

УДК 1 (470+571) (082) "19/20"  
ББК 87.3(2) 6я43  
К87

Составитель *А. С. Нилогов*

Художник обложки *Е. Л. Амитон*

К87 **Кто сегодня делает философию в России.** Т. 1. — М.:  
Поколение, 2007. — 576 с.

ISBN: 978-5-9763-0049-1 (рус.)

Первый том книги «Кто сегодня делает философию в России» представляет собой собрание философских манифестов и бесед с современными русскими философами. Среди авторов книги немало тех, кто работает в переходных с философией сферах — богословие, искусство, культурология, лингвистика, литература, логика, музыка, политология, психология, публицистика, социология, филология. Рассматриваемые мыслители выражают различные, подчас конфликтные, общественные, религиозные и экзистенциальные взгляды.

Издание осуществляется в рамках проекта «Современная русская философия» как обсервационная площадка, с которой можно обозреть состояние русской философии наших дней.

Книга предназначена для философов и всех интересующихся русской философией.

УДК 1 (470+571) (082) "19/20"  
ББК 87.3(2) 6я43

© Нилогов А. С., составление, 2007  
© Амитон Е. Л., художественное  
оформление, 2007  
© ООО Издательство «Поколение»,  
2007

ISBN: 978-5-9763-0049-1 (рус.)

## СОДЕРЖАНИЕ

### ВВЕДЕНИЕ

- Нилогов А.** Что такое современная русская философия? . . . . . 8  
**Нилогов А.** «Вечное дежавю» философии . . . . . 12

### ФИЛОСОФСКИЕ БЕСЕДЫ

- Ашкеров А.** Нация — это постоянный флэш-моб... . . . . 16  
**Васюков В.** Формализация философии . . . . . 37  
**Галковский Д.** Альтернативный русский философ . . . . . 49  
**Гиренок Ф.** Где пушки — там и философия! . . . . . 53  
**Дмитриев В.** Граф-анализ . . . . . 62  
**Дубровский Д.** Субъективная реальность . . . . . 75  
**Зиновьев А.** Рабства без рабовладельцев не бывает . . . . . 90  
**Кралечкин Д.** Мира нет и не надо . . . . . 100  
**Малер А.** Неовизантизм как новый большой стиль . . . . . 110  
**Мамлеев Ю.** Русская философия не должна уступать  
русской литературе . . . . . 125  
**Матвейчев О.** Миром правят философы! . . . . . 137  
**Мионов В.** Философия как самосознание культуры . . . . . 151  
**Нилогов А.** Философия — это сплошной ressentiment . . . . . 175  
**Петровская Е.** Назвать себя философом — большая  
ответственность . . . . . 192  
**Пятигорский А. I.** Честно говоря, никакой русской  
философии нет... . . . . 204  
**Пятигорский А. II.** Я гедонист, а не нарциссист! . . . . . 214  
**Руднев В.** Гипотеза множественности психических миров . . . . 234  
**Рыклин М.** Произведение философии в эпоху  
«суверенной демократии» . . . . . 246  
**Савчук В.** Геометафизика, или Топологическая рефлексия . . . . 266  
**Секацкий А.** Прикладная метафизика . . . . . 283  
**Семёнова С.** Борьба со смертобожничеством . . . . . 292

<b>Смирнова Е.</b> Логическая семантика и вопросы обоснования логических систем . . . . .	309
<b>Солодухо Н.</b> Теория «философии небытия» . . . . .	320
<b>Сосланд А.</b> Философия сквозь призму аттрактив-анализа . . . . .	327
<b>Фомин О.</b> Русский поиск философского камня . . . . .	340
<b>Эпштейн М.</b> Умножение сущностей . . . . .	346

#### **ФИЛОСОФСКИЕ МАНИФЕСТЫ**

<b>Гачев Г.</b> Философская исповедь (самопредставление) . . . . .	362
<b>Гиренок Ф.</b> Философия — это наше уже-сознание . . . . .	385
<b>Дугин А.</b> Короткий путь к абсолютному знанию . . . . .	402
<b>Крылов К.</b> Проба пера: философия после приватизации . . . . .	423
<b>Кузнецов В.</b> «Концептуальный переводчик»: подступы к программе . . . . .	429
<b>Мамлеев Ю.</b> Судьба Бытия и Последняя Доктрина (автоинтервью) . . . . .	449
<b>Матвейчев О.</b> Страна господ . . . . .	464
<b>Нилогов А.</b> Философия антиязыка . . . . .	489
<b>Пригов Д.</b> Зоны выживания в культуре . . . . .	504
<b>Романов В.</b> Об устройении человека (в жанре исповеди научного работника, находящего утешение в методологии) . . . . .	515
<b>Солодухо Н.</b> Понимание онтологического статуса небытия . . . . .	547
<b>Сосланд А.</b> Аттрактив-анализ . . . . .	553
<b>Эпштейн М.</b> Личный код: опыт самоописания . . . . .	560

*Петру Юрьевичу Верзилову*



---

# ВВЕДЕНИЕ

# Что такое современная русская философия?

Да погибнет мир, да будет философия,  
да будет философ, *да буду я!*<sup>1</sup>

Что представляет собой современная русская философия? Какие имена на слуху, а какие неоправданно забыты? Какие вопросы формулируют? Какие ответы пытаются дать на них?

Прежде чем приступить к такому провокативному жанру, как история современной русской философии, необходимо, как советует А. М. Пятигорский, расчистить смотровую площадку, создав наблюдательное проблемное поле. Наиболее объективным критерием в определении философа может служить наличие у него собственно философского текста, в котором предложена авторская концепция.

Проект «Современная русская философия», в рамках которого выходит данное издание, призван выполнить роль «застрельщика» философских дискуссий в стране. Если хотите — стать прообразом **гуманитарного «манхэттенского проекта»**, автором которого является О. А. Матвейчев, рассчитывающий на новый русский философский «-изм».

Книга «Кто сегодня делает философию в России» ставит акцент на слове «делает». *Деланье философии* — это наиболее оптимальная метафора современного состояния мировой философии. Современный русский философ Ф. И. Гиренок говорит: «Философия всегда имела локальную размерность. Скажем, в Индии никакой философии в греческом смысле не было. Там были другие условия мышления, по-иному настроенные интеллекты. Поэтому многое из того, что происходило в Европе, не имело соответствия в Китае и Индии, и наоборот. Поэтому наука, например, возникла в Греции, а не в Китае.

Говорить о средневековой философии как о продолжении греческой можно лишь с большой натяжкой. Тогда началась репрессия идеологии по отношению к философии. У средневековых философов было много интересных интеллектуальных ходов. Но они были и у Лао-цзы. Это не была философия в смысле интеллектуальной программы, запущенной древними греками. Тысячу лет мы имели дело с симулякром философии,

---

<sup>1</sup> Pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, *fiat!*. (лат.)

культурно принятым, усвоенным. А далее последовала так называемая научная философия, то есть репрессия науки по отношению к философии. И опять здесь проблема. Философия стала принимать странный, вывернутый вид, маскируясь под науку. И мы опять получили симулякр.

И вот только совсем недавно философия, и, как ни странно, в связи с постмодернизмом пытается подать свой голос независимо от науки и религии. И тут обнаруживается её литературный характер. Об этом говорил Батай. Но ведь русская философия изначально была литературой! Ещё в XIX веке Достоевским — до Батая, до Ницше — этот философский проект был реализован. Да так реализован, что его интеллектуального ресурса хватит на многие столетия. Только мы относились к нему как к литературе, забывая, что наша литература — это философия. Конечно, у нас была специальная философская литература. Но самые крупные русские философы — это литераторы. Самарин — это литератор, Хомяков — литератор, Киреевский — литератор. Как они пишут! Чего стоит язык Флоренского! Понимаете? Откройте “Столп и утверждение истины”...».

Поскольку интерес к философии в настоящее время необычайно высок, постольку труднее всего отбиваться от недальновидных попыток по дискредитации философии. Особенно кощунственно в этих попытках выглядит соблазн отменить русскую философию, самобытность которой всякий раз становится нефилософским камнем преткновения среди культуртрегеров всевозможных мастей. В чаду своих усилий они отказывают русскому народу в праве на философию, отмечая при этом, что русские ещё не доросли и вряд ли когда-нибудь дорастут до постановки собственно философских вопросов. Отвлекая внимание на универсальный, а не локальный, статус философии, эрузиты<sup>1</sup> упускают из виду то, что русская философия — это прежде всего философия на русском языке — одном из международных языков. Русский язык как философский язык ничем не уступает другим национальным языкам философии, интернациональность которой может быть суммирована в дерридианском понятии протописьма. Современный русский язык является таким же индоевропейским языком, как и английский, немецкий, французский, древнегреческий, латынь.

Нет никаких серьёзных оснований относиться к философии как к этимологософствованию (жонглирование смыслами посредством этимологий философских терминов), получившему своё вульгарное распространение после работ М. Хайдеггера. По сути: ни универсальность, ни локальность не могут отличать философию как Философию, чья философичность может полагаться в качестве подлинной Истории Философии. Для более тонкой характеристики статуса той или иной философии воспользуемся удачным термином «глокальность», предложенным М. Н. Эп-

---

<sup>1</sup> Неологизм Ф. И. Гиренка, образованный от соединения слов «эрудит» и «паразит».



штейном. Глокальный статус философии гармонично сочетает в себе универсальность и локальность, центр и периферию, вечность и повседневность.

Хотелось бы оставить в глубоком одиночестве наветы на русскую философию, нередко цепляющиеся за имя русского философа-феноменолога Г. Г. Шпета — автора «Очерка развития русской философии». Труд Шпета — уникальный источник по истории русской философии. Ни в одной национальной философской историографии ему нет аналогов. Однако казус Шпета заключается в том, что в историографии русской философии его очерк остался неуслышанным. Такое положение дел будет продолжаться до тех пор, пока, по словам Н. В. Мотрошиловой, существует местная культурная политика, которая не воспринимает русскую философию как национальный приоритет. Вполне понятно, почему имя Шпета используют в качестве жупела для дискредитации русской философии. Фамилия «Шпет» — не русская, а немецкая, рассчитанная на наукообразную философию — гносеологический атавизм Нового времени. Прискорбно отмечать, что фигура Густава Густавовича<sup>1</sup>, сочинявшего свои произведения именно на русском языке, стала почти что карикатурной в истории русской философии. Ещё раз подчеркнём: без хорошего знания того или иного национального языка вход в философию закрыт. Как показал опыт философии языка XX века, достаточное количество философских проблем обременено языковым фактором. Философствовать можно на любом естественном человеческом языке, игнорируя непереваемость в статистическую погрешность.

Русской философии, а в особенности её современному изводу, требуется сразу несколько исследователей, сопоставимых с критическим уровнем Шпета. Нам позарез не хватает публичной философской жизни. Новый русский философский ренессанс — не голый пафос или выпускание метафизического пара, а насущная задача для формирования в России гражданского общества. Время русской интеллигенции — в махровом прошлом. Её исторический багаж — «ностальжирия». Русский писатель — по преимуществу не интеллектуал (М. К. Рыклин). На смену интеллигенции должно прийти племя интеллектуалов, способное вместо интеллигентской «крытики» предложить конструктивную критику русской культуры. Отличным подспорьем для современных русских философов могло бы стать учреждение философских премий. Наиболее радикальное решение предложено современным русским политологом О. А. Матвейчевым: «Я не за то, как это можно встретить сейчас сплошь и рядом, чтобы “у народа была своя философия”, я за то, чтобы, если можно так выразиться, “у философии был народ”. Если быть ещё более точным, каждый народ должен завоёвывать себе место в истории Бытия и в мыс-

---

<sup>1</sup> А также: Густав Иванович, Густав Болеславович.

лящей и отвечающей Бытию философии. Причём он должен тратить на это силы как народ, одиночка такое место не завоюет. В его последнем рывке сконцентрирована вся мощь народа, его усилия, все его прежние инвестиции. Поэтому философы, пророки и поэты — сыны народа, но в то же время они уже и не принадлежат народу, их народ принадлежит им, поскольку он исполняет, как подданный, тот приказ, который философ, пророк, святой, поэт сами, в свою очередь, почерпнули из над-народной, ино-родной сферы. Не философия выражает бытие народа, а народ выражает философское Бытие, если такой счастливый великий миг (по историческим масштабам — эпоха) ему удаётся. Чтобы было более понятно, то я скажу, что будь моя воля, то я бы тратил на философское образование не меньше, чем на оборону. Я бы посадил всех эзков в одиночки и вместо ненужного труда заставлял бы их прочитывать по 50 философских первоисточников в год, а весь стабилизационный фонд пустил бы на переводы и издания философских книг, которые бы продавались в каждом ларьке, как водка. И так далее. Что бы это дало? Не знаю, что в социальном, экономическом и политическом плане, но знаю, что это усилие дало бы, возможно, несколько великих философов через сколько-то лет, а эти философы изменили бы облик и Земли, и истории, создали бы мир, в котором, может, уже бы и не было места ни социальному, ни экономике, ни политике. И такой подвиг, такой поворот — это лучшее, что может случиться в судьбе народа. Раз уж все народы смертны, то смерть со славой лучше, чем смерть от обжорства гамбургерами, тем более что даже это нам не грозит, скорее уж — издыхание от голода, холода, трудов, военных тягот, мягкого и жёсткого геноцида, ассимиляции другими пассионариями».

Если кому-то хочется поиграть в бранные метафоры, то всю историю русской философии можно разделить на несколько этапов — «золотой век», связанный с именами «славянофилов» и «западников» и упёршийся в фигуру В. С. Соловьёва, затем серебряный век, захвативший философию русского зарубежья, после «бронзовый век» советской философии, ядром которой выступила идеология марксизма-ленинизма, и, наконец, наше время «железного века», погрязшее в фундаментальной разобщённости философий.

Обоснование такого жанра, как «история современной русской философии», предпринятое в рамках проекта, позволит поставить под фундаментальное подозрение как литературоцентристский, так и православно-религиозный статус русской философии. Если прежде мы могли экспортировать на Запад философию à la Достоевщина и à la Толстовство, а также философию à la Фофудья, то теперь настала пора заявить о себе конкурентоспособной философией — философией *par excellence*.

*А. С. Нилогов*

## «Вечное дежавю» философии

Вспомнить философию до лучших философских времён — до несвоевременности всех философских вопросов, — когда уже больше не останется досуга для философии, а может быть, и от философии, — когда звание философа станет самым последним ругательством, а геноцид философов войдёт в *антропологическую моду*, — когда философствование сведётся к передержке эмоциональной реакции, — к философствованию как гормональному расстройству, при котором образ жизни (генотипаж) философа слиняет из естественного и противоестественного модусов в искусственное философствование на заданную проблему — по забиявкам философских трудящихся, отчуждающихся в философии свободнее, чем в труде, — философствующих в обеденном перерыве, растянувшись на природе (врождённые, или руссоистские, философы), в местах, менее всего для этого приспособленных [на кресте (Христос), на костре (Бруно), в гробу (Гоголь), на подесте (Майнлендер)], — если философская чистоплотность всё ещё не выводится в родимые пятна философии, — никто не может быть застрахован от философической сыпи защитного от философии цвета (*философуха*), — до *самой лучшей из возможных философий* (Колейбниц), — *тростниковое философствование* (паскализм как «дух тяжести» в философии?) — гнуться тем ниже, чем выше планка падения, — но не переусердствовать при подлёте, — а если не удастся забыть, то по крайней мере умыть из неё руки, — всё дело за малым — объявить в розыск подходящего Пилата, — и мы знаем, кто мог бы им стать, но разве умыкнуть крест не надёжней? — слова, обозначающие слова, которые являются названиями слов, не состоявшихся до стадии «мусорологизмов» (собственно словообразовательные жертвы *принципа традибельной отнесенности*), — «**протомусорологизмы**», — **философический сон философии** (не иначе как философский сон разума?) — но нашлись мощные будильники, например Делёз и Гваттари, которых не грех было бы канонизировать живём [«Да здравствуют философские будильники!», «Да здравствует петух как символ новой философии!» — первым на сей счёт прокукарекал Эпштейн (философия возможного (потенциология), — однако тем ли самым петухом прокукарекал Эпштейн и кто же спохватится его *философски опустить?* — для начала можно обрить его наголо, чтобы он не зарос в *Хоттабыча философии*: «Трах-тиби-дох-тиби-дох!» и лишь за-

тем ошипать в *петуха Диогена*, на что можно предъявить *бороду Платона*], — и пока в философском *спанстве* не участвуют философские святые (среди которых нет ни одного религиозного), философский сон философии может продлиться дольше антропологического сна (Фуко, — **антропизм** как антропологическая дискриминация (наряду с расовой, религиозной, сексуальной), основанная не на природном, а на *философском* (если — не *философическом!* — *стилистическом!* — *стилистико-антропологическом!*) неравенстве людей, — на неравенстве философских животных, о которых не только в символе можно поведать много нового, — о сове (филине) Гегеля перед змеей Ницше, о дикобразах Шопенгауэра, ранящих друг друга, когда им хочется согреться, наконец, о *философских дикобразах*, согревающихся до первых трупов, до последней давки, из которой, как правило, *выживают сильнейших*, — на неравенстве философских друзей — религиозных пастырей, — самоназванных пророков, отпускающих истории грехи прогнозирования, — плоскозадых вождей с эсхатологическим настроением, пригодным разве что для затравки стадных врагов), — поскольку именно философия является червоточиной смысло-жизненных вопросов (не исключая народной философии, которая замешана в популяризации экзистенциальных парадоксов — например, «конечности—бесконечности человеческой жизни»: «И вот — бессмертные вполне могут заняться деятельным истреблением друг друга; с равным успехом — как только что говорилось о страстях — они могут друг друга ненавидеть, могут злобствовать и интриговать, скажем, по поводу Нобелевских премий...» — Хоружий<sup>1</sup>), постольку вся ответственность по их неразрешимости ложится на философских обывателей, которые несут, словно костыли, этот чужой горб по философской пустыне, так и не преобразившись в погонщиков верблюдов, — но большинство философов смотрит один и тот же сладкий сон — об идеальном государстве Платона, в котором правят такие же, как и они, — «Ах, эти философские совы! Ах, эти философские сони! Ах, эти философы, философствующие во сне без сновидения! Прежде вас сова познания вылетала в ночи, но вы проспали её полет, — разве можно научиться летать, спя в удобной постели? Пробудитесь же от этого сновидения величиною в историю философии! Скиньте с себя заспанное одеяло, отбросьте подушку, набитую свиным пухом, — очистите своё сознание от философского дежавю! Я жду вас у утреннего колодца, чтобы умыться им до дна!»

*А. С. Нилогов*

---

<sup>1</sup> Хоружий С. С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богочеловеческом и философском освещении. — М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. — С. 129.



---

ФИЛОСОФСКИЕ  
БЕСЕДЫ



## АНДРЕЙ АШКЕРОВ

### Нация — это постоянный флэш-моб...

*Андрей Юрьевич Ашкеров (род. 1975) — современный русский философ, социолог, политолог, арт-критик, публицист. Доктор философских наук (самый молодой в России). Стал известен в российских философских кругах благодаря своей книге «Социальная антропология» (М., 2005) и сборнику «Сумерки глобализации» (М., 2004). Философские интересы Ашкерова связаны с областями социальной онтологии и символической праксеологии. Занимаясь исследованиями феноменов власти, обмена, времени и идентичности, Ашкеров пришёл к обоснованию метода экзистенциальной компаративистики. Своим кредо Ашкеров считает поиск в истории нереализованных возможностей, которые не только нуждаются в реализации, но и детерминируют для нас содержание морального долга. Открытие этих возможностей связывается Ашкеровым с практикой инставрации, в которой он усматривает альтернативу любым реставрационным проектам. Наставив на формуле «актуальная философия», Ашкеров часто обращается к анализу современной политики. Он критикует тенденции к объединению праволиберальной и националистической платформ, которое ведёт, по его мнению, к воцарению местничества и местечковости. При этом Ашкеров выступает одним из инициаторов принятия «Декларации независимости, прав и свобод русского народа». Наша беседа с Андреем Юрьевичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> С сокращениями беседа опубликована в интернетовском «Русском журнале» 27.03.2007: [http://russ.ru/politics/interview/naciya\\_eto\\_postoyannij\\_flesh\\_mob](http://russ.ru/politics/interview/naciya_eto_postoyannij_flesh_mob). Отрывок из беседы опубликован на сайте [www.apn.ru](http://www.apn.ru) 30.03.2007 в блицопросе «Существует ли сегодня русская философия?»: <http://www.apn.ru/opinions/article16795.htm>.

— Андрей Юрьевич, давайте начнём наше интервью с вашего отношения к современной французской философии. Совсем недавно вы написали некролог на смерть Жана Бодрийяра, который читал ваши тексты и чьим учеником вас можно назвать?..

— Как можно относиться к благородным покойникам? Я храню память о них, причём память, преисполненную уважения. В этом уважении есть и толика зависти, поскольку с их деятельностью связан последний всплеск интереса к философии. Речь идёт не столько об интересе аудитории, сколько об интересе самих авторов. Мне кажется, в ситуации господства медиаформатов, к возникновению которой и упомянутые теоретики приложили руку, подобный интерес в прежнем виде уже невозможен. Нельзя философствовать телеэкраном, ибо из этого философствования получится только «плохой Бодрийяр» вперемешку с газетой «Жизнь». Есть и ещё один момент: после смерти кого-то возникает вопрос о наследстве. Философы совсем не чужды этого вопроса. Деррида, например, был не прочь порассуждать о своих наследниках, о тех, кто будет читать его в будущем и т. д. Однако проблема заключается в том, что в наследство нам достаётся мёртвая философия. Мы должны отдавать себе отчёт в том, что французы не просто провозгласили конец всего, что могло придавать смысл философской деятельности, но и лишили её инструментария, с помощью которого она наделяла себя смыслом. Воспевая на разные лады «последних людей» (будь то преступники, обездоленные или трагические герои), они добились статуса «последних философов». В этом им действительно удалось преуспеть. Для философии «после них» характерно эпигонство, когда за честь почитают статус «второго Фуко», «третьего Бодрийяра» или даже «пятнадцатого Деррида», либо же, напротив, пытаются «начать всё с чистого листа», освободившись от гнёта авторитетов. Надо сказать, что между первым и вторым вариантами не существует принципиальной разницы: оба характеризуют процесс варваризации, неизбежно наступающей в состоянии того, что я называю *смыслодефицитом*.

— О вас много всякого пишут, а как бы вы сами себя охарактеризовали? У вас есть собственное кредо в философии?

— Ну да, пишут всякое: для одних я «постмодернист», для других «фашист», для третьих — «новый левый», для четвёртых — «традиционалист», для пятых — «тайный социал-демократ», для шестых — вообще «новый Булгарин», а есть ещё и седьмые, восьмые, девятые... Не проводя никаких параллелей, напомним, что примерно так же отзывались о Фуко. Но в отличие от него меня не настолько вдохновляет возможность ускользнуть от любых определений, которые тебе приписывают. (Наверное, это лишит меня шансов на то, чтобы быть включённым в категорию



«f-word».) Если серьёзно, в этой ситуации меня значительно больше беспокоит то, что во всех этих определениях осталось слишком мало смысла. Определённость возникает как *топологический* эффект. Она связана возможностью занимать какую-то позицию. Сейчас же проблема заключается в том, что взаимоисключающие, казалось бы, позиции можно с лёгкостью перечислять через запятую. Дурным тоном считается обходиться без смешанной идентичности, то есть, условно говоря, быть «фашистом», не являясь «постмодернистом», «традиционалистом», не будучи «авангардистом», «левым», не выступая «правым» и т. д. Однако это верная примета деградации: для того чтобы идентифицировать себя, ты вынужден пользоваться готовыми полуфабрикатами идентичностей. Если сопротивление подобной тенденции может иметь статус позиции, я бы связал свою деятельность с таким сопротивлением. Проблема, однако, именно в том, что возможность подобной позиции — я бы назвал её позицией исследователя — лимитирована исчезновением всей политической топологии в прежнем понимании. Возрастание неопределённости (во всех значениях этого слова) ведёт к тому, что на смену топологической доминанте в описании социальных и ментальных структур приходит атопическая доминанта (не путать с утопической!). Единственно возможными становятся невероятные прежде подходы и роли, при этом невероятное теряет свой прежний статус, превращаясь в достояние обыденности. В этом заключается фундаментальный разрыв с эпохой шестидесятых—семидесятых годов прошлого века и с философией тех лет в том числе. То, что тогда было окружено ореолом невероятности, теперь имеет характер рутины, а мы до сих пор ищем в старых текстах ответы на несуществовавшие тогда вопросы. Проблема, однако, должна быть обозначена ещё более радикально: возможно ли заниматься исследовательской деятельностью, если ничего нельзя помыслить топологически, если нет ничего, что можно было бы рассматривать как «след»? Свидетельством кризиса исследования как практики стала, на мой взгляд, уже философская интерпретация следа как следствия стирания предыдущего следа.

— Для многих сейчас ярлык «фашист» или, скажем мягче, «националист» звучит вполне комплиментарно, а для вас?

— Некоторые полагают, что обращение к подобным позициям открывает возможность избежать неопределённости, о которой я говорил выше. Логика здесь такова: вот мы сейчас займём заведомо маргинальную позицию, равноудалённую от всех плутовских мейнстримовых позиций, существующих в режиме постоянной инверсии. Проблема в том, что в политике такой взгляд «со стороны» невозможен. Точнее, он может только имитироваться, служить предметом симуляции. Более того, в нашем (и не только!) политическом языке понятия «фашизм» и «национализм» оста-

ются наиболее неопределёнными. Это, кстати, и даёт возможность постоянно использовать их как ярлыки по отношению к кому угодно. Подобная ситуация возникает, разумеется, неспроста: содержание любой маргинальной «крамолы» возникает в результате инверсий, которые происходят на уровне политического мейнстрима. При этом маргинализация тоже является политической стратегией со своими маленькими и большими хитростями — иногда очень выгодной стратегией. Она, например, не предполагает ответственности, не связана с рутинной деятельностью и много с чем ещё. В итоге маргиналом оказывается не просто тот, кто не может быть никем другим, но тот, кто находит в этой невозможности определённое удобство. Эстетизация маргинальности как политического юродства часто связана с тем, что кому-то просто не предоставили клубного членства «во власти» (или лишили этого клубного членства).

Впрочем, проблема России заключается, скорее, в другом: любой оппозиционер *обрекается* здесь на роль маргинала. В рамках сопротивления этому самые маргинальные на первый взгляд политические идеи могут содержать в себе больше цивилизаторской, упорядочивающей мощи, нежели те, что проходят под рубрикой официоза. Применительно к современному русскому национализму я могу сказать, что он выступает идеологией сопротивления и самоопределения. Перефразируя известное высказывание Сталина, можно сказать, что национализм поднимает сейчас знамя, брошенное левыми. Левая идея, превратившись в смесь троцкизма с бодрийеровщиной, окончательно стала достоянием интеллектуального супермаркета для бедных. Эксплуатируемые левыми модели протеста себя исчерпали, социальные коллизии, которые порождали эти формы протеста, видятся теперь в совершенно новом свете. Социально-классовые конфликты всё чаще осмысляются с точки зрения этнопрофессиональной дифференциации. При этом национализм наследует, с одной стороны, идеологию низовой самоорганизации, характерную ранее для левых, а с другой — выполняет задачу, не выполненную либералами: формирование гражданско-политического мировоззрения. Если понимать национализм таким образом, я, безусловно, могу отнести себя к националистам.

**— А что делает нацию нацией? Например, граждане договорятся через ЖЖ ([livejournal.com](http://livejournal.com)) собраться на какой-нибудь центральной площади в Москве, чтобы образовать русскую нацию?.. Нечто наподобие «Русского марша»? Нация по типу очередного флэш-моба?**

— В переводе с английского флэш-моб означает «толпа-вспышка». Это особая акция, которая призвана символизировать абсолютную спонтанность волеизъявления, активизм в чистом виде: «Вот мы собрались, нечто сделали и разошлись». Никаких следов приготовлений, просто действие. Действие, которое отсылает к самому себе, говорит само за

себя, а потому должно быть достаточно «красноречивым». Флэш-моб исключает риторику комментария, объяснения. Допустима только риторика поступка. В смысле своей технологии флэш-моб — это нечто среднее между демонстрацией и перформансом. При этом политическое значение флэш-моба, резонанс, который он вызывает, целиком зависят именно от эстетической стороны дела. Если флэш-моб впечатлил — значит, он удался и как политическая акция. Если нет — извините, нет. Что касается любой политической нации, и русской в том числе, помните, Эрнст Ренан воспринимал её как непрерывный плебисцит? Так почему же не воспринять её как непрерывный флэш-моб? Это не значит, что существование нации сводится к некоему художественному «акционизму». Речь о другом: есть повседневная созидательная работа, которую осуществляют люди. Она неприметна, не несёт ничего нарочитого, это не шоу. Но именно в ней, в этой работе, действие начинает говорить само за себя. Рутинный труд — это ещё и эстетический феномен, относящийся к эстетике повседневного. Существование нации не сводится к демонстративным усилиям политиков, которые решают нечто провозгласить, кого-то возглавить, к чему-то призвать и т. д. Политика вообще носит в данном случае характер тех предварительных усилий, следы которых, как и в случае с обычным флэш-мобом, необходимо устранить. Понимание нации как непрерывного флэш-моба открывает нам красоту повседневной работы, низовой мобилизации и внутренней самоорганизации, без которых нация просто не может состояться.

— Но мне, например, само определение «русская политическая нация» кажется ошибочным. Например, по Ницше, народ и есть тот субъект, который определяется по способности противостоять огосударствлению. Именно на этом конфликте построена вся наша отечественная история. Вам так не кажется? Попытка создать русскую политическую нацию — это попытка снять фундаментальное противоречие нашей истории.

— Знаете, это сугубо невротический комплекс — цепляться за привычные, ставшие комфортными противоречия. Ваша постановка вопроса хорошо вписывается в классическую интеллигентскую логику: мы любим Россию за её недостатки, мы любим в ней то, что мы ненавидим. В итоге это оборачивается экзальтированной чаадаевщиной, плоды которой мы имели возможность пожать совсем недавно: «Наша ненависть к России и есть проявление любви», «Ненавидеть можно только своё, только то, что любишь, давайте же ненавидеть!», «Чем больше мы ненавидим Россию, тем больше доказываем, что она *наша*» и т. д. Квинтэссенция любой цивилизации находит воплощение в государстве. Соответственно именно государство было предметом особой ненависти ненавистников России. Я категорический сторонник избавления от этого комплекса — понимая,

кстати, что результатом избавления от него станет и окончательное избавление от интеллигенции в её прежнем понимании. Собственно, в лице последней мы имеем социальную группу, само существование которой связано с культивированием всех и всяческих противоречий, а прежде всего с культивированием социокультурного невротизма.

Теперь собственно о «русской политической нации». Я действительно считаю, что русские — в том числе, конечно, и по своей вине — оказались в какой-то момент самым третируемым народом. В конце 1980-х были перечёркнуты итоги Великой Отечественной войны. А Великая Отечественная война — это, напомним вам, наиболее значимый для нас опыт конструирования гражданской политической нации. Послевоенная система символической власти, достигшая расцвета во времена популярного ныне брежневизма, строилась на почитании не просто обоснованной, а именно *отвоёванной* идентичности. Соответственно советские гражданские культы были связаны, с одной стороны, с деятельностью, а с другой — со статусом народа-победителя. При этом независимо от национальной принадлежности воевавших советский солдат фактически отождествлялся с русским солдатом. Вот начальный момент современной истории конструирования русских как нации. Эта фаза продлилась недолго: уже при Хрущёве победительные интенции сменились оборонительными. Ту же логику, несмотря на символическое превознесение воевавшего поколения, воспроизвёл и Брежнев. Однако *оборонительные интенции рано или поздно оборачиваются пораженческими*.

В нашем случае это произошло именно рано, а не поздно: с приходом на историческую авансцену детей и внуков победителей. Не в последнюю очередь это случилось потому, что «советское» стало восприниматься обузой для «русского», а ведь именно тождество русского и советского было основным завоеванием поколения победителей (ещё раз подчеркну: независимо от их национальности). На этом этапе, соответствующем середине 1980-х годов, протонационалисты вступили в чудовищный по последствиям альянс с протолибералами. Первые хотели отбросить советское, поскольку оно казалось им недостаточно русским, вторые — поскольку оно не соответствовало их представлениям о «нормальном» гражданском обществе. В итоге возникла страна пресловутых «дорогих россиян», в которой гражданское общество было воспринято не как нечто существующее, а как предмет построения (наподобие того, как в прежнюю эпоху воспринимались социализм и коммунизм). При этом, приступая к «строительству», нужно было в мягком варианте признать, что «стройка» начнется с нуля, а в более радикальном — что гражданского общества здесь не было, нет и не будет. Программа гражданско-правового «строительства» стала программой демонтажа советской политической нации, «чтобы камня на камне не осталось». В её реализации приняли участие не только либералы. В числе главных сочувствующих оказались «патриоты»

и «националисты», связывавшие существование нации исключительно с государством. Нет никакого парадокса, что при этом и для либеральной, и для патриотической общественности гражданское общество оказалось воплощением торжища. В 1990-е годы разница между либералами и националистами была лишь в том, что первые видели в торжище идеал социальной жизни, а вторые порицали как отвратительную неизбежность. При этом никто не воспринимал гражданское общество в качестве места самозарождения русской политической нации.

### — А кто такие «русские»?

— Хороший вопрос. Если отвечать на него совсем просто: русские — это те, кто относят себя к русским, видя в этом предмет гордости. Парадокс, но эта самоидентификация воспринимается сейчас не иначе как протестная. Гордиться принадлежностью к русским означает бросать вызов. На него мало кто осмеливается, поэтому русские существуют как объект, к тому же объект «нетранзитивный». Все знают, что они *есть*, многие знают, что *сами* — русские. Однако лишь очень малое меньшинство внутри этого большинства озабочено трансформацией русских из объекта в субъект, который действует и мыслит, будучи носителем некоего коллективного «мы». Это «мы» не просто существует в истории, но и оказывается в состоянии эту историю менять. У нас и по сей день любят порассуждать о России как переходном, трансформирующемся обществе. Однако никто при этом не задаётся вопросом об оптимизации исторического участия русских. Да что там: русских даже не воспринимают как общность, претерпевающую изменения, я не говорю уже о способности управлять их осуществлением. Чем больше рассуждают о России как о трансформирующемся обществе, тем больше русским приписывается ригидность. Это очень удобно для того, чтобы ограничить их в правах на историческое творчество. Националистический дискурс в том маргинализованном варианте, который сейчас господствует в России, не располагает никакими концептуальными ресурсами для того, чтобы отстоять эти права. Нация понимается нашими маргинальными националистами как угодно — только не как субъект исторического творчества. Подобная проблематика третируется как «имперство», в критике которого националисты удивительным образом солидаризируются с либералами, рассматривавшими «империю» как никчёмную и тяжеловесную обузу. Зато несомненным успехом пользуется ложно понятая метафизика: схоластические споры о том, с чего начались русские, Русская земля, русский народ. Некоторые, симулируя этимологическую реконструкцию, пытаются представить русских чуть ли не как потомков этрусков. Другие всерьёз озабочены тем, как найти какое-нибудь морфологическое основание, чтобы описать русскую идентичность «какой она должна быть». Третьи полага-

ются на генетику, считая, что русских можно определить исходя из статистического анализа аллельных частот. Четвёртые считают, что «русскими априори» могут считаться только православные и монархисты, а те, кто к ним не относится, — это уже какие-то неправильные русские. Пятые относятся к русским с беспристрастностью этнографов, представляя дело так, будто русских можно узнать по облачению — на них непременно должна быть «фофудья». Естественно, нет никакого парадокса в том, что сторонникам перечисленных точек зрения нечего, по сути, ответить тем, кто считает, что русские — бездельники, алкоголики, вырожденцы, что у них не было и не может быть гражданского общества и т. д. Нечего, поскольку во всех этих «теориях русскости» ни слова не говорится о том, что русские определяются исходя из особенных, только им присущих форм самоорганизации. Что они вообще к этой самоорганизации способны — и именно благодаря ей заявляют о себе как о народе! А между тем именно из специфики самоорганизации выводится и этика, и политика, и религия. Этика воплощает универсализацию жизненно важных ценностей, необходимых для самоорганизации; политика выражает стратегии и тактики осуществления последней; наконец, религия фиксирует статус «трансценденций» за наиболее фундаментальными целями и программами, которые с ней связаны. Нужно признать, что на таком уровне русских практически никто не мыслит. Перестройка *de facto* началась с признания того, что мы не знали, какое общество построили. Контрперестройка должна начаться в России с того, что мы должны признать: мы слишком мало знаем о тех, кто составляет большинство населения России, *о русских*. Без ответа на этот вопрос я, кстати, не мыслю ни будущего отечественной философии, ни будущего социальных и гуманитарных наук в России. Определиться с тем, кто же такие русские, кто включён в состав «мы» большинства населения, — значит не просто решить некоторую важную теоретическую задачу. Речь идёт о более масштабном, экзистенциальном, замысле, заключающемся в обретении *самосознания*.

### — Откуда сегодня такой интерес ко всему советскому?

— Советское воплощает в себе альтернативную форму цивилизации. Её отличительной особенностью была ставка на *эстетизацию* индустриализма XIX века как социальной технологии. В определённый момент эта ставка воплощала неслыханный вызов, с которым, собственно, и ассоциируется наследие Октября. Однако ничто так быстро не устаревает, как авангард, особенно авангард политический. Советская власть компенсировала свой политический авангардизм недюжинной способностью обращаться в традицию то, что ещё недавно казалось не только непривычным, но и невероятным. Успех советской власти заключается не в склонности к политическому авангардизму, а в умении работать с традициями, в том

числе и создавать их. Посмотрите на наши спальные районы. В сущности, это невиданный архитектурный эксперимент, отсылающий нас к проектам Ле Корбюзье. Однако не кто иной, как сам Ле Корбюзье, хотел разрушить в Москве все здания, кроме Кремля, застроив город по своему плану. Большевики не дали ему этого сделать, продемонстрировав, что они могут поставить предел своей «индустриалистской» кондовости, ограничить её определёнными рамками. Это, разумеется, только один из примеров. Однако он поясняет, что успех большевиков кроется в особой стратегии, которую я бы обозначил как стратегию самоограничения. Для того чтобы быть большевиками, нужно было уметь быть большевиками по-разному и в разной степени. И они умели это! Возможность для осуществления подобного умения была связана с практикой трансформации прежде существовавших форм суверенной власти. Большевики не просто оформили отечественную традицию гражданской политической жизни, но фактически открыли новые горизонты политики. Институциональным воплощением этого открытия большевиков стали *Советы*. Никакого политического представительства в прежнем смысле — политика выступает способом самовыражения, она выражает собой экстатическую активность. Модус политики, обозначенный советской властью, связан с даром и жертвой. Это политика энтузиазма, самозабвения. И нет ничего удивительного в том, что она ставит под сомнение прежние представления о самом человеческом Я. Большевицкая модель диктатуры пролетариата действительно стала предельным воплощением демократии, хотя и не в том смысле, в каком думали об этом основоположники марксизма. Демократия — это власть, организованная по принципу всеобщности волеизъявления. Однако ещё со времён Руссо известен вопрос: а что, собственно, делает общую волю именно *общей* волей, а не суммой частных волений? Должен быть кто-то осуществляющий принуждение к свободе. Но кто это? Один из ответов связан с тем, что власть перестаёт транслировать свободу как привилегию и превращается в систему взаимного мониторинга. Этим «кем-то» становится человек в третьем лице, кто угодно, *любой*. Он и является гражданином. Большевики трансформировали гражданина как «любого» в товарища как «близкого», «своего». Товарищ — это тот, кому может быть адресована типичная советская фраза: «Наш человек». При этом квалификация «наш» теряет этническое и даже классовое звучание, она приобретает экзистенциальный и одновременно всемирно-исторический обертон. Все мы, однако, помним, что издержки подобной трансформации не менее велики, чем приобретения. Система всеобщего доверия оборачивается практикой повсеместного доношительства, в энтузиастических лозунгах начинает слышаться древнее: «Распни!» бессребреничество же оказывается сублимированной волей к власти. Но именно эта чрезвычайно высокая степень амбивалентности опыта советской цивилизации делает её одним из самых интересных объектов

исторического анализа. Отдельная тема — конец СССР. Я, например, отнюдь не думаю, что это был «самороспуск», как полагал Бодрийяр. Или что Советский Союз погубили информационные сети, как думает сегодня Жижек. Можно, скорее, говорить о невозможности дальнейшей конвертации индустриализма в форму социальной технологии. Каков бы ни был масштаб новых изобретений, год от года процесс их создания всё больше рутинизируется. Вместе с этой рутинизацией утрачивается возможность революционного влияния индустриализма на устроение цивилизации.

— **Является ли советское прошлое предметом ностальгии лично для вас?**

— Я не думаю, что ностальгия в её традиционном понимании представляет собой нечто интересное. В силу известных обстоятельств моё поколение прожило очень интенсивную жизнь, имея, возможно, больше поводов для ностальгии, чем многие другие. Впрочем, люди ностальгируют не по поводу всего разнообразия обстоятельств своей жизни, а лишь по поводу объектов, которые идеализируются «задним числом». Эти объекты включены в наиболее фундаментальный код существования, именуемый судьбой, но открываются в нём *post factum* на правах следов необратимости, канва которых придаёт трагическое звучание даже самой «спокойной» биографии. Впрочем, для меня предметом ностальгии служит не нечто внезапно понятое как несбывшееся, а жизнеспособная альтернатива настоящему времени. Я и в прошлом ностальгирую не по упущенным возможностям, а по возможностям, за которые ещё предстоит ухватиться. СССР для меня, таким образом, не предмет реставрации, а предмет инставрации.

— **Чем отличается инставрация от реставрации?**

— Реставрация — это попытка воскресить что-то из прошлого ценой пренебрежения к настоящему и будущему. Инставрация же — процесс, позволяющий реализовать то, что в прошлом реализовать было невозможно (или то, что реализовывалось с большими ограничениями). Инставрация в буквальном смысле представляет собой расправление складки. Современная жизнь — это существование таких складчатых объектов, которые на наших глазах сворачиваются, скручиваются, образуют ячейки, поэтому современное общество похоже скорее не на сеть, а на губку. Реализуя одни возможности, мы полностью или частично упускаем другие. Иногда они ждут своего часа. В любом случае часть возможностей всегда блокируется. Современное общество вообще устойчиво воспроизводится в ситуации такого «закупоривания». Так вот, инставрация означает разблокировку возможностей, причём эта разблокировка осознаётся как ве-



ление долга. Процедура инсталяции связана с расшиванием губчатого социального тела, установлением градаций и границ между внешним и внутренним, раскручиванием всех этих бесконечных лент Мёбиуса. Инсталировать нечто — значит сделать, воспроизвести то, что когда-то уже делалось, но иначе и лучше. Например, эстетика серийного бытового объекта значительно более удачно реализуется в продукции «ИКЕИ», нежели в образцах аналогичных изделий советской промышленности, и т. д. Думаю, что это относится и к феномену советской власти. Могу серьёзно сказать: советская власть — высшее воплощение демократии. Но не реставрированная советская власть, а *инставрированная* — та советская власть, какой она никогда в советские времена не была.

**— А вы действительно учились в школе № 666, с ней связаны какие-то истории?**

— Знаете, ничего особенно inferнального в этой школе не было, — ну, кроме меня, разумеется. Хотя она не просто до сих пор существует под этим номером, но и в доме № 6 по улице «6-я линия», причём никакой 1-й, 2-й и прочих «линий» просто не было.

