Во-вторых, если быть осторожным при идентификации и исключить все явно относящееся к суждениям вкуса и предпочтений (Уотсон, например, терпеть не мог педантов), можно добыть огромное количество несомненно объективных фактов относительно изображенного в новелле мира. Все интерпретаторы единодушно считают Холмса умнее Уотсона; за разрушением внешней видимости лежит объективность.

Третье замечание относится к факту (для изучающих литературу студентов он — великое облегчение), что мир, изображенный в новелле, может быть независим от знания текста новеллы. Наверное, я и сам смог бы написать сносную работу о «Мадам Бовари», хотя никогда не читал этой повести даже в английском переводе. Однажды я посмотрел сериал БиБиСи о Мадам Бовари и теперь мне известна ее история, я знаю, что произошло. Относящиеся к миру художественного вымысла факты являются, конечно, чисто семантическим уровнем фактов об этой выдуманной истории: они независимы от синтаксических фактов текста (если художественный вымысел есть текст). Мы можем сравнивать фильм «Вестсайдская история» с повестью «Ромео и Джульета» Шекспира, описывая имеющиеся в этих мирах сходства и различия. Мы видим подобия в работе искусства, которые не могут быть описаны в терминах, подходящих для синтаксического или текстуального (не говоря уже о физическом) описания конкретных воплощений художественного текста. Можно описывать, что именно представлено в «Мадам Бовари» независимо от того, как выполнена эта репрезентация<sup>4</sup>. (Конечно, люди обычно не проводят такую дифференциацию и смешивают комментарии об изображенном мире с комментариями относительно средств, использованных автором для выполнения этого изображения, однако такое различие возможно.) Можно даже вообразить достаточное полное знание изображенного мира, позволяющего идентифицировать автора художественного произведения, при этом совершенно не зная текста или чего-либо, что имело бы цель быть внушающим доверие переводом. Узнавая окольным образом о случившихся в художественном произведении событиях, мы могли бы с готовностью утверждать, например, такое: только Полу Вудхаузу (P. Wodehouse) под силу придумать такой нелепый несчастный случай. Мы думаем, что можно идентифицировать виды событий и обстоятельств (а не просто дать описание видов событий и обстоятельств) на манер Кафки, и мы готовы утверждать, что изображенные в них характеры — шекспировского масштаба. Многие из этих правдоподобных убеждений (plausible

convictions), без сомнения, ложны, но не все. Я упоминаю их в качестве иллюстрации факта, как много может быть почерпнуто из того, что репрезентировано, несмотря на поверхностное знание способа выполнения репрезентации.

Попробуем применить приведенную выше аналогию к задаче экспериментатора, намеревающегося интерпретировать произведенные испытуемыми субъектами тексты. Для этого рассмотрим преимущества принятия тактики интерпретации созданных субъектами текстов как некоторого рода вымыслов. Не как литературы, конечно, но как плод воображения теоретика. Занимающийся вымыслами литературный критик (или герменевтик художественного текста) позволяет тексту конституировать (воображаемый) мир, детерминированный указаниями текста и полностью экстраполированный в той мере, в какой это позволяет экстраполяция и индетерминация. Точно так же экспериментатор, которого я далее буду называть гетерофеноменологом, позволяет текстам субъектов конституировать то, что я буду называть их гетерофеноменологическим миром. Можно оставить в стороне запутанные проблемы о возможном характере отношений между миром, населенном вымышленными обитателями, и реальным миром. Следует тем не менее заметить, что вдохновляющий нас здесь литературный трюк не должен ограничиваться работами, намеренно задуманными их авторами в форме вымыслов; с легким сердцем мы можем описывать королеву Викторию, фигурирующую в работах биографа, или мир Генри Киссенджера, игнорируя предполагаемое намерение автора сказать нам истину и отнести ее к реальным людям, живым или мертвым.

Одним из очевидных преимуществ применения гетерофеноменологической игры, хотя и не главным, является возможность оставаться на официально нейтральной позиции в отношении проблемы зомби. Рассмотрим, к примеру, написанную в автобиографическом ключе повесть — в виде сказки воображаемого рассказчика. Литературовед волен описывать воображаемого рассказчика такой новеллы (придуманного референта всех этих «Я», «Меня» в тексте, например, Холдена Коуфилда или Ишмаеля), не задаваясь вопросом, является или нет рассказчик реальным автором, частично автором, создан ли он на основе личности автора или какого иного реального персонажа. Подобным же образом гетерофеноменолог может составлять детальные описания мира гетерофеноменологического субъекта, логически конституированного или придуманного «референта» всех этих «Я», «Меня» в тексте, продуцированном неким (по видимости) человеческим субъектом, и в то же время отстраниться от вопроса, есть

ли реально в этом референте какие-нибудь «эго», «субъект» или «душа», к которым относятся эти местоимения. Особая точка зрения субъекта объективно есть экстраполируемая абстракция, о которой много чего может быть сказано, независимо от того, есть или нет у этой точки зрения, так сказать, внутреннее обиталище. Если наш субъект — зомби, точка зрения, которую мы описываем и определяем с помощью гетерофеноменологического метода, является пустой, никем не занятой, можно сказать, что она необитаема (inhabited), но, что интересно, эта ужасная перспектива (а разве она не ужасна?) не имеет очевидного отношения к пользе теории конструкторов. Без сомнения, было бы яснее и понятнее описывать происходящее и в экспериментальном субъекте, и с экспериментальным субъектом (объектом, который мы исследуем) с точки зрения самого субъекта (с точки зрения гетерофеноменологического субъекта), независимо от того, есть ли он в реальности или нет — как он кажется нам, — что-то такое, что выглядит как бытие обсуждаемого нами субъекта.

В данной тактической уловке я обнаружил возможность проведения аналогии между гетерофеноменологией и толкованием художественного текста, далее я буду более интенсивно прибегать к ней. Однако я рассматриваю ее как побочный продукт теоретически более полезных предположений, которые можно почерпнуть из этой аналогии. Поскольку мы определились, какая именно часть гетерофеноменологического мира субъекта представляет для нас интерес, мы должны подготовиться к чрезвычайно трудному вопросу: какое отношение существует, или могло бы существовать, между событиями, объектами, декретами этого мира и событиями, процессами, объектами и состояниями внутри тела субъекта (их местоположением принято считать мозг). В поиске ответа мы снова находим наводящую подсказку в мире литературной теории, однако на этот раз в особо укрепленной ее части. В литературных кругах всегда есть люди, любящие задаваться вопросами следующего типа: какие именно личности среди своих знакомых имел в виду автор, когда он моделировал персонажи его произведения? является ли данный персонаж замаскированным образом матери автора? какие реальные события из детства автора претерпели метаморфозу в воображаемом эпизоде произведения? какое тяжкое воспоминание подтолкнуло автора написать этот эпизод? что на самом деле стремился сказать или сделать автор с помощью того или иного эпизода? А затем кому-то из этих людей захочется затеять спор, имеет ли смысл за разрешением этих вопросов обращаться к автору, исходя из посылки, что его все же следует спрашивать в первую очередь. Одни литераторы полагают, что

мнения автора по поводу такого рода вопросов, прямые или косвенные, почти бесполезны, для других такого рода догматические суждения почти неприемлемы. Есть и такие, которые считают вопросы, относящиеся к психоанализу автора и даже неприукрашенной биографии автора, иррелевантными в отношении уникальных вопросов, формулируемых в отношении объектов Искусства. Я лишь поверхностно обрисовал конфликтные суждения в этой области, тем не менее они вводят в глубины новых проблем интерпретации, с которыми сталкивается исследователь, экспериментально изучающий сознание.

Независимо от уместности или неуместности вопросов о биографических источниках произведений Искусства, они, безусловно, предмет вполне возможного и порою приносящего плоды исследования. Может быть, не стоит вычитывать в новеллах легко завуалированные автобиографии их авторов, однако иногда это можно проделать и тем самым обнаружить очень многое, относящееся к жизни автора, — гораздо больше, чем сам автор намеревался показать. На практике иногда возможно достаточно убедительно доказать, что автор, желая (может быть, бессознательно) рассказать миру о каких-то замечательных событиях или встретившихся в его жизни личностях, был вынужден (не осознавая этого) в итоге самовыражаться аллегорически. По разным причинам имеющиеся у него ресурсы не позволили ему прямо, фактуально, неметафорически пересказать события, о которых ему хотелось рассказать; созданный им вымысел есть компромисс или чистый сетевой эффект; его можно подвергнуть существенной реинтерпретации (если необходимо, даже вопреки настойчивым протестам автора) в форме рассказа об истинной истории о реальных людях и событиях. Иногда видят отнюдь не случайное совпадение, когда у выдуманного персонажа находят те или иные черты; мы можем реинтерпретировать текст, рисующий этот персонаж таким образом, что далее его термины могут рассматриваться как референциально относящиеся — в подлинной, не-воображаемой референции — к каким-то определенным чертам и действиям реальной личности. Например, в придуманном образе Молли-проститутки вполне правомерно усмотреть клевету на реальную Полли, ибо все, что говорится о Молли<sup>5</sup>, в действительности говорится и о Полли. Протестующий автор может убедить нас, что он имел в виду совсем другое, что клевета ни в коем случае не является сознательной и преднамеренной, однако по меньшей мере Фрейд и ему подобные убедили нас, что авторы, как и все прочие люди, весьма смутно догадываются об источниках интенций их художественного творчества. Часто авторы не осознают, почему им хочется сказать то, что они хотят сказать.

Обратившись снова к интерпретации произведенных участвующими в экспериментах субъектами текстов, мы знаем (или допускаем), что с их стороны сделано все возможное для сообщения нам истины, но не возникает ли в этом случае следующая ситуация: когда дело доходит до фиксации реальной референции терминов, используемых субъектами при описании их гетерофеноменологических миров, временами мы могли бы быть оправданы в сходной узурпации авторитета автора и реинтерпретации текстов как дающих (иногда истинные, иногда внушающие доверие) объяснения «глубинным» или во всяком случае, не доступным нам событиям и процессам, происходящим в головах субъектов. Предположим, например, что субъект описал нам только что проделанную им манипуляцию с ментальными образами. Иначе говоря, он произвел текст, который мы с помощью скрупулезной гетерофеноменологической экстраполяции принимаем за созданную им картину гетерофеноменологического мира, в котором мелькают различные (вымышленные) объекты, называемые им ментальными образами. Мы, теоретики, находящиеся вне его мира, можем говорить об этих образах, давать им имена, описывать их движение с такой же готовностью, с какой литературный критик может пересказыватьхождения Алеши или Ивана (у Достоевского)<sup>6</sup>. Получив ясное представление об этих гетерофеноменологических объектах, мы затем задаемся вопросом: о чем же говорит наш субъект в действительности, если вообще он говорит о чем-либо? Происходит ли в нем что-то реальное, проявляющееся в форме, позволяющей видеть не просто совпадение, и что способы, которыми он описывает, и есть его ментальные образы? Можем ли мы реинтерпретировать его текст как относящийся к этим внутренним ментальным событиям? А может быть, у субъекта ограничены экспрессивные возможности и данный способ — единственный, каким он может это сделать даже для самого себя<sup>7</sup>.