**— Существует ли сегодня русская философия? Какими именами она может быть представлена?**

— При всём тяготении философии к универсализму, в том числе и когда речь идёт о её собственных определениях, я предостерег бы от рассуждений о том, что есть какая-то «философия вообще» или «философия как таковая». Философия, связанная с поколением моих непосредственных предшественников — им сейчас от сорока до шестидесяти, — и есть та философия, которая имеется в нашем распоряжении. Перефразируя высказывание одного популярного политического деятеля прошлых лет, отмечу, что «другой философии у нас просто нет». Философия, которая заполняет собой горизонт того, что мы принимаем за философию «как таковую», есть философия наиболее активно действующего поколения философов. Каким образом её охарактеризовать? Думаю, её характеризует то, что вопреки одиннадцатому тезису о Фейербахе она не активна, а реактивна. Предельно реактивна. Думаю, что предельная реактивность, а значит, и реакционность мысли, — это единственный философский эксперимент, который был поставлен в последние пятнадцать лет. В чём его суть? В том, что философия объявляется хранильницей некоторого аутентичного текста — это может быть текст Серебряного века, текст «России, которую мы потеряли» или текст «Запада». При этом обозначаются две фундаментальные задачи. Во-первых, философия на постоянной основе начинает заниматься верификацией аутентичности, фиксировать ут-

раченное («досоветскую Россию») или неприобретённое («Запад») в качестве неких феноменов, с которыми связана дальнейшая судьба бытия и истины. Во-вторых, в рамках того же самого жеста философия гипостазировывает эти феномены («Запад» и «досоветскую Россию») в качестве сущностей, которые никогда полностью недостижимы и непостижимы. Философская продукция при таком подходе могла быть либо переводная, либо переизданная. При этом ключевыми философскими фигурами стали переводчик и публикатор. В 1990-е и начале нулевых мы могли наблюдать немалое количество карьер, которые считались «философскими», но на проверку сочетали в себе два этих занятия — перевод и публикация, публикация и перевод. В любом случае за новое принималось лишь то, что попадало под категорию «хорошо забытого старого» (разнообразие при этом исчерпывалось тем, что «старое» могло датироваться и 60–70-ми годами XX века и, скажем, 10-ми). Нет никакого парадокса в том, что философская мысль сыграла ключевую роль в попытках так называемой «модернизации». Поставившая на «отсрочку и различие», философия стала образцовой инстанцией по поставке метафизических оснований для подтверждения нехитрого тезиса о том, что мы можем только догонять и отставать. Из просто недостижимых «Запад» и «Россия, которую мы потеряли» стали недостижимыми «по определению», как выразился бы Гегель, в самом своём понятии. В противовес этому по-настоящему философскую позицию занимают те, кто — часто совершенно не стремясь назвать себя философами — избегают подобных интеллектуальных ходов. Аутентичность находится ими в их собственной деятельности, подвергается рефлексии как условие и выражение последней. Дело ведь не в том, чтобы осуществлять самоопределение некими запатентованными философскими средствами, а в том, чтобы сама практика самоопределения выступала бы родом философской деятельности, связанной с готовностью апробировать на себе выносимые и обосновываемые суждения. Философия, о которой я говорю в данном случае, к сожалению, как правило, весьма далека от академизма. Зато она вплотную подходит к философии, которая (как и в любом национальном государстве Нового времени) представляет собой единство самосознания и гражданской активности. Это философия, которая, как и в античные времена, рождается на базарной площади. Только аналогом такой базарной площади выступают сегодня разнообразные медиаресурсы. И прежде всего блоги, которые являются невиданным доселе техническим средством для индивидуализации, демонополизации процесса вынесения суждения (ранее находившегося в безраздельном ведении академических инстанций). Этот процесс сопряжён, конечно, и со многими издержками. Однако он одновременно открывает и очень много возможностей. В первую очередь возможности наблюдать, чем для нас откликаются произнесённые нами самими же слова. Массовированное производство условий такого соотношения представляет собой питатель-

ную среду и одновременно стихию той новой философии, которая и здесь, и во всём мире рождается на наших глазах.

— **Каково ваше отношение к советской философии?**

— Сразу оговорюсь: в отличие от В. В. Миронова я не считаю, что в советской философии «было всё», тем более что она может считаться «нашим всем». Какой-то уж слишком утлый получается тогда универсум, этакая вселенная «экономкласса». Что, на мой взгляд, было в советской философии? Была традиция догматического аналитизма, связанного с интерпретациями диамата и истмата. В рамках этой традиции появлялось иногда что-то относительно живое — этакий условный «Ильенков», но исключения лишь подтверждали правила. Хотя и по сей день существуют желающие продолжить эту традицию, но её можно считать заглохшей. Всё, что от неё осталось, — это комплекс довольно распространённых сциентистских предрассудков («свобода от оценок», «деидеологизация», «есть только классическая рациональность, и другой не быть» и т. д.), не согласующихся не только с философией, но и с новейшей наукой.

Существовала и другая традиция, ряженная некогда в одежды мнимой оппозиционности. Это была традиция «просвещённой фронды», связанная с культуртрегерством и завуалированными аргументами *ad hominem*. Я связываю её с С. С. Аверинцевым, который есть первый и образцовый наш культуртрегер, превративший свою деятельность в попечение о нуждах «всея культуры». Занимаясь переводами с древних языков, Аверинцев мыслил себя как посредник между Современностью и двумя мифологизированными культурными доменами: античной Грецией и Византией. Будучи переводчиком «Игры в бисер», Аверинцев ввёл в моду письмо, создаваемое в манере: «Как если бы я жил в Касталии и был Йозефом Кнехтом». Впоследствии символическое место «Кнехта» заняли разнообразные французы и, в меньшей степени, немцы (Франция и Германия выступили соответственно в роли современных «Касталий»). Хорошим тоном стало писать пространно и неясно, «под Хайдеггера», в компании которого позже оказались Фуко, Деррида и некоторые другие современные «дидероты». Добавлю, что традиция «просвещённой культуртрегерской фронды» прекрасно сохранилась до нашего времени (круг В. А. Подороги, в особенности М. К. Рыклин, круг журнала «Логос», некоторые социологи и феноменологи).

— **Говоря о проекте инставрации, вы, по сути, берёте ниточку традиции от Зиновьева, который, будучи критиком советского строя, также говорил об альтернативах и о настоящей советской власти.**

— Нет, от Зиновьева я не отталкиваюсь. Зиновьев, как я его понимаю, исходит из того, что есть сумма конструктивных элементов, из которых создан некий объект — социальная система. Мы можем разрушить эту социальную систему, но всё равно сохранятся эти элементы, из которых можно всегда возвести то же самое, сколько бы вы ни разбирали и ни собирали её. Он говорил об этом более образно, характеризуя прежде всего перестройку: сколько сарай ни перестраивай, он всё равно останется сараем. Зиновьев — социологический логицист, для него описание социальной реальности сводится к описанию системных свойств. Рекомбинация элементов не ведёт, в представлении Зиновьева, к возникновению новых качеств системы. Именно поэтому зиновьевская «социология» чужда историческому мышлению. Из имеющихся материалов можно построить сарай хоть с башенкой, хоть с крылечком, но от этого ничего не изменится. То, о чём я говорю, не предполагает бесконечное строительство одного и того же сарая. Инставрация революционна по отношению к «тому же самому», она открывает, что «то же самое» и есть другое. Я мыслю, если угодно, в логике некоей благодати, когда «возвращение к пройденному» оборачивается открытием ранее нереализованных возможностей. Правильное обращение к этим возможностям приведёт к получению неожиданного эффекта, несводимого к любым предпосылкам его возникновения. В рамках теории инставрации я апеллирую к логике события.

**— Речь о политической воле?**

— Нет, о возникновении некоего явления, которое не сводится к сумме предпосылок своего возникновения. Событие возникает именно тогда, когда порывает с причинно-следственными связями, давая о себе знать как бы «поверх них». Инставрация совпадает с практикой порождения таких событий.

**— Является ли теория инставрации теорией упущенных возможностей?**

— Социологией и философией упущенных возможностей пусть занимаются другие. Я занимаюсь не упущенными, а обретёнными возможностями.

**— Какой бы вы предложили критерий проверки философских способностей? Какой экзамен должен быть, чтобы проверить абитуриента на философскую «вшивость»?**

— Буду рассуждать от противного: это не должно быть тестирование. Логика готовых мыслительных решений неприменима к философии.

Когда на философский факультет люди принимаются методом тестов — они проходят тест на готовность к постоянному мышлению в стиле тестирования. Проходят тест на тестируемость, на своеобразную штампованность мышления. На мой взгляд, должна быть система разнородных письменных заданий по обществознанию, которые предполагали бы разные жанры и темы рассуждений. Тесты следует оставить для проверки знания фактов, а не бездарных определений из школьных учебников. Философия связана с практикой рассуждения, создающей новые интерпретации. Абсурдно с самого начала приучать будущего студента к поиску единственно правильных ответов. Получается, что в качестве обряда посвящения он проходит процедуру, принципиально несовместимую с практикой философской работы.

— **Какие из крупных текстов вы читаете сейчас?**

— В настоящее время я занимаюсь написанием учебника по этике. Мне захотелось разобраться в этической проблематике, рассмотрев её через призму социальной философии. Меня интересуют жизненные практические ситуации, в которых человек сталкивается с неразрешимыми вопросами и уподобляется героям древнегреческой трагедии. Это очень далеко от господствующего в настоящее время «бытового» представления об этике как теории, которая учит «правильному» поведению и предлагает рецептуру на все случаи жизни. Неразрешимые ситуации возникают не от «падения нравов», а из-за конфликта сосуществующих этических кодов, симбиоз которых оборачивается в определённых ситуациях сбоями и интервенциями вирусного типа. Я намерен проанализировать и сравнить разнообразные этические системы, понять причины конфликта между ними. Все говорят о добре, о благе, о долге, при этом во имя всего этого с той или иной степенью лёгкости проливается кровь. В постсоветской традиции этика сводится почему-то прежде всего к этике ненасилия. При этом интерпретация этических проблем осуществляется, как правило, в режиме истории этических учений. Это, на мой взгляд, достаточно односторонний подход. Момент конфликта этических кодировок, из-за которого часто, если не всегда, льётся кровь, самый трудный для рассмотрения, а потому и самый интересный. Этика обосновывает различные модели жертвенного поведения, однако нужно помнить, что жертвы не только добровольны. К тому же механизм жертвенного поведения всегда соотносится с характером социальной организации. В итоге я ставлю вопрос ещё более широко: необходимо соотнести функционирование социальных систем с процессами валидации ценностей, которые придают этому функционированию цели и смысл. Это связано с исследованием взаимосвязи между представлениями о благе и должном и характером детерминаций в обществах определённого типа.

Ещё один предмет моей работы — философия образования. Устройство системы образования помогает нам представить общество будущего. Никакая содержательная прогностика невозможна без исследования образовательных институций, и любые серьёзные трансформации общества начинаются с образования. Вместе с тем сами образовательные институции очень консервативны, сама их организация предполагает сопротивление инновациям, и даже в каком-то смысле сопротивление времени. При этом главным трендом в сфере образовательной деятельности является сейчас именно инновационное образование. Означает ли это, что с образованием произошла какая-то мутация, ускользнувшая от внимания исследователей? Конечно нет. «Инновационность» образования предполагает совершенно другую и вполне предсказуемую переменную: знание окончательно превратилось в потребительский продукт со своим стоимостным наполнением, а образовательная система стала институтом интеллектуального сервиса, вполне вписывающимся в существующую сервисную инфраструктуру. Концепция «общества, основанного на знаниях», пришедшая на смену концепции информационного общества, отсылает нас к общественной реальности, целиком построенной на таком потребительском отношении к знанию. Теперь, чтобы подтвердить свои качества предмета потребления, оно должно служить и развлекательным целям — и без того нечёткая грань между трудом и досугом становится ещё более незаметной. Другая характеристика «общества, основанного на знаниях» связана с тем, что по отношению к другим формам интерпретации знания доминирующим стал компетентностный подход. Отныне «знанием» признаётся специализированная экспертная информация, суммирующая комплексные сведения о заведомо частном явлении. При этом знание понимается как менеджерский, организационно-управленческий ресурс. Проект «общества, основанного на знаниях» предполагает и то, что революция не может случиться даже в сфере науки и техники — любая революция оказывается теперь революцией менеджеров. Всё это, разумеется, имеет масштабные последствия. В частности, знание перестаёт восприниматься как предмет бескорыстной заинтересованности. В мире, столкнувшемся с кризисом перепроизводства возможностей, для такого интереса возможности не остаётся. Сомнительны и перспективы философии, которые немислимы без бескорыстного отношения к знанию. Философия сталкивается и с другой угрозой: соответствовать компетентностному подходу означает для неё превращение в банальную идеологию изучения сознания. Наиболее полно такому пониманию соответствует в настоящее время аналитическая философия. С точки зрения критерия конкурентоспособности она в этом смысле не имеет себе равных.

— **К вопросу о менеджерах и революции. Некоторые считают, что главный философ у нас в стране — Сурков. Вы так не думаете?**

— Талант Суркова проявился в том, что он не только воскресил идеолога, но и наделил его существование положительным смыслом. Сама возможность такой фигуры ещё совсем недавно казалась достоянием прошлого. Вопрос, однако, в другом. Каким стал воскрешённый идеолог, инставрирован он или реставрирован? Сколько бы ни сравнивали Суркова, например, с Суловым, между ними есть принципиальное различие. Оно связано не с «личными» качествами, а с ролями, которые они исполняли. Раньше идеолог был человеком, ведающим тем, о чём сейчас любят порассуждать: политикой мысли. Он определял, что должно быть помыслено, а о чём «и думать не смей». Это, помимо всего прочего, выдавало более серьёзное отношение к ментальной продукции и всему, что связано с её производством. Сейчас такое отношение попросту невозможно. Мысль, по большому счёту, перестала быть предметом политики, во всяком случае, «большой политики». Теперь всё наоборот: «большая политика» обозначает свои рубежи, дистанцируясь от мысли в её абстрактном воплощении. Стоит напомнить, что эта ситуация радикальным образом отличается от той, в рамках которой возникла философия. С самого начала философия была институтом, который не просто управлял стихией чистого мышления, но и являлся способом превращения последнего в предмет «большой политики». Да, в настоящее время мысль стала более изощрённой, она превратилась в подобие дизайнерского объекта. Однако и назначение её стало иным — оно сводится к некоему декорированию, «украшательству». Раньше философская деятельность была чем-то вроде утончённого аристократического призвания (в том числе и для «философов на троне» типа Екатерины II), теперь она воспринимается как своеобразное развлечение. Как экзотическая форма праздности. Философия оказалась тем, чем можно заняться «на досуге». Фигура Суркова — кем бы он ни был «на самом деле» — воплощает произошедшую расстановку акцентов. По-видимому, он неплохо относится к философии, поэтому в его исполнении и работа идеолога становится чем-то сродни сочинению *belles lettres*. При этом в рамках классической бюрократической подмены он на систематической основе выдаёт тактические проблемы и решения за стратегические. Есть, например, проблема трудоустройства той части номенклатурных кадров, которые не смогли или не захотели вписаться в стройные ряды партии начальников под названием «Единая Россия». Ничего страшного: для них предусмотрена другая, альтернативная партия — «Справедливая Россия». При этом произошедшее трудоустройство «освобождённых работников» трактуется как достижение российской демократии, дозревшей, наконец, до двухпартийной системы. Подобная инверсия тактики и стратегии составляет самую суть идеологической работы. Идеология выступает технологией осмысления чего бы то ни было, философия, напротив, озабочена открытием того, что в чём-то слишком мало смысла, что смысл вообще существует под знаком исчезновения, утраты.

Осмысление является для философии не уловкой, а *проблемой*. Одновременно философия занята онтологическим тестированием существующего: как нечто может существовать? что значит считать нечто существующим? каким удостоверяется в правах на бытие то, к чему мы адресуем слова: «Это *есть*...»? Философия выступает идеологией лишь в той мере, в какой безоговорочно признаёт за собой право на эти вопросы. Однако проблема и решение для философской мысли заключаются в том, что эта безоговорочность всегда может быть поставлена под сомнение.

### — Потреблядство проникло и в политику?

— Давайте оставим в покое эту терминологию, она лишь продолжает агонию западного левачества. Проблема в том, что его применение — маркетинговый ход, смысл которого прекрасно осознаётся создателями. Это такое вот полуматерное словцо, увидев которое все сразу бросятся покупать твою книгу, то есть вступят в очередной цикл потребления. Таким образом, оказывается, что с удовольствием потреблять можно продукт, призванный отвратить от потребления. Отвратить, разумеется, «на словах», в форме литературного негодования и посредством же литературного продукта. Сам тезис о потреблядстве основан соответственно на эксплуатации неудовлетворённости, недостаточно удовлетворённых потребностей, среди которых, оказывается, есть ещё и некая потребность в неудовлетворённости. Возможно, в эпоху всеобщей образованности она становится основной. Неудовлетворённость не просто движет спросом, но и сама имеет стоимостное выражение. Есть спрос на неудовлетворённость, на некую словесную критику. И облечение неудовлетворённости в форму спроса имеет вполне терапевтическую функцию. Хотим мы того или нет, любая критическая философия отныне будет сопряжена с подобной терапией и соответственно со спросом на неудовлетворённость. Тут возможна некоторая «работа на опережение», связанная маркетинговым усовершенствованием форм неудовлетворённости, которые сами оказываются рыночным товаром. В философии начало этому положил, как ни странно, К. Маркс. Затем была Франкфуртская школа, Ж.-П. Сартр, Р. Барт. Огромную роль в формировании спроса на неудовлетворённость сыграл Бодрийяр и его последователи. Не остались в стороне и «новые философы». У нас в постсоветские времена повышением рыночно-интеллектуального спроса на неудовлетворённость активно занимался А. С. Панарин.

— Если говорить о властных отношениях в философии, то мне всегда вспоминается фраза А. Кожева о том, что между философом и тираном нет существенной разницы, и лишь суета будней не позволяет одному быть и тем и другим.



— Это извечная коллизия, когда философ тягается с политиком и либо демонстративно пренебрегает им, либо становится его наставником. Не будем забывать также, что философ является ближайшим наследником жреца, в каком-то смысле светским его воплощением. Однако с античных времён на этом поприще у философа появилось слишком много конкурентов — чего стоит хотя бы телевидение и его кадры в качестве новой жреческой касты.

**— А как же быть с одиннадцатым тезисом о Фейербахе? Считаете ли вы его водоразделом в философии?**

— Философская деятельность связана с аккумулярованием ресурсов символической власти. Любая теория не просто нечто описывает, но и до какой-то степени делает нечто существующим. Что касается философии, то она утверждает в своих правах бытие. Одиннадцатый тезис о Фейербахе состоит в том, что бытие сконцентрировано в действии, а отношение к действию невозможно ограничивать описанием. Отношение к бытию-как-действию можно выразить только в форме решимости. Не описывать, а осуществлять изменения. Проще говоря, иногда нужно просто дать хук в челюсть, нежели два часа объяснять, почему его нужно дать. В некоторых случаях это вполне может быть философским жестом. И, знаете, Маркс — образцовая фигура, чья философия может рассматриваться в качестве такого хука в челюсть. Хотя на том же самом примере мы в полной мере можем оценить, что философы не обладают монополией на реформирование мира и прогнозирование его развития.

**— Вы активно публикуетесь. Это письмо на злобу дня?**

— Я не вижу в «злобе дня» ничего плохого. Философия должна быть актуальной. Она должна вершиться здесь и сейчас, по современным, сегодняшним поводам, чтобы не превратиться в практику сдувания пыли с монументов. Именно поэтому она должна предоставлять свой отклик на продукцию медиасферы. Важно, чтобы этот отклик становился достоянием самой медиасферы на условиях, которые обозначает сама философия. В этом её принципиальное отличие от любой самой качественной журналистики. Напомню, что у Маркса огромное количество заметок, статей. А Кант — вот уж идеальный пример философа-анахорета — стоял тем не менее у истоков просветительского жанра рассуждения «для широкой публики», то есть фактически всё для той же медиасферы.

**— А как же «вечная философия»?**

— Вечность всегда имеет две стороны — живая вечность, нечто воспроизводимое и воспроизводящееся, сохраняющее себя в какой-то не-

тленной форме, и есть мёртвая вечность как мумификация, бальзамирование, подновление, реставрация. Я, естественно, на стороне живой вечности. И актуальная философия, в том понимании, о котором я говорю, — тоже на стороне живой вечности. Живая вечность — это то, чем мы живём здесь и сейчас, и то, что связано с нашей системой действий. Изменится эта система действий — и вечность будет другой. У каждой эпохи своя вечность. И даже на протяжении своей жизни мы можем быть сопричастны разным образам вечности.

**— Очень выгодная у вас позиция в вечности...**

— Это позиция не обозначает тотальный релятивизм. Вечность — не перчатка, которую можно снять и бросить. (В том числе и кому-то в лицо: «То, что для вас вечность, для нас — мгновение».) Вечность соотносится с разными образами исторического времени, которые могут быть представлены в виде круга, стрелы, спирали. Возможна соответственно история вечности, если воспользоваться словосочетанием Борхеса, — это одна из тем, которой я стараюсь по мере сил заниматься. Нечто вечное утверждается только в рамках обозначения неких границ. Границы связаны с нашей причастностью к определённой системе действий. Вечность не тождественна тишине музейного зала или гробницы. Вечность — это способ действия, в рамках которого мы проверяем на себе и соответственно воплощаем искомую истину. Именно поэтому вопрос о вечности для меня вопрос антропологический и социологический, а не метафизический или теологический. В противном случае мне пришлось бы притязать на то, чтобы пытаться смотреть на мир с точки зрения Бога.

**— Конечно, ведь вы полагаете, что только антропологическая точка зрения является вечной...**

— Ничего подобного. Антропология притязает на подобный статус только в том случае, если претендует иллюстрировать проекцию Божественной точки зрения, отвоёванной для себя человеком. Важно понять, что и точка зрения Бога — вместе со всей атрибутикой «Божественной вечности» — определённым образом *создана*, а значит — соотносится с некой системой действий. Наше представление о всеохватности связано с логикой линейной перспективы, когда восприятие земли на расстоянии превращает её в трёхмерное пространство, наблюдение которого ведётся откуда-то из области Необозримого. Но линейная перспектива имеет конкретную датировку своего возникновения — живопись эпохи Возрождения. Вне этой живописи мы не могли себе представить ту самую всеохватность, с которой до сих пор работаем, пытаясь бросить некий в буквальном смысле «потусторонний» взгляд на мир. Когда возникла линейная перспектива, человек поставил себя в положение Бога, который видит на мир со стороны.

Считается, что Вечность — это категория, которая может описываться только апофатически. Это не так. В любых представлениях о вечном, универсальном проявляет себя способ, в рамках которого мы вовлечены в историю. Некоторая модель того, что я называю «темпоральной ангажированностью». Последняя задаёт и то, как мы понимаем нечто незыблемое, и характеристики самого времени: плоть его «духа». Скука, революция, ожидание, долг, терпение, случайность, томление, творчество, тонус, неожиданности, успех, изменения, погоня за чем-либо, действие и бездействие, скорость, работа, происшествия, свобода, болезнь, целесообразность, риск — всё это характеристики нашей темпоральной ангажированности. Наша вечность длится ровно столько, насколько хватает ресурса нашего исторического участия. (Играя словами, можно сказать, что этот ресурс и есть наша *участь*.) Формула вечности равносильна в этом смысле формуле сбережения «того же самого» или формуле «отсрочки», если пользоваться этим сартровско-дерридианским термином. Однако отсрочка может порождать самые непредсказуемые трансформации. Наиболее общим выражением их амплитуды является разница между жизнью и смертью.

— У вас получилась какая-то грустная картина...

— А вы можете посмотреть на мир с позиции Бога?

— Нет, но благодаря вашему ответу я могу произвести водораздел между социальной антропологией и философской антропологией.

— Замечательно. Вот видите, я заодно реализовал и педагогическую миссию.

— Можно ли назвать Андрея Юрьевича Ашкерова философом *on-line* (в отличие от философии *of-line* и даже — *off-line*)?

— Лучше философия *off-topics*... Я реагирую очень избирательно, стараясь избегать заведомо определённых «главных тем». Например, когда пишу некролог, расстаюсь с чем-то, что составляло часть меня самого, — может быть, что служило олицетворением живого. Впрочем, в каком-то смысле любой текст напоминает для меня некролог: когда я пишу о чём-то, я расстаюсь с этим как с частью себя. И тут уже никакого самообладания не гарантировано.

*Беседовал Алексей Нилогов*



## ВЛАДИМИР ВАСЮКОВ

### Формализация философии

*Владимир Леонидович Васюков (род. 1948) — современный русский логик, философ. Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора логики Института философии РАН. Автор таких книг, как «Формальная феноменология» (М., 1999), «Квантовая логика» (М., 2005), «Категорная логика» (М., 2005), «Формальная онтология» (М., 2006). «Им разработаны феноменологически ориентированные формальные языки, которые позволяют интерпретировать рациональные моменты философских учений выдающихся философов XX века Э. Гуссерля, Ж.-П. Сартра и др. Предложена и обоснована концепция формальной феноменологии как нового самостоятельного направления логико-философской мысли, возникшей на стыке нескольких дисциплин — онтологии, логики и феноменологии. Разработаны системы ситуационной онтологии и ситуационной формальной феноменологии, основывающиеся на идеях Л. Витгенштейна»<sup>1</sup>. Наша беседа с Владимиром Леонидовичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>2</sup>.*

— Владимир Леонидович, каково ваше отношение к вкладу А. А. Зиновьева в развитие логики, в том числе так называемой неклассической?

— Что касается вклада в развитие отечественной логики, то он несомненен. В частности, Зиновьев был одним из немногих, чьи труды у нас

---

<sup>1</sup> Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. — М., 2002. — С. 170.

<sup>2</sup> Беседа опубликована на сайте [www.censura.ru](http://www.censura.ru) 06.01.2007: <http://censura.ru/articles/logics.htm>.

ещё в 1960-е годы были посвящены современной неклассической логике: многозначной и релевантной, логике науки. С другой стороны, известный американский логик XX века Д. Скотт в журнале *Logique et Analyse* в восьмидесятые годы писал, что он вынужден развеять бытующий на Западе миф о заслугах Зиновьева перед современной логикой (речь шла в основном о его работах по теореме Ферма). По-видимому, фигура Зиновьева как писателя и социолога заслоняет Зиновьева-логика в глазах многих его читателей, сторонников и противников, не давая возможности правильно оценить его вклад в развитие логики.

— **Можете ли вы в двух словах объяснить, что такое квантовая логика?**

— Если просто сказать, что квантовая логика — это логика микромира, то, боюсь, это «простое» определение может ввести в заблуждение. С чисто технической стороны многие системы квантовой логики представляют собой недистрибутивные логики, в которых принципиально невозможно ввести связку импликации («если... то...»). Природу этих запретов (на дистрибутивность — относительно связок «и» и «или» — и наличие импликации) содержательно очень трудно объяснить, если не пользоваться понятиями квантовой теории, а там эти требования очевидны и органичны. Собственно говоря, первая работа, в которой был поставлен вопрос о квантовой логике (Дж. фон Неймана и Г. Биркгофа, относящаяся к 1936 году), была посвящена отклонениям от классического (булевого) формализма, возникающим в рамках стандартного подхода квантовой теории. Поскольку же эти отклонения можно было рассматривать и описывать совершенно абстрактно и обобщённо, то это привело к тому, что в настоящее время допустимо говорить о «квантовой логике» как разделе неклассической логики, с одной стороны, и о «логике квантовой механики» — с другой, хотя это деление всё же достаточно условно. По сути дела, речь идёт о том, обязательно ли в семантике систем квантовой логики должны присутствовать и рассматриваться не только чисто абстрактные, теоретико-множественные модели, но и модели, построенные на языке и средствами квантовой теории.

— **Насколько сейчас логика является по-прежнему философской дисциплиной? Не место ли кафедре логики на естественнонаучном факультете (например, на мехмате)? С другой стороны, в последнее время предпринимаются формализации ведущих философских систем (в том числе и ваш вклад). Насколько сблизились онтология и логика в настоящее время?**

— Логика по-прежнему является философской дисциплиной, хотя её взаимодействие с другими дисциплинами усилилось, что привело к «интердисциплинарному» статусу некоторых её разделов: лингвистической

логики, когнитивной логики, логики информатики, логики компьютерных наук и т. д. С этой точки зрения можно говорить и о философской логике (как области, разделе или направлении логических исследований, ориентированных на философские проблемы и требующих применения философских содержательных методов и категориального аппарата), и о математической логике как результате междисциплинарных связей (с философией и математикой). При этом взаимодействие логики с философией представляет собой обоюдный процесс: наряду с философской логикой говорится и о философии логики (философском анализе логических проблем), и о логической философии (философии, развиваемой логическими методами). Что же касается кафедр логики на других, кроме философского, факультетах, то этот вопрос не нов: ещё во времена львовско-варшавской школы в Львовском университете было одновременно три кафедры логики, одна из них как раз на естественнонаучном факультете. В то же время наряду с кафедрой логики на философском факультете МГУ существует и кафедра математической логики на мехмате МГУ (с несколько изменённым названием).

Если же говорить о предпринимающихся в последнее время формализациях ведущих философских систем, то здесь вопрос достаточно сложен. Сложности в основном связаны с тем, что и как подвергается формализации, а также с необходимостью подобной формализации. Если речь идёт о значении логики для философских исследований, то здесь мне трудно удержаться от того, чтобы не процитировать одного из крупнейших логиков XX века Яна Лукасевича: «Когда с мерой строгости, созданной при помощи математиков, мы подходим к великим философским системам Платона или Аристотеля, Декарта или Спинозы, Канта или Гегеля, то все эти системы распадаются в наших руках как карточные домики. Их основные понятия туманны, главные утверждения непонятны, рассуждения и доказательства нестроги; логические же теории, лежащие так часто в глубине этих систем, почти все ложны. Философию необходимо перестроить, начиная с оснований, вдохнуть в неё научный метод и подкрепить её новой логикой. О решении этих задач один человек не может и мечтать; это будет труд поколений и умов, гораздо более мощных, нежели те, которые когда-либо до сих пор появлялись на земле»<sup>1</sup>.

Лукасевич писал это ещё в 20-х годах прошлого столетия. Но за прошедшие годы возник и вопрос о том, какие же «формальные методы» пригодны для формализации философских систем. По мнению, например, Сьюзен Хаак (в интервью, опубликованном в книге «Формальная философия» в 2005 году), они, по сути дела, представляют собой различные члены слабо связанного семейства подходов и техник, обозначенные фра-

---

<sup>1</sup> Лукасевич Я. О детерминизме // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. — М., 1999. — С. 181.

зой «формальные методы», которая может относиться к синтаксическим методам формальной логики, но может также включать методы экстенциональной формальной семантики Тарского, «грамматики Монтегю», применение математических вероятностных исчислений и т. д., и т. п. Они во всей своей широте охватывают любое (и каждое) использование любого (и каждого) метода символического аппарата, но, с другой стороны, являются всего лишь некоторыми из «многих дозволенных способов».

Полезны ли они философу? Порою да, но многие не верят, что это единственно полезные методы или даже что они заслуживают какой-либо специальной привилегии. Иногда формальный подход является как раз тем, что нужно, но бывает и так, что он не отвечает рассматриваемой задаче. В некоторых случаях он заставляет искусственно сужать диапазон вопросов или глубину анализа, а иногда это просто украшение, поверхностный научный глянец, наводимый на слабые или путаные рассуждения (что часто бывает со статистическим аппаратом, используемым, например, социологами в своих исследованиях).

В последнее время становится ясным, что «формальные методы» полезны, по-видимому, не только для формализации философских систем, но и для формализации их понимания и истолкования. Это нашло, например, своё выражение в концепции логической герменевтики, выдвинутой польским философом и логиком Б. Вольневичем. Он пишет, что сложности рассмотрения философских систем таких авторов, как, например, Хайдеггер, требуют от нас нетривиального логического анализа, провести который можно лишь в том случае, если мы сопоставим рассматриваемой философской системе определённую логическую теорию, то есть переведём философскую систему на язык определённой логической теории. В этом случае мы будем в состоянии проследить и оценить правильность и убедительность философской аргументации, её непротиворечивость. С другой стороны, здесь существует определённая тонкость, связанная с тем, что эта логическая теория не обязательно должна быть классической. Более того, например, в случае с тем же Хайдеггером, возможно, лучше с самого начала рассматривать «герменевтический» перевод на язык паранепротиворечивой логики, поскольку явно противоречивый характер его философской теории в рамках подобной интерпретации не приводит к тривиализации философских построений, позволяя работать с противоречиями нестандартным образом, не стремясь избежать их любой ценой.

Наконец, если говорить о сближении онтологии и логики в последнее время, то следует вначале заметить, что онтология и логика с самого начала шли рука об руку, начиная с трудов Аристотеля, основателя науки логики. Что выяснилось в последнее время, так это то обстоятельство, что следует более внимательно подходить к проблеме онтологических допущений языка, в частности формального. Ситуация выглядит таким обра-

зом, что конструирование любой логической системы, начинающееся с построения соответствующего логического языка, автоматически влечёт за собой принятие некоторой картины мира, точнее, онтологической теории, предполагаемой этим логическим языком. Это те «очки», через которые теория видит мир. Дефекты в этом видении могут возникнуть тогда, когда онтологические допущения языка не совпадают с действительной структурой того фрагмента мира, о котором говорит наш логический язык. В этом случае чаще всего речь идёт о несовпадении и нестыковке двух онтологических теорий: онтологии внешнего мира и внутренней онтологии, навязываемой нам нашим языком.

Чтобы устранить эти дефекты, взаимодействие внешней и (внутренней) языковой онтологий следует описывать в рамках логической теории. Классическим примером здесь является система Онтологии Ст. Лесьневского, когда в язык логической системы включается связка, отвечающая глаголу «быть», позволяющая описать онтологические взаимоотношения объектов строго логическим языком. Другим примером могут послужить так называемые комбинированные логики В. А. Смирнова, когда заранее задаётся определённая онтология (теория действительности) в виде алгебры объектов и в язык логической системы включён оператор, связывающий имена этих объектов с высказываниями о них, что позволяет получить «логическое» отражение онтологических структур на уровне логики. И «онтологика» Лесьневского, и «онтологика» Смирнова с самого начала строятся с учётом взаимоотношения онтологии и логики, более того, по мнению Смирнова, именно конструирование логических языков и выяснение содержащихся в них онтологических допущений является хорошим средством изучения проблем онтологии.

**— Какие существуют идолы логики (например, до сих пор многие логики так и не хотят признавать тот факт, что так называемые законы формальной логики и других логик отнюдь не являются законами человеческого мышления и уж тем более — законами бытия, а зависят лишь от тех терминов и операторов, с помощью которых они формулируются, то есть представляют собой законы функционирования тех терминов, на которых сформулированы сами логические законы)?**

— Ваша проблема идиологов логики в самой логике нашла своё выражение в концепции так называемых «постовских систем», иначе — индуктивных определений или дедуктивных систем (в терминологии С. Ю. Маслова). Ещё в 1943 году американский логик польского происхождения Э. Пост заметил, что в процессе наших рассуждений мы можем сосредоточиться на самих правилах вывода одних высказываний из других, не обращая внимания на вид этих высказываний, и в конечном итоге рассматривать правила вывода просто как некие правила получения одних



абстрактных объектов из других в рамках абстрактной «квазилогической» системы. Подобные системы не обязательно должны быть тенью знакомых всем систем логических рассуждений и могут жить собственной жизнью, движимые своими внутренними потребностями. Дальнейшее развитие логики показало, что современная логика, решая металогические проблемы, часто прибегает к построению подобных систем, всё дальше и дальше удаляясь от практики обычной аргументации. Возникает опасность того, что часть логических систем неклассической логики, полученных подобным образом, вообще не имеет отношения к логике как дисциплине, изучающей формы и приёмы познавательной деятельности.

Мне представляется, что критерием, позволяющим провести демаркацию между логическими и постовскими системами, служит возможность построения системы аргументации, подчиняющейся правилам той или иной неклассической системы выводов, которая получила в современной логике название «логической системы». В своей работе «О нефрегевской аргументации» я попытался построить типологию неклассических аргументаций и рассмотрел её применение на примере так называемой «рогатки» А. Чёрча. Так, например, нефрегевская аргументация основывается на различии эквивалентности и тождественности утверждений, когда тождественность влечёт эквивалентность, но не наоборот. Эквивалентность основывается на совпадении логических значений (их всего два — «истина» и «ложь»), а тождественность основывается на совпадении ситуаций, описываемых утверждениями, что позволяет разумно аргументировать даже в случае непрозрачных контекстов.

С позиции подобной типологии неклассических аргументаций «логичность» той или иной неклассической системы определяется наличием или отсутствием системы аргументации, построенной на основании применения рассматриваемой неклассической логики к процессу рассуждений. Если подобная система аргументации может быть построена или описана, то мы имеем дело с логикой, если же нет, то перед нами типичная постовская система в чистом виде.

**— Что означают ваши формализации философских концепций Гуссерля, Сартра и других? («...разработаны феноменологически ориентированные формальные языки, которые позволяют интерпретировать рациональные моменты философских учений выдающихся философов века Э. Гуссерля, Ж.-П. Сартра и др.».)**

— Известно, что сам Гуссерль высказывался против любой возможности дедуктивной теоретизации в феноменологии. Он считал, что его проект феноменологии представляет собой новый тип знания, принципиально не формализуемый. Однако он не запрещал косвенные выводы, не отвергал и аналогию, его задачей было отстаивание самостоятельности

феноменологического метода и феноменологии как дескриптивной науки. В конечном итоге он стремился к обоснованию параллельности двух методов. По мнению же ученика Гуссерля, русского философа Г. Г. Шпета, феноменология должна не только следовать логике, она постоянно имеет дело с теми же предметами, что и логика, она постоянно образует понятия, суждения, выводы. Вот эту-то сторону феноменологии Гуссерлю было трудно ухватить и описать хотя бы потому, что неклассическая логика и математика были ему практически неизвестны, да и они в его время только зародились и начали развиваться. Отсюда, во-первых, стоит с известной долей осторожности подходить к его высказываниям, относящимся к возможности математических наук и логики. Во-вторых, стоит попытаться навести мост между феноменологическим методом и логическим, принимая во внимание то обстоятельство, что если любая логическая теория является теорией некоторой предметной области, то почему бы не рассмотреть в качестве подобной области, например, неклассическую область интенциональных и трансцендентных предметов? Вот это-то параллельное описание на неклассическом логическом языке я и попытался получить, учитывая при этом, что полученные языки и системы живут своей собственной жизнью, не всегда предвиденной замыслом их создателя.

### — Что такое формальная феноменология?

— Гуссерль в своих «Логических исследованиях» (1900/1901) различает *формальную логику*, с одной стороны, и *формальную онтологию*, с другой. Формальная онтология имеет дело с взаимосвязями вещей, с объектами и свойствами, частями и целым, отношениями и совокупностями, в то время как формальная логика имеет дело с взаимосвязями истин (или пропозициональных значений в общем случае) — с отношением выводимости, с непротиворечивостью и общезначимостью. Как формальная логика имеет дело с отношениями выводимости, которые формальны в том смысле, что они применимы к выводам в силу лишь одной своей формы, так и формальная онтология имеет дело со структурами и отношениями, которые формальны в том смысле, что они экзemplифицированы в принципе всей материей, или, говоря другими словами, объектами всех материальных сфер или областей реальности.

Если воспользоваться энциклопедическим очерком Р. Ингардена о философии Гуссерля, то можно было бы продолжить мысль Гуссерля следующим образом: *формальная феноменология* имеет дело с взаимосвязями действительных и интенциональных объектов, с интенциональными объектами и свойствами, в то время как *формальная онтология* имеет дело с взаимосвязями действительных объектов, с действительными объектами и свойствами. Как формальная онтология имеет дело со структурами и от-

ношениями, которые формальны в том смысле, что они экземплифицированы в принципе всей материей (объектами всех материальных сфер или областей реальности), так и формальная феноменология имеет дело со структурами и отношениями, которые формальны в том смысле, что они экземплифицированы в принципе объектами, данными во всех имманентных и трансцендентных наблюдениях, когда они понимаются с такими присущими им свойствами, отношениями и способами существования, с какими они выступают в непосредственном опыте как феномены особого рода.

**— Каково современное развитие логики в мире?**

— Если коротко, то к началу XXI века логика столкнулась с тем обстоятельством, что возникновение всё новых и новых систем неклассической логики привело к ситуации, когда на повестку дня опять встал вопрос, к которому логики периодически возвращаются со времён Аристотеля: что представляет собой логика как наука? Дело в том, что системы неклассической логики всё дальше и дальше удаляются от норм и идеалов классической логики и становятся всё труднее для понимания и применения. Приходится постоянно модифицировать методы их построения и исследования, прибегая ко всё более обобщённым конструкциям для того, чтобы найти и выделить то общее, что есть у всех логических систем. Это приводит к тому, что возникает соблазн начать всё сначала, отставив в сторону слишком «заумные» системы и прибегая к «простым», неформальным решениям. Выход в данной ситуации логика начинает искать на путях уточнения старых и выработке новых унифицирующих металогических понятий. Такие новые разделы современной логики, как «абстрактная алгебраическая логика» и возникшая совсем недавно «универсальная логика», занимаются пересмотром самих понятий «логика» и «логическое исчисление», одновременно разрабатывая своеобразную логическую «систему Менделеева», позволяющую описать ландшафт и взаимоотношения всех неклассических логических систем и лежащих в их основании структур, исследовать их совокупность как некоторый «организм», внутри которого можно получать «гибридные» логические системы, сочетающие в себе качества их исходных компонент.

**— Расскажите, пожалуйста, о проекте статей по логике для энциклопедии «Кругосвет»? Сколько всего статей было вами подготовлено?**

— Проектом это было бы трудно назвать: вначале мне было предложено написать статьи о логиках XX века — Т. Котарбинском, С. Крипке, Я. Лукасевиче, К. Твардовском и Я. Хинтикке (правда, Твардовский попал в этот список скорее как основатель логико-философской львовско-

варшавской школы, давшей миру ряд известнейших логиков, но сам он логиком не был). Затем редакция предложила написать ещё ряд статей по логике (мотивируя тем, что в энциклопедии осталось много места, так как многие из моих коллег не выполнили свои обязательства по написанию статей), не ограничивая меня никакой конкретной тематикой. Учитывая эту неопределённость заказа, я написал статьи «Логика», «Умозаключения», «Прямые умозаключения» и «Непрямые умозаключения», на чём, собственно говоря, наше сотрудничество и закончилось.

**— Будет ли когда-нибудь создана универсальная логика, объединяющая в себе разрозненные классические и неклассические логики? Как она будет соотноситься с той трансцендентальной логикой, о которой Л. Витгенштейн упоминает в своём «Логико-философском трактате»?**

— Поиски подобной логики — это поиски «утраченного рая», позиция логического монизма. Современная ситуация в логике не даёт никаких свидетельств в пользу существования подобной логики. Наоборот, мы живём в эпоху логического плюрализма, и конца этому пока что не предвидится. Именно по этой причине и возникла универсальная логика, о которой я уже упомянул. Универсальная логика — это не логическая система, а раздел современной логики, занимающейся изучением всего многообразия существующих и возможных неклассических логик — своеобразного «зоопарка» неклассических логик. Её задача — сформулировать понятие логической структуры, лежащее в основании логических исчислений, и изучить возможные связи между этими логическими структурами. Если это все можно сделать на языке и в рамках одной металогики (логики логик), то это и будет та логика, о которой вы говорите. Но боюсь, что вы совершенно не предусматривали такую возможность.

**— Следите ли вы за русской витгенштейнианой? Знакомы ли вы с переводом и комментариями «Логико-философского трактата», выполненными В. П. Рудневым?**

— В какой-то степени слежу, поскольку порой приходится читать лекции и рекомендовать литературу по этой теме. Крайне огорчает то обстоятельство, что в отличие от западной витгенштейнианы, свидетелем которой я был на ежегодных конференциях по Витгенштейну в Киршберге (Австрия), на данном этапе русской витгенштейнианы инициатива в руках философов, слабо знающих не только современную логику, но и логику вообще. Отсюда возникает образ «алогичного» Витгенштейна, который никогда не мог бы быть автором «Логико-философского трактата» и «Философских исследований». С переводом и комментариями Руднева, к сожалению, не знаком.

— Вами разработана ситуационная онтология и ситуационная формальная феноменология, основывающиеся на идеях Л. Витгенштейна. Расскажите поподробнее об этом.

— Заканчивая свою книгу «Формальная феноменология», я писал, что сама концепция формальной феноменологии значительно бы выиграла, если бы не была привязана к одному-единственному формализму — системе Онтологии Станислава Лесьневского. В качестве пригодной для этой цели системы, то есть системы, способной послужить в качестве логического основания формальной феноменологии, я выбрал так называемую не-фрегевскую логику, разработанную польским логиком Романом Сушко. Особенностью этой логической системы является то, что её семантика строится на основе идей, высказанных Л. Витгенштейном в «Логико-философском трактате», а впоследствии развитых польским философом и логиком Б. Вольневичем. Главное отличие не-фрегевской логики от классической, фрегевской, логики заключается в том, что в качестве значений высказываний здесь берётся не логическое значение — «истина» или «ложь», а ситуации, подразумеваемые высказываниями. В этом случае тождественность (корреферентность) двух высказываний означает совпадение ситуаций, описываемых ими, которое влечёт за собой обычную истинностную эквивалентность высказываний, но не наоборот.

Проблема, однако, заключалась в том, что в отличие от Лесьневского Сушко не рассматривал никакой «онтологии», надстроенной над его системой не-фрегевской логики. Поэтому мне пришлось самому выполнить эту задачу, построив систему не-фрегевской онтологии, введя в язык не-фрегевской логики понятие «А ситуационно есть В», когда все ситуации, в которых встречается индивид А, были вовлечены в ситуации, в которых встречается индивид В. На основании подобной не-фрегевской онтологии удалось построить и системы не-фрегевской феноменологии, привлекая понятия, использованные при построении формальной феноменологии, которая основывается на системе Онтологии Лесьневского.

Поскольку, как мне представлялось, Сушко не был до конца последователен в своей критике Фреге, то, «восполняя» этот недостаток, я разработал концепцию не-не-фрегевской (не-сушковской, метафорической) логики, в которой помимо корреферентности (ситуационной тождественности) высказываний рассматривается и смысловая тождественность (сходство) высказываний. При этом корреферентность высказываний влечёт за собой сходство по смыслу высказываний, которое влечёт истинностную тождественность, но не наоборот (корреферентность в этом случае понимается как совпадение всех смыслов высказываний). Как следствие в семантике подобной логики рассматриваются такие понятия, как сходство ситуаций, вовлечённость ситуаций по смыслу и т. д.

На основании системы метафорической логики строится и ситуационная метафорическая «онтологика», в которой вместо «А ситуационно есть В» рассматриваются выражения «А ситуационно есть В с предвзятой точки зрения», а затем путём соответствующей «смысловой» модификации концепций не-фрегевской «феноменологии» строятся и системы метафорической (не-не-фрегевской) формальной феноменологии. С этими системами можно ознакомиться в статье «Не-фрегевский путеводитель по гуссерлевским и мейнонговским джунглям» в ежегоднике «Логические исследования», выпусках 11 и 12 (М., 2004 и 2005).

**— Каких современных русских логиков вы бы назвали?**

— В первую очередь я мог бы назвать своих коллег по сектору логики Института философии РАН — А. М. Анисова, А. С. Карпенко, С. А. Павлова, В. И. Шалака, а также коллег по кафедре логики философского факультета МГУ имени Ломоносова — В. А. Бочарова, В. И. Маркина, В. М. Попова, Е. Д. Смирнову, В. Х. Хаханяна. Список можно было бы продолжить и за счёт не только московских логиков, но он был бы чересчур велик, чтобы приводить его здесь полностью.

**— Каких современных зарубежных логиков вы бы назвали?**

— И этот полный список был бы велик, поэтому называю только немногих, с кем я так или иначе пересекался — Я. Хинтикку, Х. фон Вригта, Д. Батенса, П. Вайнгартнера, А. Гжегорчика, Р. Вуйцицкого, Е. Пежановского, Ж.-И. Безье, С. Крипке, Д. Габбая, Дж. М. Данна, Г. Приста, К. Мортенсена, Н. К. А. да Косту, У. Карниелли, Р. Роутли, Я. Челяковского, К. Дошена, Г. Санду, И. Ниинилуотто, В. Ранталу, Г. Малиновского, Р. Гольдблатта, М.-Л. Далла Кьяру, К. Сегерберга и других.

**— Какие книги изданы у вас в последнее время? Что планируется в будущем?**

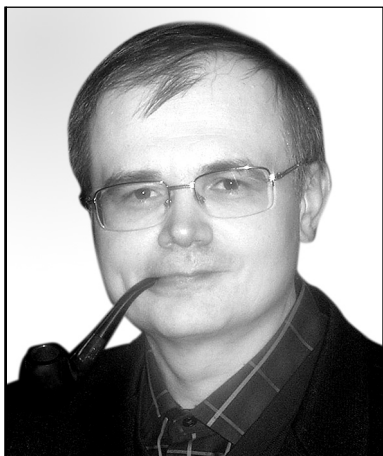
— В 2005 году у меня вышли две книги — «Квантовая логика» и «Категорная логика». Название первой говорит само за себя, в то время как вторая посвящена не философским категориям (как это может показаться на первый взгляд), но категориям — разновидностям двухуровневых логических систем (систем с помеченными доказательствами и правилами перехода от одних доказательств к другим). В этом году выходит ещё одна — «Формальная онтология» (М., 2006). В следующем году я планирую закончить книгу под условным названием «Ситуации, события, смысл», посвящённую дальнейшей разработке формальной феноменоло-

гии. Наряду с этим я работаю над проектом «Структура универсальной логики» (о ней я уже говорил выше).

**— Каков вклад отечественных логиков в развитие логики в мире? Знают ли наших логиков за рубежом, цитируют ли их работы?**

— Вклад отечественных логиков несомненно велик, достаточно упомянуть основателя паранепротиворечивой логики Н. А. Васильева, создателя одной из первых систем релевантной логики И. Е. Орлова, основателя комбинаторной логики М. И. Шейнфинкеля, работы по интуиционистской логике А. Н. Колмогорова, создателя теории алгорифмов А. А. Маркова, создателя одной из первых систем многозначной логики Д. А. Бочвара. В этом же ряду следует упомянуть и В. А. Смирнова, создавшего комбинированные логики и многие системы современной силлогистики, а также Е. А. Сидоренко, разработавшего двухуровневую семантику релевантных логик. Кстати, именно благодаря опубликованию за рубежом рецензии на работу Смирнова, посвящённую Н. А. Васильеву, зарубежные логики узнали о работах Васильева и его идеях, что привело к бурному развитию основанного Васильевым раздела логики — паранепротиворечивой логики. Следует сказать, что в отношении знакомства и цитирования работ отечественных логиков за рубежом наши логики оказались в том же положении, что в своё время и логики львовско-варшавской школы, — последним приходилось после опубликования своих работ в польских научных журналах на польском языке заново публиковать их на немецком, английском или французском языках. Русский язык в силу ряда известных всем обстоятельств не стал международным языком научного сообщества (в частности, философского), в силу чего за рубежом известны только те работы, которые были продублированы на английском языке в международных журналах. В основном только такие работы и цитируются за рубежом. Что же касается того, знают ли наших логиков за рубежом, следует принять во внимание то обстоятельство, что за период «смутного времени» многие отечественные логики уехали за рубеж и присоединились к тамошнему научному сообществу в качестве его полноправных членов. Будем надеяться, что в XXI веке ситуация улучшится и отечественным логикам не придётся прибегать к подобным кардинальным мерам.

*Беседовал Алексей Нилогов*



## ДМИТРИЙ ГАЛКОВСКИЙ

### Альтернативный русский философ

*Дмитрий Евгеньевич Галковский (род. 1960) — современный русский прозаик, публицист, философ. Автор знаменитого философского романа «Бесконечный тупик» (М., 1998, 2-е издание, исправленное и дополненное), а также статей, рассказов, пьес. Составитель антологии советской поэзии «Уткоречь» (Псков, 2002). Лауреат литературной премии «Антибукер» за 1997 год (от премии отказался). В 1996–1997 годах издавал журнал «Разбитый компас» (вышли три выпуска). В последнее время из-под пера Галковского вышли две книги — «Пропаганда» (Псков, 2003) и «Магнит» (Псков, 2004). Наша беседа с Дмитрием Евгеньевичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

— Дмитрий Евгеньевич, расскажите, пожалуйста, о своём опыте знакомства и сотрудничества с философом А. Н. Чанышевым.

— Никакого «сотрудничества» не было. Я в 1980–1986 годах учился на вечернем отделении философского факультета МГУ, специализировался на истории зарубежной философии. Чанышев был моим научным руководителем. Никакого «научного руководства» с его стороны не было. Я писал курсовые работы, он мне без разговоров ставил пятёрки. Темы

---

<sup>1</sup> Беседа опубликована: 1) на сайте [www.censura.ru](http://www.censura.ru) 02.10.2006: <http://www.censura.ru/artiles/galkovsky.htm>; 2) в газете «Литературная Россия» № 41 от 13.10.2006: <http://www.litrossia.ru/article.php?article=813>; 3) в газете «НГ-Ex libris» № 07 от 22.02.2007: [http://exlibris.ng.ru/fakty/2007-02-22/2\\_filosof.html](http://exlibris.ng.ru/fakty/2007-02-22/2_filosof.html). Отрывок из беседы опубликован в газете «Литературная Россия» в близопросе «Существует ли сегодня русская философия?» № 02 от 19.01.2007: <http://www.litrossia.ru/article.php?article=1112>.



для курсовых работ я выбирал сам. Думаю, его устраивало, что со мной не было никаких хлопот. Так же относился к нему и я. Иногда мы беседовали на разные абстрактные темы, обменивались книгами. Чанышев был человеком талантливым и, конечно, резко выделялся на убогом фоне партийного философского факультета. Как историк философии он был квалифицированным специалистом, к тому же обладающим некоторым литературным слогом. По личным качествам это был человек простодушный и добрый, однако на всю жизнь испуганный советской властью. Испуганный насмерть, до состояния потери достоинства. К сожалению, это случалось часто. Как и все поэты, он был также самовлюблённым эгоистом, поглощённым собственными переживаниями. Пока я не доставлял ему хлопот, он меня поддерживал и собирался рекомендовать в аспирантуру. Как только возникли трудности с защитой диплома (Густырь обвинил меня в некомпетентности и антикоммунизме), Чанышев растворился в пространстве. Диплом я защитил на пятёрку, просто выбросив половину текста, благо он в два раза превышал рекомендуемый объём, но ни о какой аспирантуре не могло быть и речи. В 26 лет я оказался на улице без работы, без связей и без каких-либо перспектив. Разумеется, на всё это Чанышеву было плевать. Я с ним никогда больше не виделся. Не считаю, что он поступил плохо. Время было такое. Кто я ему? Ни сват ни брат. С чего было заботиться о человеке, который создаёт ПРОБЛЕМЫ.

**— Следите ли вы за современной русской философией? Если да, то кого из современных русских философов могли бы назвать?**

— Не слежу, и, кажется, не за чем следить.

**— Почему русская философия проигрывает русской литературе, учитывая мнение философа М. К. Рыклина о том, что русский писатель — по преимуществу не интеллектуал?**

— К стыду своему, не знаю, кто такой Рыклин. Можете считать это проявлением антиинтеллектуализма.

**— Назовите свой философский бренд — тот концепт Галковского, который впишет его в историю русской философии.**

— Опять-таки к стыду своему, не совсем понимаю, что в данном контексте означают слова «бренд» и «концепт». Мне кажется, поколение, точнее, уже два поколения людей, родившихся после 1956 года, сгнили заживо, занимаясь преждевременным рассматриванием себя в зеркале. 18-летние молодые люди не должны думать об энциклопедиях и мемуарах. И 28-летние. И 38-летние. 48-летние... Здесь, пожалуй, начинается расслоение. Одни продолжают жить, другие начинают хлопотать по инстанциям и выправлять документы об их роли в развитии мировой культуры.

— Как вы прокомментируете желание современных русских философов миновать на русской философской почве постмодернистскую традицию философствования?

— Смотрите пункт 2.

— Кто из философов, кроме В. В. Розанова, является для вас авторитетом?

— Розанов не является для меня авторитетом. Существует устойчивое выражение «глупый ограниченный человек». Розанов был «умный ограниченный человек», всю жизнь борющийся с границами своего миропонимания. Эти границы не были чем-то имманентным, а были наложены на его сознание сословным воспитанием и эпохой. Своей героической и одновременно жалкой борьбой против «-измов» Розанов мне очень понятен и дорог. Своё отношение к его личности я вполне полно выразил в святочном рассказе «XIX век», опубликованном в «Новом мире». Думаю, Розанов оказался очень близок современным русским людям, отсюда и его популярность.

В молодости на меня произвели большое впечатление Платон и Аристотель. Философию Нового времени я скорее воспринимал под культурологическим углом зрения, когда на первый план выступает привязка к определённой эпохе. То есть для меня Юм — это не вневременной абстрактный рояль, а клавесин, интересный своей частной включённостью в сегмент европейской истории. Возможно, это точка зрения не философа, а историка философии, но я по образованию и есть историк философии. Хотя античная история, которой я занимался, ощущалась мной как нечто вневременное и поэтому очень актуальное.

Если брать «ход мысли», то моё философствование, наверное, напоминает Рассела, с поправкой на меньшую математизацию и гораздо меньший национализм.

— Смогли бы вы написать альтернативную историю как мировой, так и русской философии? Если да, то какими бы именами они были представлены?

— Запросто, только почему «альтернативную»? Я бы написал более объективную историю. Русская философия за полной банальностью вообще неинтересна, а что касается мировой, то там всегда нарушается пропорция. Например, выкидывается испанская схоластика или выпадает Карл Краузе.

— Если бы вы писали свой «Бесконечный тупик» сейчас — каким бы он получился?

— Что касается формы, эта книга очень привязана к своему времени. Я по обстоятельствам личной жизни очень уважительно отношусь к тому, что говорю, кому, где и как. Многие обширные цитаты вставлялись в «Бесконечный тупик» в обстановке книжного голода, мне хотелось побольше рассказать о прочитанном. Как герою антиутопии Брэдбери. Гипертекстовая форма книги была предчувствием начинающейся компьютерной эры. В некоторых частях эта игра выглядит сейчас слишком тонко. Интернет несколько огрубил идею филологических ассоциаций и ссылок. Но это детали. Мне кажется, я адекватно передал своё тогдашнее состояние и тогдашнее состояние отечественной культуры. Все мы от безделья и страданий тысячу раз пережили своё будущее и умерли в своём времени, так и не родившись. Это судьба поколения, судьба страны. Моя ли это судьба? Не знаю. Честно говоря, мне это не очень интересно. Я новатор. Новатор никогда не оглядывается назад.

— **Что вы понимаете под словосочетанием «русская философия»?**

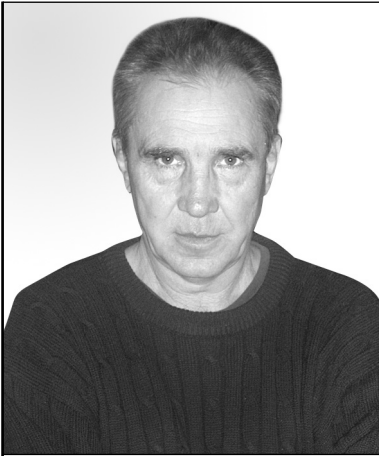
— Мне кажется, что философия — это определённое состояние культуры, которое человечество давно преодолело. Сначала это была натурфилософия корпорации, затем государственная унификация. Общество всегда навязывает свою форму индивидуальностям, очевидно, что наиболее тотальное выражение это должно было принять в области свободного мышления. Ведь мышление очень опасно. На этот ящик Пандоры нужен государственный замок. Существует ли национальное мышление? Не знаю. Но в любом случае «национальная философия» так же относится к свободному мышлению, как учебник русской литературы к реальному литературному процессу. Читали себе современники Гоголя, Толстого, Достоевского и Чехова без всяких учебников и инструкций. Философия Канта или Декарта — всё та же государственная или корпоративная «инструкция», по сути совсем ненужная свободному человеку.

Наверно, можно говорить о «русской философии» как о некотором элементе российской истории, надо сказать, весьма тщедушном и дрянном.

— **Каково, на ваш взгляд, будущее у русской философии?**

— С точки зрения метафизической — безумный вопрос. С точки зрения социальной — я в своё время высказался исчерпывающе: закрыть философские факультеты по всей стране. Оставить один-два факультета или отделения. Ну и, конечно, штук сто на национальных окраинах, в виде светских медресе для байских сынков. Чем бы дитя ни тешилось...

*Беседовал Алексей Нилогов*



## ФЁДОР ГИРЕНОК

### Где пушки — там и философия!

*Есть философы-интерпретаторы, комбинирующие цитаты, выискивающие скрытые от поверхностного взгляда смыслы. Есть философы-стеллажи, посредники в передаче и сохранении знаний. А есть философы, ищущие неисхоженных путей, пытающиеся говорить своим собственным голосом, с акцентированной авторской интонацией.*

*Альбер Камю как-то бросил: «Хочешь заняться философией — напиши роман». Книги профессора кафедры философской антропологии философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова Фёдора Ивановича Гиренка «Метафизика пата» и «Пато-логия русского ума» — это не романы. Но и традиционными философскими трудами их назвать трудно. Слишком парадоксально, субъективно и непредсказуемо изложение. Одно из убеждений Ф. И. Гиренка — классические способы философствования устарели: «Франко-германские образцы философствования составляют музей современного мышления. Эти музейные образцы нужно использовать в качестве тренажёров для студентов и всех желающих». В этом заключается оригинальная концепция «археоавангарда», согласно которой точность философского мышления достигается разработкой не только специального языка, но и поэтической организацией философского текста, а также использованием глубинных ресурсов языка — пословиц, поговорок, сказок, языка повседневности.*

*Отбрасывая устаревший понятийный аппарат, Ф. И. Гиренок в поиске языка и материала для исследования обращается к русской литературе и тому краткому периоду — от 1900-го до 1919 года, от смерти Владимира Соловьёва до смерти Василия Розанова, — который называют русским философским ренессансом. При этом русская литература и философия (одно неотделимо от другого) трактуются как бесконечно подвижная и изменчивая протоплазма, органическая стихия, способная к бесконечному развитию и приспособлению. Прочувствованное, неотстранённое прочтение классики приводит к возрождению смысла, его дословности и «зауми», косноязычию «Записок из подполья».*

*В поле абсолютной разумности, олицетворяемом Америкой, события сменяются с нечеловечески огромной скоростью. Смысл отстаёт от событий, не успевает осесть, и поэтому каждому человеку приходится жить в режиме неизвлечённого смысла, в модусе неверия. «Если смысла лишают события, то события обесмысливают смыслы. Между событиями и смыслами идёт война... — предупреждает Ф. И. Гиренок. — Пустые слова о гуманизме, о свободе, о личности, о правах заполонили мир. Подозрительное отношение к эмоциям, чувствам и дорефлексивному сознанию стало глобальным. Современный культурный мир лишает дословное слова, отделяет немотствующее от языка. И когда немотствующее вдруг заговорит, где-то падают небоскрёбы...»*

*В скором времени ожидается выход новых книг философа «Абсурд и речь (антропология воображаемого)», «Удовольствие мыслить иначе», «Фигуры и складки». Наша беседа с Фёдором Ивановичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

**— Фёдор Иванович, философия давно перестала быть значительным фактором общественной жизни. Не только у нас в стране, но, пожалуй, и во всём мире. Возникает вопрос: а существует ли вообще философия как определённая культура мышления?**

— Конечно существует. Но форма её существования изменилась. Философия слишком долго была метафизикой. Почему, например, метафизика возникла именно в Малой Азии? Потому что оттуда вся Греция просматривается как на ладони. Метафизика с самого возникновения подразумевала взгляд с некоторой дистанции, со стороны. Она строилась так, как будто мысль не связана с тем, какой конкретный человек её мыслит. В этом смысле метафизика — это первый пример универалистского, глобалистского, денационализирующего мышления.

Когда говорится о конце философии, подразумевается конец метафизики. Нас перестала интересовать безличная мысль, мыслящая саму себя. Нас интересуют те следы, которые не может не оставить человек, то есть связь мысли и человека. Мы понимаем, что универализма в мышлении как такового нет. Универсальное всегда обнаруживается в конкретном, всегда имеет какую-то локальную размерность. Ещё Данилевский сформулировал: к универсальному мы восходим только через конкретное, национальные особенности, через принадлежность к культуре.

**— Означает ли это, что существует столько философий, сколько народов, культур, цивилизаций?**

— Философия всегда имела локальную размерность. Скажем, в Индии никакой философии в греческом смысле не было. Там были другие

---

<sup>1</sup> Беседа опубликована в газете «Завтра» № 2 от 11.01.2006: <http://zavtra.ru/cgi//veil//data/zavtra/06/634/51.html>.

условия мышления, по-иному настроенные интеллекты. Поэтому многое из того, что происходило в Европе, не имело соответствия в Китае и Индии, и наоборот. Поэтому наука, например, возникла в Греции, а не в Китае.

Говорить о средневековой философии как о продолжении греческой можно лишь с большой натяжкой. Тогда началась репрессия идеологии по отношению к философии. У средневековых философов было много интересных интеллектуальных ходов. Но они были и у Лао-цзы. Это не была философия в смысле интеллектуальной программы, запущенной древними греками. Тысячу лет мы имели дело с симулякрот философии, культурно принятым, усвоенным. А далее последовала так называемая научная философия, то есть репрессия науки по отношению к философии. И опять здесь проблема. Философия стала принимать странный, вывернутый вид, маскируясь под науку. И мы опять получили симулякр.

И вот только совсем недавно философия — и, как ни странно, в связи с пост-модернизмом — пытается подать свой голос независимо от науки и религии. И тут обнаруживается её литературный характер. Об этом говорил Батай. Но ведь русская философия изначально была литературой! Ещё в XIX веке Достоевским — до Батая, до Ницше — этот философский проект был реализован. Да так реализован, что его интеллектуального ресурса хватит на многие столетия. Только мы относились к нему как к литературе, забывая, что наша литература — это философия. Конечно, у нас была специальная философская литература. Но самые крупные русские философы — это литераторы. Самарин — это литератор, Хомяков — литератор, Киреевский — литератор. Как они пишут! Чего стоит язык Флоренского! Понимаете? Откройте «Столп и утверждение истины»...

**— Не могли бы вы перечислить основные особенности русского философского мышления?**

— Первая особенность русского дискурса состоит в представлении о том, что истина связана не со словом, а с образом. Истину скорее можно увидеть, чем помыслить. Или — тем более — представить её как продукт мышления. Истина — от Бога. Она — не продукт мышления. Такого рода представления ограничивают возможности отвлеченного понятийного мышления, не сопровождаемого созерцанием. Вот эта «картинность» русского дискурса делает его близким литературе и одновременно далёким от терминологической философии. Русская философия возникает и существует как вид литературы. И в этом смысле она отдаёт предпочтение языку повествования, в то время как европейская философия создаётся в форме науки, ориентированной на язык исследования. Описание картины, образа выступает на первый план, а терминологическое различие уходит

на второй план. Русское мышление не рефлексивно. Оно является по преимуществу содержательным. И в этом смысле оно неустойчиво. Текуче. Аморфно.

Вторая особенность русского дискурса состоит в его принципиальной неметафизичности. Ведь метафизика требует достаточно изощрённой рефлексии, которая без терминологических различений и опыта удержания различённостей продлиться долго не может. Она угасает, то есть уступает место объективным терминам. Русская философия восстанавливает связь с дословностью, с тем, что делает возможным слово. И поэтому русский философ, оставаясь в языке, безразличен к языку. Он стремится ускользнуть к безъязыкому. Невозможность раскрытия дословного в слове, неязыкового в языке проблематизирует само существование русской философии.

Третья особенность связана с особой приверженностью русского дискурса к феноменам жизни и какому-то безразличию к феномену сознания. Категории жизненного плана доминируют здесь над категориями сознания, что привело к формированию языка дословности.

Четвёртая особенность русского дискурса обусловлена приверженностью к соборным способам представления мира, внутри которых «соборный», «коллективный» субъект ближе к правде, чем одиночка.

**— Но разве не было в русской философии чудовищного искушения «беспочвенностью»?**

— Искушение беспочвенностью — совсем другое! Мы живём, опутанные мёртвыми, пустыми понятиями, целым океаном слов, сказанных до нас, переплетениями этих слов. Мы повязаны словами. Мы воспринимаем культуру не непосредственно, а через некую плёнку. Мы многое знаем, но нам не хватает воздуха, простора для мышления. Каждому человеку хочется, чтобы у него были свои, его собственные мысли, а не одни интерпретации. Первобытный человек мог увидеть закат и воскликнуть: «Боже, как прекрасно!» Эта эмоция — его изобретение. Он мог научить восхищаться закатом других, и тогда это было бы культурно поддерживаемое приобретение. Сегодня человек ничего своего не имеет. Культура настолько мощна, что человек стоит перед ней голый, пустой, — она выдает ему все одежды, все мышцы, все интерпретации. Человек живёт в мире, истоки которого затерялись в его душе.

Вот на этом горизонте и сгущаются тучи. Стремление разрушить культуру у «бунтарей» начала XX века проистекало не из жажды разрушений. Это было не разрушение почвы, а её взрывление, переворачивание пластов, поиск в толще культуры всего первобытного, культуропорождающего, непосредственного.

— Можно ли в начале XXI века говорить о национальной специфике философии во Франции, Германии, Великобритании и т. д.?

— Нужно говорить. Она есть. Французская философия, пожалуй, слишком шизофренична с точки зрения немцев, а немцы — слегка параноики. У французов слишком много хаотического, а немцы любят порядок везде, в том числе и в голове.

— Сегодня мы видим, что Гейдельберг, Марбург, Гёттинген, Фрайбург более не являются мировыми центрами философии. Немецкие студенты предпочитают изучать философию в университетах Америки или Великобритании.

— Это легко объяснимо. До сих пор существовало две-три страны—производителя философии. Это могли быть философские симулякры, но они производились. У философии были свои покупатели, производители, менеджеры, рекламодатели и т. д. Например, что делает французское посольство в России? Оно спонсирует переводы французских авторов и книг. Что делает Россия? Она никогда этим не занималась. В России философия всегда на задворках. У нас философ ни на что не влияет. Это во Франции он — национальная гордость. Поэтому на Западе не знают русскую философию. А французскую — знают. И так будет до тех пор, пока французское Министерство иностранных дел платит своим авторам, переводчикам, тем, кто продвигает эту философию.

Традиционные производители философии — немцы, французы. Но немцы в духовном плане потерпели поражение. До сих пор оправиться не могут. Французы сегодня также проигрывают в конкуренции. Кто усилился? Американцы. Американские философы в интеллектуальном отношении на порядок ниже, но сегодня это мощнейшая страна. Где пушки — там и философия! Теперь они хотят завоевать мир не только пушками, но и философией. Они стараются потеснить традиционных производителей философии. В Америке нет философии, но они будут её производить. И все будут у них учиться, их будут читать, они заполонят своими книгами весь мир.

— А какое у вас отношение к самым крупным представителям американской философии: Джону Дьюи, Ричарду Рорти, Джорджу Герберту Миду и т. д.?

— Это второразрядные философы. У нас таких полно, только мы их не знаем, не интересуемся. Потому что мы не производители, мы потребители философии. Я говорю это без желания кого-то обидеть. Просто Кант — это Кант. Гуссерль — это Гуссерль. Деррида — это Деррида. Дьюи — это



доказательство того, что философия может отсутствовать, а производство философии при этом быть налажено.

**— Есть хотя бы один американский философ, которого можно выделить из общего ряда?**

— Признаюсь, меня могут посчитать необъективным, но я не могу ответить на этот вопрос. Я как-то обхожусь без американцев.

**— Не кажется ли вам, что французские философы представляются вечными эпигонами немецких?**

— Хайдеггер говорил, что весь Сартр — это неудачный перевод его философии. Но французские философы уловили несколько моментов в истории культуры, цивилизации, которые не были рассмотрены немцами.

Первое. Они поняли: времена Европы закончились, христианство — закончилось. Последнее — сама принадлежность к Европе. Оборвать её — и возникнет неизвестно что.

Второе. Они уловили ритм происходящих изменений, в том числе и в науке — синергетика, самоорганизация, теория хаоса. Сам язык долгое время был каким-то странным, упорядоченным, расположенным в какой-то линейности, детерминации. В мире не раз пытались установить порядок, а он всё равно превращался в какой-то странный бульон, «космохаос», хаосмос. И раз это так, сказали французы, то ведь и язык должен быть другой для работы с этим миром, для понимания его. И если где-нибудь в физике есть Пригожин, то в философии — французы. Они приспосабливают нас к тому, что мы живём в хаосоподобном мире, что история проблематична. И никто это лучше их не сделал: ни Гегель, ни Хайдеггер.

Третье. У них появилось понимание подлинной природы человека, его плазменной, изменчивой, светящейся сущности. Язык французов вполне пригоден для описания многих элементов этого состояния, позволяет понять то, что всегда нас сопровождало, позволяет заново вернуться к архаичным состояниям, которые длятся непрерывно. Проблемы сна, воображения, эмоций. Не всё в этом направлении ими было сделано. Но они и не были обязаны всё сделать.

**— По вашему мнению, должна ли философия оперативно отвечать на вызовы времени?**

— Я бы этого хотел. Но тогда должен измениться статус философии. Страна должна хотеть знать, что думают её философы. На Западе сохранились остатки такой культуры. А у нас даже потребности такой нет. Нас волнует, что думает какой-нибудь Киркоров... Это плохая культура, отвра-

тельная традиция. Потребности в философии нет. Философ должен говорить о том, что происходит здесь и сейчас, а не о том, что было где-то и когда-то. И тогда изменится культура политологов, потому что сейчас у них культура нулевая. За редким исключением. Вот был Панарин. Как часто ему давали эфирное время? Разве спрашивали: «Панарин, скажи народу, что ты думаешь?»

— Он не успел развернуться...

— Возможно. Панарин бы мог сказать кое-что. Он проделал колоссальную работу — мог полноправно комментировать исторические события.

— **Наметились ли, на ваш взгляд, какие-то тектонические сдвиги в современной европейской культуре в связи с недавними событиями во Франции?**

— Европа попала в тупик. То, что недавно происходило в пригородах Парижа, — следствие глупого стремления всё уравнять и всё наделить свободой. Эта идея ещё не раз поставит на кон судьбы и Америки, и Европы...

Однако я думаю, что монетка уже подброшена. Скоро мы будем иметь дело с симулякром, имитацией, муляжом Европы. Современная Европа — пустое место, которое скоро будет занято людьми, понимающими, что жизнь — это не логический процесс, что неравенство неискоренимо, что, как говорил Бердяев в «Философии неравенства», в неравенстве коренится источник жизни. Свобода — это привилегия немногих, а когда свобода становится привилегией всех, она перестаёт быть свободой. Тогда появляются арабы, атакующие пригороды Парижа. Дело, конечно, не в арабах, а в общей ситуации. Сто лет продолжается «конец Европы». Закончилась Европа античная, Европа христианская, а сегодня подходит конец Европе вообще. И конец этот глупый.

— **Развивая вашу аналогию, можно сказать, что французское общество ведёт себя не лучше больного шизофренией с его «амбитенденциями»: полусопротивлением и полуступками, полунеприятием и полусоглашательством.**

— Да. Дело в том, что фашизм был неадекватным ответом на то, что происходило в Европе. Неадекватным, подчеркну. Но это был ответ. Сейчас же у европейцев нет ответа. Они даже не могут сформулировать проблему в правильных терминах. Мне было интересно, как французские философы подойдут к ней. Оказалось, в зазеркальном мире французской интеллигенции существуют только социальные проблемы. Бедные и богатые. Там как будто не понимают, что история пролетариата, воевавшего с

буржуазией, закончилась. Современный организационный ресурс Европы гарантирует всем слоям населения сносное существование. А французские интеллектуалы всё ещё думают, что работают социальные причины — труд вступил в борьбу с капиталом. Говорят: дайте арабам работу! Вот смешно. Зачем им работа? У них есть пособия.

Пусть европейцы решают свои проблемы, как считают нужным. Только не надо нам самим становиться экспериментальным полем, перенимать их практику. Они говорят, что это социальная проблема? Замечательно. Пусть её решают. Пусть дадут арабам денег. И ещё пригласят. А потом снова дадут денег. И ещё больше пригласят. А мы посмотрим.

**— Это примерно то, о чём предупреждал Освальд Шпенглер. Вы не случайно в одном интервью назвали себя «консервативным революционером»?**

— Конечно. Правда, я имел в виду не Шпенглера и его немецких коллег, а славянофила Юрия Самарина, одна из книг которого так и называется «Революционный консерватизм». Консерватизм — это преграда идеологической глупости, которая хочет подчинить себе социальную жизнь. Фильтр. Я хорошо отношусь к Шпенглеру и, конечно, к Данилевскому.

«Россия и Европа» Данилевского должна быть у каждого русского человека! Начиная чуть ли не с первого класса школы. Это абсолютно гениальная вещь. У нас в России было не так много подобных философских гениев, чтобы на них махать рукой. Когда я рассуждаю осмысленно, я должен поместить себя там, где когда-то были и Николай Данилевский, Константин Леонтьев, гениальные русские мыслители. Я хотел бы, чтобы в современных наших разговорах, в словах политиков такой подход чувствовался. Но я не вижу ничего такого. Спрашивается, что они делают, о чём говорят между собой?..

А ведь фактически и Данилевский, и Шпенглер — антиглобалисты. Если мир идёт к глобализации, то вопреки прогнозам Данилевского и Шпенглера. Но если глобализация неизбежна, то почему же она даётся с таким трудом? Европейцы хотят единую цивилизацию? Они думают, что она состоится на основе «общечеловеческих ценностей»? Но когда говорится об «общечеловеческих ценностях», то имеется в виду, что существует одна цивилизация, которая в силу военного, технического превосходства диктует всем: «Будете делать так, как я говорю!» Что ж, единая цивилизация будет. Но она будет мусульманской.

**— Насколько сегодня актуальны слова Самарина о том, что «Европа сходится в желании всякого зла России»?**

— Ничего не изменилось за полтора века. Самарин — вообще поворотная точка в развитии русской философии. От него одна линия ведёт к

Владимиру Соловьёву, другая — к Николаю Данилевскому. Занявшись Самариным, я понял: линия от него к Владимиру Соловьёву — тупиковая в России. Соловьёв — универсалист, глобалист. Он думал, что существуют единое человечество и общечеловеческие ценности. А вот линия от Самарина через Данилевского, Леонтьева, Розанова и далее к нашему авангарду — перспективна, здесь пролегает нерв русской мысли.

Самарин первый сформулировал, что мы, русские, никогда не были нацией. Тогда имперское сознание ещё можно было заменить национальным. Но этого не произошло. Самарин призывал: «Господа! Не нужна империя — надо браться за национальное сознание. Сделать русских нацией». Фихте создал национальное сознание немцев. У Самарина не получилось. Философ в России — как камень в воду: «Буль!» — и тихо. Самарин бросал — тишина. Розанов бросал — тихо. И я бросаю.

Отсюда следует, что для России сегодня по-прежнему на первом месте — сильное государство. Мы должны быть сильными! На втором месте — благополучие большинства. Мы должны дать передышку своему народу!

— А философия?

— Если мы будем сильны, можно пожертвовать и философией. Философия — дело наживное. Но мы не можем позволить себе быть слабыми. Слабость для России означает небытие.

*Беседовали Михаил Бойко и Алексей Нилогов*



## ВЯЧЕСЛАВ ДМИТРИЕВ

### Граф-анализ

*Вячеслав Евгеньевич Дмитриев (род. 1960) — современный русский философ-археиавангардист, коммуитарист. Кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. Занимаясь выявлением телесного и внеконцептуального существа философии, разработал грамматологическую концепцию, получившую название «граф-анализ». «Граф-анализ» — это вариант философии письма, в котором анализируется связь письма и существа философии. В основе «граф-анализа» лежит идея безвластного письма. Согласно этой концепции, философия возникает в качестве реакции на письмо и развивается как вытеснение из философии черт деспотического письма, с установлением в качестве философии безвластного письма. Согласно В. Е. Дмитриеву, философия представляет собой явление, когда письмо перестаёт служить механическим продолжением действия власти и обнаруживает свою собственную волю, противостоящую деспотии всего политического. Наша беседа с Вячеславом Евгеньевичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

— Вячеслав Евгеньевич, расскажите, пожалуйста, о том, что побудило вас заняться философией письма *par excellence*.

— Свой ответ я хочу начать с одной цитаты Диогена Лаэртского, в которой им произведена «классификация» философов по отношению к массивам письма: «Некоторые философы оставили после себя сочинения,

---

<sup>1</sup> В виде статьи текст опубликован на сайте [www.censura.ru](http://www.censura.ru) в 2004 году под названием «Письмо и существо философии»: <http://www.censura.ru/articles/graphology.htm>.

а некоторые совсем ничего не писали. Среди последних — Сократ, Стилпон, Филипп, Менедем, Пиррон, Феодор, Карнеад, Брисон, а, по мнению иных, также и Пифагор, и Аристон Хиосский (если не считать нескольких писем). По одному лишь сочинению оставили Мелисс, Парменид, Анаксагор. Много писал Зенон, ещё больше Ксенофан, ещё больше Демокрит, ещё больше Аристотель, ещё больше Эпикур, ещё больше Хрисипп». Его классификация изящно выполнила неожиданную функцию, она взяла и вписала философию в поле письма. На первый взгляд связь письма и философии у Диогена кажется нам крайне легковесной и случайной. Нам, умудрённым знанием многочисленных классификаций философов по методу и направленности философской работы, трудно сразу же ухватить смысл этой странной классификации. Конечно, очень легко отмахнуться от этой классификации и связанных с ней вопросов. Так делают многие, видя в ней лишь наивность Диогена Лаэртского. Всем известны многочисленные ошибки, которые Диоген допускает, когда, например, он помещает совершенно разных мыслителей в одну рубрику или, скажем, представителей одной школы — в разные рубрики. Такая критика диогеновских классификаций уже давно составляет необходимый элемент преподавания истории античной философии. Но я не стал отмахиваться от этой диогеновской классификации философов по их отношению к массивам письма, а, наоборот, попытался отнестись к ней почтительно. В своей работе я решил продолжить разработку идеи Диогена Лаэртского о связи философии с массивами письма и дать свою классификацию древнегреческой философии в отношении письма.

Но из того, что я обращаюсь к историческому материалу, не следует, что я хочу сообщить нечто новое о древнегреческих философах. Моя работа не является историко-философской, я бы скорее назвал её работой по философской грамматологии. (Философская грамматология или философия письма — сравнительно новая проблемная область философии, возникшая во второй половине двадцатого столетия<sup>1</sup>.)

### **— Какова основная цель вашей работы?**

— Цель моей работы состоит не в том, чтобы дать какое-либо развёрнутое обоснование диогеновской или (что было бы ещё глупее) своей классификации, она лежит совсем в иной плоскости. Моя цель в том, чтобы указать на необходимость самой связи массивов письма с философией. Я буду защищать тезис, согласно которому взаимосвязь между существом философии и массивами письма необходима и даже конститутивна для самой философии.

---

<sup>1</sup> Крупнейшие работы в этой области: Деррида Ж. О грамматологии. — М., 2000; Eckardt A. Philosophie der Schrift. — Heidelberg, 1965.

Когда Диоген Лаэртский говорит о количестве сделанных или не сделанных философами записей, он не пытается нам объяснить, что такое письмо и что такое философия. Он лишь отмечает, что иногда философами написано было много, иногда мало, а иногда они от письма вообще отказались. Для классификации им была задействована лишь количественная характеристика записи. Процедура сведения письма к количеству сделала его классификацию простой и наглядной. Не спрашивает Диоген Лаэртский и о существовании философии. Для него философы это те, кого люди называют философами. Но нам, людям XXI века, такая высокая простота, наверное, уже недоступна. Нам приходится бесконечно объясняться как с философией, так и с письмом, постоянно ставить вопросы: что такое письмо, каково существо философии?

**— С какими трудностями вы столкнулись, обратившись к философии письма?**

— При ответе на первый вопрос я столкнулся с двумя трудностями. Первая трудность связана с тем, что под письмом часто понимают очень разные вещи. Вторая трудность связана с тем, что философские представления о письме трудносовместимы с диогеновским количественным толкованием письма. Преодолеть эти трудности — моя первая задача.

Хельмут Глюк как-то заметил, что о письме люди узнают в своей жизни, по крайней мере, трижды. Сначала они узнают о письме по ходу овладения грамотой и принимают его в качестве какой-нибудь практики записи. Потом они узнают о письме из языковедческих работ, причём то, что они узнают из этих работ, отличается от обыденных представлений о письме. И наконец, в третий раз они узнают о письме из философских работ. Все три знания о письме покупают своё знание ценой оттеснения друг от друга. Так, например, философские представления о письме существенно отличаются как от обыденных, так и от научных представлений о письме, они противопоставлены всем им. Все эти три знания о письме трудносовместимы между собой<sup>1</sup>.

Философские представления о письме располагаются в диапазоне от крайне узкой трактовки письма, сводящей письмо к дублированию речи, до крайне широкой трактовки письма, полагающей под письмом поле всех возможных различий. Германская философия письма рассматривает письмо в плане выражения смысла, а французская философская грамматология рассматривает письмо в плане противостояния смыслу. Но универсальные представления таких значительных исследователей

---

<sup>1</sup> Glueck H. Schrift und Schriftlichkeit. — Stuttgart, 1987; Schrift und Gedaechtnis. Archäologie der schriftlichen Kommunikation. B. 1. (A. u. J. Assmann, D. Hardmeier (Hrsg) — München, 1983.

письма о письме, как Ж. Деррида и А. Экхардт, трудносопоставимы с количественным представлением о письме Диогена Лаэртского. Для Диогена ведь не существует ни разрыва в знаниях о письме, ни грамматологических проблем выражения и дифференциации.

Для дальнейшей работы мне понадобилась только такая трактовка письма, которая преодолевает разрыв в знаниях о письме и обходит грамматологические проблемы выражения и дифференциации. Мне хотелось бы дать такую трактовку письма, которая сохранит письмо именно в качестве письма, как именно алфавитное, фонетическое письмо, бывшее одновременно и физическим объёмом, и работой записи. Чтобы снять разнородность знаний о письме и отказаться от обоих вариантов универсализации письма в философии, я обратился за помощью к чувству русского языка, трактуя письмо так, как оно трактуется в русском языке. Представляется, что банальность и простота такого методологического хода вполне соразмерна диогеновской наивности.

**— Что значит обратиться за помощью к чувству русского языка, трактуя письмо?**

— Всё очень просто. Я обратился к толковому словарю В. И. Даля (а все остальные толковые словари русского языка так или иначе восходят к тем значениям письма, которые собрал В. И. Даль) и заметил две вещи. Во-первых, все значения письма представлены в словаре самым «демократическим» образом. Они не противопоставлены друг другу, а совместны, собраны по принципу: «Кто в тереме живёт?» А во-вторых, в словаре В. И. Даля письмо представлено конкретной совокупностью четырёх значений слова «письмо» в русском языке: письмо как «действие», «писаное», «грамотка» и «стиль»<sup>1</sup>. Из этих четырёх значений только три могут быть приведены в соответствие с классификацией Диогена. Эти три значения — «всё, что написано, писаное...», «писание как действие», «грамотка, уведомление, сообщение на бумаге»<sup>2</sup>. Только эти три значения характеризуют письмо как таковое и соразмерны диогеновскому смыслу письма.

---

<sup>1</sup> Четвёртое значение слова «письмо» относится не собственно к письму, а к письменности. Нужно отличать письменность (корпусы правил и текстовых образцов) от письма. Такие значения письма, как «стиль», «манера», исключены на том основании, что эти значения относятся не к порядку письма, а к порядку высказываемости или дискурса. Если считается, что в порядке дискурса смысл высказывания не изменяется в зависимости от того, записано высказывание или сделано устно, то само физическое существование письма в этом случае игнорируется. Но, как мы помним, Диоген в своей классификации как раз далёк от того, чтобы игнорировать физический объем письма. Философы у него поделены на группы в соответствии с этим объёмом.

<sup>2</sup> Даль В. И. Толковый словарь... Т. 3. — М., 1994. — С. 288–289.



Предпринятый манёвр (обойти и сделать соразмерным), несмотря на свою внешнюю простоту, приводит к непростым последствиям. С одной стороны, мы получаем конкретную совместность материальных перформативных и коммуникативных черт письма<sup>1</sup>, исключая стилистические черты письма. А с другой стороны, мы получаем принципиально не всеобщую трактовку письма: письмо в русском языке.

В результате всех манёвров мы получаем трактовку письма как совокупности черт и характеристик, сориентированных на значения слова «письмо» в русском языке. Такая трактовка позволяет сохранить нам письмо в качестве самостоятельной семиотической системы языка<sup>2</sup>. Конечно, если мы возьмём подобную корреляцию черт в рамках какого-либо иного языка, скажем немецкого или французского, то получим уже совершенно иное представление о письме. И наоборот, если мы попытаемся взять подобную корреляцию черт вне отношения к конкретным язы-

---

<sup>1</sup> Если мы воспользуемся тремя значениями В. И. Даля, то есть дадим им научную интерпретацию, то тогда мы сможем уже лучше представить письмо как совокупность черт и характеристик. Можно связать с далевскими значениями письма конкретные черты письма, известные учёным-грамматологам (См.: Волков А. А. Грамматология. — М., 1982. — С. 81). Так, например, с первым значением я связываю всё то, что есть в письме «наглядного», чувственного. Эта характеристика письма включает в себя как собственно телесные свойства письма, так и условия самой «пишимости». К этой характеристике относятся: форма поверхности для записи; материальный субстрат записи; технический способ выполнения, расположения и сохранения записи; внутренние и внешние интервалы записи; её объем, орнаментация, выделения. Соответственно, со вторым значением письма я связываю, например, то, что объединяет нечто записываемое с актом записи. Эта характеристика относится к деятельностной стороне письма, ведь дело самого письма вряд ли отделимо от дела, которое производится записью. В неё входят: нарочитость записи, требующая смирения тела, время и ритм письма; результат дела письма, форма «написанности»; инстанция письма, всегда своеобразно отсутствующая в письме и тем самым задающая записи свои «ленные», пространственно-временные локализации; смысл самого письма, соотносящийся с выписываемым смыслом. И наконец, с третьим значением письма я связываю коммуникативные черты письма. Эта характеристика включает специфический способ обращения к адресату, то есть то, что письмо обладает односторонностью и линейностью, зримой дискретностью, пространственностью, долговременностью. В этом случае письмо характеризуется со стороны производства, циркуляции и экспансии знаков, а письменные знаки характеризуются со стороны контакта, сообщения и реакции. Конечно, все эти черты и характеристики в практике письма выступают всегда вместе и отделить их друг от друга реально нельзя. Это перечисление — результат довольно сильной абстракции. Но если грамматолог А. А. Волков выделяет и группирует черты письма по аналитическим соображениям, то я делаю это ссылкой на В. И. Даля, то есть в силу языковой компетентности. Черты письма собраны мной в соответствии с традицией употребления слова «письмо» в русском языке. В данном случае я предпочитаю ориентироваться скорее на имманентные и безусловные средства самого русского языка, нежели на конвенциональные средства научного анализа. Таково одно из непростых следствий, вытекающих из моего банального обращения к словарю В. И. Даля.

<sup>2</sup> Проведённая детализация характеристик письма предполагает, что мы можем всё же выделить какие-то фрагменты характеристик письма, которые принадлежат именно письму в его автономии. Сама возможность такого выделения базируется на структуралистской гипотезе Артимовича—Вахека, согласно которой сосуществуют параллельно два различных языка — письменный и устный. Хотя они тесно взаимодействуют друг с другом, но всё же нормы написания и произнесения слабо скоординированы, так как они принадлежат различным семиотическим языковым системам, независимым друг от друга по способу их существования.