Для пояснения этой моей мысли высказанное предположение можно подкрепить конкретным, частично научно-художественным примером<sup>8</sup>. Несколько лет назад в Пауло Альто в SRI был создан робот по имени Шейки<sup>9</sup>. Он был ящиком на колесах с вделанным в него телевизионным глазом. Вместо того чтобы держать свой мозг (большой стационарный компьютер) при себе, он был связан с ним по радио (сомнительная организация, с точки зрения моего практического опыта). Шейки находился внутри помещения из нескольких комнат, в которых были несколько коробок, пирамиды и клинья. Вступать в коммуникацию с Шейки можно было посредством компьютерного терминала, использующего строго ограниченный словарь примитив-

ного английского. Команда «УБЕРИ КОРОБКУ С ПЛАТФОРМЫ» направляла движения Шейки вовне; он находил коробку, ставил наклонную плоскость таким образом, чтобы она могла занять положение, позволяющее завести коробку на платформу, а затем сбросить ее оттуда. Как все это проделывал Шейки? В частности, как телевизионный глаз Шейки отличал коробки от пирамид?

Для наблюдателей, следивших за действиями Шейки на экране, ответ в общем был очевиден. Сначала на экране появлялось зернистое телевизионное изображение коробки; затем образ прояснялся, очищался и различными способами приобретал резкость, а следующем этапе чудесным образом границы коробки обрисовывались в белом цвете — и весь образ превращался в линейное изображение. Затем Шейки анализировал линейное изображение: каждая вершина была идентифицирована как L, или T или X, либо как стрелка, или как Y. Если обнаруживалась вершина Y, объект должен быть коробкой, а не пирамидой; ни с какой точечной позиции пирамида не будет вершиной Y. Программа Шейки была «линейной семантикой», дающей возможность с помощью общих правил определять категорию объекта, чей образ был на экране. Надо думать, что следящие за происходящим на экране наблюдатели почувствовали шок, когда до них дошло, что на их глазах происходит странная вещь: они видят трансформацию образа на экране, но самого Шейки на экране не было видно. Более того, Шейки не было на других экранах, на которых трансформировались те же самые образы. Других экранов не было и в hardware, и по этой причине наблюдаемый ими экран мог бы быть выключен или отключен от разетки без ущерба для процесса перцептуального анализа Шейки! Был ли этот экран неким видом обмана? Для кого был экран? Только для наблюдателей. Какова тогда была его цель и какие видимые на экране события имели отношение к событиям, происходящим внутри Шейки?

Экран был предназначен для наблюдателей, но идея экрана также была создана и для дизайнеров Шейки. Как можно заставить компьютер принять вовнутрь телевизионную камеру и выдать на выходе идентификацию коробки? Сигнал, идущий от телевизионной камеры, представляет собой поток нулей и единиц, каждый из которых репрезентирует клеточку света или темноты на «ретене» камеры. Предположим, прибегая к очень большому упрощению, что ретина была модулятором 10 000 клеток: 100 на 100. Тогда последовательность 10 000 нулей и единиц зашифрует единственную структуру — временную модель света, падающего на ретину. Дизайн сегодняшних компьютеров спроектирован для потребления нулей и единиц, но каки-

ми возможностями обладает компьютер для управления этим потоком таким образом, чтобы «вычислить», что перед камерой находится коробка? Именно здесь идея сцены является ценной. Предположим, что мы распространили поток на другой модулятор — на деле на наш экран в 100 на 100 линеек, читая их слева направо, подобно тому, как мы читаем предложения в кино (но в отличие от ТВ, в котором производится зигзагообразное сканирование). Заметьте, что теперь мы можем специфицировать операции, «очищающие» образ, только в терминах стирания и печатания нулей и единиц на экране. Мы можем усилить контраст и удалить «соль из перца и перец из соли» с помощью таких, например, операций: сотрите любую цифру 1 с 7-ю или 8-ю смежными цифрами 0 и напечатайте 0; сотрите любую цифру 0 с 7-й или 8-й смежными цифрами 1 и напечатайте 1. (Двумерная смежность может быть определена в терминах позиций в длинной последовательности; цифры, смежные в этом смысле с цифрой 374 являются в позициях 273, 274 (как раз «над» 374), 275, 373 (как раз «налево» от 374), 375, 473, 474, 475.) Затем можно будет определить место и обрисовать в белом свете вертикальные светло-темные границы, сканируя последовательности единиц, и расположенными за ними последовательности нулей, за которыми следуют точно 100 позиций, а затем другой последовательностью единиц, за которой идет последовательность нулей, и так далее. Как только будет определено местопребывание такой границы, она превратится в четко очерченную вертикальную белую линию, если осторожно стирать и печатать знаки таким образом, чтобы что-то вроде 001100 появлялось последовательно точно через каждые сто позиций. Склоны и горизонтальные границы могут быть найдены и обрисованы подобным же образом. Это дает линию рисунка, и теперь нам нужно определить шаблонные операции, которые будут подобным же образом локализованы, и распознать различные варианты положения вершины. Это — трудный момент математического дизайнера, но вы сможете увидеть в общих чертах, как следует действовать дальше.

Конечный процесс выдает «суждение» о геометрической категории сканируемого объекта. Именно так Шейки отличает коробки от пирамид. Мозгом Шейки является компьютер, более точно, машина фон Неймана, разработанная на основе классической идеи Алана Тьюринга о Машине Тьюринга. Это линейный и работающий в последовательности компьютер, совершающий одну операцию в единицу времени. На данном примере мы можем напрямую рассматривать его операции в классических терминах машины Тьюринга: печатание и стирание нулей и единиц в последовательности на стадии

«входа», но какова бы ни была конфигурация жесткой программы компьютера, пространственные свойства его операций полностью или почти что безотносительны к ней. (Я подозреваю, что *research* топологические свойства могли бы с неизбежностью разделяться работающей жесткой системой и меняющимися конфигурациями на экране.) Даже если здесь нет действительного образа, локализованного в трехмерном пространстве жесткой системы, операции в жесткой системе являются точно гомоморфными по отношению к наблюдаемым на экране событиям, а они поражают воображение — соответствующий размер, цвет, локация и ориентация. Поэтому в одном точном и буквальном смысле Шейки не высматривает и определяет коробки в ходе трансформации образов; последний реальный образ в процессе является единственным, который сфокусирован на рецептивное поле камеры. В метафорическом смысле Шейки именно выслеживает коробки, когда он трансформирует образы. Метафоричность второго смысла в некотором отношении можно выявить с помощью разнообразных вопросов, ответы на которые можно было бы ожидать, но которые нельзя получить об «образах», производимых в процессе работы жесткой системы (*hardware*) Шейки. У последних нет ни цвета, ни размера, ни ориентации, ни ясной локации.

А сейчас потешим себя небольшой порцией научной фантазии и скрестим Шейки с другим характером, известным как *SHRDLU* Терри Винограда среди специалистов, занимающихся искусственным интеллектом. Этот гибрид манипулирует (в воображении) блоками и затем отвечает на вопросы по поводу его действий и причин действий. Разговор с новой версией Шейки, переделанной с целью включения в нее более софистичного репертуара вербальных актов, может выглядеть примерно так:

Почему ты подвинул наклонную плоскость?

ТАК Я МОГ ВОЗВРАТЯТЬСЯ НА ПЛАТФОРМУ.

Почему ты захотел это сделать?

ЧТОБЫ СБРОСИТЬ КОРОБКУ.

Почему ты захотел это сделать?

ПОТОМУ, ЧТО ТЫ СКАЗАЛ МНЕ ОБ ЭТОМ.

Но предположим, что мы задали Шейки следующий вопрос: Как ты отличаешь коробки от пирамид?

Что нам нужно придумать в дизайне Шейки, чтобы он хотел ответить? Здесь есть три возможности:

1. Я сканировал моей камерой каждую 10 000-цифровую последовательность нолей и единиц, отслеживая определенные паттерны последовательностей, такие как... (дается очень длинный ответ, если мы позволим Шейки входить в детали).

2. Я обнаружил границы светлого-темного и провел белые линии вокруг них в моем ментальном глазу; затем я посмотрел на вершины углов; если я обнаруживаю, например, Y-вершину, я знаю, что я имею дело с коробкой.

3. Я не знаю; некоторые вещи выглядят для меня просто похожими на коробку или кубическими; это разновидность интуиции, или гештальта, или сырого чувства коробки, или чего-то еще. Это просто дается мне.

Какой ответ Шейки был бы самым правильным? Я предполагаю, что все три ответа приближаются к версии истины, а который из них Шейки выберет, зависит от того, что в нашем дизайне мы придумали для доступа экспрессивной способности Шейки к его перцептуальным процессам. Возможно, возникнут веские резоны (инженерные, например) для отрицания глубокого (детализированного, потребляющего много времени) доступа к промежуточным процессам перцептуального анализа — процессам, в конечном счете, управляющими производством речевых актов Шейки<sup>10</sup>. Но какими бы коммуникативными и самодескриптивными способностями мы не наделили Шейки, будет оставаться лимит глубины и деталей его экспрессивного «знания», происходящего в нем, то есть «знания» того, что он делает. Если наилучшим ответом, который он выдаст, будет третий вариант, тогда он находится в той же самой позиции в отношении вопроса, как он отличает пирамиды от коробок, в которой находимся и мы, когда нас спрашивают, как мы отличаем слово «sun» от слова «shun»; мы не знаем, как мы это делаем; одно звучит как «sun», другое как «shun», и это максимум, на что мы способны. Если реакция Шейки будет выглядеть в виде второго варианта ответа, все еще останутся другие вопросы, на которые он не сможет ответить, например: «А как ты проводишь белые линии в своих ментальных образах?» Предположим, что мы спроектировали дизайн Шейки таким образом, чтобы он (захотел) дать ответы на наш вопрос о его перцептуальных процессах, относящиеся ко второму типу. Шейки говорит, что он производит образы. Без его ведома мы отключим его от розетки и закроем экран. Имеем ли тогда мы право сказать ему, что о происходящем в нем нам известно лучше, чем ему? Что в действительности он не занимается производством образов, хотя и полагает, что делает именно это? Если бы Шейки осуществлял реальную симуляцию личности, он с готовностью мог бы ответить на это, что у нас самих отсутствует позиция, позволяющая говорить ему о том, что происходит в его сознании! Он сам знает, что там происходит! Если бы он был более софистичным, он мог бы допустить, что его действия можно описывать

как производство образов только аллегорически, хотя он всячески старался описывать то, что происходило в нем. Конечно, если мы дьявольски хитрые, мы могли бы оснастить Шейки набором совершенно ложных способов говорения о том, что он делает, — желанием говорить какие-то вещи относительно того, что происходит в нем, которые вообще не имеют истинно-сохраняющей интерпретации; Шейки просто занимался бы выдумками (confabulating).