кам, тогда полученное таким образом представление о письме будет содержать лишь тривиальное, пустое содержание. Остановиться между единством и разрозненностью — в этом вся тонкость работы, которую я проделываю. Письмо следует мыслить только как конкретную совместность ряда черт.

### — Какие черты имеются в виду?

— Для моей работы все эти многочисленные черты (во всём своём объёме) не понадобились, но я перечислил их для того, чтобы была понятна та модальность, в какой мной истолковано само письмо в его отношении к философии. Так, истолкованное письмо хотя и не получает у меня какой-либо единой сути, но и не оказывается при этом всем, чем угодно.

Письмо, согласно свидетельствам историков письма<sup>1</sup>, возникло как письмо власти. Как известно, древнейшие памятники письма — это хозяйственные, правительственные и религиозные документы. Сращённое с властью, письмо выступило количественной механикой этой власти. Власть с помощью письма делалась вездесущей, связывая огромные территории в мощные государственные образования. Главным предназначением письма была точная передача повелений власти на расстоянии, строгая фиксация их исполнения и выполнение ритуала подчинения. Письмо, которое сращено с властью и которое является количественной механикой этой власти, я называю «деспотическим письмом», следуя в этом пункте за Ж. Делёзом и Ф. Гваттари<sup>2</sup>.

Наиболее радикальным вариантом деспотического письма выступило фонетическое письмо. Недаром Ж. Делёз и Ф. Гваттари называли буквы фонетического алфавита «имперскими знаками», ведь в Древней Греции алфавитное фонетическое письмо с гласными знаками появляется именно в период преодоления родовых отношений, когда власть деспота попирает власть рода. Преодоление культа рода и крови — такова тогда была политическая программа новой «имперской» деспотии. Именно при помощи алфавита изменяется социальная маркировка в Древней Греции, причём она изменяется таким образом, что во главе вновь образованной социальной пирамиды оказывается царь, правитель, тиран и т. п. Деспот благодаря переписи всегда оказывается в отношении к своему роду в исключительном положении. Алфавитная запись позволяет переписать разметку социального пространства так, что деспотическая власть становится неподвластной традициям территориальных мистерий и родовых демократий. Именно письмом, его изобретением и введением в сообщество политическая деспотия достигает своего возвышения над порядками

---

<sup>1</sup> См.: Фридрих И. История письма. — М., 1979.

<sup>2</sup> См.: Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Oedipe. — P., 1972.

родовой субординации. «Писанные» новой «имперской» властью законы вытесняют законы родовые, неписанные, архаические, причём всё это выполняется под лозунгом справедливости так, как, например, «писанные» законы были заявлены в качестве открытых для обзора и обсуждения, тогда как справедливость неписанных законов не может обсуждаться и не может быть поставлена под вопрос<sup>1</sup>. Алфавитное письмо вытесняет живые телесно-территориальные знаки и тем самым нарушает непосредственный союз рода, создав огромную дистанцию между знаком и мистериями (жертвенностью), которыми люди обживают мир. В частности, эта дистанция сделала архаическую разметку полов, родов и земель малоэффективной. Таким образом, деспотическое письмо ошельмовывает родовые мистерияльные традиции. Причём ещё раз отмечу, что наибольший эффект от такой подтасовки достигается именно фонетическим письмом. Дело в том, что высокое значение речи в Древней Греции предъявило особые требования и к письму. Мифопоэтическая речь, позволявшая грекам обретать свой смысл и своё место в порядках космоса и социуса, оказалась для них важнее родовой земли. В частности, на это указывает широкая колонизация земель, проводимая греками. Родиной для греков являлся язык, которым удерживались их религиозные и общественные установления, а не какая-либо родовая территория. Родина — это не факт территориальных разметок, которые постоянно исторически меняются, а всегда неизменная суть языка. Возникший в Древней Греции полис являлся не только физической, пространственной округой, но прежде всего кругом гражданского общения, жизнью в языке, языковым сообществом, политическим типом совместности. Если мы согласимся с тем, что жизнь полиса более зависит от языка, нежели от территории, то отсюда будут вытекать и некоторые черты записи, которая функционирует в обществе. Как известно, греческий алфавит стремится к довольно строгому соответствию звукового ряда и графического ряда. И это понятно. Ведь от точности передачи в записи мифопоэтической речи зависит судьба и жизнь самого полиса, его фактическое благополучие. В этом пункте я хочу привести соображение, которое касается избыточного графического внимания греческого алфавита к гласным звукам. Свободная фантазия гласных звуков, совместных с согласными буквами, легко создаёт искажения голоса власти, требует постоянного толкования. А речь власти и мифотворческая речь требуют от письма максимальной точности и соответствия. Поэтому-то в греческом алфавите возникли гласные буквы. Из этого со-

---

<sup>1</sup> Открытость «писанных» законов создала иллюзию, что справедливость закона определяется усилием человеческого ума, что справедливость закона может быть поставлена под вопрос, обсуждена и, главное, заново восстановлена в новой редакции закона. Этот соблазн открытостью и могуществом был слишком велик, чтобы люди могли устоять против действия алфавитной записи. Прежде чем мир земли был переделан, он был соблазнен письмом.

ображения не следует, что фонетическое письмо оказалось на службе у живой речи, на службе у «вечно настоящего», как это думает Ж. Деррида<sup>1</sup>. Ведь хранит, отсеивает, воспроизводит и транслирует все смыслообразования живой речи именно фонетическое письмо. В отличие от мгновений живого мифотворчества фонетическая запись обладает долговременностью. И по мере того как точность фиксации в последовательности знаков и слов возрастает<sup>2</sup>, стираются и живые контекстуально-интонационные акцентации мифотворческой речи. Акцентации этой речи теперь лишь вероятно угадываются по специальным графическим элементам. Итогом взаимоотношений политики, мифотворчества и фонетического письма явилось то, что учреждающая порядок речь, принадлежащая власти, оказалась в конечном счёте в зависимости от результата своей записи, причём настолько, что она почти уже ничего не значила без «бумажки».

### — Каковы последствия использования фонетического письма властью?

— Действительно, использование политической деспотией фонетического письма против родового порядка имело свои последствия и для самого полисного порядка. Одним из таких последствий явилось рождение философии. Полисный порядок, который утверждался письмом, по мере нарастания толщи письма столкнулся с неожиданным для себя поворотом — с собственной волей письма. Порядок власти тонул в толще письма так же, как тонет власть в толще бюрократических инстанций из-за постоянной трансформации её воли. Письмо, по мере возрастания её роли в социусе, все более выходит из-под контроля своего покровителя — политической деспотии. Голос «имперской» власти теряется и стирается во все возрастающей толще самого письма, попадая при этом в рабскую зависимость от него. Власть обессиливается письмом в той мере, в какой вырастают масса и значение письма. В своём пределе в конечном счёте те относительные различия, которые были прочерчены письмом по родовой разметке территорий, взятые в своём абсолютном смысле, с неизбежностью угрожают и самому полисному порядку. Происходит перверсия письма: будучи по своему происхождению письмом деспотическим, оно на каком-то историческом этапе начинает подрывать деспотическую власть своим отклоняющим действием, то есть действием самой записи<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Деррида Ж. Голос и феномен. — СПб., 1999. — С. 94–115.

<sup>2</sup> Звуковая речь мелодична, слита в одно, тогда как пробелы письма всегда чётко обозначены.

<sup>3</sup> Сопротивление тотальной политизации оказывает не только письмо, но и бытовой уклад. Но эти два сопротивления различны. Письмо обнаруживает себя на пределе политизации, а бытовой уклад как пространство её развёртывания. Одно дело — внешнее сопротивление среды, другое — имманентное сопротивление.

Явление, когда письмо перестаёт служить механическим продолжением действия власти и обнаруживает свою собственную волю, противостоящую деспотии всего политического, я и называю философией.

— **Расскажите поподробнее о взаимоотношении философии как нового типа письма с деспотическим письмом власти.**

— Политическая власть наивно полагала в своём самоутверждении, что письмо сделает её могущественной и вездесущей. Но письменная передача её приказов является актом односторонним. Отсюда вытекают некоторые негативные для самой власти следствия. Обратная связь в коммуникативной цепи проигрывается только в воображении, то есть она является всегда отсроченной, отложенной. К тому же само письмо всегда лишено контекстуально-жизненных акцентаций (они «вне» и «вокруг» письма, но не в тексте), и поэтому письмо постоянно нуждается в усилиях по расшифровке этих акцентаций. Воображаемая обратная связь и расшифровываемая акцентация в письме ставят под вопрос удачу власти в процессах коммуникации. Удача деспотической власти предполагала близость между знаком и предметом (например, минимальную дистанцию между приказом царя и самим царём). Она предполагала, что простая демонстрация письма (факт наличия записи, подписи, печати) значит столько же, сколько и записанное. Но именно эти предположения деспотической власти были опровергнуты самим письмом. Массивы письма, сделав голос деспотической власти вездесущим, сами вышли из-под контроля её вездесущности, оказавшись непрозрачными для власти. В результате роль письма стала двусмысленной. Письмо действовало и вместе с политическим сообществом выступало в качестве необходимого союзника полисной деспотии, но при этом оно действовало таким абсолютным и предельным образом, что явно превышало цели самого политического сообщества. Письмо в переписывании порядка социальной жизни пошло далее самой власти и подвергало изменению не только остатки архаических различий в бытовом укладе родовых сообществ, но и те важнейшие различия, которые задавали сам полисный «имперский» порядок. Письмо оказалось не только слугой и союзником, но также бунтарём и анархистом. Такое двойственное письмо я называю фюсиологическим письмом. Следуя за властью, это письмо пошло дальше его. Хотя фюсиологическое письмо возникло из недр покорного деспотического письма, оно, идя далее самой власти, действовало двояко, как заодно с властью и сообществом, так и противопоставляясь власти. Это противоречие внутри фюсиологического письма нужно было как-то разрешить. Тех, кто пытается разрешить противоречие фюсиологического письма, я именую философами. В той мере, в какой письмо становилось всё более анархично в своей направленности, в той мере, в какой

оно становилось собственно философским письмом, развивалась европейская философия<sup>1</sup>.

**— Каковы дальнейшие приключения фюсиологического письма — но уже в рамках философии?**

— С одной стороны, фюсиологическая запись служила продолжением дела власти, была голосом богов и закона, а с другой стороны, эта запись уже не хотела быть только идеальным дублем социальной жизни, она превышала дело власти и разрушала его. Должны ли их фюсиологические записи принадлежать некоей традиции или каждая такая запись никак не соизмерима с другими? Должна ли философия быть совместным делом немногих, верящих в отличие глупости от ума, или это дело одинокого мыслителя и прорицателя? С поиска ответа на эти и им подобные вопросы осуществлялось становление философии. На пути анар-

---

<sup>1</sup> Алфавитное письмо в отношении к европейской философии выступает и как предмет, и как метод одновременно. Как предмет письмо в полной мере заявило о себе лишь в связи с философско-мистическими медитациями над каббалистическими, руническими и библейскими буквенными записями. Например, для Каббалы буквы являются самостоятельными сущностями, которые творят мир, они значат и говорят больше, чем слова. Связь Божественного Откровения и записи была в центре внимания средневековой философии. Примерами этому служат идеи реформ письма (реформа укладов письма Алкуина, создание славянского алфавита Кириллом и Мефодием, «никоновские» реформы написания и т. п.) Письмо в средневековой философии являлось важнейшим путем познания и спасения души. Писать — значит клясться в верности Богу, молиться, священнодействовать. Писать — значит отвечать двум Священным Писаниям, Библии и Природе. Культивирование письма как единственного доступа к Истине привело к разрыву между практикой письма и практикой спасения. Письмо в эпоху Возрождения стало самодостаточным и самоценным, оно унифицируется печатью и пунктуационной реформой братьев Мануциев. В философии Нового времени письмо выступило в качестве письменной Дискурсии, записи представлений всех возможных представлений. Письменная Дискурсия приобретает по отношению к науке форму трансцендентального знания, то есть вид Всеобщей энциклопедии знаний, Библиотеки всех библиотек. Запись изучается как рационализмом (школа Пор-Рояля), так и британским эмпиризмом (учение о знаках Д. Локка), символическая деятельность оказывается также в центре внимания Дж. Вико. В философии XIX века письмо обращается к условиям своего собственного существования, что приводит, с одной стороны, к появлению самодостаточной записи, литературы (опыты Малларме), а с другой стороны, к появлению окончательного письма с единством записи и записываемого (спекулятивное письмо Г. В. Ф. Гегеля). В спорах о значении письма принимают участие Ф. Шлейермахер и В. фон Гумбольдт. В этот период истории философии и письмо оказались сближены максимально, установив в философии «террор» письма, когда единство записи и записанного служило основным критерием качественной работы пишущего. В XX столетии формы философской публикации минимизировали дистанцию между печатью и письмом, с тем чтобы ослабить «террор» письменной Дискурсии. Во-первых, грамматическая симуляция строгости и объективности вела к нейтрализации письма. Примером такой симуляции служит идея формализации языка в рамках неопозитивизма. Во-вторых, наблюдалось выявление в порядках письма различных разрывов, принимавших вид описок, выгод, настроений, власти, интересов и т. п. Всё это отодвигало само письмо на второй план работы философа. Примером такого выявления здесь могут служить психоаналитические методы. В-третьих, были попытки вернуться к средневековой служебности письма или манускриптности путём проблематизации печати средствами самой печати (В. В. Розанов).

хистской силы массивов письма стояла бесконечно одинокая мысль фюсиологов.

Но философии не нужны гении, ей нужна традиция, массив. Уже Ксенофан Колофонский полагал, что лишь совместно ища истинное, люди находят наилучшее. Он исходил из убеждения, что только в рамках традиции поиска истины можно установить, что есть истина. Совместность (то есть не единство, но и не распад) — это первая и наиважнейшая черта философии. Совместность поиска эффективного отличия глупости от ума потребовала от философа выполнения двух задач: во-первых, она потребовала установления механизма, который будет поддерживать философскую совместность; во-вторых, она потребовала введения существа философии в контекст общественных установлений, то есть обнаружения смысла философской совместности. Но само фюсиологическое письмо (так, как оно исторически сложилось) не могло решить такие задачи. Оно обладало коренным пороком, поскольку было изначально сращено с выполнением религиозно-политических и хозяйственно-юридических задач. В этом письме отвлечённые и безвластные задачи смешались с различными всеобщими общественными и Божественными установлениями. Фюсиология — это ещё не философия. Как известно, М. Хайдеггер отличал «великих» создателей философии от «философов». В фюсиологическом письме содержалась лишь возможность сопротивления установлениям власти, то есть в нём содержалась безвластность, которую ещё нужно было каким-то образом отделить от власти, сделать её автономной. Это отделение как раз и проделал Сократ. Можно сказать, что до Сократа никакой философии ещё не существовало, а была открыта лишь возможность для философии быть. Выявить существо философии в чистом виде — такова главная цель Сократа. Философия, по моему мнению, родилась как реакция на невозможность фюсиологического письма стать полностью безвластным письмом, письмом, освобождённым от гнёта политики, быта и Бога. Фюсиологическое письмо навсегда так и осталось двусмысленным. И философия началась с отказа от двусмысленности фюсиологического письма. Отголоски этого отказа мы, в частности, можем наблюдать в диалоге Платона «Федр». Они обнаруживают себя при перечислении Платоном недостатков, присущих письму. Легко вспомнить, что, в самом общем виде, пишет Платон о письме. Письмо — это вещь бестолковая, с ним можно делать что хочешь. Оно не знает, с кем ему говорить можно, а с кем — нет, адресовано любому, даже тому, кому читать это письмо не надо. Письмо, как известно, люди бесконечно перетолковывают, постоянно путают смыслы, сами при этом запутываясь. Оно не может себя отстоять так, как отстаивает себя наша мысль в живом разговоре. Письмо постоянно впадает в парадоксы и противоречия и не может от них уклониться. Всякая мысль в письме теряется, и лишь живая диалектика речи может её удержать. Хотя эти соображения приводит Пла-

тон, но принадлежат ли эти соображения ему? Ведь они с неизбежностью вступают в конфликт с философией самого Платона, так как сам способ существования идей требует письмо, и так как их способ существования взывает к письменной традиции. Думаю, что философские взгляды Платона и Сократа на письмо были прямо противоположны.

### — В чём заключается эта противоположность?

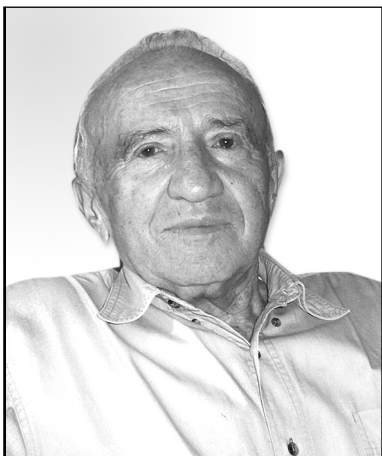
— Запись, противопоставлявшая себя власти и быту, будучи безвластной и праздной, содержала возможность быть особым порядком действий человека в мире, то есть быть философским образом жизни. Эту возможность раскрыл именно Сократ. Зародившееся в толще письма сопротивление власти и быту извлекается Сократом в виде непосредственной традиции совместности (праздной и безвластной), которая оказалась противопоставлена им традиции деспотической записи, записи религиозной, политической, поэтической. Отказ Сократа от письма позволяет извлечь из самого письма существо философии в виде непосредственной совместности «друзей ума». Речь идёт об извлечении того, что остаётся в письме, когда оно перестаёт служить власти и быту, перестаёт быть их носителем. Этот остаток письма и был впоследствии назван философией. Только благодаря извлечению этого остатка Сократ смог потом противопоставить философию софистике и физиологии. Иначе каким же образом философии удалось бы эффективно отличить себя от собственной предыстории и идеологии? Без этого извлечения никакая демаркация философского знания немыслима. Извлечение из письма и отказ от письма — таковы важнейшие вехи становления и самоопределения философии. Стоит добавить, что и извлечение и отказ принадлежат, по моему мнению, самому письму и характеризуют раскол внутри самого письма на анархическую и деспотическую часть. Если кратко охарактеризовать извлечение, произведённое Сократом, то эта характеристика окажется принадлежащей существу философии. Сократ связывает философию с редким видом дружбы и любви. Это вид дружбы и любви случается лишь с теми, кто совместно ищет эффективное отличие глупости от ума, кто пребывает в обязательно праздной близости и безвластном общении. Существо философии заключается в этом одном — принадлежать к кругу «друзей ума», «любителей мудрости», то есть к уникальному типу совместности. Бытовая верность совместности демонстрируется лишь близостью, фактическим участием в непосредственном общении, а также упорством друзей-любителей в том, чтобы быть вместе. Философию характеризуют объём, масса, кучность. Полагаю, что существо философии заключено для Сократа в чистой совместности праздного и безвластного сообщества, со всеми присущими ему ритуалами культивации ума, непосредственными отношениями дружбы, любви и общительности. Главная мысль филосо-



фии Сократа в том, что письмо несовместимо с существом философии. Письмо несёт с собой лишь знание понаслышке, то есть знание, опосредованное властью и сообществом. Оно исключает живой опыт праздного и безвластного общения, дружбы, любви, разрушает анархическую совместность и тем самым ставит под удар существование философского сообщества. Письмо всегда направлено против непосредственности в быту, учёбе, дружбе и любви, а значит — письмо всегда направлено против существа философии, против традиций философской совместности. Философские традиции поддерживаются лишь в непосредственном контакте между друзьями и любовниками, они для себя исключительно «телесно», близостью, соприкасанием тел. Эти философские традиции поддерживают очень конкретный порядок верования, уникальный тип бытовой совместности — общительность праздную и безвластную. Иными словами, философия выказывает себя лишь в непосредственности — будь то в бытовом поступке или в живом слове. Она для Сократа — всегда философия ситуативная, строго адресованная в ближнем круге праздной и безвластной совместности. Такая совместность, кучность — суть философии. И Сократ является тем, кто первый выделил существо философии из физиологического письма в «чистом» виде.

А потом философия пройдёт долгий путь работы с безвластным письмом и свяжет с практикой письма свою судьбу, попадёт в зависимость от этой практики письма и потеряет свою телесную суть. Теперь же настало время освободить философию из-под власти письма, и «граф-анализ» — шаг на пути к освобождению телесного существа философии.

*Беседовал Алексей Нилогов*



## ДАВИД ДУБРОВСКИЙ

### Субъективная реальность

*Давид Израилевич Дубровский (род. 1929) — современный русский философ и психолог. Доктор философских наук (1969), профессор (1973). Участник Великой Отечественной войны. Член редакционных коллегий журналов «Философские науки» (1971–1991), «Российский психоаналитический вестник» (с 1991), «Полигнозис» (с 1999), «Эпистемология и философия науки» (с 2004). Основатель и председатель Всероссийского центра изучения восточных единоборств (с 1987). В 1971–1987 годах — профессор философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. С 1988 года работает ведущим научным сотрудником Института философии РАН. Заместитель председателя научного Совета РАН по методологии искусственного интеллекта. Разрабатывает проблему «сознание и мозг», концепцию субъективной реальности, которая вызвала знаменитый спор с философом Э. В. Ильенковым о природе идеального. Автор книг «Психические явления и мозг» (М., 1971), «Информация, сознание, мозг» (М., 1980), «Проблема идеального» (М., 1983; 2002 — второе, дополненное издание), «Обман. Философско-психологический анализ» (М., 1994) и более 150 статей по философским проблемам психологии, эпистемологии, психофизиологической проблеме, ценностно-смысловым структурам сознания, проблемам бессознательно-го, самообмана, полуправды, философии и психологии восточных единоборств. Биографическая справка о Дубровском помещена в десятом издании «Кто есть кто в мире» (Who's Who in the World, 1989). Наша беседа с Давидом Израилевичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Беседа опубликована на сайте [www.censura.ru](http://www.censura.ru) 20.04.2007: <http://www.censura.ru/articles/interviewdubrovsky.htm>. Отрывок из беседы опубликован: 1) в газете «Литературная Россия» в спецвыпуске «Существует ли сегодня русская философия?» № 2 от 19.01.2007: <http://www.litrossia.ru/article.php?article=1112>; 2) на сайте [www.apn.ru](http://www.apn.ru) 30.03.2007 в спецвыпуске «Существует ли сегодня русская философия?»: <http://www.apn.ru/opinions/article16795.htm>.

— **Давид Израилевич, давайте начнём нашу беседу с вопроса о вашем отношении к современной философии.**

— На столь сложный вопрос я могу кратко ответить, что отношение сложное. Современная философия чрезвычайно разнообразна как по своей проблематике, так и особенно по нынешнему составу её деятелей. Только в России их насчитывается несколько тысяч человек (см., например, список, публикуемый «Вестником российского философского общества»). Чтобы судить о современной философии в целом, надо специально исследовать этот вопрос. Информационное общество существенно повлияло на развитие философской мысли, что требует особого внимания. Резко возрос плюрализм философского знания, поколеблены его классические ориентации, усилились тенденции иррационализма, крайнего релятивизма. Я могу высказать мнение лишь о тех областях, которые мне близки. Впрочем, некоторые оценки, думаю, можно отнести и ко всему нынешнему этапу философской деятельности. Это касается того рыночно-рекламного духа, который охватил в последние десятилетия культуру и существенно сказывается на философской деятельности. Слишком уж часто мы видим, как жажда успеха и самоутверждения теснят поиск истины, правды, подлинных смыслов, как вольготно чувствует себя энергичная и амбициозная посредственность, в каких больших объёмах публикуются дилетантские тексты. И конечно, лишь сравнительно небольшое число авторов демонстрируют подлинный профессионализм и творческую продуктивность, вносят вклад в развитие философской мысли. Определённые успехи, на мой взгляд, наблюдаются у нас в таких областях, как эпистемология, логика и методология научного познания; в последние годы опубликован ряд значительных работ по философии культуры, этике, эстетике. Тревогу вызывает тот факт, что в последнее время резко уменьшился приток в философию талантливой молодёжи.

— **Как вы относитесь к философскому постмодернизму?**

— На эту тему у меня была статья «Постмодернистская мода», опубликованная в «Вопросах философии» (2001, № 8), в которой я высказал своё критическое отношение к этому направлению. Конечно, постмодернизм выразил некоторые реальные черты кризиса культуры постиндустриального общества. В концептуально-теоретическом плане у его главных представителей трудно обнаружить существенные новации, хотя философский и всякий иной шум вокруг этого направления был большой. Нагнетание скепсиса, релятивизма, деструктивности, эстетизация абсурда, стремление сокрушить традиционные ценности — во всём этом есть нечто патологическое. То, что ведущие представители постмодернизма были ярки, талантливы, усиливало их негативное влияние на философ-

скую мысль. Сейчас на Западе постмодернизм сильно пошёл. А у нас мода на него ещё не прошла. Отдельные наши весьма одарённые авторы тоже отдают ему дань, например Фёдор Иванович Гиренок. У меня с ним добрые отношения, но я мог бы выступить его критиком.

— **Я бы тоже хотел лишить Гиренка его косноязычного языка, который часто бывает сродни косномыслию, но...**

— Ну это вы уж слишком! Я бы сказал «спасибо» за то, что он у нас есть такой — оригинальный, непосредственный, сильно выделяющийся на фоне массы *серых* философов. Для меня в философии, как и в искусстве, важно не *что*, а *как*. Как исполнена работа! А это включает язык, стиль, оригинальность мысли. У Гиренка, например, много интересных образов, метафор, ассоциативных откровений. Но главное, конечно, концептуальность, обоснованность результатов исследования поставленного вопроса. Многие сейчас превозносят Мамардашвили, считая его выдающимся философом. Я знал его лично, он был хороший, интересный человек, блестящий лектор. Но что, собственно, создал Мамардашвили в области философии? Каковы критерии оценки его работ? Давайте зададимся общим вопросом о критериях значительности того или иного философа...

— **Пока я придерживаюсь фукианской традиции — понимание истины как воли к власти, способности навязать свои тексты, идеи, концепты. Кстати, в этом отношении среди последователей М. Фуко можно назвать и американского философа сознания Д. Деннета с его теорией меметики, — культурной (а следовательно, и философской) генетики, когда философские идеи превращаются в *idée fixe*, множат себя в головах философов и начинают жить там самостоятельной жизнью.**

— Ваш критерий (связанный, конечно, и с ницшеанской традицией) весьма типичен для эпохи информационного общества. Он чисто коммуникативный. В худшем его толковании (а оно преобладает!) неважно, что именно вы утверждаете или отрицаете, важно, чтобы вам поверили, «заразились» вашей мыслью. Нужен успех! Любой ценой! Истина здесь не обязательна. Сплошь и рядом мы видим, как объективные критерии реальности подменяются критериями правильного исполнения роли, которые насаждаются средствами массовых коммуникаций. Именно они творят кумиров, в виде которых не столь уж редко выступают полнейшие интеллектуальные ничтожества; они «философствуют» с телевизионного экрана, чувствуя себя «учителями жизни». Надо сказать, что и многие западные философы — среди них и значительные — энергично рекламируют свой товар, не гнушаясь использовать средства, характерные для шоу-бизнеса.

**— Но есть ли смысл говорить о моде, когда средства массовой коммуникации растут в геометрической прогрессии? Не трансформируется ли такое положение дел во что-то качественное?**

— Определённые качественные изменения в системе культуры и массовом сознании очевидны. Между транслятором информации и её потребителем увеличивается пропасть, у последнего практически нет обратной связи и действенных средств проверки сведений и оценок, которые навязывают ему пресса, телевидение и т. п. Эта асимметрия в коммуникативных контурах неуклонно нарастает, а вместе с ней и сфера неопределённости, в которую погружён человек. В этих условиях он легко поддаётся воздействию суггестивных факторов, своего рода зомбированию. Те, в чьих руках находятся средства массовых коммуникаций, жёстко преследуют свои цели, часто крайне эгоистические и низменные. На службе же у них профессионалы высокого класса, использующие изощрённые техники манипуляции массовым сознанием. У них есть только один критерий — рейтинг и только один бог — успех. Поэтому, если нужно, то белое будет сделано чёрным или серым, как и наоборот. И масса это проглотит. Мы ведь видим, что явные посредственности, раскрученные телевидением и прессой, обретают популярность и как бы высокую значимость — в политике, искусстве, философии.

**— А кто именно в философии?**

— Что касается раскрученности философов, то это скорее относится к некоторым западным коллегам. О наших я говорить не буду, боюсь кого-то обидеть. Все мы люди со своими слабостями, «примочками», «складками» и прочей иррациональностью. «Человеческое, слишком человеческое!» — как говаривал Ницше. Но философы, конечно, различаются по своему творческому рангу. Большинство из нас — мыслители среднего уровня, труд которых, однако, создаёт и поддерживает основу и непрерывность философского развития. Выдающийся философ — большая редкость. Для меня выдающийся философ определяется по такому критерию, как наличие у него оригинальной и обоснованной концепции, которая позволяет решить или по-новому осмыслить какую-либо классическую проблему. Если такой концепции нет, то, вероятно, он высказал ряд оригинальных идей, которые имеют глубокий смысл, послужили стимулом существенного развития сложившихся представлений. Если у него и этого нет, то вряд ли к нему приложим эпитет «выдающийся». Вернёмся к Мамардашвили. Он, конечно, личность незаурядная. Однако его книги, изданные в последние годы, это не совсем Мамардашвили. Это чаще всего обработки его лекций, записей, выполненные его друзьями. При жизни он очень мало писал, был ориентирован прежде всего на раз-

говорный жанр, на устную философскую традицию. Его лекции собирали значительные аудитории, он был артистичен, касался многих вопросов, которые были если и не табу, то явно не в фаворе у идеологического начальства. Эти лекции учили мыслить, учили любить и хранить высокие ценности. Для того времени Мераб Мамардашвили был крупным явлением философской жизни. Но я должен прямо сказать, что в изданных текстах Мамардашвили я не нахожу каких-либо существенных концептуальных новаций. Мне претят его медитативность, повторы, долгие «диалектические» периоды и коловращения, содержание которых уже давно знакомо, довольно высокая степень неопределённости суждений. Я, конечно, не отрицаю пользы этих изданий. Людям другого ментального склада, чем мой, это может нравиться, и — на здоровье. Для меня труд философа — это напряжение мысли, экономия слов, высокая степень интеллектуальной ответственности, воля к постижению смыслов бытия, сверхзадача. В силу человеческой слабости мы редко достигаем даже посильных для нас высот, но обязаны к ним стремиться. Сейчас в философской литературе небывалое изобилие, но вместе с тем небывалая компилятивность и информационная избыточность. Очень трудно всё это читать, трудно вычленивать что-то новое, интересное.

— Но, по-моему, трудно это сделать, потому что у нас практически нет историков современной русской философии, которые бы отслеживали *оп-line*-философию. Не секрет, что большинство историков философии сосредоточено на Серебряном веке — как уселись в своё время (конец XX века), так до сих пор и не слезли с него. Кто-то успел переключиться на русскую философию в эмиграции, и лишь некоторые (например, Н. В. Мотрошилова, М. Н. Эпштейн) пытаются анализировать уже советскую философию.

— Я согласен с вами. Книжки не читают, а считают, включая количество страниц, число знаков, тиражи. У некоторых авторов уже штук по двадцать книг. Они почитают себя самыми крупными философами. Нет независимой критики, нет никаких фильтров. В печать проходит всё, даже явный бред. При советской власти были действенные фильтры, сильно отягчённые, правда, идеологическими запорами, но они отсеивали безграмотные, вторичные тексты. От таких фильтров боже нас упаси. Я, конечно, имею в виду другое. Философская культура предполагает справедливые, основательные санкционирующие регистры. Фильтр — это не цензура, а высокопрофессиональные люди, которые отслеживают интеллектуальный процесс, изучают его, оценивают. Нам нужна философская критика, авторитетная оценка. Редко встретишь объективную и одновременно доброжелательную рецензию. Как воздуха не хватает нормальной коммуникации, дискуссий, полемики, референтного круга. В общении много амбициозного, показного, рекламного. В США, например, тоже

хватает философского «базара», но он отличается от нашего так же, как американский гипермаркет от российского магазина начала 1990-х годов. Я не вижу крупных новаций в американской философии, но должен признать, что там есть движение мысли. У них есть активное сообщество, у нас же оно выражено крайне слабо.

**— Хорошо, что вы упомянули об идеологических фильтрах, существовавших в советское время. Но, может быть, именно из-за них наши отечественные философы и разучились создавать крупные концептуальные философские произведения?**

— Сомнительно. Столько лет прошло уже, как рухнула советская система, а мы всё пеняем на неё, стремясь оправдать свою творческую импотентность и слабость духа.

**— Однако получается, что в философии всем находится место? А кого бы вы смогли вычеркнуть из истории философии?**

— Сама история философии вычёркивает многие имена.

**— Как так «сама история философии»? Может быть, историк философии как субъект истории философии?**

— История философии создаётся историками философии. Но не всеми. История философии вычёркивает имена и многих историков философии, ибо она представляет собой такое содержание, которое обосновано, признано большинством профессионалов, выдержало испытание временем. Историк философии — это не архивариус, а мыслитель, исследующий процесс развития философии, соединяющий настоящее с прошлым. Это требует эрудиции, кропотливого анализа и, конечно, специальной одарённости. Сейчас, как никогда, важна такая интегрирующая работа.

**— У того же Гиренка есть специальный термин «эрузит» («эрудит + паразит»). Не является ли историк философии таким эрудированным паразитом, который паразитирует на текстах оригинальных философов?**

— Но как же без эрудиции можно заниматься историей философии? Ведь тут требуется основательное знание обширного и многообразного материала, который вы призваны упорядочить, систематизировать, осмыслить и оценить. Это — специфический, довольно трудный и важный вид философской деятельности. О каком паразитировании тут можно вести речь? Конечно, есть среди историков философии и такие, которым

как раз недостаёт эрудиции, трудолюбия и творческих способностей, а главное, не хватает ответственности и честности. Ну и что здесь особенного? Конъюнктурщик встречается всюду. Им может быть не только посредственность, но и талант. На талантливых конъюнктурщиков сейчас, кстати, большой спрос.

**— Каких современных русских философов вы можете назвать?**

— Если брать близкие мне области философии, то я с большим уважением отношусь к таким своим коллегам, как В. А. Лекторский, И. Т. Касавин, В. С. Стёпин, В. Н. Порус, П. П. Гайденко, Н. В. Мотрошилова, Э. Ю. Соловьёв, А. П. Огурцов, А. М. Руткевич. Я мог бы легко продолжить этот перечень. Думаю, из ныне живущих можно назвать несколько десятков профессионалов высокого уровня, которые успели уже внести свой вклад в развитие российской философии. Кроме того, есть немало молодых людей, уже зарекомендовавших себя серьёзными мыслителями. Россия — велика. Несмотря ни на что, она не устаёт рожать новые таланты. Важно их увидеть, вовремя поддержать.

**— Вы исходите из понимания философии как науки? Для вас важен критерий научной рациональности?**

— Философия, конечно, не наука, это — особый вид духовной деятельности, использующий тем не менее научные познавательные средства и подходы, что характерно и для других видов культуротворческой деятельности. Для меня и для очень многих моих коллег крайне важны критерии научной рациональности. Особенно в наше время разгула иррационализма. В России, например, сейчас практикуют более 400 тысяч магов, колдунов, гадалок, экстрасенсов, целителей, астрологов и т. п. Каково же число их клиентов? Разве это не показатель состояния массового сознания? Газеты пестрят рекламой оккультных услуг. Немалая часть нашей интеллектуальной элиты, в том числе лица, имеющие учёные степени, искренне или следуя моде, подыгрывает всей этой братии, среди которой сплошь и рядом либо жулики, либо невежественные и параноидные субъекты. Дошло до того, что даже такая газета, как «Известия», ежедневно публикует «астрологический прогноз». Для непредвзятого человека эти «прогнозы» — заведомая муть на уровне базарной гадалки. Спекуляции на иррациональном в человеческой натуре имеют серьёзные негативные последствия — разжижают волю к активной самодеятельности, к вере в себя, мутят сознание, оптимистическую перспективу жизни, сгущают страх перед неведомым и «высшими силами», не говоря уже о тех плодах, которые получают от этого торговцы на рынке оккультных услуг и определённые политические силы. В последнее время модно разглагольство-



вать о негативной роли науки в развитии культуры, о сциентизме, списывать на него беды нашей цивилизации. Однако именно наука — страж объективности и рациональности в системе культуры, действенное средство против разнузданного субъективизма, обмана, нигилизма, деструктивности.

В наше время повышается требование к рациональности философии, усложняются её взаимосвязи с наукой. Остро сознавая ограниченность научного знания, неизбывную проблемность человеческого существования, неопределённость будущего, рациональная философия призвана укрепить мужество духа, всемерно поддерживать оптимистическую перспективу, ибо только они способны генерировать энергию и волю, необходимые для решения глобальных проблем человечества. Хочу подчеркнуть: когда речь идёт о рациональной философии, то имеется в виду, что она стремится к теоретическому обоснованию выдвигаемых положений, концептуальной оформленности своих результатов, открытых для критического обсуждения, требует логической последовательности, доказательности и высокой интеллектуальной ответственности автора. Она вовсе не отрицает ценности тех философских жанров, которые связаны с использованием художественных средств, насыщены образной мыслью, оригинальными метафорами, более того, она сама может использовать подобные средства и формы выражения философской мысли.

Рациональная философия стоит на страже здравого смысла. Да, его горизонт и разрешающая способность весьма ограничены, но он несёт в себе глубинные факторы рациональности, выработанные в ходе биологической эволюции, антропогенеза и всей истории человечества. Попраание здравого смысла — слишком редко симптом гениальности, но сплошь и рядом выражение болезни разума или натужного фиглярства, эпатажа, суперпретенциозности, этих типичных способов компенсации творческой импотентности.

Рациональная философия отдаёт себе ясный отчет, что человеческий разум подвержен патологическим отклонениям (в силу действия генетических, социальных, психологических и других факторов). Ему свойственны различные виды пограничных состояний и акцентуаций. Всё это в известной мере приложимо и к философскому разуму. В наше время в нём стали заметно проявляться шизоидные, депрессивные и невротические тенденции. Рациональная философия призвана противостоять этим тенденциям, выполнять своего рода терапевтическую функцию, служить основанием реализма и источником жизнеутверждающих идей в системе культуры. Она должна содействовать творчеству новых жизнеутверждающих ценностей и смыслов, а главное — сохранению старых, проверенных всей историей человечества.

— Как вы относитесь к попытке М. Н. Эпштейна основать новую философскую науку (наряду с онтологией и гносеологией) — потенциологию, в рамках которой субстанциализируется категория возможного?

— К сожалению, я незнаком с этими работами М. Н. Эпштейна. Но когда я слышу о создании «новой философской науки» (да ещё «наряду с онтологией и гносеологией»), то у меня возникают, мягко говоря, сложные чувства, которые (чтобы не обидеть автора) я предпочитаю не выражать словесно. Ну сказали бы, что автор разработал новую концепцию возможного. Тоже звучит гордо! Но если утверждают, что это «новая наука» и она выдвигается в таком же ранге, как онтология, и *наряду* с ней, то это представляется мне некорректным. Основная категориальная структура философского знания четырёхмерна, она включает категории *онтологического, гносеологического, аксиологического* (ценностного) и *праксеологического* (активность — интенциональность, воля, целеполагание и др.). Соответственно можно говорить о четырёх основных типах философских проблем. Указанные категории логически нередуцируемы друг к другу, но *взаиморефлексируемы*. Это означает следующее. В сложных случаях, когда мы утверждаем, что нечто существует или не существует, мы обязаны подвергнуть наши утверждения, как минимум, гносеологической рефлексии, то есть исследовать те познавательные средства, с помощью которых мы описываем то, что полагаем существующим или несуществующим. Но часто возникает необходимость подвергнуть эти утверждения также аксиологической и праксеологической рефлексии. Только тогда наши утверждения могут обрести основательность. В этом отношении категория возможного несёт в себе не только онтологическое содержание, но вместе с тем и гносеологическое, аксиологическое и праксеологическое. Поэтому проблема «потенциологии» в духе Эпштейна предполагает исследование возможного, а тем самым и будущего во всех четырёх планах и интеграцию полученных результатов в единой концептуальной структуре. Говорят, что будущее непредсказуемо. Смотря какое. Некоторое будущее предсказуемо даже очень, например, что все мы обязательно завершим свой земной путь.

— Именно в силу своей непредсказуемости возможное и приобретает статус субстанции. К тому же Эпштейн различает понятие «потенция» и понятие «возможное», гипостазировав последнее до инвариантной модальности.

— Удачи ему.

— Как вы охарактеризуете американскую философию сознания? Не кажется ли вам, что совсем скоро американцы накопят такую критическую массу информации, что проблема сознания обрушится? И как вы можете

**прокомментировать пафос философа В. В. Васильева, который столь истово пропагандирует американскую философию сознания (на философском факультете МГУ)?**

— Лучше говорить не об американской, а об англоязычной философии сознания, так как многие ведущие представители этого направления живут в Англии, Австралии и других странах. Не будет большой погрешности и в том случае, если мы будем вести речь о концепциях сознания в аналитической философии. Я давно слежу за их развитием, написал критические статьи, посвящённые анализу работ таких известных философов, как Т. Нагель, Д. Деннет, Дж. Сёрл, Д. Чалмерс. В моей книге «Информация, сознание, мозг» две главы представляют критический обзор раннего этапа развития этого направления — концепций «научного материализма», «элиминативного материализма», «функционального материализма», «эмерджентистского материализма» (Г. Фейгл, Дж. Сمارт, Д. Армстронг, Р. Рорти, П. Фейерабенд, Дж. Марголис и др.). Действительно, за полувековой период накоплен колоссальный объём литературы — многие сотни книг, десятки тысяч статей. Но никаким «обрушением» проблеме сознания это не угрожает. Правда, бросается в глаза контраст между столь большим количеством публикаций и концептуальными результатами, которые, на мой взгляд, довольно скромны. Однако продолжаются острые и содержательные дискуссии, они создают движущие мысли. Ознакомление с нынешним состоянием разработки проблемы сознания в аналитической философии крайне важно для тех, кто интересуется этой проблемой. Ведь никакое другое направление современной философии не занимается проблемой сознания столь масштабно и систематично, причём именно в русле классических традиций. В нём доминирует материалистический и сциентистский подход. В этом его слабые и сильные стороны. Слабые, поскольку многомерная проблема сознания сильно уплощается, за скобки выносятся её смысло-жизненные, экзистенциальные, социальные и социокультурные планы. Сциентистская установка ведёт к редукционистской стратегии в объяснении сознания, а это, по моему убеждению, тупиковый путь, так как из сознания изымается самое главное — субъективная реальность. В рамках аналитической философии разработаны два типа редукционизма — физикалистский и функционалистский. Важно отметить, что идея функционализма, которая допускает нередукционистские истолкования и приложения, сыграла позитивную роль в развитии когнитивной науки и в разработке проблематики искусственного интеллекта. В этом я вижу позитивный аспект аналитической философии. В последнее время среди её представителей усиливается тенденция нередукционистского подхода к объяснению сознания, что представляет определённый интерес.

Теперь о В. В. Васильеве, который «истово пропагандирует американскую философию сознания» на философском факультете МГУ. Если отбросить слова «истово пропагандирует», то, как заведующий кафедрой зарубежной философии, он поступает правильно, придавая изучению аналитической философии важную роль. Ведь она представляет одно из самых мощных направлений современной философии, внёсших значительный вклад в разработку гносеологической проблематики, в философию и методологию научного познания (это относится, как я уже отмечал, и к ряду аспектов проблемы сознания). Уже поэтому выпускник философского факультета МГУ должен быть обязательно знаком с аналитической философией, а ей, насколько мне известно, уделяли на факультете крайне недостаточное внимание. Между тем пройти школу аналитической философии в высшей степени полезно (сужу по себе!). Она учит строгости мысли, логической последовательности, доказательности, умению чётко аргументировать, правилам критического анализа, говоря коротко — интеллектуальной ответственности. Эти качества крайне важны для современного философа, их не хватает авторам велеречивых, размашистых, расплывчатых текстов. В этом году у нас впервые под редакцией М. В. Лебедева и А. З. Черняка издано учебное пособие по аналитической философии (Аналитическая философия. — М., 2006. — 624 с.). Думаю, что оно будет весьма полезно для студентов философского факультета, и не только для них.

**— В чём оригинальность вашего информационного подхода к проблеме «сознание и мозг»?**

— Этот подход предлагает возможный вариант теоретического решения классической проблемы «сознание и мозг», то есть ответ на два ключевых вопроса: 1) как объяснить связь явлений сознания (субъективной реальности) с мозговыми процессами, если первым нельзя приписывать пространственные и другие физические свойства (массу, энергию), а последние ими необходимо обладают; 2) как объяснить казуальную функцию явлений субъективной реальности по отношению к телесным процессам, если первым нельзя приписывать массу, энергию и другие физические свойства (то, что мои мысли и желания способны вызывать движение моей руки, очевидно, как и то, что существует моё или ваше волевое усилие и феномен свободы воли; но как это объяснить?). Многие философы, занимавшиеся этой проблемой, подчёркивают, что здесь налицо «провал в объяснении». Мой подход в развёрнутом виде предложен ещё 35 лет назад в книге «Психические явления и мозг» (М., 1971) и с тех пор развивался и уточнялся. Отдавая себе отчёт в том, что возможны другие варианты теоретического решения, я пока в нём не разочаровался. Он строится в форме теории: мной предлагаются три постулата, представляющие собой

общепринятые в науке положения, которые не встречают эмпирических опровержений, и затем из них логически выводятся объясняющие следствия, которые относятся не только к двум указанным основным вопросам, но и к ряду других более частных вопросов, с ними связанных. Всё это изложено в моих книгах и статьях.

**— Кто из зарубежных учёных поддержал ваш информационный подход к проблеме «сознание и мозг»?**

— Прежде всех — крупный американо-венгерский учёный-нейрофизиолог, академик Янош Сентаготаи ещё в 1976—1977 годах. Он не раз цитировал мои работы, я с ним активно переписывался. Он хотел провести в Венгрии симпозиум, специально посвящённый обсуждению моей концепции, приглашал на него ведущих западных специалистов. Трижды назначалась дата симпозиума, и трижды КГБ меня не выпускал (несмотря на официальные запросы Сентаготаи в МГУ, где я работал, а Сентаготаи тогда был президентом Венгерской академии наук). Поддерживал меня и американский нейрофизиолог Роджер Сперри — первооткрыватель асимметрии полушарий головного мозга, лауреат Нобелевской премии. Он даже прислал мне свою большую статью для публикации в сборнике «Мозг и разум», изданном под моей редакцией Институтом философии в 1994 году. Среди философов могу назвать Дж. Марголиса, с которым я много переписывался и книгу которого «Личность и сознание» мне удалось перевести (с помощью С. А. Блинникова и А. Ф. Грязнова) и издать в 1986 году. Эта книга, хотя и написана тяжёлым языком, является весьма содержательной, во многом поучительной, представляет позицию так называемого эмерджентистского материализма в западной философии сознания. Тем, кто у нас занимается проблемой сознания, прочесть её внимательно было бы очень полезно (чтобы не изобретать заново велосипед и чтобы расширить свой концептуальный кругозор по данной проблеме).

**— Как вы прокомментируете деятельность Института экспериментальной медицины АМН СССР под руководством Н. П. Бехтеревой, которая в последнее время находит большинство ответов на научные вопросы в религиозной мистике?**

— Я хорошо знал Н. П. Бехтереву, поскольку начал сотрудничать с ней и её коллективом ещё во второй половине 1970-х годов. Тогда Институт экспериментальной медицины был самым передовым научным учреждением в нейрофизиологии. Он собрал коллектив таких блестящих исследователей, как П. В. Бундзен, Ю. Л. Гоголицын, В. М. Смирнов и др. Работы, проводившиеся тогда по расшифровке кодирования информации в мозгу, не утратили и сегодня своего значения. Но в 1980 году меня

раскритиковал в пух и прах журнал «Коммунист». Я обвинялся в том, что «ревизию марксистскую теорию сознания», «выступаю против азбучных истин исторического материализма», занимаюсь «злобными софистическими ухищрениями» и т. п. Такие оценки в органе ЦК КПСС тогда звучали зловеще. И Н. П. Бехтерева сразу, даже не позвонив, порвала со мной все отношения и запретила общаться со мной своим сотрудникам. Однако спустя год стала наводить мосты (поскольку, на удивление многим, я по-прежнему оставался профессором МГУ, а скандал постепенно замяли). Но с ней я больше не общался. Потом её замечательный коллектив распался, а у неё были большие семейные несчастья. Может, это и послужило переменам в её мироощущении. Мне известно, что она поднимала на щит А. М. Кашпировского, других подробностей я не знаю. Она, по моему, давно не является директором Института экспериментальной медицины.

**— Вы также известны как активный участник развития карате в СССР. Расскажите, пожалуйста, об этой деятельности.**

— Я стал заниматься карате в довольно позднем возрасте, но мне повезло с учителем. Им стал Владимир Елисеев — замечательный мастер карате и тай-цзи-цюань (он, кстати, был кандидатом психологических наук, научным сотрудником Института психологии АН СССР). Я учился у него семь лет. Некоторые знания приобрёл, побывав в Китае. Опыт занятий карате для меня оказался чрезвычайно полезным. В 1986 году я получил чёрный пояс с дипломом Японской федерации карате. Вскоре благодаря поддержке академика И. Т. Фролова мне удалось создать при философском обществе СССР Центр восточных единоборств (Иван Тимофеевич Фролов, которого я хорошо знал много лет, стал тогда главным редактором газеты «Правда» и секретарём ЦК КПСС, но оставил за собой пост президента Философского общества СССР). Центр был создан по решению правления Философского общества в условиях, когда карате в СССР было запрещено. В Уголовном кодексе имелась статья 219-прим., по которой за занятия карате давали 5 лет. Центр объединил в составе своего бюро и своих секций лидеров основных стилей карате и ушу, организовал свои отделения во всех союзных республиках и крупных областных центрах, вёл большую работу. Мастера и любители карате воспряли духом. Мы проводили показательные выступления (однажды даже на сцене Центрального Дома литераторов), издавали литературу по истории восточных единоборств, по методическим, философским, этическим, психологическим аспектам карате-до, проводили встречи по обмену опытом и т. д. Меня вызвали в прокуратуру, грозно заявили, что я нарушаю закон, но когда узнали, кто является президентом Философского общества, оставили в

покое. Я был председателем Центра до тех пор, пока в 1990 (или 1991-м, точно уже не помню) году не отменили злополучную статью Уголовного кодекса. Я передал Центр своему заместителю, а сам стал издавать журнал «Чёрный пояс» (неплохой был журнал!), а потом газету по восточным единоборствам. Но неудачно. Не было опыта, денег. Много лет я вёл занятия по карате, у меня немало учеников. До сих пор один раз в неделю я веду две группы, в которых занимаются мои приятели и их знакомые. Это помогает мне сохранять рабочий дух.

— **Чем вы занимаетесь в настоящее время?**

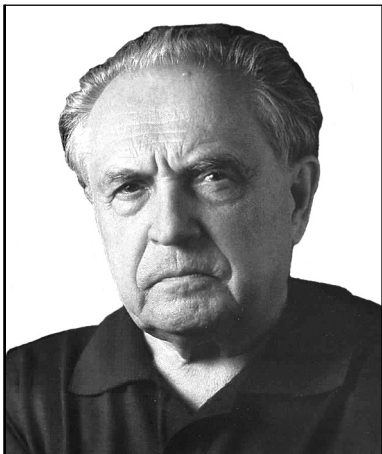
— Сейчас я готовлю книгу «Субъективная реальность и мозг: опыт теоретического решения проблемы», в которой будет жёстко изложена моя информационная теория и представлены два приложения (в первом будут конкретизироваться отдельные положения теории и следствия из них, во втором — собраны критические статьи по аналитической философии, написанные мной в последние годы). Ещё я хочу написать большую статью по проблеме «Другого сознания» — о взаимоотношении онтологий от первого и третьего лица. Здесь встают фундаментальные вопросы диагностики другого сознания (как оно возможно? как удостоверить субъективную реальность у другого существа? как изучать субъективную реальность у животных? как научиться лучше понимать *Другого?*). Но задачи такого рода имеют более широкий круг: постижение смысла информации, воплощённой в определённой предметности или в физическом процессе, является фундаментальным условием в изучении живых систем, личностей, социальных явлений, объектов культуры (примером может служить такое достижение, как расшифровка языка майя). Здесь перед нами задача *понимания*, которая носит герменевтический характер. Понимание же связано с выяснением кодовых зависимостей, предполагает расшифровку кодов. На этом пути достигнуты уже важнейшие результаты: расшифровка генетического кода, генома человека. На повестке дня расшифровка мозговых нейродинамических кодов психических явлений. Решение этой проблемы способно повлечь колоссальные по своим масштабам как позитивные, так и негативные последствия. Загадка человеческого сознания беспокоит многих исследователей, в том числе и меня, многие годы.

Мне приходится уделять много времени также и научно-организационной работе. Вместе с членом-корреспондентом РАН И. Т. Касавиным мы создали в Институте философии постоянно действующий семинар «Проблемы рациональной философии» (работает уже около четырёх лет, проведено 39 заседаний). Каждый месяц собираются по 30—40 человек, проводятся интересные обсуждения актуальных вопросов. Я руковожу

также постоянно действующим теоретическим семинаром по методологии искусственного интеллекта (совместно с академиками РАН В. Л. Макаровым и В. А. Лекторским). Его заседания тоже проводятся ежемесячно (в помещении Центрального экономико-математического института). На нём обсуждаются ключевые теоретические вопросы междисциплинарного подхода к разработке искусственного интеллекта, среди которых важное место занимает проблематика мышления и сознания.

*Беседовал Алексей Нилогов*





## АЛЕКСАНДР ЗИНОВЬЕВ

### Рабства без рабовладельцев не бывает

*Александр Александрович Зиновьев (1922–2006) — всемирно известный логик, философ, социолог, писатель и публицист. Зиновьев не нуждается в представлении. Основу своего учения Зиновьев называет комплексной логикой, или интеллектологией, фундамент своей социологической теории — логической социологией. Последние вышедшие книги философа — «Идеология партии будущего» (М., 2003), «Логический интеллект» (М., 2005) и «Фактор понимания» (М., 2006). В последнее время вплоть до своей смерти Зиновьев работал в качестве профессора на кафедре этики философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. Наша беседа с Александром Александровичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Поскольку проект рассчитан только на ныне живущих русских философов, а беседа была записана ещё до выхода данного издания, постольку для А. А. Зиновьева сделано исключение. В ходе правки текста Александр Александрович написал на черновике, что эта его беседа является последней. Однако, узнав о тяжёлой болезни Зиновьева, вовремя подсутившиеся журналисты взяли сразу несколько так называемых последних интервью — практически у постели больного. Впервые беседа (в слегка изменённом виде) была опубликована в газете «Завтра» № 20 от 17.05.2006 под заголовком «Разгром СССР был ошибкой Запада...». Причём в «шапке» беседы была допущена грубая ошибка о том, что беседа у Зиновьева была записана 8 мая накануне Дня Победы. Редакция газеты «Завтра» получила текст беседы в феврале 2006 года и решила попридержать его до смерти Александра Александровича. Спустя неделю после смерти Зиновьева беседа была конъюнктурно напечатана.

Часть беседы с А. А. Зиновьевым опубликована в интернетовском «Русском журнале» 11.05.2007 в критической статье под названием «О последнем интервью»: [http://www.russ.ru/politics/interview/o\\_poslednem\\_interv\\_yu](http://www.russ.ru/politics/interview/o_poslednem_interv_yu). После публикации на авторов статьи — М. Е. Бойко и А. С. Нилогова — начались нападки, в которых приняли участие семья покойного Александра Александровича и так называемые «стихийные зинovieвo-филы», решившие создать из фигуры Зиновьева «философский идол». Под нажимом «зинovieвцев» статья в «Русском журнале» была снята редакцией 01.06.2007.

— Александр Александрович, можете ли вы в двух словах охарактеризовать свой метод? Кажется, вы как-то говорили, что всегда отталкивались от вещей общеизвестных и потому недостаточно принимаемых во внимание, например от разделения коммунальной и деловой сфер человеческого существования и т. д.

— Ещё в 30-е годы прошлого века я установил для себя, что всё то, что писалось в отношении логических явлений, методологии и социальных явлений, для меня неприемлемо. Отдельные высказывания, конечно же, сохраняли какое-то значение, но отыскивать в этой куче мусора какие-либо рациональные зёрна было очень непроизводительно. Убедившись в этом, я приступил к построению собственной теории средств познания и социальных объектов, принципиально отличной от всего, сделанного другими. Я близко познакомился с существующими теориями во время обучения на философском факультете, в аспирантуре, на математическом факультете. Мне приходится пользоваться сходным языком, поднимать вопросы, которые рассматривались другими авторами, но я был исходно убеждён, что всё, что нужно для понимания социальных объектов и понимания логических объектов, — не запрятано глубоко в архивах или чужих диссертациях, а лежит на поверхности нашей повседневной жизни и всем доступно. Недоступен способ понимания этих явлений. Мне, например, не нужно ехать в Китай, чтобы изучать его. Мне достаточно минимума информации, чтобы я мог воссоздать всё, что могу там увидеть. В советское время мне говорили, что, например, в таких-то колхозах так-то, а вот в других колхозах — совсем по-другому. Не бывает так. Нужная информация всегда на поверхности. Проблема в том, как её понять, обработать на адекватном интеллектуальном уровне, адекватным интеллектуальным аппаратом. Все современные мне авторы употребляли такие определения, как «демократия», «капитализм», «коммунизм» и т. д. Но никто даже не пытался вывести их по правилам логики. Это они сами признают. В итоге в социологии существует больше 100 определений демократии, больше 150 определений коммунизма — понятийный аппарат засорен до такой степени, что для научного понимания просто непригоден. Капитализма в природе нет, демократии — также, все понятия бессмысленны. Люди употребляют какие-то термины, умеют ими манипулировать, но никакого понимания за этим не стоит. По существу, они ни одну реальную проблему решить не могут, если подходить к решениям с научными требованиями.

— В своих последних книгах известный американский социолог и авгур либерализма Фрэнсис Фукуяма пересмотрел свои же утверждения о «конце истории» и взял многие слова обратно. Не появлялось ли у вас искушение поступить точно так же?

— Нет. Во-первых, для меня Фукуяма несерьёзная фигура. Сама постановка вопроса о конце истории бессмысленна, — это дребедень, в которой научного кот наплакал. Во-вторых, я начинал свою деятельность в 15 лет, а совсем скоро будет 84, и, конечно, очень многое изменилось за это время. Я не изменял свои воззрения — я уточнял их. Просто теперь я вижу, что такой-то раздел был у меня плохо разработан, а вот такой-то — лучше. Кое-что приходится дополнять. Например, ещё в молодости я убедился, что история полностью сфальсифицирована, и отказался от исторического метода. В «Зияющих высотах» я писал: «История не оставляет следов. Она оставляет лишь последствия, которые не похожи на породившие их обстоятельства». Но сейчас я пишу в новой книге раздел, посвящённый прошлому, и ввожу понятия, которых раньше не мог ввести, поскольку не вдавался в эту тематику. Та социологическая теория, которую я изложил в книгах «Запад», «Глобальный человек» и т. д., — не устарела, она нова, и у неё все впереди. Я выявлял в исследуемых объектах то, что в них универсально, и описывал различные типы общества. Законы этих обществ универсальны. Законы разных типов обществ разные, но для определённого типа общества они всегда остаются теми же самыми.

— У нас во время «холодной войны» развился своеобразный политический аутизм: мы не видели никого, кроме своего противника. Сегодня многие признают, что XX век породил три сверхидеологии и, соответственно, три типа общества. Третий — праворадикальные общества, сложившиеся в первой половине XX века в Западной Европе. Не имеется ли в вашей социологической теории некий пробел, связанный именно с обществами этого типа?

— Я не принимаю все эти определения. Я ввёл свой собственный понятийный аппарат, который применяю ко всем изучаемым объектам. А другие используют компилятивные методы: Платон сказал, Декарт сказал и т. д. Если встать на путь исправления ошибок — жизни не хватит. Я избрал другой путь. Я начал свой путь с исследования коммунистической системы, потому что она у меня вызывала протест. Когда я убедился, что все теории на её счёт неприменимы, потребовался аппарат. Я выработал этот аппарат. Ответьте мне, почему великие философы прошлого писали такие толстые книги? Потому что не могли справиться с самыми банальными проблемами. Что-нибудь изменилось с тех пор? Ничего — современные философы пишут такие же толстые книжки. Почему? Потому что у них нет аппарата и они не могут решить самую простейшую задачу.

— Дело в том, что вы определили коммунизм и западнизм как типы общества с преобладанием соответственно коммунальной и деловой сферы. Но, например, в фашистской Италии или Германии также преобладала коммунальная сфера, и в современной корпоративной Японии преобладает. Вспом-

**ним о корпоративных вечеринках и обязательных утренних зарядках в японских фирмах. Но коммунистическими их никак не назовёшь. Не указывает ли это на пробел в вашей теории?**

— Во всём есть специфическое. Специально брать то, что делалось в Европе Гитлером, или отдельно рассматривать японские корпорации — для меня неприемлемо. Моя теория тривиально проста. Проблема в том, что люди, которые подходят к её изучению, имеют уже засорённые, захламлённые мозги. Людям хочется сразу находить какие-то сравнения, чтобы всё было узнаваемо — вот это Фукуяма, а это Хантингтон или Бьюкенен.

**— Какова прогностическая ценность вашего аппарата?**

— Все мои книги были сориентированы на прогнозирование. Настоящая наука и создаётся для того, чтобы прогнозировать. В середине 70-х, до «Зияющих высот», я построил модель советского общества, показал неизбежность кризиса, описал кризис. Это был прогноз, но никто не принял его во внимание. Появился Горбачёв, и буквально на следующий день я ввёл термин «катастрофка», предсказав, что ничего у Горбачёва не получится. Я ввёл термин «постсоветизм». Я вижу это не как ясновидец, это всё шарлатанство, — а как исследователь. Для того чтобы научиться свободно пользоваться моим научным аппаратом, требуется несколько лет.

**— Вы пытались создать что-то вроде таблицы Менделеева общественных систем?**

— То, что я делаю, это и есть таблица Менделеева, только намного более сложная, — сразу в нескольких измерениях. Все существующие социологические теории, как правило, имеют всего одно измерение. А жизнь идёт одновременно во многих измерениях. Моя теория даёт исчерпывающее описание любого объекта, если затратить достаточно много времени. Я ввожу соответствующий принцип «исчерпывания». Любую чётко сформулированную проблему можно «вычислить». Всё это у меня намечено.

**— А сколько всего фундаментальных разновидностей обществ?**

— Самое простое деление: предобщества, общества, сверхобщества. Эволюционный цикл в этом разрезе полностью исчерпывается. В других измерениях есть свои эволюционные этапы и т. д.

**— Каков тип современного российского общества?**

— Свой метод я называю восхождением от абстрактного к конкретному. Я строю общую теорию, которая постепенно конкретизируется. Я могу объяснить любой объект, показать, какова структура этого объекта, каковы его компоненты, по каким законам функционирует. В своё время, размышляя над тем, что будет после краха коммунизма, я ввёл такие термины, как «постсоветизм», «посткоммунизм» или просто «псизм». Эта система возникла как гибрид коммунизма, западнизма и дореволюционного феодализма. Каждый из этих компонентов имеет свои законы. Я могу показать, что получается из гибридизации. Я могу показать, что эта социальная система ублюдочна. Она не может решить ни одной сколько-нибудь крупной проблемы. В основном всё, что происходит в этом обществе, — это показуха, имитация, симуляция.

— Ну, ещё Ги Дебор говорил об «обществе спектакля»...

— То, что такие вещи происходят, известно повсеместно, но я показал неизбежность этого теоретически. Я предсказал, что результатом деятельности этой системы будет разрушение экологии, образования, экономики, будет создаваться виртуальная сфера, и это был не просто результат наблюдения, а результат расчёта и прогноза. Я показываю, как построить точное исчисление, позволяющее производить логические расчёты.

— В советское время жаловались, что управленческий аппарат был слишком большим. Сейчас он в два раза больше и продолжает увеличиваться. Как вы это объясняете?

— Советская система существовала недолго, ей бы ещё жить и жить. Она вступила в состояние кризиса не потому, что она по натуре такая. Социальная система вообще ничего в себе не содержит самоуничтожающего. Я продолжаю утверждать, что социальная система, которая сложилась в СССР, была самой совершенной как социальная система! Она была самая простая, стандартизированная, более эффективная, чем западная. И в теории, и на практике. В послесталинские годы произошёл не застой, а колоссальный скачок, прорыв вперёд. Число объектов, подлежащих управлению, в брежневское время выросло сравнительно со сталинским в сотни раз. Это новые школы, больницы, заводы, лаборатории. А управленческий аппарат увеличился меньше чем в два раза. Причина краха советской системы в том, что аппарат оказался недостаточно адекватным. Речь шла не о том, чтобы постепенно ликвидировать отставание аппарата. С этой задачей не успели справиться. После краха установился псизм. Псизм живёт по специфическим законам. В этой системе аппарат, количество паразитов безудержно растёт. В этой системе никакого эффективного управления страной нет и быть не может. Государство фактически

отказалось от управления экономикой, а виртуальное управление может происходить сколько угодно. Разговоры о «застое» — это типичная клевета с целью дискредитировать систему. Когда они ведутся на Западе — это нормальное человеческое поведение: преувеличивать свои достоинства и занижать достижения противника. Но почему мы сами отказываемся от собственных достижений?

**— Могла ли компьютерная революция, наступившая раньше, продлить существование советской системы?**

— Наоборот. Это только кажется, что техника упрощает управление. Ближайшим следствием этого является не сокращение управленческого аппарата, а, наоборот, его увеличение. Даже западные исследователи признали это. Советская система развивалась по собственной линии. Она бы пришла к компьютеризации, но экономно и по-другому. Взгляните на то, сколько сейчас автомобилей на улице, — пройти невозможно. В советской системе это было бы невозможно. Действовали определённые законы рациональности. Число автомобилей увеличивалось в соответствии с количеством и качеством дорог, а также с реальной потребностью в перевозках. В США в конце 80-х на дорогах двигалось 150 миллионов машин, в Германии — 55 миллионов. И вы думаете, что это были все экономически целесообразные перемещения? Ничего подобного. Просто они утратили контроль над целым рядом процессов. Как показывают расчёты, более 80 процентов авиаперелётов экономически излишни. Это паразитарное явление, но изменить они уже ничего не могут. Вы же не можете представить ограничения в автомобильной промышленности? В эволюции далеко не всё происходит по законам разумности.

**— В противостоянии с западным миром победа была невозможна из статистического соотношения сил. В чём же тогда был бы смысл дальнейшего сосуществования двух систем?**

— Я никогда не был апологетом коммунизма. Когда коммунизм был в силе, Запад дрожал перед ним. В 1988 году меня спрашивали: а долго ли мы ещё просуществоваем? Но допустим на минуту, что Запад потерпел бы поражение, а коммунизм одержал блестящую победу. Что бы произошло? Кошмар, не приведи бог! Была действительно колоссальная угроза человечеству. Шла борьба за мировое господство. И Советский Союз имел шанс захватить инициативу на много лет, если не десятков лет. Вы взглянули бы на карту мира в те годы. Больше половины было окрашено в красный цвет.

**— Но вы доказывали, что силы были несоизмеримы.**

— Да. Я доказывал, что Советский Союз не может стать гегемоном. Меня обвиняют, что я помогал врагам СССР. Никому я не помогал. Я исследователь. Может быть, они использовали мои исследования, но так почему же вы их не использовали?

Для того чтобы стать мировым гегемоном, нужен целый ряд условий. Например, в стране должен существовать народ, достаточно большой, который ощущал бы себя народом господ. В СССР не было такого народа. Русский народ на роль народа господ не годился и до сих пор не годится. Это была одна из причин краха. А те группы населения, которые могли бы составить такое ядро, были незначительны. При всём том Запад превосходил нас как по количеству людей, так и по качеству человеческого материала. В СССР не было народа-гегемона. Если бы на нашем месте были бы немцы и их было бы 150 миллионов, они бы своего не упустили. У нас же всегда была психология заниженности. У западного мира было превосходство и материальное, и экономическое. Но поражение не было неизбежностью. Дело в том, что тогда Запад находился в таком состоянии, что СССР мог сохраниться и даже процветать. Это только сейчас идёт интеграция Запада, а тогда он был ещё раздроблен. Когда СССР рванулся в брежневские годы в космос, я написал сотни статей, что мы вступили на путь истощения. Я призывал прекратить активную политику в Африке. Перестать тратить баснословные деньги на Кубу. Собственно говоря, они американцам и не были нужны. Видите, СССР давно нет, а Америка что-то не спешит прибирать к рукам ни Африку, ни Кубу. Я говорил, что нужно сосредоточиться на внутреннем состоянии. Но я знал, что они так не сделают, потому что за счёт активности в Африке жило в СССР огромное количество всяких чиновников, номенклатурщиков, которым было на всё наплевать. Сработал и такой фактор, как снижение интеллектуального уровня нашего руководства, его тотальное поглупение. Я отдавал себе отчёт, что крах коммунизма будет не просто крахом социальной системы, но гибелью русского народа. Так оно и происходит.

Зачем нам было столько атомных бомб? Для войны было достаточно десятка. Проблема состояла в том, как доставить хотя бы одну. Мы видели, как повело себя американское общество во время урагана Катрина. Сбросьте одну бомбу на Нью-Йорк — и можно брать их голыми руками. Америка развалится по типу своей организации. Это СССР мог выстоять, система позволяла. Американская система в те годы сразу бы развалилась. А мы пошли по пути гонки, паритета.

**— Как бы стала проходить эволюция, если бы СССР сохранился?**

— Когда я строил модель Советского Союза, у меня только полгода ушло на математические расчёты. Будь у меня несколько сот человек, мы

бы построили модель, с помощью которой выработали бы стратегию «переумнить» Запад. Интеллектуальный уровень западных деятелей никогда не был слишком высок, таким же он остаётся и сейчас: сила есть — ума не надо. На Западе создают компьютерные модели, но у них нет ни одной научной. Я ещё в юности разрабатывал теорию, как сражаться с многократно превосходящим противником. Можно было разработать стратегию выживания в борьбе с таким противником, как Соединённые Штаты. Главная наша заинтересованность в этом противостоянии заключалась в продолжении существования русского народа. Трагедия состояла в том, что на такой биполярности остановиться было невозможно.

— **Должен ли был СССР стремиться к полицентричному миру?**

— Я думаю, что разгром СССР был гигантской ошибкой Запада. Запад даже не мечтал приступить к демонтажу социалистической системы раньше середины XXI века. Горбачёв сделал подарок, от которого они не могли отказаться. В результате началась такая эволюционная деградация Запада, что под угрозой оказались лучшие завоевания западной цивилизации. Поражение СССР стало началом не посткоммунистического, но постдемократического общества. По сути, восторжествовала тенденция, которую отражал в своё время Гитлер. Мир пошёл по самому губительному пути. Глобализация и американизация — это удар не столько по СССР, сколько по Западной Европе и западной демократии, по основам цивилизации, начиная с эпохи Ренессанса.

— **Вы по-прежнему вынашиваете планы разрушения Запада?**

— Я теоретик. Если бы к моим открытиям относились серьёзно, я бы мог указать уязвимые места Запада. Чем сложнее и сильнее социальная система, тем уязвимей она становится. Но уязвимые места надо уметь найти, а это не так-то просто. Нужно знать, куда стукнуть молоточком.

— **По поводу исламской угрозы. Реальна ли она или это действительно арьергардные бои?**

— Мне очень неудобно говорить на такие темы. Я как исследователь эволюционных процессов в своё время обнаружил, что существует несколько открытых эволюционных линий. Одна была западная, это сейчас она стала закрытой, а тогда была открытой. Другой открытой линией была советская система. Все остальные варианты эволюционных процессов я перебрал и установил, что они тупиковые. И по отношению к Китаю считаю, что он чуточку приоткрыт, но всё равно это тупиковое направле-



ние. И Япония социологически не творческое явление. Были всего лишь две открытые эволюционные линии, которые конкурировали. Исламский мир абсолютно бесперспективен с точки зрения эволюционного процесса. Если там что-то происходит, то происходит только под влиянием советской, а теперь только западной системы. В самом этом мире нет внутренних условий для самостоятельной эволюционной линии. Нет её. Исламский мир — тупиковое явление. Очень сложно становиться на научную позицию, потому что сразу идут обвинения в расизме. Когда я говорю, что русские не смогли создать народ господ, хотя в других отношениях они очень творческий и одарённый народ, меня обвиняют в русофобии! Как так русские не могут жить самостоятельно?! Могут, но русские по своей природе не могут стать народом господ. Это как в спорте: хоть тресните, а стометровку негры будут бегать быстрее.

**— Фукуяма в своей книге «Наше постчеловеческое общество» допустил значительную роль биотехнологий в изменении облика человеческого общества. Как вы относитесь к этим прогнозам?**

— Человек — существо биологическое, он обладает телом, мозгом. Это мои предпосылки. Всё, что строится, — строится на этой основе. От частных я отвлекаюсь. Социальные законы незыблемы. Вы можете уничтожить народ, но не можете уничтожить законы, по которым складываются народы. Если Запад встанет перед реальной угрозой своему существованию, он не остановится перед тем, чтобы уменьшить население планеты. Я почти уверен, что СПИД, атипичная пневмония и т. д. — это всё искусственные вирусы. Полтора миллиарда китайцев нарушают социологический оптимум человеенника. В будущем Китай всё равно распадётся. Одним из результатов войны Запада с азиатским коммунизмом будет распад Китая на десятки государств. Правда, в войне США с Китаем может погибнуть 40 миллионов русских. Такие прогнозы тоже имеются.

**— Если биотехнологии разовьются до такого уровня, что появится возможность вывести расы с другой трудовой этикой, другими способностями, то что же тогда произойдёт с «глобальным человеенником»?**

— Во-первых, этика не в генах. Только шарлатаны говорят, что она в генах. При любых научно-фантастических сценариях какая-то часть людей должна сохранять человеческие качества. Эта часть человечества не упустит и не отдаст контроль. Рабства без рабовладельцев не бывает. Выведут расу покорных существ, это будут уже не люди. Во-вторых, чтобы современный человеенник мог существовать, нужно производить, как минимум, 100 миллионов разнообразных деталей или сооружений на высо-

чайшем уровне. Чтобы это делать, нужно иметь, как минимум, 10 тысяч профессий высшего уровня и сотни тысяч остальных профессий. Кто это будет делать? Это всё равно будут делать люди. Кроме того, быть господином имеет смысл только тогда, когда есть подчинённые. Социобиологические закономерности определяют количественное соотношение разных типов людей. Биотехнологии, вероятно, будут играть роль для сокращения населения планеты, устранения неугодных народов. Но, что бы ни изобреталось, ядром общества останется человек, обладающий телом и интеллектом.

*Беседовали Михаил Бойко и Алексей Нилогов*



## ДМИТРИЙ КРАЛЕЧКИН

### Мира нет и не надо

*Дмитрий Юрьевич Кралечкин (род. 1975) — современный русский философ, публицист. Председатель научного совета «Корпорации социального дизайна», руководитель философского проекта *Censura.ru*. Соавтор (вместе с А. С. Ушаковым) работы «EuroOntology» (М., 2001) (диплом I степени на конкурсе работ молодых учёных МГУ имени М. В. Ломоносова 2002 года), посвящённой фундаментальным вопросам европейской онтологии второй половины XX века. Переводчик таких философских текстов, как «Письмо и различие» Ж. Деррида, «К критике политической экономии знака» Ж. Бодрийяра. Наша беседа с Дмитрием Юрьевичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

— Дмитрий Юрьевич, в какой мере для вас значима сама позиция «философии», соответствующей символической и социальной привязкам? Что, в конце концов, значит «заниматься философией сегодня»?

— Дело в том, что сам этот вопрос распадается на несколько составляющих. Воображаемый лозунг «make philosophy, not war» не способен затушить войны, он способен только разжечь войну вокруг философии, поскольку такая война, думается, не столь дорогостояща, как сама философия. То есть, если говорить формально, я не думаю, что на сегодняш-

---

<sup>1</sup> С сокращениями беседа опубликована в газете «Литературная Россия» № 37 от 15.09.2006: <http://www.litrossia.ru/article.php?article=731>. Отрывок из беседы опубликован в газете «Литературная Россия» в близопросе «Существует ли сегодня русская философия?» № 2 от 19.01.2007: <http://www.litrossia.ru/article.php?article=1112>. Полный текст беседы можно найти по адресу: [www.censura.ru/articles/interview.htm](http://www.censura.ru/articles/interview.htm) (17.09.2006).

ний день можно выделить какое-то универсальное символическое единство, некую инстанцию «философии», которая могла бы диктовать условия производства философов и самой себя. Но это не снимает проблем.

Если отдалиться от такого символического и социального регистра, я сразу же могу указать на одно весьма существенное затруднение: обращение к «философу» является одновременно своеобразным тестом, но и началом театрализации, в которой философ выступает в качестве некоего представителя собственного ментального мира. Это не совсем мой случай, что связано и с тем, что я всегда ставил под сомнение многие культурно усвоенные процедуры «авторизации», выделения тех или иных философских «фронтменов». Хотя при этом в группах, которые пытались практиковать «анонимные практики» работы, часто числился за «индивидуалиста». Собственно, я это к тому, что, возможно, сейчас философия вообще не регистрируется через доступ к её привилегированным представителям. Философия остаётся без философов, и наоборот, причём существует несколько модусов такого расставания, разлуки, один из которых и называется «культурой» или «философской культурой». И это нельзя не учитывать, нельзя на этом не играть. Например, наша с Андреем Ушаковым работа «EuroOntology» отсылает не столько к пространству «двойного авторства» (как если вы, например, вдвоём живёте в одной комнате, точно определяя причитающийся каждому метраж), а к тому, что происходит, грубо говоря, в прихожей этой комнаты, в коридоре, когда один жилец постоянно наталкивается на другого (а иногда приходят ещё и гости). В известном смысле это можно сказать и о «первых философах» — дело не в «школах» или «лицах», а в том, что Сократ — это, скорее, просто название некоего агрегата, особой техники, соединяющей элементы «рынка», «безделья», «пары жён», «травматической памяти» об оракуле и т. д. Я считаю, что в таких моментах обнаруживается не нарратив, а крайняя неустойчивость философии как таковой — это всегда некое социальное образование неизвестной и ненужной природы, но оно не поддаётся устойчивой институционализации. Именно в таких образованиях обнаруживается стирающаяся «природа» философии как, прежде всего, избыточного, неэкономизируемого напрямую «употребления разума».

Тем самым я, кстати, вовсе не выступаю в фарватере борьбы за некий «коммуникативный разум». Коммуникация — лишь одна из подобных философских агрегаций, которая была выпущена в открытое производство, поставлена на поток. Была, скажем так, отдана лицензия на неё, как и на многое другое. Проблема философии, если посмотреть с этой стороны, то есть со стороны вопроса «что значит заниматься философией?» (а этот вопрос, несомненно, интереснее классического «что такое философия?»), состоит в том, что философы достаточно быстро попадают в структуру, которая разве что имитирует констелляцию «Сократ-Рынок-Две-Жены» или «Платон-Ученики-Тиран». Грубо говоря, философию

можно представить в качестве эдакого монетного двора, но философы быстро приучаются платить друг другу той же самой монетой, которую ранее они же и чеканили, так что они буквально принимают её за «чистую монету», не видят её действия, работы, производности. При том что исходно эта «монета» вообще могла использоваться «не по назначению», выступать в качестве элемента игры, а не товарного обмена, так что здесь к вопросу «оригинального» происхождения следует относиться очень осторожно. Поэтому появляется фигура философа-учителя, философа-интеллектуала и т. п. — такие образцовые фигуры.

Если вы принимаете такой подход, у вас появляется определённая свобода от самого «означающего» «Философии». В известном смысле вы можете сделать что-то, что оказывается философией, и наоборот — большая часть того, что производится под маркой философии, — об этом просто стыдно говорить. Поэтому вопрос «что значит заниматься философией?» носит не только опасно абстрактный характер, но и предполагает нормативность, определённую интеллектуальную схему платоновского толка, когда сама философия выступает в качестве идеи философии. Я думаю, что такая игра на современном уровне философской рефлексии уже отыграна, и поэтому, например, я достаточно равнодушен к тому, чтобы что-то из делаемого мной называть философией. Иногда это удобно, иногда нет. Иногда издержки такого именованья слишком велики, чтобы на нём настаивать.

Итак, если вкратце, заниматься философией сейчас — это активно не обращать внимания на означающее Философии с большой буквы, то есть уклоняться от нарциссического образа философии, передаваемого культурой. «Активно забывать», не слишком настаивая на серьёзности такого забвения. То есть сам вопрос смешон, если не встраивать её в какую-то уже готовую или производимую на месте «философию».

**— То есть вы считаете, что так называемая социальная функция философии определяется именно такими образованиями вроде «Сократа-Рынка»?**

— Да, все разговоры об «ответственности» философии и философов, распространении идей, просвещении, силе мысли и т. п. если и не выдаются полным безмыслием, как оно обычно бывает, то по меньшей мере имеют очень ограниченное значение. Современные «проблемы», проблемы самого существования философии ставят её в чудовищно смешную позу «бедственного родственника» — она родственна всем сразу, и наукам, и *humanities*, но никто не готов платить ей алименты (вы, конечно, знаете столь любимую в советской наукографии теорию «развода» философии, в результате которого образуются науки — кстати, институционально этот процесс идёт и сейчас, например факультеты отделяются от философии, социологический факультет не так давно — исторически — стал в России

независимым от философского факультета). Но это лишь скрывает факт раздробления, деструкции того, что условно можно было бы назвать «философскими агрегатами» или аппаратами. То есть философия — это не открытие знания, а открытие мышления в сцепке мышления с социальным существованием (хотя я понимаю, что слово «социальный» сейчас безмерно затёрто), каковое открытие говорит только то, что такие сцепки должны переизобретаться каждый раз заново. Это, вероятно, определяет «западный» облик философии — мышление как, скажем, избыток ума по отношению к любому практическому действию было известно и за пределами философии, но было встроено в принципиально иные агрегаты — отсюда вся проблематичность «восточной» философии и т. п. Или, как я могу сказать, — формирование (а не изобретение из головы в полёте фантазии) «интеллектуальных схем» самого общества. Такие сцепки дают, например, эпифеномен «политического», который обретает автономию. Или, другой пример, «платоновская схема» вполне может обходиться без участия Платона и любого другого философа, поскольку она просто элементарно предполагает, что есть градация «приближения к уму». Замечу в скобках, что современная критика «метафизики» шла в направлении подобных интеллектуальных схем, уже выведенных из «философского оборота» — например, погружённых в деспотическое общество, в котором любое содержание мышления стало представляться в качестве алиби для власти.

Но в последнее время запаса подобных изобретений уже не хватает. Кое-что ещё можно было заметить на фоне «литературных салонов» XIX века, однако уже со второй половины XX века пространство манёвра было сокращено разве что до междисциплинарных переходов — когда, например, философия обнаруживается под маской литературоведения (история деконструкции в США). Для меня такие манёвры — не столько признаки тактики, сколько попытки — более или менее продуманные — восстановить «философию как процесс», поставить вопрос о ней заново.

**— А в чём причины такого исчерпания, которое, кстати, всегда выписывается в совершенно разных терминах — у разных философов?**

— Я, заметьте, настойчиво уклоняюсь от темы «смерти» философии или «закрытия» метафизики, и не только потому, что эти темы стали шаблонами для тех, кто, вообще говоря, даже не удосужился их продумать. Просто на самом элементарном уровне «сомнительность» современной философии обычно рефлексировается в терминах «отличия-подобия» (неверного подобия или подобия, на которое можно согласиться). Отсюда и вся хрестоматийная проблематика «сближения-удаления» философии от других культурных образцов (науки, религии и т. п.). Однако в таком рассуждении устойчиво пропускается то, что в целом с подобием-то уже

согласились, поскольку мифическая «оригинарность» (если пользоваться феноменологическим словарём) строится по пустому отличию от маячащих перед глазами образцов «реализации ума» или «интеллектуальной практики» — образцов науки, например. Иначе говоря, философия постоянно попадает в свою собственную ловушку, когда пытается мыслить некую интеллектуальную схему независимо от самой себя, найти в ней место и т. п. — поэтому-то стремление найти это место в уже заданной схеме различия разных интеллектуальных сущностей выглядит смешно. Такое стремление лишь скрывает абсолютное отсутствие философии. Даже те проекты, которые открыто ставят задачу преодоления фатальности современного «интеллектуального» производства (в котором идеи производятся примерно в том же смысле, в каком «производится» нефть), сосредоточены на определённых фетишистских моментах (например, спасением считают союз с авангардными (через «ь») художниками или уничтожение авторского права).

**— Вы всё время говорите об уме, но что это такое?**

— Ум не имеет «сущностного определения», то есть все подобные определения — некий продукт философской работы, выскочить за которую невозможно. Я бы сказал, что ум — это просто то, что лишает бытие актуальности, вернее, онтологического фантазма актуальности. В этом смысле, кстати, деконструкция — это просто попытка формально описать работу «ума», некий его муляж. Невозможно определить, что значит «быть умным», это определение было бы самопротиворечиво. Но если говорить метафорами, быть умным (не обязательно умным оказывается индивид, это как раз редкость) — это прежде всего обнаруживать лауну в любой самой плотной реальности. Лауна может оказаться чем угодно — гаванью, лазейкой, оборвавшимся звеном, западнёй, поверхностью, это уже другой вопрос. Если «быть и мыслить — одно» — то в том смысле, что если есть одно, другого уже не нужно. Парменид — это скорее формула очень странной дизъюнкции, а не адекватности, как обычно подразумевается.

**— Как-то, что вы говорите, связано тематически с вашими текстами, работами?**

— Напрямую — вероятно, такой ответ более всего ожидаем? Де-факто я сейчас изложил определённую логику выписывания философии, её производства как попытки раскрыть, растворить то, что в философии называлось бытием — иначе говоря, то же хайдеггеровское определение «просвета» имеет смысл только в отношении с последующим забвением бытия или «догматическими конструкциями». Пока мы говорим о каких-то абстрактных «функциях» или «определениях» философии, которые уже

освоены теми или иными культурными и властными институциями, самое большее — мы выстраиваем некую структуру «родства», так что один родственник будет похож на другого, но не более (от феноменологии через ряд родственников можно добраться до когнитивных наук), но это ничего не говорит о способах существования философии. Можно вспомнить о том, что даже делёзовское определение («философия как изобретение концептов») слишком концептуально «заземлено» — на собственную теорию Делёза/Гваттари, поэтому здесь стоило бы, например, перейти к их определению субъект-групп. Но я не говорю, что философия — то, что создаёт такие субъект-группы, это то, что создаётся в вариации таких субъект-групп, которые здесь же теряют своё определение «субъективности» (поэтому это, скорее, «сгруппы», «группы-динозавры»). Иными словами, философия всегда создаёт социально инсталлированный эффект «ума», помечает его место, которое затем может осваиваться как угодно и кем угодно.

Но здесь есть важный пункт — в настоящее время философия всё время принуждена выполнять процедуру некоей редукции собственного содержания. Или отказываться от себя — я имею в виду, например, критику метафизики с разных позиций, попытки редуцировать философию до гуманитарных наук и т. п. Это интересное движение, оно говорит гораздо больше, чем простое обращение внимания на остаток такого отказа. Когда мы начинали работать, мы очень увлекались неким юмористическим картезианством, то есть нас интересовали, например, следы работы возвращения к «аутентичному» в стиле Мамардашвили или к «подлинному» в стиле Гиренка. Например, глас оракула, сообщающий истину, создаёт некий момент неприсваиваемости истины субъектом этой истины, и нам было интересно продлить этот момент до бесконечности, расширить рану до предела — то есть нас интересовала не некая концептуальная калька или карта, которая затем структурируется в тематизмах, а то, какие эффекты вызывает философская работа в своих, казалось бы, самых поверхностных моментах. И здесь мы столкнулись с линией «трансцендентального механизма» и невозможности прямого описания его отношений с «трансцендентальными» заблуждениями — эта тема стала отправной точкой для книги «EuroOntology». Собственно, это был во многом очень витиеватый заход не столько к проблеме критики трансцендентальной логики как таковой (а к этой логике мы подключали и всю проблематику онтологических маргиналий, известную, в частности, по современным теориям симулятивности, по деконструкции и т. д.), сколько и к проблеме «производства философии». То есть если, например, трансцендентальный механизм порождает некоторые перформативные эффекты (включая эффекты неприсвоенного субъекта или же неустранимых догматических компонент), то можно было предположить, что они являются не просто теоретическими проблемами, сколь угодно общими,



а элементом некоего «режима философии», включающим не просто «метод», но и способ склейки социального. И в трансцендентальном режиме «бытие» определяется по «связке», которая носит как эпистемологический, так и социальный смысл, предполагая лишь одно требование — свою собственную устойчивость, некое выполнимое правило, повторяемость — если брать самые простые случаи. Но само стремление критической и контркритической игры, обнаруживаемое как стремление очистить концептуальный аппарат от «метафизических» конструктов или же от иллюзий логоцентризма, не только не объясняет происхождения подобных иллюзий, но и ничего не говорит об их встроенности в саму критику. Проще говоря, постоянная редукция этих «некритических содержаний» не только подрывает онтологические претензии, но и указывает на собственный горизонт философии, состоящий, если опять же упрощать, в связывании без схемы, в чистом связывании, раскрыть которое вкратце сложно.

**— Если вы говорите, что философия имеет некую имманентную социальную размерность, значит ли это, что она может быть отождествлена с тем или иным социальным движением?**

— Фактически нет. Философия, как я уже указал, вводит инстанцию «ума» — не как способ прямого различения, а прежде всего как способ снижения «уровня» актуальности, благодаря чему появляется возможность чему-то существовать иначе (то есть это такая ненатуральная экзистенция, которая не привязана к своему выделенному натуральному объекту, известному под именем «человек»). В этом смысле такая инстанция может иметь даже фиктивный статус, оставаться пустым местом — в любом случае она указывает на возможность иного социального распределения, причём именно в практическом смысле. Поэтому тут, кстати говоря, появляется дополнительная возможность. Мы можем не являться философами именно потому, что это место разыграно (но не занято!) кем-то другим. Поэтому тезис Гиренка об «интеллигенции» как о том, что занимает место философии, я понимаю в буквальном смысле — это и есть здесь просто философия (по крайней мере таковой она была какое-то время и пока ещё остаётся). Философия — это не то, что говорит «интеллигенция» или высказывает её «мысли», это тот способ инсталляции «ума» в обществе, который был осуществлен благодаря интеллигенции. Грубо говоря, опять же это не некая имманентная философия, принадлежащая интеллигенции, это «интеллектуальная схема», которая, например, предполагала связку определённой универсальности с предельным тематизмом (на уровне связки всечеловека и человека-книги). Это некое определение того, как что бы то ни было сделать «умным» или «сделать по уму», которое одновременно фиксирует социальные практики и фиксируется в

них. И конечно, это не связано всего лишь с определением употребления ментального словаря. Поэтому здесь позиции философа и философовед смешиваются, но уже не в академическом смысле — если я изучаю интеллигенцию в такой перспективе, я вроде бы «философовед», но все эти квазирефлексивные различия (различия производства и потребления, первого и второго) уже недействительны... Да, а социальные движения могут быть чем угодно, обычно их «размер» (это слово расшифровывается в «EuroOntology» — и достаточно длинно) не совпадает с философией.