И это — главная причина, с которой мы сталкиваемся, имея дело с косвенной трудностью рассмотрения гетерофеноменологии по аналогии с интерпретацией художественного вымысла. Когда анализируем факты, накопленные сегодня в результате проведения широких и разнообразных экспериментов, создается впечатление, что люди часто находятся в заблуждении относительно того, что они делают и как они это делают<sup>11</sup>. Суть не в том, что в экспериментальных ситуациях они прибегают ко лжи, а в том, что им присуще состояние придумывания разного рода вещей; они могут рассказывать красивые сказки, не осознавая их сказочности, заполнять провалы, гадать, спекулировать, подменять наблюдаемые факты их теоретизацией. Люди являются невольными творцами вымыслов, однако говорить, что они делают это бессознательно, значит допустить, что их разговор является — или может стать — объяснением того, как именно это что-то кажется им. Они рассказывают о том, что значит для них решить проблему, принять решение, а поскольку они (по-видимому) искренни, мы готовы допустить, что это так и есть — или должно быть — тем, чем кажется им, но тогда то, что им кажется, оказывается слабым намеком на то, что реально происходит в них.

В недавней полемике в журнале «Psychological Review» (1977) обсуждался вопрос, насколько надежно для когнитивной психологии использовать в качестве данных опыта вербальные отчеты субъектов в форме разных точек зрения. В статье «Говоря больше, чем мы знаем; вербальные отчеты о ментальных процессах» Р.Низбет и Т.Д.Уилсон (R.Nisbett и T.DeC Wilson) суммировали большое количество экспериментов и исследований, убедительно показывающих, что человеческие субъекты являются неискоренимыми выдумщиками в отношении их собственного мышления. Шокирующий и почти парадоксальный вывод, по-видимому, состоит в том, что мы даже не знаем наше собственное мышление! Используя удачную фразу Гундерсона, мы имеем непривилегированный доступ (underprivileged access) к нашему собственному сознанию<sup>12</sup>. В опубликованной недавно статье «Вербальные отчеты как данные» А.Эррисон и Герберт Саймон приводят аргументы в пользу тезиса, что хотя, действительно, суще-

ствуется множество обстоятельств, при которых вербальные отчеты субъектов об их информационных процессах являются в высшей степени сомнительными и не внушающими доверие, имеется модель, позволяющая теоретику различать, в каких обстоятельствах вербальные отчеты будут надежны, а в каких нет (она согласуется, между прочим, с менее детализированной моделью, обрисованной мною в статье «Towards a Cognitive Theory of Consciousness»<sup>13</sup>). В их статьях содержится много интересных идей, заслуживающих внимания философа, но они требуют философского комментария. Я выскажусь только по одному пункту. Все эти авторы — Низбет и Уилсон, Эррисон и Саймон — становятся весьма застенчивыми, когда разговор заходит о сознании. В типичной для когнитивной психологии манере они рисуют общую ситуацию таким образом, будто существует тайное соглашение считать человеческих субъектов говорящими зомби, чей разговор должен рассматриваться как симптом внутренних процессуальных действий и именно последние должны оцениваться как их надежность.

Поскольку когнитивных психологов в их исследованиях интересует именно внутренние процессы, данная позиция имеет смысл<sup>14</sup>. Если же мы спросим: «А как обстоит дело с сознанием?», они вежливо, но без колебаний могут сказать, что они его игнорируют. Отвечать в таком духе все же не следует. Гетерофеноменологический метод позволяет сказать другое: сказать, что мы конструируем порции гетерофеноменологического мира субъекта. Следующий наш вопрос таков: когда и почему происходящие в таком мире события говорят нам истину о событиях, происходящих в мозгу человека? Гетерофеноменологический мир, конструируемый на основе вербальных отчетов субъекта, является объективным взглядом на сознание субъекта, взглядом внешнего наблюдателя (если, конечно, субъект эксперимента является осознающим существом!). У этого взгляда есть гарантия точности, поскольку его можно представить субъекту для корроборации; мы можем замкнуть петлю и позволить субъекту ревидовать, приспособлять, отказываться, подтверждать, приукрашивать, редактировать текст, создавать новые главы *ad lib*, пока рисуемый таким образом гетерофеноменологический мир асимптотически не конвергируется с аутофеноменологическим миром субъекта (если таковой существует вообще). Конечно, если наш субъект зомби, тогда эта петля с обратным ходом ведет нас только к тому, что лучше описывается либо как стабилизация, либо как не имеющая конца работа, либо как гетерофеноменологический мир этого зомби.

Прежде чем обратиться к аутофеноменологии с ее специфическими тайнами, посмотрим на использование результатов нашего исследования гетерофеноменологии. Но поначалу я должен сделать предостерегающее заявление относительно моего объяснения «Шейки». Я воздержусь от предположения, что Шейки — реалистичная модель человеческого восприятия, верования или (вместе с его SHRDLU добавками) производства речи. Описанная система — только грубый набросок сложных форм отношений, которые должны были бы присутствовать в любой хорошей психологической модели этих свойств. В частности, мне бы не хотелось быть понятым в том духе, будто я предполагаю, что способ, каким фактические компутационные процессы Шейки могут рассматриваться метафорически как процесс производства образов (image-processing), является тем же самым способом, каким фактические процессы мозга могли быть в метафорическом смысле описаны как производство образов. Мозги могут быть компьютерами и отсюда в математически очень сильном, но механистически поверхностном смысле эквивалентными машине Тьюринга. Но в действительности они, конечно, не имеют архитектуры машины Неймана. Пример Шейки приведен только в качестве иллюстрации одного из путей к значительно большим возможностям, открывающимся перед теоретиками для конструирования концепций, которые образно-подобные на одном уровне описания, но не на всем пути к основаниям.

В самом начале я уже говорил о метафизическом минимализме гетерофеноменологического метода. Имелось в виду следующее: гетерофеноменолог описывает мир — гетерофеноменологический мир субъекта, населенный объектами. В этом мире происходят различного рода события. Однако если мы спросим его: «Чем являются эти объекты и из чего они состоят?» его ответ будет: «Из ничего!» («Nothing!»). Из чего состоит мистер Пиквик? Не из чего. Мистер Пиквик является воображаемым объектом и такими же являются объекты, описываемые, именуемые и отмечаемые гетерофеноменологом. С самого начала гетерофеноменолог ставит себя в позицию говорящего ни о чем, однако, как мы видели на приведенном выше примере литературной интерпретации, разговор может быть деятельностью не без принципов и не бесцельной. Говоря о воображаемом, иногда можно сообщать полезные и проясняющие факты.

Имеется другой путь, следуя которому гетерофеноменология становится метафизически минимальной, лучше сказать, — научно минимальной. Как уже говорилось, цель гетерофеноменологии — охарактеризовать отношение между языком и сознанием, тем специфици-

ческим видом сознания, который наши дотеоретические интуиции и традиции считают интимно связанным со способностью к языку. Тем не менее делает она это, почти полностью уклоняясь от вопросов относительно действительной природы, структуры и реальных свойств всего того, что имеет место при взгляде на себя как говорящего, когда мы сообщаем другим, что же это такое — быть самим собой. То есть, в то время как данная точка зрения имеет дело с феноменом, зависящим от тексто-продуцирующей способности некоторых организмов, она не предполагает, что сам этот реальный феномен является каким-то образом лингвистическим, сделанным из слов и предложений, находящихся, например, в голове. Произведенный и публично представленный субъектом текст, записанный на пленку и транскрибированный, конечно, состоит из слов, однако гетерофеноменолог занимает нейтральную позицию в оценке отношения между этим публично произведенным текстом и приватной (именно в смысле внутреннего) репрезентацией, которая, можно сказать, ее частично ко-репрезентирует. Частичная ко-репрезентация представляет собой отношение, устанавливающееся между английским переводом и оригинальным французским текстом «Мадам Бовари», но это также отношение, которые оба этих текста имеют к фильму или видеозаписи «Мадам Бовари». Когда две репрезентации репрезентируют один и тот же (воображаемый) мир, они выступают ко-репрезентациями. Вероятно, две разные репрезентации — особенно с помощью средств различных медиа — не могут рисовать один и тот же мир с точностью; поэтому я говорю о частичной ко-репрезентации.

Сегодня некоторые авторы высказывают мысль, что в случае актов речи слова естественного языка являются неким видом трансляции предложений на язык мысли. Однако здесь возможно другое предположение: отношение публичных слов к нашим приватным мыслям скорее схоже с отношением между последними новеллизациями (*novelizatons*) и оригинальными фильмами, на которых они паразитируют. Конечно, помимо этого есть и другие, лучшие возможности. Джона Мейнарда Кейнса однажды спросили о том, как он мыслит: словами или картинками. Его ответ, которому гетерофеноменолог не может не аплодировать, был таков: «Я мыслю мыслями»<sup>15</sup>. Нахождение того, чем могли бы быть мысли, — это следующая задача, решением которой гетерофеноменолог может заняться, исходя из позиции нейтральности. До сих пор характеристика происходящих в (гетерофеноменологическом) сознании процессов давалась на чисто семантическом уровне; она была объяснением того, что репрезентировано, но она еще ничего не говорила нам о его субстанции или

структуре. Данное заявление не следует понимать в том смысле, что гетерофеноменолог должен всегда оставаться нейтральным на этот счет; на самом деле есть надежда, что, если достичь ясного, детализированного и убедительного описания репрезентированного, это наложит ограничения на гипотезу относительно того, как должна осуществляться репрезентация. Я думаю, что блестящие эксперименты Роджера Шепарда с ментальными образами субъектов лучше всего рассматривать именно в этом свете<sup>16</sup>. Показав удивительное богатство и творческие возможности гетерофеноменологического воображения некоторых субъектов, он подошел к требованиям, которые предъявляются к машине репрезентации. Скромные гипотезы относительно этой машины, выглядевшие удовлетворительными до экспериментальных исследований гетерофеноменологии, сегодня кажутся неадекватными.

Удивительно контринтуитивно поступают некоторые авторы, когда по поводу этой стороны гетерофеноменологического минимализма они замечают, что она — *par excellence* родственная бихевиоризму психология «черного ящика»! Гетерофеноменология вообще не выдвигает гипотезы о внутренних механизмах, черпая организационную и предсказательную силу в косвенной характеристике отношений вход-выход, то есть отношений между публично доступными переменными, которые мы записываем и которыми можно манипулировать в экспериментальных условиях. Она не претендует на полноту всей истории, к чему не очень мудро стремились версии теорий «черного ящика» раннего бихевиоризма. Скорее, она преследует цель стать полезным введением ко всей истории, фазой по организации данных всего научного проекта.