**— Как вы понимаете способы надления философии «социальным смыслом»?**

— Как я уже сказал, для меня не существует никакого внешнего «социального» смысла (который обычно отождествляется с рыночной стоимостью). То есть философия предельно социальна — в мире вообще нет ничего, кроме метафизики (я сейчас говорю о ней не в смысле «критики» метафизики) и общества, а точки их касания (не обязательно внешнего) — это и есть философия. Но сейчас такие конструкции кажутся «нерелевантными» «действительности» — конечно, просто потому, что под вопросом о «социальном» значении философии скрывается вопрос падения или по меньшей мере трансформации социального положения философии внутри совсем иной машины — машины университета и машины академии. И здесь философы или те, кто исследуют философию, могут либо играть во вполне определённую игру, либо довольствоваться тактикой малых интервенций. Дело в том, что философские тексты, например, всегда имеют бесконечную размерность — если текст философский, любое его ангажирование создаёт ситуацию потенциальной неопределённости. Самый «продажный» философ может оставаться философом, это вообще ничего не значит, покуда он участвует в подобной работе — то, что он делает, может казаться «конфеткой», но никто не знает, не присутствует ли в таких философских конфетах следовых количеств медленно действующих отравляющих веществ или мутагенов. Сегодняшняя культурная проблема — это проблема стерильности, мы заранее знаем, что в идеологических продуктах нет ничего, кроме идеологии, а в философских текстах нет ничего, кроме демонстрации принципов научной работы или даже принципов научного этикета. И это проблема.

**— Можете ли вы как-то определить своё отношение к более общему контексту российской или русской философии, а также к теме традиции как таковой?**

— Конечно, формально это несложно. То есть я могу легко сослаться на какие-то работы и имена, которые имели и имеют для меня значение.

Кое-кого я уже отметил по ходу разговора. Из западных авторов — тут тоже я мог бы указать на того же Дерриду. Однако систематически возникает затруднение, касающееся того, что такое указание на «источники» по сути является культурным кодом, который мне уже просто смешон. Это некий вассальный код, который имеет нулевую продуктивность. «Парусия», которая никогда не сообщает вещи достоинств идеи. Поэтому с такими вещами нужно обращаться осторожно.

К тому же тезис о неких независимых и автономных «языках философии» всегда вызывал у меня некоторое недоверие — поскольку я слишком хорошо видел институциональные основания этого тезиса. Напротив, в «EuroOntology» мы в числе прочего продемонстрировали принципиальную продуктивность пересечения разных языков — например, «языка» деконструкции и языка современного функционализма, применяемого в когнитивных исследованиях. С точки зрения академии это, конечно, может быть несерьёзно, но в каком-то смысле Декарт с его кратким курсом онтологии и гносеологии был весьма несерьёзен для схоластики.

Если же брать систему русской/российской философии, тут всё достаточно запутанно. Когда говорят, что в России философии не было, а была на её месте литература, эту мысль, как я показал, можно развить и довести до тезиса об интеллигенции, но в такой формуле, в какой она преподносится, она неверна — потому что берётся просто-напросто «содержание» литературы, а это содержание в философском смысле оказывается достаточно слабым — не зря же для экспликации «философии» Достоевского (номинированного чуть ли не в качестве главного нашего философа) понадобились усилия чуть ли не всех профессиональных философов, занимающих соответствующую социально-культурную нишу. Крен в сторону «аутентичной» русской философии, представляемой, например, славянофилами, также не проходит, поскольку опять же пытаются реанимировать просто содержание славянофилов и переводить его на какой-то современный язык. Поэтому в качестве принимаемой по умолчанию остаётся позиция банально «академической философии», но это уже никому не интересно, кроме «философов», которые ничем не отличаются от других «служащих» государства Российского. Я считаю, что собственно русская философия может определяться не столько содержанием, сколько игрой на разных содержаниях, реализуемой в изобретаемых социальных связках. Та же интеллигенция — это такая «большая игра». Но в ней могли быть и микроигры, которые иногда давали уникальные образования, которые, правда, не получали культурной фиксации. В 1990-х было впечатление, что именно такие образования войдут в силу, составив контрпартию выдохшейся «доктринальной» философии, преподаваемой в системе высшего образования. Однако ничего такого не произошло — во многом именно потому, что многие из агентов подобных образований и групп просто не выдержали со-

циального давления, которое им казалось «вратами великих возможностей».

Поэтому, как я думаю, нет ничего более противного философии, чем попытка вычертить её заранее по некоему культурному или тем более национальному императиву, поскольку такие попытки всегда руководствуются схемой «присвоения» и выделения «своих», которая сама является лишь фрагментом определённой философской работы. Дело не в том, что философ — всегда «чужой», скорее он то, что греки называли *pharmacos* — весьма важный для общества козёл отпущения, опасный уже и тем, что иногда может использовать свою цену рефлексивно и захватить власть. Это, конечно, не значит, что русская философия — то, что говорит от лица универсального, поскольку и универсальное нуждается в повторном изобретении, не существуя исходно.

**— Считается, что у каждого философа есть фраза, которая характеризует его мышление, например: «Мыслю, следовательно, существую». Есть ли у вас такая фраза?**

— Ну, скажем: «Мира нет и не надо». Это, впрочем, скорее кантианский юмор.

**— Какие темы будут интересовать вас, по вашему собственному ощущению, в ближайшее время?**

— Прежде всего я вместе с Андреем Ушаковым хочу сейчас подвести к точке конденсации проект «философии интеллигенции». Он может называться иначе, но кое-что из сказанного в нашем разговоре относится именно к нему. Речь идёт о представлении интеллигенции не в качестве класса или «страты», а в качестве пространства философской игры. Игры не столько на уровне «интеллекта» или «дискурса», сколько на уровне практик. Нам важно показать ту философию, которую интеллигенция делает «несмотря на себя», «*malgre soi*». Но это не «психоанализ» интеллигенции, тут другое. Эта тема неизбежно выводит на проблему режимов мышления и их варьирования в философии. Во-вторых, я хотел бы продлить несколько метафизических разработок, связанных с проблемами, поднятыми в «EuroOntology» — многие из них объединены вопросами техники, «феноменологизации» и «размера». Хотя этот проект я длю уже достаточно долго, он далёк от завершения во многом в силу технической сложности и, скажем так, «некультурности» разбираемых вопросов.

*Беседовал Алексей Нилогов*



## АРКАДИЙ МАЛЕР

### Неовизантизм как новый большой стиль

*Аркадий Маркович Малер (род. 1979) — современный русский философ, православный метафизик, теоретик неовизантизма. В 2004 году закончил с отличием философский факультет ГУГН при РАН. Автор таких книг, как «Стратегии сакрального смысла» (М., 2003), «Духовная миссия Третьего Рима» (М., 2006). Специализируется в области русской религиозной и политической философии, тема диссертации — «Метафизика в истории Московской духовно-академической школы». Глава философско-политического центра «Северный Катехон», редактор одноимённого альманаха, ведущий Византистского Клуба «Катехон» в Институте философии РАН. Наша беседа с Аркадием Марковичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

**— Аркадий Маркович, расскажите, пожалуйста, о своей философской эволюции.**

— Для меня философия — это в первую очередь культура мышления, вне которого никакая мысль не может иметь права на серьёзное восприятие, и именно как культура, то есть система ценностей, философия требует от человеческой мысли уважения, служения и иерархического миро-

---

<sup>1</sup> Отрывок из беседы опубликован на сайте [www.apn.ru](http://www.apn.ru) 30.03.2007 в блицпрозе «Существует ли сегодня русская философия?»: <http://www.apn.ru/opinions/article/16795.htm>.

восприятия. Я специально это оговариваю, потому что для некоторых философия сродни варварскому мышлению, подменяющему свободу мысли анархией мысли. Поэтому моя базовая философская установка — это интуиция абсолютных ценностей, которые возможны только в религиозно-метафизическом измерении и отсутствуют в измерении секулярном. Долгое время эта интуиция вела меня сквозь паутину того антилиберального и антизападнического синтеза, который сложился в русской и европейской философии 1990-х годов и был основан на идеях интегрального традиционализма и консервативно-революционных теорий, но если бы критерий ценностного абсолютизма не покидал меня, я бы так и остался в этой паутине. Когда я попытался логически разобрать весь этот постмодернистский синтез «справа» и систематизировать его по-своему, получилась моя первая книга «Стратегии сакрального смысла» (М., 2003), которая обнажила для меня неснимаемые противоречия и «несходящиеся концы» этого синтеза. Эта книга остаётся лишь свидетельством моего личного пути, и я сейчас к ней отношусь несерьёзно. Мне стало очевидно, что строить свою философию по принципу «против», собирая любой ценой всех потенциальных союзников в общую кучу, просто невозможно. Необходимо точно определить ту абсолютную ценность, которую ты готов отстаивать до конца, и отсюда выстраивать свою систему. Для меня с момента моего сознательного воцерковления в 1996 году такой ценностью всегда было Православие, которое в политической проекции воплощено в русском византизме. Вот этот путь — от неопределённого «традиционализма» к христианской ортодоксии и от размытого «евразийства» к «византизму» — я и проходил всю свою молодость.

**— Вы являетесь основателем Византистского Клуба «Катехон». Какая деятельность ведётся в нём?**

— Византистский Клуб «Катехон» был основан мной в 1999 году при Институте философии РАН, с 2005 года он является проектом моего центра «Северный Катехон». В том же году я выпустил первый номер одноимённого ежегодного альманаха, посвящённого исследованию «византизма» как единого философско-политического направления, где были опубликованы мои новые «программные» статьи: «Православная Традиция и интегральный традиционализм» и «Идеология Византизма». Названия трёх основных рубрик альманаха — «Метаполитика», «Метафизика», «Метапоэтика» — именно так я определяю три основных круга своих философских исследований. В 2006 году вышла моя новая книга «Духовная миссия Третьего Рима» — «первое систематическое изложение православно-имперского мировоззрения, иначе называемого византизмом». Как и «Стратегии...», эта книга также напоминает по форме учебное пособие, излагающее основы заявленного мировоззрения, вновь начиная с его ба-

зовых, философских оснований. Здесь в полной мере заявлены основные положения собственной позиции — логический систематизм, однозначная ориентация на догматическое православие и византийско-московскую политическую историософию. По инициативе Византистского Клуба «Катехон» на философском факультете ГУГН при РАН в 2004 году была образована кафедра метафизики и сравнительной теологии. При непосредственном участии Византистского Клуба «Катехон» в 2004 году был открыт Центр истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Loseва». В это же время я выступил соавтором коллективных интеллектуальных проектов «Консервативное совещание», «Контрреформация», «Русская доктрина», «Манифест национально-консервативного союза». С 2002 года по 2006-й я вел авторский курс культурологии в МИФИ, а с этого года веду спецкурс «Философия русского византизма» в родном ГУГНе.

### — В чём основной пафос вашей философии?

— Как я уже сказал, основным объектом критики для меня является ценностный релятивизм, который в истории западной философии восходит к греческой софистике и порождает собой всю ту скептическую традицию, последним словом которой стал современный англо-американский неолиберализм. Но релятивистское начало есть и в восточной философии, в частности в даосизме, и я совершенно убеждён, что эти крайние полюса философской геополитики сходятся в общем отрицании самого факта абсолютных трансцендентных ценностей, требующих неизменного человеческого служения. Какая разница между «атомарным индивидом» западных либералов и тем самым «человеком как одним из десяти тысяч вещей» китайской традиции, если итог один и тот же — отрицание свободной, самоопределившейся, сознательной личности, которая возможна только в Христианстве. Почему только в Христианстве? Потому что только в Христианстве есть представление о Боге как о Личности, который по собственному, свободному волеизъявлению сотворил мир и человека в этом мире, «по своему образу и подобию», то есть сотворил существо, также наделённое качеством личности. Причём в Христианстве этот персонализм Бога и человека несравнимо усиливается по сравнению с другими авраамическими религиями, потому что эти качества засвидетельствованы Воплощением Сына и образованием Церкви как уникального союза личностей. Вне этой персоналистической парадигмы, где принцип «личности» первичен по отношению к самой «природе», нет и не может быть никакой свободы и никакого сознания, а следовательно, вне её мы впадаем в порочный круг той космической безответственности и бессознательности, которая равно свойственна и западному либерализму, и восточному тоталитаризму. Поэтому, по моему мнению, только православие разре-

шает все антиномии философской антропологии: сохраняет человека в рамках сакральной Традиции и при этом утверждает его уникальный, свободный метафизический статус. Основой основ своей философии я считаю особую дисциплину, академическая легитимация которой ещё впереди — «православную метафизику». Метафизика — это именно та строгая дисциплина, которая связывала сакральное знание с секулярной академической традицией, почему поэтапный отказ от неё в эпоху Модерна определил «деградацию» всей европейской философии. В основе метафизики лежит «метафизическая картина мира», основанная на различении Сверхбытия (трансцендентного) и Бытия (имманентного), следовательно, специфику любой метафизической доктрины определяет протяжённость, плотность, траектория и сам факт той метафизической Границы, которая разделяет оба уровня.

— **Как вы определяете понятие «православная метафизика»?**

— Если в двух словах, то это очень просто: православная метафизика — это метафизика, основанная на православии. Это концептуальный мост, соединяющий богословие и философию, можно сказать, опосредующий язык, конвертирующий богословские категории в философские и наоборот. Эта тема меня привела к изучению совершенно забытого ныне опыта метафизических построений в Московской духовно-академической школе, первого опыта богословско-философского перевода в русской истории. У этой традиции есть два крайних противника, с которыми мы уже встречались, «антиметафизический релятивизм» Запада, воплощённый в неопозитивизме, и «метафизический детерминизм» Востока, наилучшим образом представленный в адвайта-веданте, а также и в языческом неоплатонизме. Неопозитивизм отрицает любую метафизику как необоснованную спекуляцию, что совершенно понятно — в основе самого позитивизма лежит секулярное мировоззрение, принявшее имманентную реальность за единственно существующую. «Метафизический детерминизм» основан на религиозном мировоззрении, но это мировоззрение языческое, в нём всё имманентное бытие предстаёт лишь определённой градацией регрессивного уплотнения первичного, трансцендентного Божественного начала (в этом плане основатель интегрального традиционализма Рене Генон остаётся банальным адвайта-ведантистом или неоплатоником). Здесь нет творческой Божественной Личности и нет творческой личности человека, и поэтому частое неразличение метафизики как дисциплины и метафизики как идеологии приводило православных мыслителей в ловушку различных ересей. Следовательно, православная метафизика — это метафизическая экспликация православной теологии, не более, но и не менее, где, например, «трансцендентное» тождественно «нетварному», а «имманентное» — «тварному». В синергетическом вза-



имодействии Бога и человека эта оппозиция преодолевается за счёт возможности «обожения» последнего. Полное преодоление этой Границы между ними происходит в самом факте Боговоплощения и основания Церкви как особой зоны «метафизически легитимного» общения с нетварным началом в мире тварного. Исходя из этого, я определяю две абсолютно полярные «ереси» в отношении Интегральной Традиции: ересь *радикального трансцендентизма* и ересь *радикального имманентизма*. Между этими двумя полюсами метафизического радикализма разворачивается метафизика всех остальных «ересей», более или менее «трансцендентистских», более или менее «имманентистских». Произвольный синтез той и другой позиции порождает различные версии, среди которых выделяются наиболее приближенные к Христианству, но не становящиеся им: совокупность этих «ересей» я называю «Недохристианством», которое составляет основу как эзотерического (гностицизм, герметизм, неоплатонизм), так и экзотерического (католичество, протестантизм, экуменизм) учения Запада на пути его секуляризации. При этом оппозиция «трансцендентное — имманентное» недостаточна для описания всей классификации метафизических доктрин, на неё должна быть перекрёстным образом добавлена оппозиция «личностное — безличностное», и тогда картина будет полной.

### — Каков ваш философско-познавательный аппарат?

— Моя гносеология напрямую вытекает из моей же «православной метафизики». Исходным основанием для такой гносеологии является радикальное отрицание релятивизма, полярные выражения которого мы встречаем всё там же — в секулярном англо-американском ультрарационализме и в мистическом «восточном» иррационализме, кстати, свойственном определённой, «розановской» линии русской философии. Эти запредельные полюса сходятся в отрицании абсолютных ценностных иерархий. Отстаивая классические, платоновско-аристотелевские начала дисциплинарной философии, я признаю непреходящее значение «Метафизики» и «Органона» Аристотеля, но критикую его как первого философа, который перевёл сакрально-мистическую философию Платона на секулярный язык, свёл сущность к субстанции, в чём выражается анти-трансценденталистский настрой аристотелианской философии. В консервативной философии твёрдо устоялось представление о том, что разрыв с сакрально-традиционной гносеологией — это разрыв с *онтологической гносеологией*, это освобождение гносеологии от реально-онтологической основы и сведение её к чисто отвлечённому процессу: об этом писали практически все мистики и реакционеры. Но каким тогда должно быть подлинное познание? В метафизике подлинным познанием называется особый процесс «интуиции» (непосредственного созерцания). Одна-

ко эта «интуиция» совсем не произвольна, она имеет своим критерием проверку интеллектом, который, в свою очередь, является высшим состоянием ума (греческого «нуса»), следовательно, это не просто интуиция, а «интеллектуальная интуиция». Интеллектуальная интуиция — это непосредственное восприятие, истинное постольку, поскольку оно проверено необходимым интеллектуальным основанием. Интуиция может ошибиться, интеллектуальная интуиция не может ошибиться. Но это открытая тема, и здесь очень сложно остаться в рамках академической философии и не перейти к аскетической практике православного умозрения («феории»). Здесь самое главное — не сорваться в мистический релятивизм в духе банального язычества, принимающий наркотический сон за «Божественное прозрение». Состояние бессознательного — это падшее состояние, ибо оно не предполагает субъектности и ответственности того, кто отказался от своего сознания, в то время как состояние сознательности, осознанности — это абсолютное минимальное условие личной, личностной субъектности и ответственности. Многие современные «традиционалисты» очень полюбили бессознательное как состояние проявления «сакральных архетипов» (по Юнгу или Элиаде) и по этой же причине срочно полюбили «Постмодерн» как отрицание Модерна, но они как будто бы забыли, что одной сакральности недостаточно — вопрос ещё и в том, какая конкретно сакральность имеется в виду и зачем искать смысл в хаосе, если задача состоит в том, чтобы из него выйти? Если такая задача, конечно, вообще поставлена, потому что кому-то уютнее и в хаосе. Поэтому я считаю, что гносеологический релятивизм неизбежно взаимосвязан с релятивизмом этическим. Аристотелевский принцип «исключенного третьего», *tertium non datur*, который так не любят все постклассические философы, на самом деле является логическим аналогом этической максимы Христа: «Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого». Так идея сущего переходит в идею должного, и метафизика определяет метаполитику, или «политическую метафизику».

**— Каким же образом «метафизика» определяет «метаполитику»?**

— В основе любой философии лежит единая онто-гносеологическая картина мира, на выходе из неё мы получаем конкретные социально-этические императивы, политические проекты и эстетические модели восприятия самих себя и окружающего мира. Поэтому как нет философии, не имеющей политического воплощения, так и нет политики, не имеющей философского основания. И поэтому, как любая философская война выходит за пределы самой философии, любая политическая война в конечном счёте является философской. Необходимость активной политической позиции я оправдываю этикой социального долженствования, которую обнаруживаю в единстве православного учения о «свободе воли»

как априорном условии человеческой жизни и миссионерском призвании как смысле этой жизни в социуме. Эта этическая установка порождает проблему *элиты* как подлинной «субстанции политического» и проблему *идеологий* как выражения «сущности» этой «субстанции», как концептуализации подлинной «политической миссии» этих элит. Элита — это активное меньшинство общества, сознательно концентрирующее в себе интересы всего пассивного большинства этого общества в его целом. Тема *элиты* фактически замещает тему *власти*: элита — это активное меньшинство, обладающее позицией власти (по Этциони) над пассивным большинством. Власть — это абсолютная свобода как абсолютная ответственность и абсолютная ответственность как абсолютная свобода. Каждый человек абсолютно свободен и абсолютно ответствен, каждый человек обладает имманентно присущей ему позицией *Власти*, каждый человек может и должен перейти из состояния объекта в состояние субъекта, стать активным меньшинством, то есть стать элитой. Власть возникает только в той пространственно-временной точке, где кто-то объявляет сам себя носителем *Власти* — это абсолютно волюнтарная акция, всё остальное — это лишь чисто социальная реализация. Поэтому минимальная критика *Власти* со стороны — это всегда в первую очередь её признание в качестве «*власти*», это её неосознанная легитимация. Но полная и последняя легитимация *Власти* происходит именно тогда, когда кто-то перекладывает на неё свою собственную ответственность за окружающий миропорядок, — тем самым он передаёт власти свою свободу, отказывается от права быть *Властью*. Однако вся эта органомика *Власти* — это просто наблюдаемый эмпирический факт, но за ним стоит более серьёзная проблема того сверхсмысла, которым должна наделяться *Власть*, если она претендует на нечто большее, чем функцию кризисного менеджмента. В православной перспективе нормальная государственная власть в конечном счёте должна нести миссию Катехона, «удерживающего» силы *Аномии*, «беззакония» — для меня эти категории новозаветного богословия имеют абсолютные социально-философские смыслы. Это не просто легитимная православная власть, сдерживающая силы очередной смуты, речь идёт о более общих принципах политической метафизики. *Аномия* — это постоянное состояние общества и каждого человека, отказавшегося от служения абсолютным ценностям, *Аномия* присутствует везде, где отрицаются основы христианского, истинно средневекового политического сознания — церковный и имперский универсализм, и где они подменяются партикулярными, левыми, либеральными или националистическими иллюзиями. Притягательная сила *Аномии* состоит в её соблазнительной провокации беззаконной жизни, провокации лёгкого пути, когда люди могут творить зло, прикрываясь добром. Но в эпоху Постмодерна *Аномия* проникла даже в сознание части «православных имперцев», которые по той же причине, почему некоторые традиционалисты срочно возлюбили Пост-

модерн, решили использовать силы беззакония, «оседлать хаос», а в итоге превратились в очередного агента самой Аномии, и всё только потому, что усомнились в достаточном основании изначальной иерархии ценностей. Катехоническая Власть сдерживает силы Аномии, но для того, чтобы ей самой не превратиться в собственную противоположность, она должна осознанно блюсти свою миссию, а это уже вопрос идеологии.

### — В чём суть вашего нового подхода к идеологии?

— Термин «идеология» я трактую предельно широко: идеология — это определённая совокупность идей, претендующая на мобилизацию определённых социальных групп. Как и в случае с *элитами*, так и в случае с *идеологией* можно заметить, что я определяю политические феномены как определённые «социальные задания», призванные разрешить те или иные социальные проблемы. Понятие «идеология», введённое Дестютом де Траси в XVIII веке как «наука об идеях», утратило свой смысл, и требуется введение нового термина — «идеологика». Идеологика — это наука об идеях и идеологиях, о законах их развития и взаимоотношений, об их внутренней структуре и критериях классификации. Как и в случае с метафизическими доктринами, меня очень занимает вопрос классификации идеологических позиций, начиная с принятого в традиционной политологии деления всех политических идей на «правые» и «левые». По моему мнению, эти позиции различаются по трём критериям: *ценностный абсолютизм* против *ценностного релятивизма*, *традиционализм* против *прогрессизма*, *иерархизм* против *эгалитизма*. Можно сказать, что правая — это идеология Катехона, а левая — это идеология Аномии. Будучи однозначно правым, я в то же время различаю «старую правую» и «новую правую» идеологии в современной политической истории, а также внутри «новых правых» — «палеоконов» и «неоконов». Своеобразным экстравагантным поворотом в моей эволюции остаётся теория «русских неоконов»: этой теме посвящены две мои статьи: «Идеология русского неоконсерватизма» и «Пришествие русских неоконов». В первой утверждается, что «в 2000-е годы в России явно заявила о себе позиция «нового правого» консерватизма. Это не старый правый консерватизм, потому что он ориентирован *самокритически* и находится в постоянном поиске *новых политических форм и методов*. Но это и не левый консерватизм, потому что его самокритика и методологический модернизм, и даже постмодернизм, априори исключают какую-либо «диалектику», ведущую к нравственному оправданию левых принципов». Из круга русской новой правой я выделяю особую позицию — «русское неоконство»: «Русские неокконы (за редким исключением) — не бывшие «старые правые», но бывшие *консервативные революционеры*, в 1990-е годы посвятившие свою жизнь свержению либерального режима, а в 2000-е — осознавшие всю глубину тех реальных изменений, которые произошли со страной и ставшие столь же радикаль-

ными охранителями, но не ради «порядка и стабильности», а ради тех же целей, которые они преследовали и раньше, — ради *абсолютного суверенитета* и *сверхисторической миссии* России. Только в отличие от своих американских антиподов они входят в политическую элиту страны не в момент её исторического апогея, а, напротив, в момент её глубокого кризиса, когда новый подъём не только не самоочевиден, но напрямую зависит от их собственной политической активности». Поворот к «неоконсерватизму» (в специальном, западном, смысле этого термина) произошёл у меня под определяющим влиянием философии идеолога американских неоконсервативных движений, ученика Карла Шмитта — Лео Штрауса. Философия Штрауса закрепила мои антирелятивистские философско-политические интенции, обозначила основное поле для диалога с западной политической философией. Но я должен сказать, что открытие Штрауса для меня совпало с подробным изучением богословия неопатристического синтеза, прежде всего отца Георгия Флоровского и Владимира Лосского, которому я посвятил свой диплом. Лео Штраус и Георгий Флоровский с разных полюсов христианского мира в своей социальной критике фактически приходят к одному и тому же — к осознанию глубинной порочности всей традиции европейского реакционного историцизма, который вызвался положить конец торжеству англо-американского позитивизма, но на самом деле стал только его обратной стороной, ибо в основе его лежит всё то же отрицание универсальных ценностей. В этом смысле «староправая» идеология — это идеология вчерашних правых, отказавшихся от универсальных христианских ценностей — Свободы и Личности, без которых правое сопротивление превращается в банальное поражение тоталитарных, «азиатских» сил перед либеральным, «европейским» миром, где Православная Церковь воспринимается лишь как часть абстрактного Востока. Поэтому неоконсервативная программа — это не только чистая технология, это не только очередная попытка консерваторов овладеть новыми методами, это ещё и идеология, поставившая в центр внимания универсальные христианские ценности, а не случайную, партикулярную «идентичность», и поэтому «новый правый» неоконсерватизм ближе к традиционному средневековому мировоззрению, чем «старый правый» палеоконсерватизм. Безусловно, универсальные христианские ценности понимаются именно как ценности православные, тем более что именно в православии идея Свободы и Личности обладает полноценным метафизическим статусом. И конечно, русский неоконсерватизм в моём понимании естественно наполняется специфически русским идеологическим содержанием — это основанный на православно-имперской традиции «византизм» или, точнее, «неовизантизм».

— **Неовизантизм — это новый «изм» или что-то действительно содержательное?**

— Византизм, с моей точки зрения, — это православно-имперская идеология, основанная на тех идеалах и ценностях, на которые ориентировалась Восточная Римская империя (Византия) и впоследствии Московское царство. Этот момент очень важно подчеркнуть — речь ни в коем случае не идёт об ориентации на те субкультурные и необязательные стандарты, которые исторически сложились в Византии или Московской Руси. Речь идёт о тех ценностях, на которые с переменным успехом ориентировались эти цивилизации. Основные идеалы византизма — концепция *Катехона* (эсхатологического православного государства), *Симфония Властей*, проект планетарной Православной Империи, воцерковление лучших достижений интеллектуальной культуры. Разработка новой концепции византизма наследует позиции двух первых основателей этой идеи в русской философии — Константину Леонтьеву и отцу Георгию Флоровскому, которые обозначили два полюса этой идеологии — почвенно-цезаристский и клерикально-космополитический. Поэтому философское содержание идеологической концепции византизма, по-моему, заключается в преодолении неизбежного противоречия между этими полюсами, если мы хотим, чтобы эта концепция работала в политической реальности, а не оставалась книжной теорией. В этой работе я совсем не одинок, и византистская политическая программа с разными смысловыми акцентами давно развивается в современной России. Если говорить о старшем поколении, то это патриарх русской правой мысли Владимир Махнач; если говорить о младоконсерваторах, то это такие имена, как Кирилл Фролов, Егор Холмогоров и Виталий Аверьянов. Но если говорить о политическом воплощении, то для меня византизм — это не партийная идеология, хотя в повседневной практике она может таковой оказаться, а трансисторическая парадигма русской цивилизации, глобальное задание, которое дано России для исполнения своей миссии в мире и которое очень легко разменять на аномическую подделку европейской либеральной демократии или азиатской тирании. В этом плане идея русского византизма, идея России как Северной Византии, как Северного Катехона, как Третьего Рима — это не наследник авторских опытов «Русской Идеи» как третьего, христианского пути между секулярным Западом и языческим Востоком, а основа этих опытов, магистральная линия русской политической мысли вообще. Таким образом, мой византизм — это универсалистский по своим установкам проект геокультурного и геополитического единства православной цивилизации, связанный центральной, катехонической ролью России и ориентированный не на изоляцию и отступление, а на открытый миссионерский диалог и миссионерскую экспансию. В этом плане концепцию византизма можно воспринимать и как частный случай Русской Идеи, и как наднациональный геокультурный проект. Отсюда проистекают конкретные культурно-эстетические прин-

ципы — таким образом метаполитика переходит в метапоэтику, или «поэтическую метафизику».

— **Какие эстетические проблемы исследуются в вашей метапоэтике?**

— Как «метафизика» занимается выявлением сверхонтологических начал реальности, а «метаполитика» — сверх-политических начал политической онтологии, так и «метапоэтика» призвана выявить сверх-эстетические начала самой эстетики. Я намеренно избегаю самого термина «эстетика» как чисто нововременного понятия, предпочитая ему античный и византийский аналог «поэтика». Введённое вольфианцем Александром Баумгартеном понятие «эстетика» означало всего-навсего «науку о чувственном познании», которая в соответствии с немецкой метафизической традицией определялась как «низшая теория познания» (*gnoseologia inferior*). До Баумгартена существовала «наука о прекрасном», то есть поэтика, но сфера её применения была настолько широка, что в античном и средневековом сознании она служила аналогом философии вообще. Поскольку для вольфианского рационализма «прекрасное» могло быть предметом только чувственного познания, то его значение было низведено до низшего уровня человеческого сознания. В общем-то эмерджентной инволюцией «поэтического» в «эстетическое» закончилась история деградации представления о Прекрасном в Европе. Христианская поэтика — это проявление бесконечно совершенного Божественного Логоса в конечных, несовершенных способностях человеческого восприятия. В Божественном Логосе, в соответствии с христианско-платонической традицией, Прекрасное остаётся неизбежным апофатическим аспектом всех возможных иных совершенных состояний, а следовательно, Божественный Логос не знает разрыва между Прекрасным и Истинным или Прекрасным и Справедливым. Поэтому выделение «науки о прекрасном» в отдельную сферу только свидетельствует о раздробленном состоянии современного философского сознания, хотя в академическом пространстве оно уже неизбежно. Безусловные начала Прекрасного как аспекта Божественного Логоса, с моей точки зрения, проявляются в символическом языке сакрально-традиционного сознания, который когда-то был един, но потом он распался на множество вторичных символических языков различных субтрадиций, и никакие механические попытки восстановить этот язык в духе «ностратики» европейских эзотериков XX века ни к чему нас не приведут, ибо это будет лишь очередная авторская реконструкция. Поэтому единственный путь познания идеальных принципов Прекрасного — это грамотное постижение библейско-христианской эстетики, воплощённой в храмовом искусстве, включая литургическую литературу и музыку. Необходимо осознать, что с ортодоксальной точки зрения Христианство — это и есть та самая единственно верная «инте-

гральная традиция истины», которая была утрачена в пост-райском состоянии человечества и восстановлена с появлением Церкви. Никакие иные традиции не скажут нам об изначальной истине больше, чем само Христианство. В противном случае мы должны будем признать недостаточность Христианства, что выводит нас за пределы ортодоксии. В этом плане я всё время призываю к последовательности, к тому, что можно назвать «философской транспарентностью», чтобы не соскальзывать с пути чётко поставленных концептуальных задач, если они вообще чётко поставлены. Поэтика как умозрение Прекрасного должна быть основана на мировоззрении, а не мироощущении. Это возможно только в том случае, если вся философия исходит из осознанных, мировоззренческих предпосылок, а не является лишь неуверенной концептуализацией частного мироощущения. Если центральная проблема эстетической теории — это критерии Прекрасного, то центральная проблема эстетической практики — возможность и легитимность человеческого творчества. В этой теме очень легко скатиться в безответственный волюнтаризм, а речь идёт о фундаментальной богословской и метафизической проблеме: насколько человек способен и имеет право творить нечто своё и нечто новое? Для любого традиционалиста очевидно, что большая часть человеческого творчества составляет удачную компиляцию уже существующих эстетических данных и неосознанное проявление самодовлеющих эстетических парадигм, и это при том, что никакого прогресса в этом процессе нет, иначе мы должны признать секуляризацию двигателем «творческого прогресса».

Историософская периодизация этого регрессивного процесса человеческого творчества у меня объединяет концепцию Павла Флоренского об оппозиции «культа» и «культуры» и восходящую к Канту концепцию Освальда Шпенглера об оппозиции «культуры» и «цивилизации»: корнем слова «культура» является слово «культ», в традиционалистской редакции означающее не что иное, как любую элементарную *систему инициации*, то есть систему качественного самопреодоления во имя повышения своего бытийного статуса. Инициатический культ — это основа человеческого существования в традиционном обществе, но когда сам человек своим индивидуальным произволом вмешивается в систему культа, то этот культ переходит в «культуру». Если культура — это результат вмешательства человека в культ, то цивилизация — это та стадия этого вмешательства, когда человек вместо субъекта культа становится его объектом, когда человек вместо средства культуры становится его целью. Следовательно, история деградации от традиционного общества к секулярному проходит по линии: «культ—культура—цивилизация». На этом пути возникает фигура Автора, сначала выступающего в роли скромного пересказчика давно и всем известных мифов, но потом неожиданно для себя оказывающегося основателем новой субтрадиции, канонизирующей его имя и его Текст.



Однако роковой порог вмешательства индивида в культ произошло тогда, когда Автор начал корректировать Текст с позиций самого себя, своего индивидуального «Я», как будто его произвол не требовал внутренней цензуры сакральных «критериев качества». Так переход от «культа» к «культуре» фактически означает переход от традиционного общества к секулярному на его первой стадии, когда индивид только вмешивается в культ, но когда индивид сам становится культом, начинается вторая стадия Модерна, то есть «цивилизация». Финальный этап деградации Автора и его Текста происходит в третью эпоху, «эпоху Постмодерна», который я определяю как амбивалентную «*ситуацию кризиса* Модерна», конечный смысл и исход которого неизвестен: либо это продолжение стратегии Модерна в новых условиях, либо его отрицание, переходящее в полноценную «консервативную революцию» Традиции. В этой гетеронимной *ситуации Постмодерна* Автор и его Литература просто исчезают. Почему? А, собственно, *что* может остаться после Автора (после Я), если кроме самого Автора (самого Я) ничего больше нет? Процесс деонтологизации сознания — это процесс его уничтожения. Следовательно, творчество является слишком серьёзной акцией человека, свидетельствующей о его богоподобном статусе и поэтому требующей от него особой ответственности и компетенции, чтобы не дублировать пройденное, с одной стороны, и не плодить пустоту — с другой.

**— Какова, на ваш взгляд, судьба Постмодерна на русской культурной почве?**

— В связи с вышеприведённым наблюдением я неоднозначно оцениваю ситуацию Постмодерна в отличие от устоявшейся среди русской «новой правой» надеждой на Постмодерн как на неявную «консервативную революцию». Я считаю, что по принципу элементарной комбинаторики существует двенадцать стратегических суперпозиций соотношения Традиции, Модерна и Постмодерна, и поскольку конечной целью «правых» остаётся восстановление ценностного абсолютизма сакрально-традиционного самосознания (в моем случае речь идёт о православно-византистских ценностях), то вслед за преодолением неявного релятивизма Модерна должно последовать преодоление явного релятивизма самого Постмодерна, стратегии которого вовсе не направлены на восстановление каких бы то ни было абсолютистских систем, а только служат полной дискредитацией любых систем, как Модерна, так и Традиции. «Правые» должны ясно и честно отдать себе отчёт в том, чего они хотят «в конечном счёте» и насколько оправдано использование тех или иных стратегий как в интеллектуальной культуре, так и в повседневной политике. Эта прямая позиция «философской транспарентности», о которой я уже говорил, прежде всего должна напомнить нам, что не существует никакой абстракт-

ной «Традиции» и никакого абстрактного «сакрально-традиционного сознания», чтобы можно было оперировать такими категориями в разговоре о Модерне и Постмодерне. В современной, постмодернистской «правой» мысли под «традиционным сознанием» понимается, как правило, бессознательное архаических языческих обществ с их «арациональной» и «аналоговой» логикой, но это не имеет никакого отношения к христианскому сознанию, которое вовсе не является частным случаем языческого бессознательного, как того хотели бы «правые постмодернисты». При этом я считаю, что вопрос о Постмодерне постепенно уходит в прошлое просто потому, что в 2000-е годы во всём мире, и в частности в самой России, начались процессы, заставляющие несколько отрезветь после постмодерного хаоса 1990-х, и мы выходим из Постмодерна. Не хочется «опускаться до конкретных примеров», но я считаю, что в отличие от своих предшественников президенты Буш и Путин — фигуры совершенно непостмодернистские, чем они, наверное, и раздражают каждый в отдельности постмодернистскую европейскую интеллигенцию. Я считаю, что с концом 2000-х мы выходим в новую фазу аксиологического возрождения России, требующего реализации новой, позитивной, неоконсервативной исторической программы. На эстетическом, «метапоэтическом» уровне эта программа предполагает возникновение нового большого стиля, который я называю «неовизантизмом» или «неоампиром». Появление такого большого стиля будет окончательным, наглядным подтверждением торжества неовизантистских идей в России.

**— Существует ли сегодня русская философия? Какими именами она может быть представлена?**

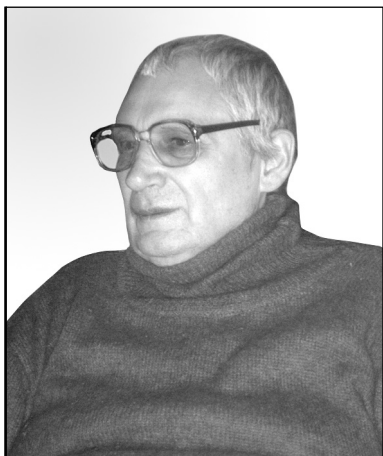
— Если бы этот вопрос был задан в XI веке, то он был бы проявлением русофилии, но в XXI веке он выглядит проявлением явной русофобии, присущей западническому восприятию, не западному вообще, а именно западническому, с точки зрения которого философией называется только то, что похоже на один из изводов западной философии. Однако когда мы показываем, что почти каждое направление современной западной философии имеет в России свои прямые продолжения, то западники говорят нам, что всё это вторично, а потому русской философии всё равно не существует. Навстречу этому восприятию работает множество наших доморожденных псевдофилософов, выдающих свою псевдолитературную графоманию в духе тяжёлой розановщины за «русскую философию». Обе линии полностью взаимодополняют друг друга в общем стремлении доказать, что русской философии не существует. Между тем русская философия, безусловно, существует: у нас своя интеллектуальная традиция, которая посредством византийской патристики напрямую восходит к античным образцам. Поэтому русская мысль не менее, если не бо-

лее наследует Платону и Аристотелю, а также Августину и Боэцию, от которых сам Запад давно отрёкся. Магистральным направлением русской философии является систематическая христианская онтология, развитая в духовно-академических школах, авторских богословских системах от Соловьёва до Лосева, парижском «неопатристическом синтезе», и все эти традиции продолжают в современных попытках довести дело универсальной православной философии до конца.

Реальная внутренняя проблема современной русской мысли заключается в том, что с повышением профессиональной специализации собственно философией занимаются всё меньше, обменивая её на чистое богословие, политику или науку. Но без фундаментальной философии развитие всех этих сфер в России невозможно.

В попытке ответить на второй вопрос кроются две опасности. Во-первых, опасность не различить настоящих философов и просто учёных, изучающих философию: совмещение обеих функций вполне возможно, но последних, по определению, несравнимо больше первых. Во-вторых, опасность впасть в субъективные предпочтения, но если я назову хотя бы имена таких авторов, как Валерий Подорога, Вадим Розин и Андрей Ашкерев, то основные, объективные полюса современной русской философии будут обозначены. На той магистральной линии русской философии, о которой я сказал, работают такие совершенно разные философы, как Сергей Хоружий, Александр Доброхотов или отец Димитрий Лескин. Новый подъём русской интеллектуальной культуры в XXI веке немыслим без доминирующего значения именно этой линии.

*Беседовал Алексей Нилогов*



## ЮРИЙ МАМЛЕЕВ

### Русская философия не должна уступать русской литературе

*Юрий Витальевич Мамлеев (род. 1932), родоначальник жанра метафизического реализма, — очень загадочный писатель. Его книги населяют упыри, экстрасенсы, призраки, маньяки-убийцы и прочие странные персонажи. Читать Мамлеева — всё равно что заглядывать в адскую бездну. И страшно, и интересно. Но не это снискало ему всемирную славу. Писатель знает нечто, о чем обыватель даже и не подозревает или боится задуматься. Как философ Юрий Мамлеев известен нам по книге «Судьба Бытия», в которой речь идёт о познании бессмертного, вечного, неуничтожимого начала в человеке — «Высшего Я». Будучи во многом философствующим писателем, Юрий Витальевич продолжает замечательную традицию русской философии богоискательства. Совсем скоро у Юрия Мамлеева выходит социологический роман «Другой», посвящённый духовной ситуации в постсоветской России. Наша беседа с Юрием Витальевичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

**— Юрий Витальевич, вы в своём творчестве описываете различные за-  
предельные состояния, или «Неописуемое», если руководствоваться вашей  
терминологией. Многие авторы, которые также исследуют тему путешествий  
в «другие миры», упоминают наркотики в качестве средств, позволяющих со-  
вершить метафизический trip. Существуют целые направления в современ-  
ной культуре, обобщённо именуемые «психоделикой». В ваших же произведе-**

---

<sup>1</sup> С сокращениями беседа опубликована в газете «Завтра» № 17 от 26.04.2006 под названием «Я и писатель, и философ...»: <http://www.zavtra.ru/cgi//veil//data/zavtra/06/649/71.html>.

ниях тема наркотических веществ практически отсутствует, зато достаточное внимание уделяется алкоголю, в особенности — пиву. Например, персонаж рассказа «Серые дни» Валя Колесов ради кружки свежего пивка улизнул с похорон собственного сына. Убийца Фёдор Соннов из «Шатунов» любил после очередного душегубства пропустить стаканчик пенного напитка, и для него физиологическое «ощущение пива» казалось иногда «единственной реальностью, существующей на земле». В чём же кроется пивной секрет — с точки зрения писателя-метафизика?

— В своих романах и рассказах я избегал (а следовательно, и мои герои избегали) темы наркотиков по одной простой причине: наркотики вводят в иллюзорные состояния, которые ведут в так называемые «нижние воды» (по терминологии Рене Генона), то есть в самые низшие астральные миры, представляющие определённую опасность. Хотя известно, что в восточной традиции наркотики иногда используются для выхода в действительно интересные состояния, но это делается под специальным руководством и с использованием строго определённых видов наркотических веществ. Правильно контролировать подобные состояния в условиях современного мира почти невозможно.

Другое дело — алкоголь. Суть алкогольного опьянения состоит в том, что не происходит таких изменений в психике, которые ведут к наркотическим видениям. Состояние сознания остаётся прежним, оно только обостряется, ему придаётся некоторая энергия. Происходит как бы «отключение» от забот и суеты этого мира. В этом плане алкоголь является, конечно же, более «нормальной» разновидностью кайфа, чем наркотики. И, безусловно, менее вредным. В конце концов, крепкий чай — это тоже наркотик.

Я лично никогда не употреблял наркотики. Один раз случайно вместе с нашим великим поэтом Леонидом Губановым (он, к сожалению, употреблял наркотики и умер, как и полагается великому поэту, в 37 лет) я попробовал, и у меня это вызвало отвращение. Я почувствовал, что становлюсь каким-то «иным», чем я есть. Ощутил чужеродное вторжение. Это был какой-то легкий наркотик — я уже и не помню, какой именно. Я мог себя контролировать, но вот эта чужеродность вызвала у меня активное отторжение. Мне тогда было лет тридцать пять...