И, наконец, как быть с аутофеноменологией? Независимо от научной полезности гетерофеноменологического проекта не окажется ли так, что реальные проблемы сознания в нем так и не были затронуты? Джон Серль, отражая мои критические комментарии, сделанные в ответ на его атаку «сильного» искусственного интеллекта<sup>17</sup>, предостерегает: «не позволяйте вводить себя в заблуждение с помощью этого гетеро-подхода» (*hetero approach*). «Помните, что в этих дискуссиях настойчиво присутствует точка зрения от первого лица. Первый шаг в операционистском трюкачестве совершается тогда, когда вы пытаетесь просчитать, как бы вы могли иметь знание о том, как это может выглядеть для других» (Р. 451). Я полагаю, что если Серль прав, вам следовало бы покинуть меня в самом начале моего доклада или прервать меня. Сейчас это делать поздно. Разве я проделал какой-то трюк с вами? Зачем мне это нужно?

Посмотрим, действительно ли гетерофеноменология несправедлива по отношению к аутофеноменологии. Прежде всего, как мы уже отметили, когда вы оказываетесь в гетерофеноменологических рамках, вам принадлежит последнее слово. В вашем распоряжении оказывается возможность *ad lib* редактировать, ревизовать и отказываться от чего-то, а то, что вы отстаиваете, получает конституитивный авторитет определять дальнейшие события вашего гетерофеноменологического мира. Вы — новеллист и сказанное вами заработает. Чего еще вы хотите? Есть ли у вас уверенность в знании вашего собственного сознания? Как мы видели, в вашем сознании есть много такого, чего вы не знаете, но это относится — по определению, конечно, — к бессознательной части. А о части, которую вы знаете, вы в состоянии рассказать. Поэтому рассказывайте нам. Мы поверим вам. Однако вряд ли поверим, что вы сообщаете истину о происходящих внутри вас процессах. Если вы считаете себя авторитетом в отношении этих процессов, вам нужно еще раз подумать, ибо никто не имеет божественной непогрешимости в свидетельстве происходящего в действительности. Тем не менее мы поверим вам, когда вы будете рассказывать о том, что вам кажется; то есть мы наделяем вас авторитетом относительно кажущегося вам<sup>18</sup>. Конечно, когда близости находится какой-либо умно спроектированный зомби, не являющийся реально осознающим, но чьи бессознательные возможности к продуцированию текста столь софистичны, что способны создавать иллюзию осознающего субъекта, мы должны приписать сознание этому не-существу — со всеми полагающимися правами и привилегиями.

И, наконец, не являемся ли мы достаточно взрослыми, чтобы верить в зомби? Чего не хватает у этих предполагаемых зомби и что мы имеем, к нашему счастью? Может быть, души, эго, самости? Чего-то, выглядевшего как существующее? (*A something-it-is-like-something-to-be*). Вместилища смыслов, понимания, ценностей. Возьмем последнее понятие и спросим, а почему зомби не может быть местопребыванием ценности? Почему бы зомби не стать полноправным членом класса объектов, имеющих интересы — стремящихся к удовлетворению желаний, реализации проектов и избегающих вреда? Даже низко организованный лобстер, каким бы зомбиобразным мы его не считали, весьма изобретательно организован в самосохраняющих действиях по продлению своей жизни. Не смог бы тогда, например, сторонник утилитаризма, распределяя добро и зло, посчитать лобстера скромным вместилищем какой-то порции всех этих вещей. А почему тогда не зомби? Не будем расистами или специалистами. Некоторые из ваших лучших друзей могут быть зомби.

Я поиграл с идеей зомби по тактическим соображениям, которые теперь должны быть ясными. На самом деле я думаю (если вы еще не догадались), что данное понятие является непоследовательным. Идея бытия, способного пройти все гетерофеноменологические тесты и при этом оставаться бессознательным автоматом, кажется мне эксцентричной. Тем не менее мне не известны аргументы против нее, кроме представленных мною в пользу гетерофеноменологии. Это составляет симметричную сдержанность, ибо критики, думающие, что моя рефлексия даже не подошла к тайному огню сознания, в равной мере далеки от представления доказательств в пользу своего кредо.

Немногое, что еще я могу предложить, лучше всего можно расценить как вызывающая сочувствие, — если не спрашивать чем, — терапия. Если мне не удалось вас переубедить, ваша проблема частично состоит в следующем: когда я заявляю, что объекты гетерофеноменологии представляют собой не что иное, как только фикции (выдумки) теоретика, вы цепляетесь за это и говорите: «Это как раз то, что отличает объекты аутофеноменологии от объектов гетерофеноменологии. Мои аутофеноменологические объекты совершенно реальны, хотя я не могу сказать, из чего они сделаны. Когда я искренне сообщаю вам, что произвожу ротацию ментального образа или воображаю фиолетовую корову, я не просто бессознательно продуцирую словесный ряд для такого эффекта, хитро придуманного для совпадения с некоторыми слабо различимыми физическими событиями в моем мозгу; я сознательно и обдуманно свидетельствую о существовании чего-то, что реально находится здесь! Для меня это не просто фикция теоретика! Я вижу это моими собственными глазами, или, допустим, я вижу это оком моего сознания».

Будьте более осторожными в вашей речи. По вашим словам, вы не только бессознательно продуцируете словесный ряд. Хорошо, допустим, что вы бессознательно продуцируете словесный ряд; вы не имеете ключа к вашим действиям или к тому, что происходит при продуцировании. Однако вы настаиваете на вашем знании, почему вы это делаете; вы понимаете словесный ряд и вы означиваете его. Я соглашусь с вами с оговоркой, что понимание и верование в услышанное высказывание (или услышанного в ухе чьего-либо сознания) не есть вопрос об использовании предложения в виде ментального кинопроектора, производящего ментальный объект или показывающего ментальную сцену при достижении понимания. Последняя — соблазнительная, но совершенно ложная идея. Стоит только отбросить ее, и внешне резкое различие между объектами гетерофеноменологии и

аутофеноменологии рассеется. Темно-каштановые волосы Раскольникова или фиолетовый окрас коровы вашего воображения не существуют. Сознание не есть процесс, создающий объекты; это состояние быть информированным — или дезинформированным — о том, что происходит в действительности.

Перевод с английского *Н.С. Юлиной*

### Примечания

- <sup>1</sup> Не всякое нажатие кнопок символизирует речевой акт. В играх, например, оно применяется для создания иллюзии стрельбы, сбивания ракет и других целей.
- <sup>2</sup> В главе «How to Change your Mind» (*Dennett D.C. Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology. Montgomery, 1978, Ch. 16*) я использовал термин «мнение» (opinion) в его обычном употреблении, что позволило мне провести резкое различие между собственно верованиями и другими языково зависимыми состояниями (которые я называю «мнениями»). Хотя в данном случае у меня нет намерения анализировать данную дистинкцию, то, что я имею в виду, является и верованием, и тем, что я назвал в моей книге «мнением».
- <sup>3</sup> В последнее время появился ряд весьма интересных статей на эту тему. Я имею в виду, в частности, статью Дэвида Льюиса «Истина в художественном вымысле» (*Lewis D. Truth in Fiction // American Philosophical Quarterly. Vol. 15. 1973. P. 37–46*). Эта тема обсуждается также в работах авторов: *Walton K. Pictures and Make Believe // Philosophical Review. Vol. 82. 1973. P. 283–319*; *Fearing Fiction // Journal of Philosophy. Vol. 75. 1978. P. 5–27*; *Howell R. Fictional Objects: How They are and How They are not // Body, Mind and Method /Ed by D.F. Gustafson and B.L. Tapscott. Dordrecht, 1979. P. 241–94*.
- <sup>4</sup> Более детально эту тему я обсуждаю в моей работе «Beyond Belief» // *Thought and Object /Ed. by A. Woodfield, Oxford, 1981*.
- <sup>5</sup> Я использую «Molly-about» в том смысле, в каком Нельсон Гудман использовал «Pickwick-about». См.: *Goodman N. About // Mind. Vol. 71. 1961. P. 1–24*.
- <sup>6</sup> Для знакомства с более ранними версиями этих моих заявлений см.: «Two Approaches to Mental Images» (*Dennett D.C. Brainstorms, ch. 10*).
- <sup>7</sup> Об ограниченности экспрессивных и репрезентативных способностей человека см.: *Hofstadter D. Godel, Escher, Bach, an Eternal Golden Braid. N. Y., 1979*.
- <sup>8</sup> Поскольку я буду упрощать и приукрашивать описание в целях ясности и живости изложения.
- <sup>9</sup> См., например, объяснение Шейки, данное Бертрамом Рафаэлем (он был одним из его создателей) в «The Thinking Computer: Mind Inside Matter», *Freeman, 1976*. Сегодня Шейки без его компьютерных мозгов восседает, подобно Джереми Бентаму, в Ниле Нильсоновском офисе в SRI. В 1980 г. я нанес ему сентиментальный визит.
- <sup>10</sup> См.: *Ericsson K.A., Simon H. Verbal Reports as Data // Psychological Review. Vol. 87. 1980. P. 215–50*.
- <sup>11</sup> См., например: *Nisbett R. And Wilson T. De C. Telling More than We Know: Verbal Reports on Mental Processes // Psychological Review. Vol. 84. 1977. P. 231–59*; *Gazzaniga M., Ledoux J. The Integrated Mind. N. Y., 1978*.

- <sup>12</sup> **Gunderson K.** Asymmetries and Mind-Body Perplexities // *Materialism and the Mind-Body Problem*. Englewood Cliffs., 1971. Представляется, что К.Гундерсон вкладывает в эту фразу несколько иной смысл, чем я.
- <sup>13</sup> **Dennett D.C.** Brainstorms. Ch. 9.
- <sup>14</sup> Я приводил аргументы, доказывая, что подлинной сферой когнитивной психологии являются именно такие внутренние процессы, а не верования и желания фольклорной психологии. См.: **Dennett D.** The Kinds of Intentional Psychology // *Reduction, Time and Reality* /Ed. by R.Healy. Cambridge, 1981.
- <sup>15</sup> Это сказал Исая Берлин в разговоре со мной.
- <sup>16</sup> См.: **Chepard R.N., Cooper L.A.** Mental Images and their Transformation (в печати), где имеется обзор и обсуждение этих результатов.
- <sup>17</sup> См. ответ Серля его критикам: **Searle J.** Minds, Brains, and Programs // *Behavioral and Brain Sciences*. Sept. 1980. P. 417–58.
- <sup>18</sup> Не совсем авторитетом непогрешимости. В то время, как вам кажется, что ваше слово в целом является и должно быть лучшим источником информации, у вас есть шанс обманываться даже в этом случае. См. об этом: **Smullyan R.** «An Epistemological Nightmare», а также рассуждения по этому поводу в книге «The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul». Compounded and ed. D.R. Hofstadter and D.Dennett, N.Y., 1981.

## ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

*А.Б. Баллаев*

### Рецензия на книгу М.Хардта и А.Негри «Империя»<sup>1</sup>

Нашумевшая на Западе после своего выхода в свет в 2000 году книга М.Хардта и А.Негри сейчас, в 2005 году, и в нашей стране оставляет странное, неоднозначное впечатление. Удивляет пафос, с каким авторы излагают уже устоявшиеся, опущенные до уровня неприличной пропаганды представления о глобализации (доводы от Интернета, Билла Гейтса, Международного валютного фонда, внешней политики США и т.п.). Все давно известно, девятый вал публикаций на эту тему уже прокатился по миру, и авторы представляются сборщиками осевших на интеллектуальное дно банальностей. Но удивление не остается единственной эмоцией. В книге четко выражена авторская ценностная позиция. Они — «левые теоретики» (и, даже возможно, и практики, если только А.Негри продолжает сидеть в тюрьме за участие в радикалистских деяниях давно забытых «Красных бригад»). Их книгу благожелательные рецензенты даже сравнили с «Коммунистическим манифестом» Маркса и Энгельса. Это соотнесение выдает вторую читательскую эмоцию — интерес. Книгу прочли, и не могли не прочесть, поскольку в ней затронута множество актуальных (в особенности для «западного» «левого сознания») социальных и политических проблем. Выводы М.Хардта и А.Негри часто разочаровывают, но проблемное чутье у них безошибочное, и потому им не следует стыдиться своих лавровых венков (уже почти высохших) из рецензий, цитат и интервью.

---

<sup>1</sup> Хардт М., Негри А. Империя / Пер. с англ. под ред. Г.В.Каменской. М.: Праксис, 2004. В дальнейшем все цитаты в тексте приводятся по этому изданию.

Предварительно отметим, что немало места в книге отдано историко-философским рассуждениям. Этим, несомненно, достигается впечатлительное впечатление некоторой интеллектуальной респектабельности, необходимой для успеха у образованной читательской аудитории. Витрина с именами от Платона до Фуко, предложенная авторами «Империи», в этом отношении не выглядит излишеством. Однако при более внимательном взгляде на эти тексты открывается и нечто не столь выигрышное для М.Хардта и А.Негри. Изрядное количество рассуждений авторы конструируют на известных оппозициях «имманентное — трансцендентное» и «внешнее — внутреннее». Характеристики истории последних веков или современного состояния также привязаны к этим оппозициям, с приличной дозой произвольности. Переходы от «трансцендентного» к «имманентному», под которые авторы подводят некоторые исторические процессы, сами по себе вполне возможны, но мало что объясняют. Историко-философские экскурсы авторов в этом отношении не могут компенсировать того несомненного обстоятельства, что «подведение под категорию», проведенное некорректно, является весьма саморазоблачительным для авторов толстых философских сочинений.

В общем виде концепция, изложенная в книге, чрезвычайно проста. Наибольшее пространство в тексте отдано диагнозу, как сказали бы раньше, «текущего исторического момента». Для убедительности авторы подкрепляют свое видение экскурсами из реальной, фактической истории (последние нередко страдают приблизительностью). Из настоящего вытекает обоснование необходимости будущего, причем определенного, желательного для ценностной ориентации авторов. Они сами в различных частях книги неоднократно резюмируют суть своей концепции. Она соответствует названию работы: «Суверенитет принял новую форму, образованную рядом национальных и наднациональных органов, объединенных единой логикой управления. Эта новая глобальная форма суверенитета и является тем, что мы называем Империей» (с. 11–12). Империя обладает безграничностью власти, она планетарна. От старых вариантов «имперскости» и от империализма (в ленинском смысле) она отлична тем, что является не способом правления, а общим порядком, установленным для всех и навеки. Также для авторов существенно, что в их Империи власть всепроникающая, она охватывает не только для все социальные общности и слои, но и человеческую природу как таковую, т.е. это — биовласть.

Итак, настоящее время в истории определяется исключительно наличием «Империи». В этом основное отличие настоящего от прошлого, даже недавнего, что изображается двояко: во-первых, как пе-

реход от «современности» к «постсовременности» и, во-вторых, как переход от «империализма» к «Империи». Эти две различные концептуальные заготовки авторы заполнили столь известным эмпирическим материалом, что невольно усматриваешь в нем прорехи и пропуски. Так, исторические прообразы того, что понимается под термином «Империя» в книге указаны лишь в историческом прошлом Запада, с неизбежной Римской империей и текстами Полибия. Показателен пропуск истории Китая, тем более наивный, что в качестве решающего критерия отличия империй от не-империй приняты единство и всепроницание систем управления. Показателен и пропуск, причем полный, исторического опыта национальных государств, которые, на всякий случай, авторы укоряют в естественной склонности к «тоталитаризму». Но отчего-то одно национальное государство, а именно США, избавлено от этого упрека и представлено авторами как «потенциальная Империя» изначально. Соответственно, и «современность» различается от «постсовременности» всего более доводами «от глобализации», а точнее, идеологическими самоидентификациями ныне действующих пропагандистов нового мирового порядка. «Империализм» получает в книге в свое распоряжение приблизительно столетие, причем отсчет идет от недавних 90-х прошедшего века обратно и понимается в традиции Гильфердинга — Ленина — Розы Люксембург, что и почтенно, но достаточно-таки архаично.

Многих оставила неудовлетворенными самая важная, завершающая книгу часть — «Закат и падение империи». Спектр оценок в доступных рецензиях широк — от страхов и злобы у «правых» до разочарования у радикальных «левых». Между тем речь идет о будущем, или, иными словами, об «утопии» М.Хардта и А.Негри, и потому не безынтересно оценить ее, исходя из известных стандартов утопического. Здесь явно наличествует социальная утопия как картина реальности, которая частично уже есть, она «положена», как переводится этот гегелевский термин. Но полное торжество этой реальности автор утопии переносит в будущее как осуществление надежд или победу в борьбе, еще невозможную в настоящем. Так, высказана надежда на достижение «глобального гражданства» (с. 368—369), понимаемого более всего как свобода перемещения. Эта надежда выражена в лексике, близкой идеологическому фетишу «прав человека», комическая сторона которого верно отмечена С.Жижеком. Также очевидно, что «глобальное гражданство» как ценность, за которую следует как-то бороться, только потому и возможно, что налицо постепенное вызревание условий его реализации, а именно фактический рост «перемещаемости» людей по планете. В этом смысле «глобальное

гражданство» наличествует, а его дальнейшее развитие очевидно. Правда, в сегодняшнем состоянии авторы видят много плохого, хотя в будущем почему-то связывают с перемещением людей по планете нечто благое. Действительно, пандемия СПИДа или наркоторговля пока всего более подтверждают присутствие «глобального гражданства» в настоящем, и отчего бы всеобщему «праву человека» на свободу перемещения не реализоваться в чем-то еще неизвестном, но весьма далеком от благих пожеланий М.Хардта и А.Негри?

Схожим образом обстоит дело и со вторым основным компонентом утопии авторов «Империи» — правом на «социальную заработную плату» (с. 369–370). Обоснованное соображениями об изменении отношения ко времени (в связи с кооперацией и другими новшествами производства) «право на социальную заработную плату и гарантированный доход» в конечном счете объявлено следствием невозможности «установить меру труда: ни по соглашению, ни путем исчисления» (с. 370). Новый пролетариат, о котором специально будет упомянуто позднее, производит «во всей своей всеобщности, повсюду и в течение всего дня» (с. 371). Поэтому не следует вообще искать денежные эквиваленты человеческому труду. Нужен гарантированный доход, который «следует считать гражданским доходом, который причитается каждому как члену общества» (с. 371). Как известно, старый проект европейской социал-демократии о гарантированном для всякого члена общества социальном прожиточном минимуме в реальности был воплощен в некоторых странах в виде более-менее полной материальной поддержки малоимущих, т.е. в практике социального государства. Эта частичная реализация при существующих социальных условиях не может быть полной, поскольку гарантированный доход как раз и исключает необходимость существования заработной платы. Уничтожение же этой формы распределения ликвидирует и базовое для современного общества отношение между наемным трудом и капиталом. Конечно, пока и для всего человечества это — утопично. Однако частичные подходы к реализации этой утопии (в отдельных странах) показывают, что и здесь М.Хардт и А.Негри слабо, трусовато утопичны. Более глубоки мечты тех теоретиков, для которых экономическое измерение человеческого праксиса вообще представлялось подлежащей уничтожению социальной архаикой.

Оставим без рассмотрения третью составляющую утопии авторов «Империи» — право на репроприацию («это прежде всего право на обретение заново средства производства» (с. 374.)). Иными словами, поскольку люди, массы все теснее срачиваются с машинами, то в биополитическом производстве право на репроприацию — «это, по

сути, право масс самостоятельно себя контролировать и производить» (с. 374). Что тут комментировать? Проблемные предпосылки этих утверждений пришлось бы анализировать особо, без обращения к риторике М.Хардта и А.Негри.

Подводя итоги, заметим, что скептическое отношение к невинной содержательно, но суперрадикальной по форме утопии авторов «Империи» подкреплено очевидностью их консерватизма, со всей брутальностью явленного в подходе к фундаментальной для любого социального теоретика проблеме частной собственности. Для консервативных ориентаций типично решительное устранение, элиминация этой проблематики различными способами. М.Хардт и А.Негри не подражают варианту признания «вечности» или «естественности» частной собственности — «левизна» не позволяет. Они снимают проблему, отрицая ее смысл для современной исторической ситуации. В эпоху глобализации, утверждается в книге, «концепт частной собственности» «становится все более бессмысленным» (с. 282). Ему приписываются предикаты абстрактности, трансцендентности, оторванности «от реальности» (с. 283). Невольно вспоминается тезис одного из наших «новых теоретиков» (аналог «новым русским»), согласно коему эксплуатация не существует там, где работник получает от своего труда некое удовольствие. Конечно, проблематика эволюции частной собственности — одна из важнейших для «левой» теоретической традиции, но вряд ли разумно высказываться о ней в столь хлестаковском стиле. Как это далеко от заявленного радикализма и постоянно мелькающих на страницах «Империи» угроз в какой-то «революции»! Что радикального в насильственной смене власти с участием, действительным или демонстративным, большого количества городского населения? В политическом отношении это так же тривиально, как выборы в парламент. Учреждения и организации, проводящие подобные мероприятия, вполне могли бы обойтись без невольных комплиментов М.Хардта и А.Негри, наделяющих «революции» каким-то мистическим смыслом. Кстати сказать, организаторы, спонсоры и заказчики всей этой «народной стихийности» вовсе не засекречивают своей деятельности в случае ее удачи. Откровения и признания в масс-медиа начинаются без всякого срока давности, во всяком случае, все, что во второй половине XX века и начале следующего получало лейбл «революций», было сразу же или почти сразу весьма откровенно разьяснено.

С упованиями на «революцию» в книге связаны и многочисленные рассуждения о пролетариате, о появлении и особой силе «нового пролетариата» и его неизбежном преобразующем воздействии на «мир

капитала». Это — один из постоянных лейтмотивов книги, опять же проблемно бесспорный, но содержательно, по исполнению, ужасающий своей легковесностью. Авторы методом «до кучи» сливают в деяния «нового пролетариата» ординарную борьбу за повышение заработной платы, социальные гарантии, экологическую безопасность, даже праксис правозащитных организаций и т.д. Поскольку любовь к США буквально пронизывает книгу, авторы подчеркивают мощь «нового пролетариата», ссылаясь на слабость профсоюзного движения, отсутствие партийного оформления рабочего движения в этой стране. Развитие «субъектности» трудящихся масс (или просто «масс») подтверждаются примером развала многострадальной социалистической системы. Следуя этой логике, можно и боксерский нокаут объявить победой поверженного над желающим продолжить избиение противником.

В заключение хочется отметить, что находящемуся на отечественной почве рецензенту затруднительно воспитать в себе серьезное отношение к всячески рекламируемой «левизне» американского литературоведа и итальянского политзаключенного. Видимо, предания недавнего прошлого еще не запылились в запасниках нашей исторической памяти. В нашей стране даже самые ярые приверженцы «либерал-демократического консенсуса» (по выражению С.Жижика) еще не забыли основ былой политграмоты, а новые поколения еще не обрели полной веры в благодетельные рыночные идеологемы. Мы-то знаем, что даже частичные попытки преодолеть то, что не нравится в их «Империи» М.Хардту и А.Негри, наткнутся, как на невидимый барьер, на реальность и силу тех отношений, кои кратко именуется «частной собственностью». А все прочее, что сопряжено с радикальными социальными преобразованиями в историческом праксисе! И как, скажите нам, вообще возможно говорить о потенциальном «разрушении и крахе Империи», не учитывая всей брутальной неизбежности употребления ныне наличествующих политических средств? Авторы придумывают некий «номадизм», но ученые аналогии с ранним христианством, болтовня о святом Франциске (ею со всей невинностью завершается книга!) только выдают их внутреннее бессилие перед задачей реализации собственной левой риторики. Впрочем, риторика на то и риторика, чтобы не выходить на поле реального исторического творчества.

*А.А. Веретенников*

О проблеме национальной философии. Рецензия на книгу  
С.В.Никоненко «Английская философия XX века»<sup>1</sup>

За последнее время можно наблюдать все увеличивающийся поток учебников по философии, в которых тем или иным образом затрагивается история философии XX века. В то же время историки философии публикуют различные монографии, посвященные как отдельным проблемам, так и отдельным авторам. Недостатки разделов по истории философии в учебниках общеизвестны — это так или иначе переписываемые разделы соответствующих классических советских учебников, страдавших общим недостатком — в них практически отсутствовала философия XX века. В силу этого обстоятельства, а именно отсутствия классического канона изложения истории философии XX, концептуализация истории философии в рамках данного жанра имеет достаточно жалкий вид — это либо хаотичное перечисление философских концепций, либо настолько же хаотичное перечисление авторов этих концепций, объединенных в группы под условными названиями «феноменология», «аналитическая философия», «экзистенциализм». Жанр монографии, посвященной отдельному автору или проблеме, — классический для отечественной истории философии — гораздо более техничен и развит в силу существования классического канона написания подобных работ и узости выбираемой темы. Однако ни тот, ни другой жанр не заполняет очевидной брешы в жанре истории философии — историографии философии XX века, несмотря на то, что канон для подобного рода работ существует — об этом свидетельствует наличие фундаментальных работ, написанных еще в советское время. Если же мы коснемся работ,

---

<sup>1</sup> *Никоненко С.В.* Английская философия XX века. СПб.: Наука, 2003. 776 с.

посвященных какой-либо конкретной школе или национальной традиции в философии, то положение в настоящий момент может показаться совершенно трагическим. В данном смысле, появление фундаментальной работы по истории «английской» философии оказывается важным этапом, как развивающим классический тип историографии философии, так и формирующим новый канон в изложении истории философии XX века.

Выпущенная в Петербурге монография впечатляет как объемом, так и разнообразием затронутых концепций. Посмотрим на эту работу поближе. Первое, чтостораживает любого историка философии в монографии подобного жанра, это превращение таких работ в расширенную версию словаря, построенного по персоналиям, и страдающих от засилия пересказов, как вполне может случиться, учитывая количество авторов, представленных в работе. Автор указывает на этот факт, отмечая на стр. 3, что книга имеет характер изложения и критического анализа «концепций ведущих британских философов XX в». Вопрос возникает по поводу названия работы: «английская философия» в принципе может пониматься как часть «британской философии», в отличие, например, от «шотландской философии», тем более, что книга посвящена *национальной* традиции в философии. В рассматриваемой монографии постулируется наличие в так широко понимаемой «английской философии» трех парадигм: «парадигмы Реальности» (1901–1935) — борьба между абсолютным идеализмом и неореализмом, «парадигмы Языка» (1935–1970) — борьба между сторонниками Рассела и Витгенштейна в подходе к языку и «парадигмы Плюрализма» (с 1970 года и по настоящее время) характеризуемой разнообразием методов и подходов в британской философии. В соответствии с так заданными рамками исследования автор подразделяет книгу на главы, посвященные абсолютному идеализму (Брэдли, Бозанкет, Мак-Таггарт, Коллингвуд, Блэншард); неореализму (Мур, Уайтхед, Александер, Брод, Рассел); аналитической философии эпохи господства логического анализа (Айер, Поппер, Стросон — что само по себестораживает, так как Стросон известен как противник формально-логических методов в философии); лингвистической философии (Витгенштейн, Райл, Остин, Хэмпшир, Вайсман, Уинч, Уиздом, Хеар); современной аналитической и постаналитической философии в Великобритании — Даммит, Серл (традиционно считающийся американским философом; исходя из такой точки зрения, в британские философы можно записать и ученика Райла — Деннета), Флю, Виггинс, Пикок, Берлин; и течениям, не являющимся мейнстримом в британской философии XX века, —

постмодернизму, философии религии, прагматизму. В качестве ориентира в пространстве британской философии XX века автор выбирает «идею метода», а именно, «насколько оригинально тот или иной философ обосновал эту идею, насколько адекватно данная методология приложима к философскому исследованию, какую роль эта методология сыграла в развитии философского познания» (с. 12–13). С.В.Никоненко отделяет свой подход от «четырех жанров» в истории философии, отмечая одновременно, что в исследовании представлена попытка сочетания их лучших черт, а именно: *описательного* (Хилл, Пассмор и др.) отличающегося не критичностью, а «оригинальностью периодизации», *истории развития анализа*, в рамках которой британская философия понимается как смена подходов к аналитическим процедурам (Рассел, Айер, Пиэрс и др.), чем достигается концептуальная четкость, *тотального переописания* (Рорти, Коллинз, Шеффлер), отличающаяся обилием исторических параллелей, *марксистском* (А.Ф.Бегиашвили, А.С.Богомолов, А.Ф.Грязное, М.АКисель, М.С.Козлова, А.С.Колесников, И.С.Нарский и др.) обладающего достоинствами историзма, цельности и оригинальности. Вопрос о том, *насколько марксистским* являлся подход этих историков философии, мы оставим за рамками данной рецензии. В итоге автор рассматриваемой монографии оставляет за собой право пользоваться аналитическим, логическим, историческим и компаративным методами, то есть практически всеми методами, которые возможны на данном этапе развития методологии истории философии, за исключением герменевтического, социологического и деконструкции. Собственную позицию как критика автор оценивает как в целом «реалистическую», герменевтическую, диалектическую, аналитическую и так далее, что настораживает в силу огромного различия данных взглядов. Такого рода «всеядность», то есть попросту эклектизм, в философских воззрениях в итоге ведет либо к «исчезновению» собственной точки зрения автора перед лицом несравнимых между собой авторитетов, либо к доминированию одной точки зрения. Это проявляется в различных частях книги как критика абсолютного идеализма и неореализма с позиций идеализма Гегеля, критика аналитической традиции и лингвистической философии с позиций неореализма, перекрестная критика британского антиреализма и постмодернизма с явными симпатиями к последнему.

К числу достоинств книги можно отнести выдержанный в едином духе терминологический аппарат, обдуманное употребление контекстуально-зависимых терминов. Например, «mind» в зависимости от контекста передается как «разум», «ум», «сознание», что является

несомненной заслугой автора в свете неудачных попыток переводчиков и философов закрепить в рамках русского языка за этим понятием однозначного термина «сознание». Однако, некоторые терминологические аспекты данного исследования все же остаются спорными, например, однозначный перевод термина «proposition» как «высказывание». Как показала недавняя дискуссия на страницах журнала «Логос»<sup>2</sup>, данная проблема касается не только чисто схоластического вопроса о терминологии, но и вопроса о понимании концептуальных оснований аналитической философии. Субъективно автору рецензии, как одной из сторон, заинтересованных в данном споре, все же приятно отсутствие «пропозиций» в тексте книги. В то же время, следует отметить, что вопрос все еще не решен окончательно и какие-либо выводы могут показаться преждевременными.

Как уже отмечалось, сам автор рассматриваемого исследования практически не касается социальных аспектов смены философских взглядов в академической среде, что в силу все нарастающего влияния социологии знания на историю философии является определенным недостатком. Например, противостояние Рассела и Мура абсолютному идеализму Брэдли и Мак-Таггарта можно и нужно оценивать не только с точки зрения выявления недостатков в концептуальной схеме идеалистов, как это делает автор, но и с точки зрения борьбы за влияние в философской среде и, шире, в университетско-академическом сообществе, что имеет определенные следствия и для социальной жизни Великобритании того периода. Например, несмотря на достаточно подробное освещение социально-политических взглядов Рассела и Поппера, автор не проводит никаких параллелей между эволюцией политической философии и изменением социальных условий, разве что за исключением краткого упоминания о неудачной поездке Рассела в СССР в 1920 году. В целом, исследование предстает как столкновение различных точек зрения на те или иные теоретические проблемы, что оставляет непроясненным генезис самой теоретической мысли. Жанр истории философии как истории концепций, в которых преодолеваются недостатки теорий предшественников, оказывается в этом смысле неудачным, так как смену «парадигм» или «глобальных» вопросов в философии того или иного периода приходится приписывать гениальным одиночкам, пусть и связанным с предыдущей традицией. Так, в итоге остается неясным, что же именно так неудовлетворяло Мура, чтобы обратиться от абсолютного идеализма к обновленной версии эмпиризма. Это

---

<sup>2</sup> Логос. 2005. № 2 (47).