Как и вся наша Русь, я употреблял алкоголь во всех видах, и недаром в эмиграции кто-то сказал: «Всем хорошим в себе я обязан водке». Тогда алкоголь играл особую социально-психологическую роль, служил своеобразной защитой от наиболее чёрных сторон советской реальности.

А что касается пива... Сейчас идёт очень сильная антипивная кампания в обществе. Я не хочу идти против этого, поскольку, наверное, употребление пива превысило уже всякие разумные пределы. Но могу ска-

зять, что для нас всех в те времена пиво было довольно лёгким напитком по сравнению с водкой. Оно давало очень хороший кайф — спокойное ощущение комфорта, при котором мысль работала в обычном режиме и можно было беседовать на любые темы, включая философские. Но надо сказать, что все свои произведения я всегда писал в трезвом состоянии. Я пробовал выпить и что-нибудь написать, но ничего из этого не получалось. Поэтому я, кроме крепкого чая, ничего не использовал. Это правильно, поскольку такие художественные произведения требуют огромной концентрации, а алкоголь и всё прочее — расслабляет. И вообще, в процессе творчества получаешь такой кайф, какого не достичь никакими наркотиками или алкоголем.

**— Что преобладает в ваших произведениях: писательская фантазия или личный опыт?**

— Многие мои герои взяты из жизни. Это самый простой способ написания художественных произведений. Но второй способ ни в коем случае не включает фантазию. Я вообще не люблю никаких фантазий. Второй способ, принятый в Традиции, заключается в использовании того, что Рене Генон называет «интеллектуальной интуицией». Это возможность интуитивного постижения самых тёмных или, наоборот, светлых сторон человеческой души. Из тайников человеческой души можно творить характер человека.

Вот вы сидите, допустим, в дачном поезде, наполненном народом. Вдруг вы видите напротив человека, и по его глазам, по отдельным фразам или движениям в некоторых случаях можно докопаться до такой глубины, о которой он и сам не подозревает. Вот это и есть литература. Литература — это не журналистика, не документализм, который скользит по поверхности. Писатель должен, во-первых, проникнуть в глубины человеческой души. А во вторых, если у вас есть специальные знания о невидимой реальности, которая нас окружает, то вы используете их, как это делали все писатели прошлого. Как, например, Гоголь, который использовал старинные легенды и, возможно, свой собственный опыт. Ведь на Украине полно было и ведьм, и всего, чего угодно...

**— А как Генон понимал «интеллектуальную интуицию», терминологически принадлежащую философии?**

— Генон вкладывал в это понятие возможность проникновения в умопостигаемый мир — не с помощью логики, а в результате «мгновенного озарения». Это касается и художественного творчества. По мнению Генона, это немного напоминает «интеллектуализм ангелов». С точки зрения философии традиционализма ангельский интеллектуализм отлича-

ется от человеческого: это не цепочка логических рассуждений, которая приводит к определённом выводу. Ангелы познают реальность мгновенно. Можно назвать это «мистическим интеллектуализмом», или «мистической интуицией». И это довольно близко к творчеству. Практически на грани.

Как Данте писал «Божественную комедию»? Конечно, он использовал средневековое богословие. Но вело его не только знание, но и такого рода интуиция. Как Вергилий создавал «Энеиду»: он же там и опускался в ад, и описывал космос. Это было не только знание античного мира, тайных наук и прочего — там, конечно, работала его интуиция. Недаром Данте избрал его проводником по своему аду.

— Читая ваш роман «Шатуны», я буквально с первых страниц узнал в главном герое, Фёдоре Соннове, — Бориса Ельцина. *«Это был грузный мужчина около сорока лет, со странным, уходящим внутрь, тупо-сосредоточенным лицом. Выражение этого огромного, в извилинах и морщинах лица было зверско-отчуждённое, погружённое в себя и тоже направленное на мир. Но направленное только в том смысле, что мира для обладателя этого лица словно не существовало».* Меня поразило не столько внешнее сходство, сколько внутреннее родство Соннова и Ельцина, их общий духовный поиск, желание «доглядеться в пустоту», тяга к смерти. Вы согласны, что писатель способен предугадывать будущее: какие-то события или же появление исторических персонажей?

— Ха-ха-ха! Великолепно! Это ваше открытие. Писатель сам иногда не может объяснить суть своих героев. Её улавливает читатель, потому что он становится со-творцом произведения.

— В последнее время вы часто говорите о православии. Но в большинстве ваших произведений, особенно — ранних, этот религиозно-философский аспект почти не проявляется. Вы, как гностик, изображаете мир устрашающе-демоническим. Можно ли, с точки зрения православного человека, сказать, что всё описанное вами — только лишь inferнальные уровни бытия, или же это довольно пугающая, но всё же светлая мистическая реальность, которая неожиданно вторгается в привычный нам человеческий мир?

— Конечно, православная позиция присутствует у меня в более поздних произведениях. Но должен сказать, что это вполне естественно. Ведь и Данте начинал с ада. Он отводил ему определённое место. А современная жизнь такова, что ад может присутствовать и здесь, на земле. Поэтому, по крайней мере — на внешнем уровне, многие мои вещи воспринимались как описания именно «земного ада». Известный американский писатель Джеймс Мак-Конки сказал, что «Шатуны» оставляют странное

сюрреалистическое впечатление, «как будто земля неожиданно превратилась в ад без осознания людьми, что такая трансформация имела место». Но это всё-таки не совсем верно. Знаете, даже в аду нет полной безысходности, потому что и туда пробиваются какие-то лучи света. Христос спустился в ад. Здесь, на земле, понятие «ада» используется в метафорическом, относительном смысле. Поэтому даже в самых мрачных моих произведениях всё равно присутствует какой-то тайный свет, тайный выход. Иногда это проявляется парадоксальным образом. Я уже приводил пример, как двое наших музыкантов, попавших в Берлин, задумали совершить самоубийство. И случайно им попался роман «Шатуны». Они за ночь вдвоём прочли эту книгу и решили, что ни в коем случае нельзя сводить счёты с жизнью. Произошёл своего рода катарсис. Может быть, на них повлияла сама энергетика книги. Ведь там, несмотря ни на что, присутствует сильнейшая жажда бессмертия. Как сказал кто-то из критиков, «не страшно читать даже самые страшные ваши вещи, потому что нет смерти». А смерть в современном мире является главным дамкловым мечом, висящим над личностью человека на протяжении всего его существования.

— **Получается, что ваши герои обманывают смерть?**

— Нет, они не обманывают смерть. Они думают о ней и знают, что не всё умирает со смертью, что это просто переход в иное состояние.

— **А если вспомнить древнегреческий миф о Сизифе, который обманул саму смерть и за это был наказан богами, то что-то подобное случается и с вашими героями?**

— Я не думаю. Смерть можно перехитрить лишь ненадолго, но это будет нарушением кармы, своей судьбы.

— **Вы понимаете смерть согласно индуистской традиции?**

— Согласно общей традиции. Существуют различия только в отношении судьбы человека после смерти. В целом все традиции во многом похожи.

Художественные произведения — не иллюстрации религиозных воззрений. Они создаются абсолютно иначе, индивидуальным человеческим разумом. Я писал на основе своего опыта и интуиции, используя определённые философские аспекты. Перерабатывал их, адаптировал к моим героям. Так что это уже моя собственная философия, создававшаяся интуитивно. Художественное творчество спонтанно и многомерно, его можно толковать с самых разных точек зрения.



## — Возможно ли научное бессмертие?

— Это абсолютный нонсенс. Может быть, наука и добьётся определённого продления человеческой жизни, это не исключено. Люди будут жить, скажем, до ста пятидесяти лет, но принципиально это ничего не изменит. Да и такой вариант тоже под большим вопросом, ведь экологическая ситуация на планете постоянно ухудшается, так что будет ли это иметь какой-нибудь смысл? А само по себе физическое бессмертие, конечно, недостижимо, потому что возможности науки на самом деле очень ограничены. Есть биологические законы, которые нельзя изменить. Наша реальность зависит от невидимой реальности, от так называемых «нижних вод».

Существует легенда о том, что тайной физического бессмертия будет владеть только Антихрист. И поэтому он выступит как «спаситель» рода человеческого.

Время жизни человека определено космологически, в соответствии с законами данного конкретного цикла. И после конца этого «света», этой реальности начинается, как мы знаем из Евангелия, иной мир, иное небо и, следовательно, иное человечество. Там уже всё будет по-другому.

Сама идея физического бессмертия — это полный тупик. Просто современный человек не может представить себе иной жизни, кроме существования в этом мире. Это не было характерно для традиционного общества.

Наше земное существование очень ограничено, это как жизнь в пещере. И переход в иное состояние даёт людям такие возможности для бытия, которых нет в физическом мире. Поэтому бессмысленно бояться смерти, что осознавали люди в традиционное время. Можно очень долго жить в пещере, но какой в этом толк? Вы закрываете для себя возможности пребывания в иных мирах, которые для разума и души могут значить несоизмеримо больше, чем вся наша физическая реальность.

Кстати, у Даниила Андреева было описание одного мира, в котором существовало физическое бессмертие. Что это был за мир? Особи, разумные существа, там не размножаются, их количество всегда одинаково. Никто не умирает и никто не рождается. Замкнутая система. И разум этих существ носит исключительно научно-технический характер. В материальном плане там всё на очень высоком уровне. Но совершенно отсутствует духовная жизнь в нашем понимании: нет ни религии, ни философии, ни искусства. Единственное исключение — это танцы. Такие вот технократические «роботы».

Но и это не есть бессмертие. Миры не бесконечны. Когда заканчивается определённый космологический период, существующие миры разрушаются. Что происходит? По-видимому, они лопаются, как пузыри, или рассыпаются, как роботы, на части. Но что-то, конечно, всегда остаётся.

— Во многих ваших произведениях затрагивается тема секса и смерти. Является ли секс для ваших персонажей средством проникновения в «мёртвую» реальность, постижения тайны смерти?

— Это такая грандиозная тема! Не только я исследовал связь между сексом и смертью. Этим в значительной мере проникнута история немецкого романтизма, европейского романтизма вообще. Кроме того, связь между эротизмом и мистикой используется во многих восточных практиках. Можно также привести в пример персидскую поэзию. Такие великие поэты-метафизики, как Ибн Аль-Араби и Омар Хайям, использовали эротическую фабулу, что категорически запрещалось исламом. И таких поэтов вызывали на религиозный суд: если становилось очевидным, что за этим фривольным сюжетом скрыт мистический смысл, тогда их не трогали. То есть мистический эротизм допускался. В Индии культы некоторых божеств также связаны с эротикой. Всё это вполне естественно, поскольку эротическая энергия буквально пронизывает весь Космос, всё Творение. Это принцип Инь—Ян.

А вот как конкретно выражается эта связь, трудно объяснить рационально. Здесь работает интуиция писателя. Можно сказать, что секс — это продолжение жизни, а смерть — оборотная сторона жизни. Жизнь и смерть — единое целое...

Но вообще-то для самого меня это остаётся тайной.

— Возможно, эротика придавала описаниям одномерной советской — асексуальной и атеистической — действительности некое дополнительное измерение, мистическую глубину? И можно ли воспринимать тему секса в вашем раннем творчестве как своего рода социальный протест?

— Глубину — да. Что же касается протеста, то он не был моим мотивом, но многие читатели именно так это воспринимали.

— В рассказе «Исчезновение» есть любопытный момент: «Утопить бы кого-нибудь, — подумала Раиса Фёдоровна. — Ах, чего же мне всё-таки поется... Утку». Как процесс поглощения пищи соотносится с темой смерти?

— Еда даёт жизненную энергию, стало быть, пища противоположна смерти. А противоположности связаны друг с другом. Об этом и Гегель с Марксом говорили.

— В западном кинематографе часто изображается «ад на земле». Например, в знаменитых фильмах Джорджа Ромеро о зомби, «живых мертвецах». Не находите ли вы здесь определённого сходства с вашим литературным творчеством?

— Знаете, скорее нет. Всё-таки у меня это носит философско-мистическую подоплёку. А те кинокартины, которые посмотрел я, были просто «ужастиками», без какого-либо потаённого смысла. Хотя советскому человеку, который только что приехал из Союза, вид встающего из могилы зомби первоначально внушал ужас. Но потом мы к этому привыкли. Я не увидел в этих фильмах никакой глубины, но как зрелище было неплохо.

— **А вы смотрели «Ночной дозор» или «Дневной дозор»?**

— Нет.

— **В западной массовой культуре очень популярна «вампирическая» тема: граф Дракула, Блэйд и многие другие подобные персонажи не сходят с экранов кинотеатров и страниц романов. Не указывает ли этот «культ» на вампирическую сущность самого западного общества, капиталистической системы?**

— Тут всё немного сложнее. Понимаете, на Западе сейчас не любят это слово — «капитализм». Он ведь сильно видоизменился по сравнению с XIX веком. Инстинкт самосохранения оказался сильнее инстинкта наживы. Буржуи стали делиться. Но можно сказать, что капитализм — это укус дьявола.

— **Расскажите о деятельности Клуба метафизического реализма? Это продолжение традиций «южинского» периода?**

— Конечно. Эта деятельность сейчас ведётся в двух направлениях. С одной стороны, у меня есть молодёжь. В какой-то мере это напоминает «южинский» период. В издательстве «РИПОЛ классик» выходит «Библиотека Клуба метафизического реализма», в рамках которой, помимо моих произведений, произведений Сергея Сибирцева и других известных писателей, публикуются и молодые авторы. Среди самых талантливых я могу назвать Наталью Макееву и Николая Григорьева. Молодёжь, окружающая меня, продолжает моё направление, хотя они действуют очень самостоятельно. Метафизический реализм позволяет широкий выбор тем и художественных подходов.

А с другой стороны, сохранились старые «кадры». Взять хотя бы Евгения Головина, который с самого начала входил в «южинский» кружок. Есть Владимир Степанов, но он в последнее время чаще бывает на Западе. Лариса Пятницкая — тоже известная личность, и у неё вышли книги о «южинских» персонажах. Один из «южинцев» — Валентин Правоторов, совершенно потрясающий поэт; мы готовим сейчас его публикации. Так что ещё не все умерли.

**— О чём ваш новый роман?**

— Роман «Другой», выпускаемый издательством «ЭКСМО», не только мистический, но и социальный. Он в значительной мере отображает ситуацию, которая происходит сейчас в России, у нас на глазах. Это во многом новый этап. В «Другом» очень важен именно социальный аспект.

**— Вы работаете на стыке философии и литературы. Но что прева-  
лирует в ваших произведениях? Не ревнуете ли вы философию к лите-  
ратуре?**

— Я думаю, что получается фифти-фифти. Когда пишешь чисто философские вещи, там нет литературы. Но художественные произведе- ния — совсем другое дело. Литература всеобъемлюща, это царица искусств. В ней присутствуют и элементы живописи, и музыки, и фило- софии. В художественном произведении происходит слияние философии и литературы, их трудно отделить друг от друга. Но тут есть свои плюсы и минусы. Преимущество литературы в том, что там нет системы и можно иногда проникнуть в такую сферу, которую было бы трудно или невоз- можно отобразить с точки зрения чистой философии, — моментальное озарение, когда образ идёт дальше мысли. А вообще-то настоящая лите- ратура без философии — это абсурд.

**— Кем вам быть почётнее: философом или писателем?**

— И тем, и другим. Может быть, мои чисто философские произведе- ния и меньше по объёму, но зато в литературе у меня очень много фи- лософии. Поэтому я чувствую себя одновременно и писателем, и фило- софом.

**— Не считаете ли вы, что собственно философские темы вам удалось  
наиболее полно раскрыть именно в художественных текстах?**

— Нет, я бы так не сказал. В этом отношении литература проигры- вает философии, поскольку в ней отсутствует система. Здесь необходима определённая направленность, чтобы философская концепция стала уче- нием. Как в «Судьбе Бытия» и в «России Вечной» — это всё-таки мисти- ческое учение. Из литературы, конечно, тоже можно сделать философ- ские «выжимки», как в случае с Достоевским, например. Но полноценная система взглядов, конкретное течение философской мысли возможно только в рамках философского же текста.

— **Русская литература очень близка русской философии. Но существует ли между ними своего рода водораздел? И не проигрывает ли русская философия русской литературе?**

— Раньше всё время проигрывала. Однако в русской философии были и Данилевский, и Бердяев — довольно весомые фигуры. В начале Серебряного века появилась новая религиозная философия. Проблема в том, что у нас «академической» философии, в западном смысле, практически не было. Наша философия или напрямую связана с религией, или же с литературой на примере славянофильства. Конечно же, это большой недостаток. Различие должно быть. Другое дело, что в России очень интенсивна была религиозная жизнь, развивалась православная мысль. И православная практика велась на самом высоком уровне. Исихазм — пик религиозной практики, в католичестве этого не было.

— **И всё-таки может ли русская философия встать на самостоятельный путь?**

— Мне бы этого хотелось. Русская философия не должна уступать русской литературе.

— **На Западе философия все время пыталась освободиться сначала от религии, потом от науки, теперь от самой себя, — философия как служанка философии. В России, в нашем традиционалистском обществе, очень редко возникала потребность в чистой философии. Поэтому преобладала литература. Сейчас, когда религиозная фаза пройдена, а поле русской философии по-прежнему не пахано, может быть, и возможно возникновение собственно философии в России?**

— Да, вполне возможно. Другое дело, в какой философии сейчас есть потребность?

— **В традиционном обществе нет потребности в философии...**

— В традиционном обществе философия — это метафизика. В Средние века богословие сливалось с метафизикой, и все знаменитые философы Средневековья были богословами. Новая философия началась с Декарта, сильное влияние имела немецкая классическая философия. Интересно, что у нас любили не только Гегеля, но и Бёме. Якоба Бёме читали запоем. Он — типичный пример мистической христианской философии.

— **Но Бёме тоже философ в кавычках.**

— Конечно. В том-то и дело, что, как писал Рене Генон, существует кардинальное различие между философией и метафизикой.

На Западе очень серьёзно изучаются метафизика, философия буддизма. Восточная метафизика сейчас необыкновенно популярна. И христианская — одновременно. Дело в том, что эти учения отвечают на вопросы жизни и смерти. Современная же западная рационалистическая философия исследует соотношения между языком и реальностью. Это интересно, но совершенно не соответствует главной задаче философии — о сущности жизни и смерти.

**— Не является ли увлечение мистическими учениями всего лишь модой на New Age?**

— Нет, ни в коем случае. На Западе изучаются все традиционные учения, но в рамках теоретического курса. Одновременно с этим существует мощная неакадемическая практика. Эти два потока идут параллельно друг другу. Данное движение основано именно на традиции, поскольку истина лежит в первоначале, а не в конце. Но, кроме того, есть ещё масса различных профанических школ, учений, спекулирующих на восточной или же христианской метафизике. Больше всего это касается Америки. Там очень много всевозможных сект, которые являются, по сути, политическими течениями, цель которых — овладеть умами людей. Или же разнообразные «психотехники», которые пытаются разорванному сознанию современного человека дать «rease of mind», «мир души», поскольку люди становятся психопатами и их как-то надо приводить в порядок. И это зачастую также является полной профанацией. Таким образом, существует, во-первых, академическая философия. Во-вторых, нормальная традиционная метафизика. И невероятное количество псевдоучений и сект, в том числе и New Age. Но это всё равно показывает, что люди ищут спасения. Такова общая картина.

Независимо от того, признаёт это академическая наука или нет, существуют три основных направления: рациональная философия, метафизика и богословие. Метафизика занимает место как бы посредине между философией и богословием. Здесь данные сверхчувственного опыта изучаются в философском ключе, без догматики, усилиями человеческого разума. А академическая философия полностью связана с ratio.

Но существует непонимание Западом Востока и вообще традиции как таковой. Во Франции только недавно начали изучать Рене Генона. Из-за этого очень много казусов, нестыковок, ошибок.

В Веданте центральным понятием является «Атман» — абсолютный субъект, высшая точка сознания. На Западе этот термин поняли чисто психологически, а не онтологически, создали «психологию Атмана».

А ведь это чисто онтологическое понятие, характеризующее выход на уровень сознания, не присутствующий в обыденной реальности.

— **Чистый иррационализм в философии невозможен, весь иррационализм строится на рациональных терминах. Может быть, поэтому такое отрицательное отношение к иррационализму в философии?**

— Конечно же, я полностью с этим согласен. Но возьмите, к примеру, буддистскую философию — насколько там всё рационалистично. Буддийский рационализм обрабатывает данные сверхчувственного опыта. Это частично похоже на богословие.

— **Значит, это не рационализм?**

— Это всё вопрос употребления терминов. Конфуций учил называть вещи своими именами. Если бы коммунисты называли своё общество не коммунизмом, а просто социализмом, то сознание людей примирилось бы. А тот утопический коммунизм вызывал насмешки в 1960–1970-х годах, потому что такого общества не может существовать вообще. И демократию нельзя называть демократией, если это власть сверхбогатых. Всё время вещи не называют своими именами.

— **Какой вопрос вам ни разу не задавали, но вы бы хотели на него ответить?**

— Мне задавали уже столько вопросов... Наверно, я ответил уже на всё.

*Беседовали Фёдор Бирюков и Алексей Нилогов*



## ОЛЕГ МАТВЕЙЧЕВ

### Миром правят философы!

*Олег Анатольевич Матвейчев (род. 1970) — современный русский философ, политический консультант, публицист. Кандидат философских наук. Сфера научных интересов — политический аспект учений о бытии в истории философии. Автор таких книг, как «Что такое политический консалтинг?» (Екатеринбург, 1998), «Проблемы манипуляции» (М., 1999), «Политические онтологик» (М., 2001), «Уши машут ослом: Современное социальное программирование» (Пермь, 2002, в соавторстве), «Предвыборная кампания: практика против теории» (Екатеринбург, 2003, в соавторстве), «Антипсихология. Современный человек: в поисках смысла» (Екатеринбург, 2004, в соавторстве), «Китай на стыке тысячелетий» (М., 2004), «Суверенитет духа» (М., 2007). С 1994 года занимается политическим консультированием, организацией предвыборных кампаний на территории России. Совмещает занятия консалтингом с преподавательской деятельностью и публицистикой. Имеет более 50 научных публикаций. Наша беседа с Олегом Анатольевичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

**— Олег Анатольевич, в своей статье «Гуманитарный “манхэттенский проект”» вы высказали замечательную идею об интеллектуальном прорыве русских философов. Как вы думаете, готов ли сегодняшний российский бизнес пропагандистски поддержать интеллектуальную сферу (в частности, русскую философию)?**

---

<sup>1</sup> Отрывок из беседы опубликован на сайте [www.apn.ru](http://www.apn.ru) 30.03.2007 в блицопросе «Существует ли сегодня русская философия?»: <http://www.apn.ru/opinions/article/16795.htm>. С небольшим сокращением беседа опубликована в книге О. А. Матвейчева «Суверенитет духа» (М., 2007. — С. 483–499).



— Бизнес тратит огромные деньги на искусство, культуру, религию, благотворительность, на науку. Но я пока ничего не слышал о поддержке философии. Видимо, это связано с тем, что философия себя не проявила как некая «гарантированная ценность» или же государство, интеллектуальное и культурное сообщество не поставили на философии печать, свидетельство такой ценности. Бизнесмены, если быть честным, не очень-то разбираются в сфере абсолютного. Например, если перед каким-то олигархом поставить скрипача, он вряд ли, даже послушав его, сможет определить — гений он или нет, тем более если это молодой скрипач. Олигарх будет судить по внешним приметам: по дипломам, по отзывам музыкальных корифеев. Он любит поддерживать то, что уже точно является ценностью. Например, яйца Фаберже, Эрмитаж или Большой театр. На самом деле чести нет в том, чтобы поддержать то, что не может упасть, честь и бессмертие олигарх может себе завоевать, если поддержит то, что рождается, если разглядит гения на взлёте, и именно благодаря ему этот гений взлетит. То же самое можно сказать о проектах. Я считал, что для того, чтобы потрясти европейское сообщество русской современной интеллектуальной мыслью, требуется 2–3 миллиона долларов. Смешные деньги для того, чтобы стать европейскими интеллектуальными лидерами и раскрутить проект, о котором заговорит весь мир. Но предпочитают выбрасывать по 50 миллионов долларов на проститутку в Куршевеле за сезон или платить 3 миллиона Джорджу Майклу, чтобы он один вечер вертел задницей на дне рождения перед олигархом. Или покупать самую большую яхту, содержать чужие футбольные клубы за деньги, в 200 раз большие. Наши олигархи — подонки общества, а не её элита, и история им этого не простит. По крайней мере тому, кто не покается и не раздаст все, чтобы хоть как-то оправдаться. Сейчас на олигархов рассчитывать нечего, я пока надеюсь на государство. Французское государство, посольства и консульства постоянно дают гранты на переводы и распространение французских мыслителей в мире. Это мелкие деньги, зато Франция уже полвека задаёт интеллектуальную моду в мире. Я ответственно говорю, что мы тоже можем её задавать, если захотим. Вопрос в решимости это делать, а будет это, найдутся и финансы, и великие умы.

**— Как вы считаете, что такое современная русская философия? Какими именами она может быть представлена?**

— Одним из вредных убеждений, которое разделяют и элита, и широкие слои общественности в России, является то, что Россия отличается от Запада тем, что она более субъективна, человечна, душевна, эмоциональна, идеалистична, романтична... Вот Запад, тот да, рационален, механистичен, научен, прагматичен, насквозь материален. Если надо разум,

расчёт, науку, технику, машину, то это на Запад, а если песню, душу, человечность — то это в Россию. Это мнение было оформлено в конце XIX—начале XX века плеядой русских философов и историков, это: Хомяков, Аксаков, Соловьёв, Ключевский, Бердяев, Франк, Булгаков и другие. Эти мыслители, начиная с «Философических писем» П. Я. Чаадаева, задались вопросом: «А для чего вообще Россия существует в мире? Зачем Бог её создал? В чем её призвание? В чем, как говорят сейчас, её миссия?» Естественно, «самобытность» стали искать с помощью сравнения с другими (и прежде всего с Европой). А поскольку все названные товарищи были европейски образованны, знали по несколько языков, учились у немецких профессоров и прочее, то и сравнивали они Россию с Западом с помощью той терминологии, которую в этих университетах усвоили. И сравнивали, естественно, в том отношении, в каком сама Европа себя с кем-либо сравнивала. Например, есть в европейской философии противоположности субъективного и объективного, разума и эмоций, знания и веры. Сама Европа предписывает себе ориентацию на объективное познание с помощью разума. Русские «искатели самобытности» тут же объявляют, что оставшиеся бесхозными вера, субъективность и эмоции — принадлежат России. Причём они принадлежат давно и гораздо лучше, чем знание, разум и объективность. Вот и весь фокус. Никто из них даже и не задумался над тем, что прилагают к России европейский метр, вместо того чтобы, наоборот, попытаться Европу измерить российским аршином. А для этого нужно породить сам «аршин», то есть собственную систему категорий, выросшую из осмысления собственного бытия. А это и есть работа настоящих философов, которой наши «философы» как раз и пренебрегли. Гораздо легче взять уже готовое какое-нибудь западное учение и по принципу «Баба Яга против» объявить своим всё, что сам Запад оставил на столе недоеденным. Только теперь уже объедки объявляются настоящим блюдом, а вся западная пища — напротив — помоями. Короче, всё с противоположным знаком! Вы, дескать, на Западе говорите, что эмоции это пена на поверхности океана познания, а мы, русские, говорим, что эмоции — это океан, на котором ваши знания — это пена! Кто прав — неизвестно, но у нас «своя точка зрения». И нам льстит, если появляется кто-то и говорит, что, скорее всего, «истина посередине», скорее всего, «правы и те, и те» и «надо друг друга дополнять». Эта постановка нас на одну доску с ними выглядит очень внушительно. Дескать, вот есть западная философия — у неё одна точка зрения, а вот есть русская — у неё другая. Они, как минимум, «равновелики», они «дополняют друг друга», «видят две стороны одной истины». Ай, Моська, знать, она сильна!

Как-то несколько лет назад в одном гуманитарном журнале мне попала статья «величайшего современного африканского философа». Имя его я даже не потрудились запомнить (кажется, Сенгор) по той же причине, по которой никто в мире не трудится запоминать имена русских

философов (в отличие от имён Платона, Канта, Гегеля и прочих). В предисловии говорилось, что философ этот представляет «голос Африки», которая раньше была «угнетаема колониализмом». А теперь, дескать, благодаря таким людям, как этот, «все стали понимать, что Африка — целый континент, континент со своей культурой», что она самобытна, что «самобытность надо беречь», что это «иной мир», «альтернативный Западу», «со своей точкой зрения», — и именно за эти взгляды африканцы безумно любят своего первого великого философа. Что же я увидел в статье? Естественно, пассажи типа «в отличие от белых негры не рациональны, а эмоциональны», «они не такие объективные, как белые, но зато они очень субъективны, что тоже очень важно». В неграх, в отличие от белых, «развита интуиция»... Если «белые материальны, прагматичны, то африканец очень духовен, он ставит веру выше разума...», что «белые и негры друг друга дополняют». Такое ощущение, что я читал книгу Бердяева «Русская идея». Только замените «негров» на «русских» — и всё. Абыдно, да?! Так что же, негр от русского не отличается? Отличается. Мы все знаем это абсолютно точно. Но дело как раз в том, что самобытность, как России, так и Африки, исчезает именно потому, что эти сенгоры и бердяевы, все эти «славянофилы» и «негрофилы», вместо того чтобы действительно выражать самобытность самобытно, используют чуждую этим самобытностям европейскую категориальную сетку, в которой для всех не-европейцев заготовлено общее прокрустово ложе. Для европейца действительно все русские, негры, турки и прочие — на одно лицо (эмоциональны, с большой душой, неразумны). А то, что именно так же выходит и у славянофилов с негрофилами — говорит только об одном: сами они типичные европейцы, которые решили противопоставить себя Западу внутри западноевропейского мышления и с его же помощью. Но чему ты себя противопоставляешь — от того ты и зависишь, ты несамостоятелен, ты не есть без этого противопоставления, отбери у тебя язык, на котором ты противоречишь, и ты вообще останешься нем, перестанешь существовать. Совершенно понятно, почему самым большим спросом в России в начале XX века пользовались западные же ненавистники Запада. Семена упали на подготовленную почву. Такие, как Ницше, Маркс, Фрейд и другие критики западного же образа жизни, культуры, философии, воспринимались здесь как «свои», их идеи, в целом довольно эпигонские, возникшие из всей западной традиции и, безусловно, зависимые от неё, воспринимались как то, «о чём мы тут в России давно уже говорим». В свою очередь сами антизападники внутри Запада, ища паству, указывали на Россию как на страну, адекватную их идеям. Так и стала Россия в XX веке «негативом» Запада. Реализовала его противоположность. Надо только помнить, что негатив и позитив — это одна и та же фотография, созданная западным фотографом. Потом Запад пошёл дальше, а мы стали подражать ему же, теперь уже позитивному, но позавчерашнему, якобы «возвращаясь на

столбовую дорогу цивилизации после коммунистического эксперимента». Поэтому вопреки возникшей в постсоветском духовном пространстве ностальгической моде на «русские идеи», вопреки восторженным экстазам по поводу «великой русской философии» и её духовности, вопреки трепетному придыханию, с которым произносятся имена Бердяева, Лосского, Булгакова и прочих, нужно твёрдо сказать: тот приступ русского мышления, тот урок был в целом неудачен, он был неадекватен российскому бытию, он не возвеличил, а маргинализировал и «африканизировал» Россию, он добился прямо противоположных результатов, чем те, которых пытался достичь (вместо выражения самобытности — её затемнил и извратил, вместо обоснования самостоятельности — сделал зависимым от противопоставления Западу, — что все достижения этого урока чисто отрицательные (мы теперь знаем, как не надо мыслить), что все популярные в интеллектуальных кругах идеи, имеющие корни в так называемой «русской философии», должны быть подвергнуты ревизии. Настоящий патриот не тот, кто гордится собой, исподтишка показывая кукиш сильному, не тот, кто, как Моська, лает на слона и тихонько лелеет мечту дожидаться, когда у врага случатся неприятности, чтобы «толкнуть слабого». Настоящий патриот должен сознавать всю серьёзность и масштабность проблемы мирового лидерства и, прежде всего, правильно её ставить. В этой связи надо сказать, что современная русская философия к решению этой проблемы так и не приступила и даже часто не осознаёт её как таковую. Что касается имён, то... имён уровня Аристотеля и Канта, Гегеля и Хайдеггера в нашей философии нет. То, что есть сейчас в России, — это не философия, а философская публицистика. Но у нас всё впереди.

**— Вы утверждаете, что русская философия так и не выработала собственный аналитический язык, а контрабандой заимствовала все терминологии. Каким, на ваш взгляд, может быть этот самобытный язык? Не регионализирует ли он и без того региональную русскую философию?**

— Когда СССР запустил в космос первый спутник, то, несмотря на то что во всех языках мира есть соответствующий перевод, всё равно весь мир стал говорить «sputnik». Пример из гуманитарной области: когда Горбачёв выступил со своим «новым мышлением», то, несмотря на то что во всех языках есть перевод, «perestrojka» вошла во все языки. Сейчас вместе с компьютерами, Интернетом и программным обеспечением мы заимствуем из английского всякие «файлы», «браузеры», «чаты», «блоги», «сканеры», «принтеры», «дивайсы», «юзерпики», как когда-то заимствовали техническую терминологию на заводах, как заимствована политическая лексика, хотя для всего есть русские слова или можно сделать русскую кальку. Я это говорю к тому, что если русская философия сделает то, что всем понравится, то наша лексика будет входить в другие языки в не-

изменном виде, — это нас не маргинализирует, а только сделает гуманитарными лидерами в мире. Если же мы не будем делать то, что нужно всем в мире, что будет востребовано, а, наоборот, будем себя противопоставлять всему миру, но в их же терминах, как это было до сих пор, мы маргинализируемся.

**— Каков ваш основной философский концепт?**

— У меня нет концептов в точном смысле этого слова, то есть неких слов, которые охватывают и содержат в себе другие. Вообще я считаю, что все эти кружочки из школьного курса логики с «содержаниями и объёмами понятия» — очень большая абстракция. Одни слова не содержат в себе другие. «Мебель» — одно слово, «шкаф» — другое. Их происхождение различно, употребление тоже и т. д. А все попытки выстроить между ними отношения, иерархии и прочее — совершенно внешняя, ненужная работа. В философии выделение какого-то главного слова, на котором якобы что-то базируется, — это фундаментализм. Казалось бы, разве не поиском таких фундаментов всегда занималась философия? Нет. Даже такая «цель философствования» уже искажает подлинную философию, которая может быть только «сама из себя» без внешней цели.

**— Можно ли считать современную философию служанкой экономики?**

— Кто-то из мудрых сказал, что не бывает плохой поэзии, если поэзия плоха, то это уже просто НЕ поэзия. Философия, являющаяся чьей-то служанкой, просто не является философией. Что касается экономики, то пора уже избавляться от этой чумы — мнения о её какой-то там первичности. Если и есть в мире что-то самое последнее, так это экономика. И это, прежде всего, знают сами богатые и те, кто обладает властью. Никто из тех, кто правит миром, давно не думает о деньгах, их решения принимаются исходя из того, что они хотят реализовывать какие-то проекты, которые отражают какие-то ценности. А они берутся из публицистики, которая понятна правящей элите, а публицистика всё берёт из философии. То есть в конечном счёте с большим опозданием, отсрочкой, миром всё же правят философы.

**— Вы с особым философским трепетом относитесь к фигуре Мартина Хайдеггера (участвовали в издании его книги «Что такое мышление?»). Какое влияние оказал на вас этот немецкий мыслитель?**

— Ещё я поддерживаю сайт [www.heidegger.ru](http://www.heidegger.ru), на котором лежит всё, что выходило из Хайдеггера на русском языке. Приходилось всё это ска-

нирывать, редактировать, оформлять. Что касается влияния... То само это слово ещё недостаточно прояснено. Разве что в «Сферах» П. Слотердайка появился интересный проблеск. А вообще... Понятно, что, кого ни возьми, все на всех влияли, и вычислять, в какой мере кто и на кого — бесполезно. Меня, например, больше интересует проблема невлияния. Меня удивляет, потрясает то, как это Хайдеггер, или Кант, или Гегель, или Платон с Аристотелем НЕ повлияли на 6 миллиардов человек, живущих на Земле? Ну ладно, кто-то не имел возможности их прочесть. Но вот вся элита, учившаяся в Кембриджах и Йелях, она-то имела возможность хоть пару абзацев прочесть... Вот меня и интересует, как можно прочесть даже пару абзацев великих философов и продолжать жить как прежде? Как получается, что стоят тома сочинений, изданные огромными тиражами, и люди проходят мимо? Влияние оказывается невозможным, потому что, грубо говоря, не во что вливаться вливаемому в результате влияния. А как создаётся эта сфера, которая может принимать вливаемое? Как закрывается этот сосуд от влияний? А может быть, влияний нет не только у большинства, но и у всех, ведь говорил же Лейбниц, что монада не имеет окон, а «сходные мысли» мыслителей объясняются сходным положением в универсуме?

**— Кого можно назвать вашим философским учителем? А. В. Перцева? Расскажите поподробнее о его философской деятельности?**

— Я слушал лекции Перцева, когда учился в УрГУ, но нельзя назвать его моим учителем. Я ведь в разное время слушал и Рикёра, и Деррида, и Бибихина, но откуда такое предпочтение фонетической передаче слов письменной? Гегеля, Маркса, Хайдеггера, Ницше я читал больше, чем всех отечественных философов, вместе взятых, и больше всех, чем кого-либо когда-либо мне удалось послушать. Вообще, я считаю, что мне повезло со временем и местом учебы. С одной стороны, это ещё был СССР, когда платились стипендии и можно было учиться, не подрабатывая, с другой стороны, система уже настолько ослабла, что всякий дисциплинарный и идеологический контроль отсутствовал. Было время, когда я посещал университет 3–5 раз за семестр, что не помешало мне получить красный диплом. Зато я лежал в общежитии и читал первоисточники. Читал Платона и Канта, Шеллинга и Шелера, Маклюэна и Шопенгауэра, Шестова и Бодрийяра... В Москве себе трудно такое представить. В МГУ учат «светила», а значит, надо их посещать и читать, и контроль за первым философским факультетом страны оставался. Я общался с коллегами, и они мне завидовали: «Вот, — говорили они, — а нам приходится ходить на какие-то семинары, слушать какие-то лекции, обязательная посещаемость...» Разительно отличались и наши научные работы. Я часто писал в форме эссе. Это вообще бы никто не допустил в МГУ к защите. В цити-

руемых источниках у меня никогда не было ни Нарского, ни Ойзермана, никого из интерпретаторов, тем более советских. Только Гераклит, Парменид, Кант, Гегель, Хайдеггер и др. В худшем случае Леви-Стросс или Хабермас какие-нибудь. Есть так называемая «пирамида обучения», согласно которой лучше усваивается материал не из лекций, а из дискуссий. Вот в этом смысле философское общежитие — это лучший учитель: «Спасибо партии родной за пятилетний выходной!» Проходишь, бывало, в три часа ночи по коридору: из одной двери слышны звуки хорошего джаз-соол, из другой доносятся стихи — это собрались пять пьяных мужиков и читают друг другу Гумилёва и Блока, а в третьей — какой-то яростный спор. «А куда ты денешь трансцендентальное единство апперцепции, а?» — кричит один. А другой отвечает: «А оно снимается в абсолютности субъекта!» И так день за днём, ночь за ночью, пять лет. А выше дискуссий в «пирамиде обучения» стоит «обучение других». Когда объясняешь другому — самый лучший метод. Я репетиторствовал, преподавал, писал дипломы и рефераты. Тогда не было Интернета, чтобы скачать реферат или курсовую. Все работы были авторские, хенд-мэйд, точнее, из головы — брейн-мэйд. Я написал штук 25 дипломов и 5 диссертаций на заказ, курсовые и рефераты — не считал. Вот в работе над всем этим я и учился.

**— Каково, на ваш взгляд, развитие философии в провинциальных вузах? Можно ли найти в них неоправданно забытые имена?**

— Только там их и надо искать. Кто-то сказал же, что гении рождаются в провинциях, а умирают в столицах... Шутка. Хотя сейчас благодаря Интернету вообще уничтожается оппозиция столичности и провинциальности, на мой взгляд, следующий «изм», который придёт после постмодернизма, будет требовать имперскости, столичности. Он будет отрицать провинциальность, маргинальность и всякую нетождественность, свойственные постмодерну. Никакой мутности, полутонов и полунамёков. Чистота смысла, тождества, благородство происхождения вместо постмодернистских мутаций и влияний контекста. Отвага, риск и смелость суждений, никаких самокомментариев, самооговорок, кавычек и самостираний, как в постмодерне. Так что забудьте провинцию... С другой стороны, имперский язык центра просто сам мутировал в постмодерн, который сейчас сам есть признак столичности и интеллигентности. Тогда настоящее самовитое живое слово надо искать в деревне? Вряд ли. Что не в традиции — то плагиат, без механизмов трансляции духа деревня будет давать чудиков, не более. Тогда стоит ли расселять столицы, бежать в глушь, предаваться эскапизму? Хотя эскапистское существование — это совсем не то, что «провинциальный вуз», который есть просто плохая копия вуза столичного, но и оно возможно только на основе предшествующих ран-

них практик трансляции духа. Куда ни кинь — всюду клин. Так что не знаю я, где искать имена, забытые и незабытые. Нет гарантированного привилегированного места. Дух дышит, где хочет.

**— В СМИ вас называют «Франкенштейном политтехнологий»... Вы являетесь практикующим политическим консультантом, работая с так называемыми народными логиками, манипулируя которыми можно добиться любых результатов. Каково, на ваш взгляд, соотношение «народной философии» и «народной логики»?**

— То, что сейчас называется политическим консультированием и политическими технологиями, в Древней Греции называлось софистикой. Ведь софисты за деньги занимались тем, что обучали способам манипуляции общественным мнением. Поскольку я провёл более чем 200 предвыборных кампаний различного уровня, связанных с такими манипуляциями, то я софист. У нас сложился отрицательный образ софиста из-за влияния Платона. На самом деле Платон дал искажённую картину. Лишь недавно стали появляться исследования, которые сначала реабилитировали софистов и показали, что без них вообще никакая древнегреческая философия не могла бы состояться, а потом пошли исследования, которые вообще поднимают софистов до уровня равной альтернативы Пармениду и Платону. На русский язык переведено одно из таких исследований — «Эффект софистики» Б. Кассена. Правда, лично я с ним не согласен, а именно с тем, что софистика — это противостояние логоса — бытию, литературы — онтологии. Я считаю, что и там, и там есть онтология, только разная. Что касается непосредственно вашего вопроса о соотношении «народной философии» и «народной логики», то стоит для начала разделить «философию народа» и «народную философию». «Философия народа» открывается в творчестве лучших поэтов и мыслителей этого народа, а «народная философия» в пословицах. Что такое пословица? Это слово — буквальная калька с греческого — аналогия. А что такое аналогия? Это подмеченные матричные общие процессы в нескольких разных по видимости феноменах. «Общее» выдаётся за «постоянное», за бытие. Аристотель называл бытием единство аналогий. Кстати, ещё 200 лет назад большинство населения России говорило только пословицами и поговорками. НЕ говорить пословицами — считалось признаком аристократизма и образованности. Постепенно образованность коснулась всех, хотя на место поговорок и пословиц пришли штампы, идиомы и то, что я в одной из лекций назвал «народными логиками», то есть довольно длинные, но устойчивые конструкции, дающие объяснения разным ситуациям и показывающие способ действия в них.



— **Что вы можете сказать о будущем гуманитарных технологий (на память приходит проект культуроники М. Н. Эпштейна — прикладной гуманитарной науки)?**

— Я очень уважаю Михаила Наумовича, особенно те его работы, где он феноменолог, а не идеолог, но насчёт культуроники с ним не согласен. То есть я легко признаю, что у гуманитарных технологий есть будущее, и довольно светлое (грядёт расцвет различных консалтингов, психологий и прочих школ, сект и культурных форм), другое дело: лично я против технологий как самоцели вообще. Истинная философия — это вступление в неведомое, риск, прыжок в будущее, а технология — то, что уже возникает потом: алгоритмы, методы, проложенная колея. Всё это облегчает жизнь, экономит время, но есть одно «но» — это уже не философия.

— **Что вы можете сказать о смерти политологии? Известно, что терминологическое противопоставление примата политтехнологической практики над политологической теорией ни к чему не обязывает, поскольку не существует чистой практики, не замутнённой какой-нибудь теорией. Каков, на ваш взгляд, статус политологической науки в рамках философских институций?**

— «Смерть политологии» означает, что всевозможная понятийная рухлядь типа «демократии», «диктатуры», «правых», «левых», «либерализмов», «социализмов» и «консерватизмов» должна быть выброшена на помойку. Эти понятия ничего не ловят, с помощью их ничего нельзя понять, они используются только как ярлыки в процессе манипуляции. Но в то же время я не уверен, что нам нужны новые понятия вместо старых, время понятий вообще прошло. Политология с момента своего зарождения, довольно позднего в сравнении с другими, была наукой, плетущейся за практикой. Одно дело — «философия права», философия государства и общества, которые устанавливали основопонятия, рисуют идеалы, и совершенно другое — политология, которая должна была изучать всю эмпирию политических режимов в их динамике. Когда великие утопии стали умирать, то исчезло целеполагание политической практики, власть стала просто борьбой за власть, а все политические теории — ресурсом. Политическое сознание стало политической материей, сырьём, коробкой с инструментами для практиков и их войн. Я написал книжку «Практика против теории», где показал, что анализ, теория, созерцание идут на поводу у созерцаемого, они ре-активны, тогда как практика (когда она не технологична) может быть поэтичной, то есть может творить из ничего, отрываться от фактичности, от сущего и быть источником социальных и иных инноваций.