заметно на примере обширного исследования взглядов Витгенштейна, когда С.В.Никоненко пытается обосновать взгляд на эволюцию идей Витгенштейна как на последовательное развитие, в котором не существует существенной разницы между ранними и поздними взглядами мыслителя. Исследование различия во взглядах Витгенштейна, напротив, потребовало бы иных методов анализа и общей методологической установки, чем те, которых придерживается автор монографии. Таким образом, методология историка наглядно формирует предмет исследования.

Ситуация «имманентной критики» зачастую приводит автора монографии к довольно странным высказываниям, которые были бы уместны в работе именно того «марксистского» историка философии, от позиции которого отмежевывается С.В.Никоненко. Например, автор отказывает Брэдли в том, что тот «хотя и высказал целый ряд важных и глубоких мыслей о природе реальности, но не сумел их должным образом аргументировать» (с. 34). В парадоксе о несуществовании времени Мак-Таггарт не сумел, по мнению автора, достаточным образом обосновать первичность серии *A*: «У Гегеля этот вопрос решен принципиально, так как из двух сторон противоречия, *равно* необходимых, одно является моментом развития другой и, следовательно, исторически первичной. У Мак-Таггарта, отвергающего данный принцип, утверждение о первичности серии *A* лишено достаточного основания» (с. 72), курсив автора. Присоединяясь к «марксистским» историкам философии А.С.Богомолову и М.А.Кисселю, автор полагает, что: «именно отказ Мак-Таггарта от гегелевского диалектического метода является главной причиной противоречия его концепции» (с. 74–75). Непонятен контекст некоторых фрагментов, например: «Коллингвуд, разделив «естественно-научный» и «собственно исторический» подходы к изучению истории, отбросил первый, не увидев его значимости в исследовании. Если Гегель, а затем Энгельс утверждали принцип противоречивости, как единство материального и духовного, то Коллингвуд, признавая значимость материального, усматривает предмет истории исключительно в духовном. Он полагает, что, поняв мысль человека определенной эпохи, можно понять и его деяния; тогда как с позиций диалектической философии это является односторонним уклонением в сторону идеализма» (стр. 95) «диалектическая философия», упоминаемая подозрительно часто — это, по-видимому, «диалектический материализм» советского образца. Удивительно, но автор рассматриваемой монографии, постулируя свой плюрализм в отношении философских взглядов, в решающие моменты склоняется к определенным образом видоизменен-

ному советскому марксизму. Такого рода критика имела бы смысл, если бы все исследование проводилось с последовательно-марксистских позиций. В ситуации общей эклектики взглядов автора обращение к «диалектической философии» как к последней опоре выглядит по меньшей мере странно. В некоторых случаях автор смешивает общеконцептуальные направления и методики работы философов, например, на стр. 464, он пишет: «В современной британской аналитической философии зарождаются новые техники философского исследования, такие как антиреализм, индетерминизм, «глобальный анализ», «история идей» и т.д.», выделяя в то же время антиреализм и индетерминизм в специальных подглавах как совокупность взглядов на природу реальности, языка и т.д. Существенным недостатком, на наш взгляд, является невнимание автора к специальным процедурам анализа, обусловившим специфику британской философии. Такого рода процедуры зачастую обозначаются в тексте как «специальные проблемы» логики и философии языка и, в итоге, остаются за рамками исследования. Отсутствие в тексте такого рода «специальных» разделов позволяет автору говорить о некоего рода «универсальной» преемственности британской аналитической философии и классического британского эмпиризма Локка, Беркли и Юма. Такого рода воззрения зачастую позволяют в современной ситуации обозначать аналитическую философию как «реалистическую философию вообще», что неверно, если вспомнить о других современных типах философского исследования, например таких, как феноменология, или философских течениях, таких как неотоцизм. Сложность определения «аналитической философии вообще» является трудностью не только для данного автора. Эта трудность связана со спорным определением А.Ф.Грязновым и В.П.Филатовым аналитической философии как состоящей из двух частей: собственно «аналитической школы» и так называемого «аналитического движения». Особенность британской аналитической философии, в то же время, как на это указывает и сам автор монографии, состоит во все возрастающей сложности технического аппарата философии. Однако, в силу обозначенного невнимания к «специальным» проблемам, раскрыть специфику философствования в аналитической традиции, на наш взгляд, автору не удастся. Видимо, теми же причинами обусловлено полное невнимание автора к проблематике современной британской философии науки, *philosophy of mind* и философии математики. Например, в специальной главе, посвященной Даммиту, остаются «за скобками» исследования влияния исследований Даммита философии Фреге и его особая интерпретация данного мыслителя, равно как и интуиционист

ская философия математики Даммита, что является ключевым аспектом в повороте Даммита к антиреализму. В итоге антиреалистические тенденции в британской философии можно понимать как смену «философской моды» и новую «философскую парадигму», обусловленную неприятием новой генерацией философов реализма аналитической философии середины XX века, но не как результат именно тех «специальных исследований», на которые не обращает внимания автор монографии.

Заключительные главы, посвященные различным «постмодернистским» философам, таким как Пикок и Берлин, философии религии и (что особенно странно, учитывая временные рамки построения исследования) прагматизму Ф.К.С. Шиллера, отличаются все нарастающей эклектикой и описательностью, в силу чего читателю не удастся ни проследить генезис идей в британской философии конца XX века, ни составить более-менее цельной картины академической жизни в современной Великобритании.

Несмотря на высказанные критические замечания, монография будет полезна для читателя-неспециалиста, особенно в своих лучших, наиболее последовательных частях, посвященных абсолютному идеализму и неореализму. Эти главы выдержаны в классической советской традиции истории философии. У историка философии в то же время могут возникнуть дополнительные вопросы либо претензии касательно метода исследования, так как постулируемая автором рассматриваемой работы структуризация исследования «вокруг метода» в итоге не выдержана и монография в итоге оказывается посвященной более-менее обоснованному кругу проблем, появляющихся «из воздуха» и сильно зависимых от изменяющейся моды в философии.

*П.С. Куслий*

Философия с точки зрения У.В.О.Куайна  
(Рецензия на книгу У.Куайна «С точки зрения логики»)<sup>1</sup>

Уиллард Ван Орман Куайн по праву считается одним из наиболее значимых философов XX столетия. В целом для философии Куайна нет отдельного названия, однако его вклад в логику и аналитическую философию делает его одной из центральных фигур при исследовании целого ряда вопросов, стоявших перед философами в прошлом веке. Куайн разрабатывал и отстаивал экстенциональную логику, сначала в ее номиналистическом варианте, а затем в платонистическом. Он исследовал вопросы онтологии и ввел в аналитическую философию понятие онтологической относительности и онтологических обязательств. В философии языка его новаторство заключалось в критике восходящего к Канту различия аналитических и синтетических высказываний, а также в разработанном им тезисе о неопределенности перевода. В вопросах эпистемологии Куайн занимал строго натуралистическую позицию. С его именем иногда связывается так называемый конец классической аналитической философии и переход к постаналитической философии.

Книга «С точки зрения логики», вышедшая в свет в 1953 году, представляет собой сборник статей Куайна, большая часть которых была опубликована в конце 1940-х годов и начале 1950-х годов и посвященных вопросам логики, онтологии и семантики. Данная книга предшествовала появлению главного труда Куайна «Слово и объект», вышедшего в 1960 году, однако именно в ней Куайн приступает к ос-

---

<sup>1</sup> *Куайн Уиллард Ван Орман. С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков / Пер. с англ. В.А.Ладова и В.А.Суровцева; Под общ. ред. В.А.Суровцева. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 166 с.*

новательному исследованию теории значения, проблемы онтологической относительности и неопределенности перевода. Не случайно ее второе издание 1961 года было тщательно переработано Куайном. Среди опубликованных в ней статей Куайна две наиболее известные: «О том, что есть» и «Две догмы эмпиризма».

Рассмотрение философской позиции Куайна и тем, исследованных в данном сборнике, удобно начать с его взгляда на онтологическую проблему. Здесь его аргументация во многом опирается на открытия Г.Фреге и Б.Рассела. Вопросы, стоящие перед Куайном, касаются онтологического статуса абстрактных сущностей и референции для таких терминов, как «круглый квадрат» или «современный король Франции». Существует ли такая абстрактная сущность, как «кентавр»? С одной стороны, существование кентавров кажется невозможным, поскольку они, как известно, являются мифологическими персонажами, т.е. не реально существующими сущностями, а вымышленными. Однако Куайн сразу указывает на сложность, с которой сталкивается человек, пытающийся отрицать существование кентавров: если мы отрицаем существование кентавров, то мы говорим о чем-то, а если мы говорим о чем-то, то оно должно в каком-то смысле существовать, ведь иначе мы бы даже не могли о нем говорить. Получается, что для избегания противоречия необходимо признавать существование всех возможных предметов и, соответственно, приписывать им какой-то онтологический статус. С таким подходом, наиболее четко сформулированным в работах А. Мейнонга, Куайн, вслед за Расселом, согласиться никак не может.

Выход из сложившегося затруднения, по мнению Куайна, отыскивается в рамках философии языка при анализе семантики терминов. Для Куайна важным является строгое отделение сферы именованного от сферы значения (или смысла). Для того чтобы быть понятным, пишет Куайн, термину вовсе не обязательно на что-то указывать. Существует много так называемых синкатегорематических терминов, которые, будучи значимыми, не указывают ни на какую сущность. Поэтому мы можем понимать такие термины, как «кентавр» или «современный король Франции» и при этом обходиться без допущения каких-либо сущностей, поскольку, употребляя эти термины, мы ничего не именуем. В одной из статей данного сборника («Заметки по теории референции») Куайн четко определяет сферу значения (смысла) термина и сферу его референции. Так к сфере значения он относит синонимии, значимость, аналитичность и логическое следование, а к сфере референции — именование, истину, денотацию и объем. Поэтому, по Куайну, если речь идет о зна-

чении термина, то подразумевается не какая-то сущность, именуемая значением, а одна из четырех указанных тем. Таким образом преодолеваются сложности, связанные с отказом таким сущностям, как «кентавр», в существовании.

Суть куайновского подхода к онтологической проблематике не является оригинальной. Здесь Куайн всего лишь продолжает идеи Б. Рассела, изложенные в теории дескрипций. Однако новаторство Куайна заключается в четком определении того, что значит быть именем, дескрипцией и того, что значит существовать. Имена, по Куайну, это термины, указывающие непосредственно на объекты. Дескрипции — это термины, которые не указывают ни на какие объекты, но могут делать суждения относительно этих объектов истинными или ложными. Существуют только те предметы, которые являются поименованными, поэтому существовать — значит быть поименованным. Имя, согласно Куайну, указывает на предмет, так же как и квалифицированная (связанная) переменная указывает на свое значение. Именно поэтому критерий существования, разработанный Куайном в 1930-е годы, гласит: «существовать — значит быть значением связанной переменной». Таким образом, Куайн развивает теорию дескрипций Рассела, указывая на связь имени и квантифицированной переменной.

Несмотря на то, что выработка критерия была осуществлена в ранних статьях Куайна, которые не вошли в данный сборник, понимание его смысла является ключом к пониманию куайновского подхода к онтологической проблематике, изложенного в статье «О том, что есть». Смысл критерия не столько в том, что поименовать нечто — значит наделить его существованием, сколько в том, что о существовании предметов мы можем узнать, лишь обратившись к употреблению языка. Спор номиналиста и платониста, таким образом, выражается в том, что в своей позиции платонист допускает квантификацию предикатных знаков, а номиналист нет.

Сам критерий не призван объяснить, какие вещи существуют, а какие нет. Именно поэтому он и был принят многими логиками и философами. Будучи применимым только для формализованных языков логики, критерий предлагает единый подход для их рассмотрения. Каждый язык логики рассматривает определенные термины в качестве имен, что обуславливает его «онтологические обязательства», т.е. предметы, которые рассматриваются в нем в качестве существующих. Допускаемые предметы, таким образом, зависят от языка, однако и язык зависит от предметов, поскольку строится на их основе. Результатом такой взаимозависимости является так называемый

мая концептуальная схема, в которой язык и онтология неразрывно связаны друг с другом. Каждый язык выражает свою концептуальную схему. Выбор между концептуальными схемами, по-своему истолковывающими реальность, согласно Куайну, осуществляется на основе прагматических соображений.

Данная идея, впервые высказанная Куайном в статьях, вошедших в этот сборник, явилась основой для более поздней выработки теории «онтологической относительности». Особенность этой куайновской теории заключается в том, что, признавая то, что разные языки могут обладать разными онтологиями, он при этом пытается избежать релятивистской позиции и остаться реалистом в вопросах онтологии. Онтологическая относительность, как позднее будет пояснять Куайн, является возможной, поскольку «референция непостижима» и любая онтологическая теория является «недоопределенной» опытом. Иными словами, это означает, что реальный мир, по Куайну, все же существует, однако всегда остается недостижимым, что обуславливает скорее плюрализм, а не релятивизм в онтологии.

Онтологическая относительность и теория концептуальных схем стали одними из символов так называемой постаналитической философии, однако сам переход от аналитической к постаналитической философии главным образом связывается с куайновской критикой базовых понятий аналитической традиции, приведенной в известной статье «Две догмы эмпиризма». Первой догмой, по мнению Куайна, является восходящая к Канту и имеющая ключевое значение для философии раннего Витгенштейна и представителей Венского кружка теория аналитических истин, второй — также проповедуемая представителями Венского кружка теория эмпирического редукционизма, согласно которой все осмысленные предложения могут быть сведены к так называемым протокольным предложениям, в которых говорится о непосредственных данных опыта.

Согласно определению Канта, аналитические истины — это суждения, истинные только благодаря определениям входящих в него терминов. Для определения истинности синтетического суждения обращение к опыту обязательно. Так, например, для того чтобы признать суждение «окулист — это глазной врач» истинным, нет необходимости обращаться к опыту. Нужно всего лишь знать, каково содержание термина «окулист» и термина «глазной врач». Логические позитивисты вслед за Витгенштейном утверждали, что истины логики, к которым относились суждения, подобные вышеуказанному, являются попросту тавтологиями, не сообщающими ничего о мире. Они лишь демонстрируют правила нашего употребления языка. Соглас-

но логическим позитивистам, «окулист» и «глазной врач» являются синонимами, поскольку были приняты соответствующие логические правила и тавтологии. Если бы были приняты иные правила, то эти термины, может быть, и не образовывали бы подобного истинного суждения. Однако в любом случае язык подчиняется тем или иным логическим правилам, которые, в свою очередь, являются правилами нашего мышления. Мы, как говорил Витгенштейн, не могли бы представить себе, как выглядел бы нелогичный мир.

Именно эту позицию Куайн называет догмой эмпиризма. По его мнению, истинами логики являются только тавтологии, а суждения типа «окулист — это глазной врач» (в статье Куайн рассматривает пример «холостяк — это неженатый мужчина») являются синтетическими суждениями. Куайн пишет, что подобные суждения считаются аналитическими лишь на основании их синонимии. Однако синонимия он считает непроясненной понятием. Большая часть статьи «Две догмы эмпиризма» посвящена анализу того, может ли синонимия обуславливать аналитичность. Куайн приходит к отрицательному заключению. Единственное основание, способное непротиворечиво показать, что синонимия обуславливает аналитичность, — это общность значения. Иными словами, вышеупомянутое суждение можно рассматривать как аналитическое, только если признать, что термины «окулист» и «глазной врач» обладают общим значением. На этом и основывалась позиция логических позитивистов. Для Куайна же, как это было сказано выше, общность значения связывается с рассмотрением его как некоторой сущности. Это в свою очередь невозможно, поскольку рассмотрение чего-то как сущности — прерогатива теории референции, а не теории значения.

По Куайну, суждение «окулист — это глазной врач» невозможно признать за истинное без обращения к опыту. Согласно его позиции, данное суждение истинно лишь постольку, поскольку имеет место указание на определенный опыт. Действительно, для того чтобы узнать, что суждения «Эверест — это Джомолунгма» или «Утренняя звезда — это Вечерняя звезда» необходимо было обращение к опыту. То же, по Куайну, справедливо и для суждения об окулисте.

Вследствие этого все суждения, кроме тавтологий, Куайн считает синтетическими. Это, по его мнению, демонстрирует неразрывную связь языка и опыта в общей структуре концептуальной схемы. Такой концептуальной схемой является, по Куайну, наука. Именно в ней полностью проявляется связь опыта и языка. Поэтому Куайн пишет, что в качестве элемента эмпирической значимости следует

рассматривать именно концептуальную схему, т.е. науку целиком, а не отдельные термины, как это было у Локка и Юма, или отдельные утверждения, как это было у Фреге.

Критика догмы о редукционизме тесно связана с критикой догмы об аналитичности. Куайн говорит о невозможности эмпирицистского проекта построения науки на основании предложений о непосредственных данных опыта. Такие предложения являются неотъемлемой частью всего языка. Они связаны с интерпретацией реальности, присущей конкретной концептуальной схеме. Для Куайна пропагандируемое эмпириками противопоставление языка и опыта является причиной, порождающей догмы эмпиризма. В статье «Тождество, остенсия и гипостазирование» он пишет о том, что мы не можем выйти за пределы своей концептуальной схемы, взглянуть на мир такой, какой есть, и построить правильную науку. Объясняющую реальность концептуальную схему можно менять только изнутри. Задачу ученого Куайн, вслед за Отто Нейратом, сравнивает с задачей моряка, который перестраивает свое судно, находясь в открытом море. Именно в силу невозможности выйти за пределы концептуальной схемы критерий для ее изменения, по Куайну, как уже было сказано, должен быть не реалистическим, а прагматическим.

Помимо статей общеполитической значимости в сборник также включены более специальные статьи, посвященные проблемам логики и математики. Среди них известная статья 1937 года «Новые основания для математической логики», в которой Куайн исследует проблемы в основаниях математики такие, как парадокс Рассела. Определение Куайном логической истины, как суждения истинного при любой замене его дескриптивных элементов, восходит к работам Больцано и Айдукевича. Данное определение избегало упоминания возможных миров, отсылающего к определению истины у Лейбница. Такая интерпретация логической истины делала Куайна критиком модальной логики. Вопросам, связанным с модальной логикой, посвящена статья «Референция и модальность».

Можно только приветствовать появление перевода на русский язык такой важной для англо-американской философии книги, как «С точки зрения логики». Куайн искусно владеет языком, и его предложения, будучи лаконичными, при этом являются существенно нагруженными содержательно. Перевод любого текста Куайна — непростая задача. Однако это вовсе не означает, что от перевода его работ нужно отказаться. Для получения качественного перевода необходимо достичь сочетания двух наиболее важных аспектов: точности и легкости его восприятия на русском языке. Первый фактор обуслов-

ливаются конвенцией переводчиков относительно перевода ключевых терминов, которую при соответствующем желании можно достичь. Второй фактор зависит не только от таланта переводчика. В известной степени он является производным от первого: если переводить одни и те же термины одинаково, то это существенно облегчит как понимание текстов самими переводчиками, так и их восприятие читателями. Данный перевод является важным шагом на пути к достижению обеих целей.

Научное издание

История философии № 12

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

В авторской редакции

Оформление обложки *Ю.А. Аношина, Д.А. Ларионов*

Технический редактор *А.В. Сафонова*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 25.10.05.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 15,25. Уч.-изд. л. 14,24. Тираж 500 экз. Заказ № 048.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14

## Содержание

### ИССЛЕДОВАНИЯ

|   |     |
|---|-----|
| <b>М.М. Кузнецов</b><br>Теодор В.Адорно: Основные этапы жизненного и творческого пути .....           | 3   |
| <b>Л.Б. Макеева</b><br>Философия эгалитарного либерализма в США:<br>Джон Ролз и Рональд Дворкин ..... | 45  |
| <b>В.В. Старовойтов</b><br>Психоанализ и религия .....  | 63  |
| <b>Т.А. Дмитриев</b><br>Аласдер Макинтайр: мораль после добродетели .....                             | 89  |
| <b>Ф.В. Фокеев</b><br>Проблема единства и многообразия в прагматизме У.Джеймса .....                  | 124 |

### ПУБЛИКАЦИИ

|  |     |
|--|-----|
| <b>В.В. Старовойтов</b><br>О статье Б.Килборна «Дилеммы Сверх-Я» .....               | 142 |
| <b>Бенджамин Килборн</b><br>Дилеммы Сверх-Я .....                                    | 144 |
| <b>С.В. Хлуднева</b><br>Об очерке Артура Лавджоя «Историография идей» .....          | 152 |
| <b>А.О. Лавджой</b><br>Историография идей .....                                      | 158 |
| <b>Н.С. Юлина</b><br>О статье Д.Кеннеди «Воссоздавая детство» .....                  | 170 |
| <b>Дэвид Кеннеди</b><br>Воссоздавая детство .....                                    | 173 |
| <b>Н.С. Юлина</b><br>О статье Д.Деннета «Как исследовать сознание эмпирически» ..... | 196 |
| <b>Дэниел Деннет</b><br>Как исследовать человеческое сознание эмпирически .....      | 198 |

### ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

|  |     |
|--|-----|
| <b>А.Б. Баллаев</b><br>Рецензия на книгу М.Хардта и А.Негри «Империя» .....  | 223 |
| <b>А.А. Веретенников</b><br>О проблеме национальной философии. Рецензия на книгу<br>С.В.Никоненко «Английская философия XX века» ..... | 229 |
| <b>П.С. Куслий</b><br>Философия с точки зрения У.В.О.Куайна<br>(Рецензия на книгу У.Куайна «С точки зрения логики») .....              | 236 |