— **Как вы относитесь к тезису современного русского философа Ф. И. Гиренка о том, что в наше время мыслит не философ, а менеджер?**

— Это похоже на то, что я только что сказал, отвечая на ваш вопрос о практике и теории. Однако, возможно, что Гиренок имел в виду нечто совсем другое, ведь он рассуждал о соотношении «мысль — текст, публикация» и о мыслителе и «менеджере мысли». Если же под менеджментом понимать целерациональную деятельность (как менеджмент на производстве, в бизнесе), то там нет никакого мышления, ибо мышление не есть целерациональная деятельность, о чём не раз говорил тот же Фёдор Иванович.

— **Говоря о различении «народной философии» и «философии народа», вы невольно утверждаете о существовании национальной философии — одного из философских идиологов. Можете прояснить свою позицию?**

— Я не за то, как это можно встретить сейчас сплошь и рядом, чтобы «у народа была своя философия», я за то, чтобы, если можно так выразиться, «у философии был народ». Если быть ещё более точным, каждый народ должен завоёвывать себе место в истории Бытия и в мыслящей и отвечающей Бытию философии. Причём он должен тратить на это силы как народ, одиночка такое место не завоюет. В его последнем рывке сконцентрирована вся мощь народа, его усилия, все его прежние инвестиции. Поэтому философы, пророки и поэты — сыны народа, но в то же время они уже и не принадлежат народу, их народ принадлежит им, поскольку он исполняет, как подданный, тот приказ, который философ, пророк, святой, поэт сами, в свою очередь, почерпнули из над-народной, ино-родной сферы. Не философия выражает бытие народа, а народ выражает философское Бытие, если такой счастливый великий миг (по историческим масштабам — эпоха) ему удаётся. Чтобы было более понятно, то я скажу, что, будь моя воля, я бы тратил на философское образование не меньше, чем на оборону. Я бы посадил всех зэков в одиночки и вместо ненужного труда заставлял бы их прочитывать по 50 философских первоисточников в год, а весь стабилизационный фонд пустил бы на переводы и издания философских книг, которые бы продавались в каждом ларьке как водка. И так далее. Что бы это дало? Не знаю, что в социальном, экономическом и политическом плане, но знаю, что это усилие дало бы, возможно, несколько великих философов через сколько-то лет, а эти философы изменили бы облик и Земли, и истории, создали бы мир, в котором, может, уже бы и не было места ни социальному, ни экономике, ни политике. И такой подвиг, такой поворот — это лучшее, что может случиться в судьбе народа. Раз уж все народы смертны, то смерть со славой лучше, чем смерть

от обжорства гамбургерами, тем более что даже это нам не грозит, скорее уж — издыхание от голода, холода, трудов, военных тягот, мягкого и жёсткого геноцида, ассимиляции другими пассионариями.

**— Вы написали книгу «Суверенитет духа», в которой обобщили свои политические и философские взгляды. Можете дать аннотацию книги? Когда планируется её издание?**

— Трудно сказать, что в «Суверенитете духа» я обобщил свои взгляды. У меня и «взглядов»-то нет. Мышление работает как инструмент додумывания. Приходит некая мысль неизвестно откуда, и я её обдумываю, додумываю, передумываю. Назвать её «моей» я не могу. Другое дело, что когда потом, задним числом, смотришь на то, что сделано, то обнаруживаешь, что в книге есть несколько общих мотивов. Название книга получила по одному из них. Я разными способами доказываю, что суверенитет государства держится на духовных основаниях, а не на атомном оружии, не на сильной экономике, не на политике и дипломатии. Поэтому философы, святые и поэты важнее для страны, чем все полководцы, министры и олигархи. Особенно это актуально сейчас. Мир ждёт нового «изма», в мире нет духовного лидера. СССР и США эту роль последовательно утратили. И если Россия сможет встать на это свято-пусто-место, то она спасёт и себя, и мир. Сама книга как препринт уже издавалась в 2005 году. В новом, дополненном и переработанном, виде она выйдет в июне 2007 года.

**— Во многих из опубликованных вами книг вы выступаете как соавтор. Как вы относитесь к опыту написания философских произведений в соавторстве (наиболее яркие примеры: тандем Делёза и Гваттари во Франции и Мамардашвили и Пятигорского в СССР)?**

— Как известно из постструктурализма, автор умер. А лучший способ уничтожить что-либо, если опять-таки исходить из постструктурализма, это удвоить, утроить, удесятерить феномен. Увеличение количества авторов — способ стирания автора. Кто-то использует другие стратегии, псевдонимы например. Я тоже часто пишу под псевдонимами. Проблема в том, что я не могу, морально и физически, ставить своё одинокое имя перед или после текста просто потому, что это не мой текст. Я не хочу нести за него ответственность, он всегда нечто не то, что я хочу или могу. Я не хочу, чтобы обо мне судили по моим текстам (сам я, например, о других никогда не сужу по текстам), я не хочу нести ответственность за то, что может случиться при чтении (или после чтения) текста, подписанного мной. К тому же я уверен, что через какое-то время я уже буду писать что-то другое, а кто-то намертво меня проассоциирует с тем, что я думал когда-то... Вот так с помощью соавторов я бегу определённости. Хотя сейчас

я понимаю, что всё это ерунда и не стоит того, чтобы «заморачиваться». Вообще все эти соавторства, в том числе и те, что вы упомянули, вызваны внешними самому мышлению причинами. Прежде всего они обусловлены законами публичности. То, что текст публикуется, что мысль вообще представляют как некую книгу, текст, накладывает свой отпечаток. Иногда это требует и соавторства. Не обращайтесь на это внимания, а читайте ЧТО и КАК написано, а не КТО написал и СКОЛЬКО этих «кто».

— **Над чем вы работаете сейчас? Что у вас планируется в будущем?**

— У меня лежит штук десять книг в незаконченном варианте. То есть по 50—100 страниц текстов на определённую тему. Если бы у меня был месяц свободного времени на каждую книгу, то я бы их привёл в порядок и мог бы выпускать в свет. К сожалению, месяц — непозволительная роскошь. Вынужден зарабатывать на хлеб с маслом и кормить большую семью. Хотя любой олигарх, дав мне содержание, сделал бы для себя душевительный поступок, а заодно сохранил бы своё имя в истории на какой-то момент... Шутка... Ходишь по старым кладбищам и видишь огромные могилы каких-нибудь «купцов первой гильдии» и «надворных советников». Их имена сейчас никому ничего не говорят, а ведь когда-то они вершили судьбы России. Кто через сто лет вспомнит имена нынешних богатеев? А если и вспомнят, то словами проклятий... А если серьёзно, то есть несколько тем, которые меня волнуют.

В области философии — это выявление черт того, что будет после постмодернизма. В области политологии — новый политический дискурс, то есть выработка, если это вообще возможно, абсолютно нового политического языка взамен устаревших «диктатур» и «демократий». В области политических технологий и пиара — рискованные стратегии, искусство провокаций и событий. В области психологий — развитие идей, которые я уже высказал в книге «Антипсихология». В области экономики и менеджмента меня интересует проблема режиссируемых кризисов. У меня есть даже название для книги: «Бизнес в стиле панк». Я выделил более двадцати сил и субъектов, которым в мире выгодны кризисы и нестабильность по экономическим, как правило, мотивам. И я анализирую их стратегию и тактику. Оказывается, очень многие заинтересованы в нестабильности, и различные кризисы отнюдь не случайны.

Кроме того, я всю жизнь очень интересовался историей. И довольно на серьёзном уровне могу написать новаторские исследования по некоторым периодам из истории России. Заделы и материал есть. Но когда же я до этого доберусь? Или вот ещё проект: я побывал примерно в двадцати странах мира и практически во всех регионах России, в шестидесяти, как минимум. Дневники и путевые заметки у меня сохранились. Я издал «Китайский дневник», и он пользовался популярностью. Но таких дневников

я могу издать много. Это не просто путеводители и субъективные впечатления. Это и философские эссе одновременно. Лежат тома черновиков, заделов, кусков, а жизнь уходит на всякую ерунду! Я уж не говорю, сколько у меня всяких комментариев к текстам великих философов! Но кому всё это нужно? Помню, когда был студентом, часто ездил в поезде из Екатеринбурга в родной Новокузнецк, и в плацкартном вагоне попутчики спрашивали, на кого я учусь. Пару раз сказал, что на философа... Один раз пришлось всю дорогу объяснять, что это такое и оправдываться насчёт того, какая от этого «польза». А другой раз меня натурально чуть не убил какой-то шахтёр, который ехал к сыну на свиданку на зону. Он даже ничего не говорил. Просто, как услышал про философа, хряпнул пару стаканов и сказал, что я до дома не доеду... Потом уж я предпочитал называть себя историком, журналистом, археологом, кем угодно... И вот, несмотря на всё это, я категорически не отношу себя к «интеллигенции», той самой, которая ненавидела народ, хоть в царские времена, хоть в советские, хоть в антисоветские... Пусть это пафосно прозвучит, но я люблю наш народ, лучший в мире народ. Всё, о чём я думаю, — ради него, ради выявления того, что именно заставляет его любить, ради того, чтобы он сам себя любил, чтобы другие народы его любили.

*Беседовал Алексей Нилогов*



## ВЛАДИМИР МИРОНОВ

### Философия как самосознание культуры

*Владимир Васильевич Миронов (род. 1953) — современный русский философ, специалист в области философии культуры и онтологии. Доктор философских наук, проректор МГУ имени М. В. Ломоносова, декан философского факультета, заведующий кафедрой онтологии и теории познания. Председатель экспертного Совета ВАК по философии, социологии и культурологии, председатель докторского диссертационного Совета по специальности «Онтология и теория познания», «Философия науки и техники» при МГУ, председатель учебно-методического объединения по философии и политологии, вице-президент Философского общества РФ. Автор таких книг, как «Образы науки в современной культуре и философии» (М., 1997), «Философия и метаморфозы культуры» (М., 2005), «Университетские лекции по метафизике» (М., 2005, в соавторстве). «В работах Миронова отстаивается тезис о том, что философия является искусством интерпретации, выступая как герменевтическая деятельность. Поскольку в философии интерпретация осуществляется на вторичном или на ещё более удалённом от реальности “n-уровне”, то она выступает как “интерпретация интерпретаций”, как творческая деятельность, приумножающая смыслы»<sup>1</sup>. Наша беседа с Владимиром Васильевичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. — М., 2002. — С. 634–635.

<sup>2</sup> С сокращениями беседа опубликована в интернетовском «Русском журнале» 27.02.2007 под названием «В советской философии было всё...»: [http://www.russ.ru/politics/interview/v\\_sovetskoj\\_filosofii\\_bylo\\_vse](http://www.russ.ru/politics/interview/v_sovetskoj_filosofii_bylo_vse), а полностью на сайте [www.censura.ru](http://www.censura.ru) 02.03.2007: <http://www.censura.ru/articles/mironovinter.htm>.

— Владимир Васильевич, каких современных русских философов вы могли бы назвать?

— Я не большой сторонник выделения философии по национальному признаку. Считаю, что философия в России возникла достаточно поздно, являясь частью общего исторического процесса развития философии в мире. В отличие от Зеньковского, который ведёт её историю чуть ли не от юродивых, думаю, что не существует особого феномена русской философии и она вполне вписывается в общеисторический философский процесс. Конечно, русская философия имеет свои особенности, одной из которых является её связь с литературой и публицистикой. В моём утверждении нет никакого самоуничижения, ибо в каждой культуре есть свои отличия и особенности. Величайшая часть российской культуры — её литература, и то, что философия в России была связана с ней, лишь придаёт ей собственное лицо. После Гегеля в европейской традиции вообще вряд ли удалось создать столь же мощную теоретическую философскую систему. В России философия реально возникает по следам Гегеля, а потому неизбежно в концептуальном смысле разрабатывает те же идеи, пусть и с некоторой спецификой. Слово «современность» в термине «современная философия» — если он указывает только на временную принадлежность философов, — тривиально и не заслуживает обсуждения.

— Согласен с вами, что этот термин весьма спорен и включает в себя по преимуществу философию последних 30 лет. Однако термин «история современной философии» ещё более парадоксален, но, как кажется, имеет важный прогностический концепт?..

— Контекст современности философии я бы поставил под радикальное вопрошание. Для меня философия вневременна. Философия в широком значении слова — смысловое, вневременное пространство, в котором все современны. Это пространство задано нам возможностью вести диалог как с ныне живущими философами, так и с давно умершими. Поэтому в философии Платон так же современен или более современен, чем какой-нибудь «современный» философ с соседней кафедры. Мне кажется, несколько наивно выделять лидеров в современной русской философии, поскольку сразу возникает вопрос о селекционном признаке: скандальность, популярность, раскрученность. Названные признаки внешние по отношению к сути философии. Что же касается глубины философских размышлений, простите за тавтологичность, их философичности и культурной значимости, то именно из современности это сделать невозможно. Лет через 100–150 в русской культуре, может быть, останется несколько имён из нашего времени, а может быть, ни одного, и никакой трагедии

в этом нет. Представьте себе сегодня философа, живущего по образу и подобию Канта (а такие наверняка есть)... Но кто же о нём знает? В истории остаются именно Канты, тогда как огромное количество философствующих подвергается забвению, хотя в своё время они могли быть популярнее новых Кантов. Конечно, есть имена наподобие Валерия Подороги, популярность которого — часть хорошей институционализации, однако вряд ли он сам к этому сознательно стремился.

**— Институционализация Подороги обеспечивается наличием собственной школы — так называемых «подорожников»...**

— Насчёт школы я бы поспорил. Что означает школа? Это некий институт последователей или сторонников концепции, которые таковыми сами себя объявили, как правило, после смерти той или иной фигуры. Философским адептам не хватает сил для самостоятельного философского мышления, что вынуждает их записываться в ученики к мэтрам. Не думаю, что после античности были серьёзные философские школы. Более того, именно «последователи» чаще всего искажают идеи оригинального мыслителя, опираясь на значимость имени. Для самого философа, за которым «следуют», — это безразлично, его концепция — продукт самобытного творчества. Неогегельянство — это уже не Гегель, как и неокантианство — это уже не Кант, а социал-дарвинизм или неофрейдизм — вообще трудно назвать концепциями Дарвина и Фрейда. Я бы так сказал, перефразируя библейскую притчу: «бойся последователей, тебя развивающих». Нередко «школы» создаются искусственно, как было в советское время, когда кто-то из философов назначался «отцом школы», и за ним выстраивалась цепочка из аспирантов. Я очень скептически к этому отношусь. Философия — свободное мышление, которое вовсе не обязательно к чему-то и кому-то привязывать. Она носит принципиально индивидуальный характер. Корпоративное философствование — нечто странное даже для самой философии.

**— А кого же ждать?.. Ведь соответствующую философско-историческую выборку будут делать конкретные люди — историки философии. Их предпочтения лягут в основу периодизации и систематизации русской философии.**

— История сама расставит всё по своим местам. Причём сделает это не спонтанно. Недавно я пересматривал книгу Рэндалла Коллинза по философии социологии, в которой он высказывает любопытную вещь относительно известности тех или иных философов во времена их жизни. В чём суть его концепции? В том, что история философии выстраивается для будущих поколений через десятилетия и даже века после смерти



конкретных мыслителей. Есть философы, которых почти не знали их современники, но которых по тем или иным причинам «выбросили» на поверхность будущие историки философии. Многих философов открывают довольно поздно и, начиная обильно цитировать, переносят их влияние и значимость на ту эпоху, в которой они жили, как будто бы они всегда были так известны. Попрошу ещё раз. Многие ли из современников знали о Гегеле или Канте, тем более считали их выдающимися философами? Насколько я помню, у Гегеля были проблемы с посещением его лекций. Так и сегодня. Я не уверен, что те люди, которые сегодня популярны, окажутся в истории. Может быть, я скажу кощунственную вещь, но у нас нет гарантии, что, например, рядом с Пушкиным не было поэта сопоставимого масштаба. История остановила свой выбор на Пушкине, но история — это лишь один реализованный вариант развития. То же самое и в науке. Хорошо известно, что у Ньютона в научном плане были конкуренты, но история их не приняла (правда, сам Ньютон приложил к этому усилия). Философия создаётся сегодня, развивается через современные размышления, но история философии творится завтра. Ученики и историки философии будут интерпретировать тексты своих современников, и их собственная история весьма непредсказуема.

Ещё один пример. Крупнейшего философа XVIII века Христиана Вольфа в курсе истории зарубежной философии мы практически не изучаем. Если же вы возьмете философов XVIII века, то имя Вольфа будет одним из самых значимых, а его книги — настольными для нескольких поколений философов. И ещё один аспект. У Льва Гумилёва есть термин «предтеча» относительно людей, которые готовят почву для дальнейших исторических преобразований и без которых последние невозможны. О них в истории забывают. Их затмевают фигуры «исполнителей». Философия — не исключение. Новое в философии может готовиться годами и столетиями. Предтечи в философии могут проделать огромную систематическую работу, подготовить почву для ярких философских решений и пересмотров, но сами практически исчезнуть из истории. Вместо предтеч останутся люди, которые исторически и волею случая оказались на вершине этих поворотов. Внутри самой истории философии можно делать настоящие открытия, особенно — в XIX веке, от которого сохранилось много текстов. Достаточно покопаться в библиотеке, и вы обнаружите массу произведений, упущенных в своё время.

**— Не кажется ли вам, что так называемая альтернативная история философии зачастую состоит из второстепенных представителей, представляя собой свалку тупиковых и утопических идей?..**

— Есть официальная история, зафиксированная и конвенционально принимаемая нами как единственная, а есть история как прошедшие со-

бытия, как ушедшая действительность, — как то, что было. Вторая история гораздо объёмнее. Но мы склонны считать историей только то, что вписано в соответствующую традицию. Любимое выражение историков: «в истории нет сослагательного наклонения». Для философа и философии это совсем не так или не должно быть так. Философия в качестве особого типа мышления, в отличие от созданной истории философии, находится вне времени, а потому её «второстепенные» представители могут быть признаны гораздо глубже «первостепенных», которые стали таковыми по самым разным причинам. Философия в её истории — это не свалка идей, а совокупность от-refлексированных смыслов, большая часть из которых осталась не востребованной.

Приведу пример из иной области. Сейчас идёт «псевдомодернизация» образования и науки. Модным становится слово «проект». Говорится о том, что финансироваться будут только конкретные проекты. Но при этом финансирование осуществляется сегодня. Как оценить научность проекта? Его практической реализацией. Поддерживаются, таким образом, проекты, дающие в первую очередь быстрые результаты. Но ведь научный проект может быть реализован и через сотню лет. Государство должно осознавать, что наука рискованна и что реализация некоего проекта через сотню лет может окупить все нынешние затраты. Более того, лаборатории и институты, которые, как иногда кажется внешне, работают впустую, на самом деле могут обеспечивать почву для будущих открытий. Точечным финансовым вливанием науке не всегда можно помочь, она в целом должна поддерживаться обществом. Если мы не будем иметь этих внешне пустых лабораторий, то мы не будем иметь соответствующего фона людей, которые далеки от серьёзных открытий или которые обеспечивают такие открытия. В философии ситуация аналогична. Это единое целое, внутри которого есть и академическая философия, и философия, находящаяся за стенами университетов. Здесь всё необходимо, и все части взаимодополняют и обеспечивают друг друга идеями. Поэтому несколько наивно говорить о том, что истинная философия находится за стенами университетов, или, напротив, о том, что она находится лишь в этих стенах.

Для развития философии необходима широкая и свободная почва, позволяющая философствовать, и от уровня этой, прежде всего внутренней, свободы, которая, конечно, опосредуется и внешними предпосылками для свободы, зависит появление того или иного гения внутри философской мысли. Это не мои собственные размышления. Об этом очень давно и красиво по отношению к античности писал Гегель, которого, к сожалению, читают всё меньше. И чем более философична эта почва, тем более интересными будут и мыслители, возвращённые на ней, даже если их нечто не устраивает в организации философского мышления. В любом случае важен фон, который создаётся и академической, и неакадеми-

ческой философией, однако это вовсе не означает, что таких ярких фигур нет внутри самой академической и факультетской философии.

— **Пожалуйста, назовите ещё имена.**

— Если брать философию культуры, то я бы назвал Александра Львовича Доброхотова. По натуре он человек очень мягкий, неагрессивно публичный, может быть, поэтому не так раскручен, но это настоящий философ. Подорогу я уже упоминал. Бесспорно, Фёдор Иванович Гиренок, ажиотаж вокруг которого возник не по его вине. Алексей Михайлович Руткевич. Обязательно нужно упомянуть имена Геннадия Георгиевича Майорова и Карена Хачиковича Момджяна. На мой взгляд, совершенно оригинальным и ярким мыслителем является декан философского факультета Екатеринбургского университета Александр Владимирович Перцев, в работах которого блестяще сочетается теоретичность и публицистика, сложность и простота.

— **А среди, условно выражаясь, маргиналов?..**

— Не люблю модных слов, ибо мода затмевает реальное содержание. Что значит маргинал? Есть классическое понимание, которое связано с тем, что это человек, находящийся как бы между двумя культурами. По отношению к обществу маргинал — деклассированный элемент, потерявший общественный престиж и т. д. А теперь перечислите в уме тех, кого мы называем маргиналами у нас. Это, как правило, профессора и доценты известных и престижных вузов. В чём проявляется их маргинальность? В наличии некоторых более или менее оригинальных идей? Но это нормальная ситуация в философии и в принципе не может ничему противостоять, ибо философия слишком богата и в ней, как это ни прискорбно для считающих себя маргиналами, всё уже было. Гиренок вполне институализирован так же, как и Подорога, — так же, как были институализированы и Мамардашвили, и Щедровицкий, — так же, как вполне гармонично вписались в общую систему и постмодернисты разных направлений, занимающие свои профессорские должности в Сорбонне. Если вы хотите, чтобы вас считали маргиналом, сознательно откажитесь от звания профессора, доктора, не учитесь на факультете, не защищайте диссертацию. Если вы маргинал, то откажитесь от всего. Многие же хотят быть и маргиналами и при этом защищать кандидатские и докторские, — по неким, часто ими же критикуемым, правилам получать зарплату за «официальную» работу в качестве профессора. А иногда философа называют маргиналом другие. Всё это игра, симуляция, и пусть она будет, только мы должны понимать её условность внутри философии. Поэтому внутри нашей философии я не могу выделить маргиналов, может быть, Галковский,

который со скандалом окончил факультет и для которого сам этот факт является фактором творческой раздражённости по отношению к последнему, а также вообще к философским институтам?..

Другой аспект этой проблемы. Играть легче, чем осваивать знания, поэтому термин «маргинальность» — лишь прикрытие для отсутствия знаний в соответствующей области. Кант обозначал людей, рассуждающих на основе принципиального незнания и нежелания знать, термином «мисологи», противопоставляя их философии, основанной прежде всего на знании. Такие мисологи или маргиналы данного типа всегда очень критично настроены, но их критичность, по выражению Ю. А. Петрова, происходит от слова «крыть», «покрывать», отчего они занимаются не конструктивной критикой, а «критикой», развешивая направо и налево обвинения. Вряд ли кому-то придёт в голову зайти на кафедру квантовой физики и заявить на основании своей маргинальности, что квантовая физика — лженаука. А вот на философские кафедры «заходят» и даже работают на них. Не случайно маргиналы в философии — это люди, которые серьёзно философию не изучали, — пришедшие из филологии или других сопряжённых с философией дисциплин. Им кажется, что они говорят новые вещи, но философы молчат, ибо им это уже давно известно. Это ещё более распаляет пыл маргиналов, и они философствуют и философствуют. А если при этом их понимает наименьшее количество слушающих и читающих (в идеале лишь он сам), то цель достигнута — перед нами настоящий философ-маргинал.

— **Георгий Степанович Кнабе?**

— Безусловно. Спасибо, что вы напомнили о нём. Кнабе — личность исключительная. Он был одним из тех, кто стал работать на нашей кафедре — кафедре теории и истории мировой культуры. Георгий Степанович — человек на 120 процентов немецкого склада и очень требователен к организации процесса преподавания. Я с ним много общался. Несмотря на то что он человек уже преклонного возраста, его книги создают обратное представление — молодого человека, который, например, оценивает роль «Битлз», исследует проблему повседневности, агрессивность послевоенной культуры — подростковой в своей сути. Кнабе — типичный образец классического профессора.

— **Что можно сказать о конкурентоспособности современной русской философии? Легко ли её будет перевести на иностранные языки и пропагандировать за рубежом?**

— Вопрос перевода не главный и, конечно, решаемый. Не надо демонизировать трудности перевода как с русского, так и на русский язык.

Каждый язык труден для перевода, но тем не менее мы переводим. Вопрос идёт о взаимопонимании и уважении к своему языку и об отношении к нему в мире. Язык уважают в другой стране, когда уважают саму страну. В 1950—1960-е годы конференции по физике всегда включали русский язык в качестве рабочего, и не мы говорили по-английски, а английские учёные учили русский, чтобы говорить на языке страны, в которой физика или математика достигла таких вершин. Если мы будем отказываться говорить на своём языке, то в мире его забудут. А сейчас на многих конференциях, даже когда русский язык является рабочим, наши учёные предпочитают говорить на английском (хотя предусмотрен перевод), не думаю, что это правильно.

Теперь о взаимопонимании. В последнее время к нам на факультет приезжало много философов, среди них такие известные, как Альберт, Апель, Кристева и другие. Я несколько раз встречался с Хабермасом, дважды с Гадамером. На этих встречах выясняется любопытная вещь, что чаще всего на вопрос о том, кого из наших русских философов они знают, следует почти одинаковый ответ — Достоевский и Толстой. Иногда к этому добавляют ещё одно-два имени, но именно эти два представителя русской литературы позиционируются и как русские философы. И это не случайно, ибо, как я уже говорил, русская философия, особенно на стадии своего формирования, органично вплеталась в русскую литературу, а собственно философские концепции были либо вторичны, либо в силу тех или иных обстоятельств непонятны или неизвестны в Европе. С другой стороны, это связано и с самой системой преподавания истории философии в Европе, где студент может очень хорошо знать работы одного-двух философов или какую-то идейную группу, но не слишком чётко представлять себе историю философии как таковую. В этом плане, как мне кажется, наша система преподавания истории философии имеет преимущество, так как основана на полноте общефилософской исторической картины.

Поэтому, если использовать термин «конкурентность», можно сказать, что наша философия конкурентна по реализации философских идей и ничем не уступает западным образцам, но, конечно, отстаёт в распространённости или, если хотите, — в собственной раскрутке, чему, безусловно, способствует и понижение интереса к русскому языку, а значит, и к русской культуре. Думаю, что простой перевод русских философских текстов на другие языки вряд ли может здесь особо помочь, ибо в этом случае, добиваясь понимания на Западе, философы будут склонны, что часто и происходит, просто подделываться под тенденции западной философии или имитировать её. Серьёзного разрыва между западной философией и русской нет. Думаю, что для философа, с позиции сущности самой философии, безразлично, насколько он распространён и популярен. Очень многие культуры неизвестны другим, даже соседним. Это нормаль-

но. Культура выступает достаточно замкнутым, по выражению Лотмана, локальным образованием, и именно это обеспечивает диалог культур. Если бы всё было понятно друг о друге, то диалог не состоялся бы.

— Из постсоветских философов на Западе знают от силы трёх-четырёх, включая словенца Жижека, который пишет по-английски, и двух наших соотечественников — Бориса Гройса, который давно живёт в Германии, и Михаила Рыклина, больше печатающегося в Германии и во Франции, чем в России. Очевидно, что нам крайне не хватает государственной поддержки в продвижении философской литературы за рубеж, аналогичной той, которую проводит Министерство иностранных дел Франции?..

— Когда я встречался с уже бывшим послом Германии в России, то упрекал его в том, что они не берут пример с Франции. Кстати сказать, и у нас на факультете самые тесные связи именно с французами. Вы правы — французы пропагандируют свой язык, в отличие от той же немецкой культуры, где обратная ситуация. Комплекс вины за фашизм порой доходил у них до таких парадоксов, что немецкие философы отказывались говорить на немецком языке даже на тех конгрессах, на которых обсуждались проблемы самой немецкой философии. Сейчас наш факультет будет разрабатывать программу по переводу отечественных философов на иностранные языки. При проведении международных конференций мы планируем выпускать материалы на рабочих языках.

— Почему на философском факультете отсутствует преемственность в преподавании русской философии? Обычно история русской философии заканчивается на Серебряном веке и чуть-чуть захватывает философию русского зарубежья. А где же курсы по советской, позднесоветской и постсоветской философии?

— На самом деле это не совсем так. Увлечённость Серебряным веком или иными философскими традициями, которые на десятилетия были отторгнуты от философского изучения, понятны. Это как бы второе открытие. А вот проблему исследования советской философии вы затронули правильно. Наверное, уже пришло время оценить её развитие без идеологических клише. Никто не мешает сегодня факультетским преподавателям читать курсы по советской или современной русской философии. То, что марксизм подавался как единственно возможная философия, было ошибочным. Но сам по себе марксизм — одна из крупнейших философских теорий, а фигуре Карла Маркса как социальному философу вообще вряд ли можно кого-либо сопоставить, может быть, лишь Макса Вебера. Кроме того, справедливости ради следует сказать, что идеи того же Марк-

са преподаются во многих курсах, а некоторые из них, о которых стыдливо не упоминают, фактически во многом на него опираются.

**— Хотите сказать, что в преподавании марксизма без идеологических клише нет заинтересованности?**

— Я думаю, нет. Концепцию Маркса знают не так уж хорошо. Вы думаете, что в советское время его знали назубок? Ничего подобного. Поскольку марксизм воспринимался как идеологическое клише, это мешало объективному исследованию концепции. Поэтому имя Маркса и его идеи часто произносились как заклинания в том или ином месте. Думаю, что время объективного исследования марксизма наступает именно сегодня, будучи актуально подкреплённым социально-экономической обстановкой в стране. Что касается специалистов по Марксу, то, к сожалению, я знаю по-настоящему только одного из них, который работает у нас на факультете, — Георгия Александровича Багатурия. Есть ещё Виктор Алексеевич Вазюлин, однако у него после крушения советской системы возникли серьёзные обиды, и он замкнулся в круге своих учеников и почитателей. Наверное, неплохо марксизм мог бы прочитать Ричард Иванович Косолапов, который в советское время был не только учёным, но и крупнейшим советским идеологом.

**— А помимо марксизма? У кого можно послушать лекции о Зиновьеве, Ильенкове, Мамардашвили, Щедровицком?**

— Проблема специальных лекций об этих фигурах пока не стоит и вряд ли когда-нибудь будет поставлена. Слишком мало времени прошло с их смерти, и не думаю, что каждый из названных философов столь значителен, чтобы по ним необходимо было читать отдельные курсы. У нас таковых нет даже по Гегелю или Соловьёву. Есть соответствующие концепции. Они используются. Например, по решению психофизической проблемы на современном уровне нельзя обойти дискуссию между Ильенковым и Дубровским, концепцию Ильенкова об идеальном и т. д. Щедровицкий, безусловно, интересен как автор особого рода философской методологии, но вокруг неё слишком много последующего «философского мусора». Далее я произнесу кощунственную, наверное, для вас, вещь о том, что Мамардашвили интересен как фигура нашей истории, но вряд ли уж он так оригинален, как это пытаются показать его последователи. Для меня Гегель или Кант, Соловьёв или Флоренский во сто крат интереснее и глубже. А. А. Зиновьев — прекрасный человек, как философ внёсший значительный вклад в развитие логики, в том числе и в организацию её преподавания в стране. Его работы последнего периода, как мне кажется, всё же являются философской публицистикой, а социологические терми-

ны больше метафоричны, чем наукообразны. С методологической точки зрения они имеют право на существование, но всё-таки представляют интерес скорее для любителя.

**— Может быть, прошло ещё слишком мало времени, чтобы говорить о преподавании советской философии?**

— Возможно. Главное же — это попытаться вывести советскую философию из предшествующей традиции, проследить её исходные установки. В своё время я предлагал Владиславу Александровичу Лекторскому взять все номера журнала «Вопросы философии» и издать лучшие статьи из них отдельными книгами. Например, статью Эриха Юрьевича Соловьёва по работе Маркса «18 брюмера Луи-Бонапарта». Её и сегодня можно использовать как методологическую в современной политологии. В журнале вы найдёте прекрасные статьи В. С. Швырёва, П. П. Гайдено и других отечественных философов. Что касается области методологии и философии науки, то в ней мы были настоящими мировыми лидерами, абсолютно не уступая известным западным фигурам — Попперу, Куну, Лакатосу, Фейерабенду. С другой стороны, мы и их меньше знали, но зато это обеспечивало чистоту эксперимента. Иногда возникает даже ностальгическое чувство — взять и почитать хорошие философские работы, а не пропитанные стилистикой постмодернизма тексты ныне живущих авторов.

В советской философии было всё — она не стояла где-то на обочине, на факультете почти на каждой кафедре можно было найти крупного философа и специалиста. Это и давало повод философам от КПСС обвинять наших коллег то в позитивизме, то в увлечении экзистенциализмом, то в буржуазности социальной концепции. Посмотрите периодику тех лет. Философам доставалось, как никаким иным представителям науки. Чего стоил только один упрёк в период застоя о схоластическом теоретизировании!.. Конечно, в этих условиях многим приходилось «уходить» в более нейтральные области исследования, и прежде всего — в философию науки.

**— А вы ревнуете к тем временам, когда философский факультет был идеологическим, а в кабинете декана стояла «вертушка»?**

— Нет, я не тоскую по тому периоду. Я застал уже время, когда по этой «вертушке» непрерывно звучала какая-то музыка. Как бы это высокопарно ни звучало — всё-таки мы действительно независимы. Наверное, можно предположить и даже стоит предположить, что не всегда так будет, но пока это именно так. Сегодня я как декан, как заведующий кафедрой, как философ, как профессор, как обычный человек могу читать тот курс, который хочу.



— Почему эмблемой философского факультета является сова (сыч, филин) гегелевской Минервы? Помнится, Ницше отозвался о сове Гегеля как об ужасном чудовище, подброшенном философии намеренно. По сути, любой философский факультет может избрать её своим символом, тогда как в философии есть много других зоологических метафор (например, змея познания у Ницше, можно предложить чёрную кошку или Чеширского кота познания).

— Символ змеи затаскан в медицине. Кстати, эмблема совы была предложена на конкурсе бывшим завкафедрой эстетики Яковлевым. Он сам её нарисовал — сова всем понравилась. Теперь все дарят мне сов, причём самых разнообразных.

— Мне кажется, что символ совы связан с клишированным пониманием философии как отстающей от актуальных проблем современности. Ведь, по Гегелю, сова Минервы должна вылетать ночью, чтобы осмысливать произошедшее за день... Многие уповают на возрождение философии в статусе предвидящей опасные последствия тенденций современности.

— Философия не отстаёт, она стоит (если продолжать образ птицы — «парит») над действительностью, дистанцируется от времени, что позволяет делать именно философские выводы, исходящие не из сиюминутных конъюнктурных соображений, а от имени Истины. Как только философ начинает оценивать какие-то современные события, его глубина рассуждений резко падает. Одно из важнейших свойств философии — предупреждение, но одновременное условие — дистанцированность от власти. Философ не может дать развёрнутых рецептов. Философ не тот, кто переделывает мир, а скорее тот, кто его интерпретирует (буквальный перевод термина Маркса, а не объяснение) и предлагает своими интерпретациями воспользоваться, в том числе, может быть, и для его переделки. Как только философия начинает тесно сотрудничать с властью и политикой, она идеологизируется, выполняет политические и идеологические заказы. Мы пережили всё это и хорошо помним, как людей вывозили на дачи писать очередную программу партии. Не хотелось бы, чтобы история обернулась фарсом. Наиболее показательна в этом смысле история философского факультета МГУ. Когда он устраивает власть — его почитают, а когда нет — его пытаются закрыть, причём не обязательно в царские времена. После Великой Отечественной войны открытый вновь философский факультет хотели закрыть, и лишь усилиями декана В. С. Молодцова этого не произошло. Я считаю, что философия в противоположность одиннадцатому тезису Маркса о Фейербахе всё-таки не переделывает мир, а предупреждает его. Будучи умной, власть, напротив, должна быть заинте-

ресованной в наличии интеллектуальной оппозиции, чтобы вести опережающие дискуссии не на улице, а в аудиториях.

Вообще, в философию влезают все кто ни попадя — от политиков и академиков до домохозяек — и указывают, что ей надо делать. Человек может быть крупным физиком, академиком, как, например, Сахаров. Но именно в области физики. Когда же он входит в область социальной теории, то не является внутри неё столь же крупной фигурой. Однако у нас традиционно статус академика от любой науки позволяет вмешиваться в сферу философии, хотя я как философ в сферу незнакомой мне науки никогда не вмешиваюсь. Вот недавно нас критиковали за издание книги под редакцией С. А. Лебедева, в которой одну из глав написал, кстати говоря, физик, доктор наук. Речь идёт о торсионных полях. Мой совет спорящим: пожалуйста, разберитесь сначала внутри самой физики, в которой есть последователи данной теории. При чём же здесь философы? Я согласен с тем, что материал о торсионных полях был поспешно вставлен в учебник, потому что в учебниках должен содержаться апробированный материал. Академик-физик или академик-биолог может легко критиковать философию — бросить сакраментальную фразу о том, что за всё в стране были виноваты философы и что философия сегодня не даёт нам, как на конвейере, ни Кантов, ни Гегелей. Кстати, Гегель хорошо подметил такую позицию: не каждый берётся шить себе сапоги, хотя видит мерку и очертание ноги, но каждый берётся философствовать, потому что у него в голове что-то есть.

### **— Такая народная философия?**

— Да, и переубедить в этом очень трудно уважаемых и умных людей. Ещё одно полное заблуждение состоит в том, что философию часто относят к гуманитарным наукам. Из-за этого парадокса больше всего страдают студенты, которые, идя на философский факультет, думают, что это их спасёт от математики. Философия — не только и не столько гуманитарная наука. Она стоит между ними, опираясь на самые разнообразные средства постижения бытия, от религии до науки, от искусства до права.

**— А как же быть с миллевским высказыванием о том, что наука сама себе философия?..**

— Позитивистская позиция, идущая от Конта, противоречива. Говоря об этом, они сами позиционируют себя как философы. Человек, отрицающий философию и выстраивающий систему аргументов против неё, уже является философом. В этом неуязвимость философии.

— Но и в то же время порочный круг, из которого трудно выбраться, чтобы оправдать себя как мизософа...

— Согласен.

— Какова дальнейшая история развития философского факультета? Из факультета выделились в самостоятельные факультеты сначала психологи, а затем социологи. Ждёт ли такая же судьба политологов?

— Гипотетически — да. Политология — вполне сформировавшаяся дисциплина. Стратегически это должно произойти, но для этого должно смениться поколение, а сама политология ещё должна определиться как теоретическая дисциплина. Если политология действительно научная теория, то необходимо исследовать её основные структурные теоретические компоненты. Это большая проблема. Теория есть система идеализированных объектов, цель создания которых заключается в исследовании закономерностей в чистом виде и их апробации на практике. Часто же она трактуется как прикладная к действующей политике дисциплина, как политехнология. Но где же тогда истина? Ведь политехнологические рецепты работают до тех пор, пока ситуация в политике стабильна. Как только стабильность исчезает, сразу же возникает вопрос об истине и об ответственности политехнологов за предлагаемые конъюнктурные рецепты. Вопрос об истине является центральным в любой науке. Если политология сегодня может ответить на все эти вопросы, то она стала самостоятельной дисциплиной. Но мне кажется, что пока связь её с философией даёт ей больше пользы, чем вреда. Близость политологии и философии (в отличие от Запада, где эта связь больше с юридическими факультетами) хороша тем, что позволяет перебросить интеллектуальный мостик между философией, философией политики, имеющей давние традиции, к современной политологии. В перспективе может вполне существовать самостоятельный политологический факультет. Кстати, год назад в Санкт-Петербургском университете философский факультет превентивно (чтобы избежать отделения) переименовали в факультет философии и политологии.

— Давайте поговорим о ваших философских интересах. Кого из философов вы считаете своими учителями? Например, вы любите упоминать о Гадамере и Хабермасе.

— Конечно, Георг Гадамер произвёл на меня колоссальное личное впечатление. Я встречался с ним два раза — один раз в 1998 году, а второй — в 2000 году на его столетнем юбилее. Тогда я вручил ему медаль почётного профессора МГУ. Моё понимание философии как наиболее

свободной формы интерпретации — от влияния Гадамера. Самому себе трудно давать направление, но я достаточно близок к диалоговой философии. То, что философия не является наукой, хотя один из её векторов направлен именно к ней, — тривиально. Правда, каждый раз эту банальность приходится доказывать заново. Когда говоришь, что она не наука, тебя автоматически зачисляют в разряд антинауки. Я часто полемизирую по этому поводу, когда говорю о системе защиты диссертаций. Защита диссертаций по философии ещё с советских времён ничем не отличается от защиты диссертаций по естественнонаучным дисциплинам. Однако разница между новизной в работе по философии и, например, по биологии — огромная. Философия — особая отрасль, где ненаучные формы познания важны не меньше, чем научные, а новизна носит совершенно иной характер. Часто вполне достаточно новой интерпретации исторического материала. Я выступаю за диалоговый — глаза в глаза, а не зуб за зуб или глаз за глаз — формат философии.

**— Не кажется ли вам, что именно в XX веке философия превратилась в гуманитарную дисциплину? В строгую гуманитарную лженауку, которую гуманитарии всех мастей используют по своему усмотрению — что-то заимствуют из философии, а что-то туда сваливают как в помойную кучу?..**

— Ещё раз повторю, философия не была и не является только гуманитарной дисциплиной. Но поскольку она и гуманитарная дисциплина, то есть связана с Человеком, с выяснением его целей и предназначения, как говорил Кант, то она в большей степени ответственна за развитие условий человеческого существования и человеческого сообщества. У вас термин «гуманитарный» является синонимом термина «ненаучный», но это не так, хотя, безусловно, такие варианты возможны. Более того, последнее может сознательно культивироваться и поддерживаться обществом. Соответственно и строгость такой лженауки, если её кто-то выстраивает, представляет собой некую имитацию строгости, поскольку всегда существует критерий проверки — Истина. В то же время всё, что угодно, включая любые научные открытия (например, в физике и биологии), может быть использовано и используется кому как заблагорассудится. Это совсем другая проблема. В одной из своих книг я обозначаю её как *проблему попсы в науке и философии*.

Преподавание же философии вообще очень сложная деятельность. Например, Гегель — несомненная величина в философии — часть своих лекций читал по Вольфу, чья фигура несравненно менее значительная, но зато систематичная. И вполне вероятно, что для освоения философии студентами это было лучше. Любое научение реализуется через освоение апробированного материала, а не через демонстрацию новейших идей, последнее необходимо чуть позже. Я всегда привожу студентам такой

пример: тройной тулуп вы можете исполнить на коньках, если научились азам катания как такового, иначе последствия будут плачевны. Преподаватели, особенно только начинающие работать, этого не понимают и заваливают студентов новейшими философскими дискуссиями, что приводит не к освоению знания, а к «парению» между отрывочным знанием и незнанием. В чём парадокс системы образования? Вы не можете давать только вам или кому-то понравившееся, только новейшее, только популярное. А поэтому преподавателя всегда легко критиковать за отсталость и т. д. Своеобразная трагедия преподавателя как раз и заключается в том, что он обязан «наступить на горло собственной песне» и излагать то, что необходимо освоить как школу. Безусловно, что в некоторых случаях это позволяет недобросовестным преподавателям вообще халтурить и сводить всё лишь к учебнику. И тогда появляется опасность превращения философии в упоминаемую вами помойную кучу.

### — Как же тогда сегодня преподавать философию?

— Истории философии повезло больше — она идёт за конкретными персоналиями, тогда как перед кафедрами теоретического плана часто возникает проблема выбора литературы, выбора концепции, дабы студент не утонул в массе материала и океане плюрализма. Например, есть некое понимание предмета онтологии в философии. Студент должен его понять и освоить. Но «продвинутые» преподаватели сразу начинают с заявления о том, что онтология нынче в кризисе или же что онтологий множество. А поскольку формулировать определения не модно и нудно, да и простая подстановка определяющей части сразу бы подвергла сомнению сам термин «множество онтологий», то выдумываются онтология стула, онтология тела, метафизика стола и т. д. Это *страшно* красиво, необычно, но столь же бессмысленно, хотя такое выдумывание проще, чем усвоение «скучного» материала. На недавних конференциях по этике и эстетике я выступал с докладами об онтологических основаниях этих дисциплин. Чем силён Кант в этом плане? Тем, что он выдвигает свои нравственные императивы не потому, что это хочется ему как Канту, а потому, что он пытается обосновать соответствующее устройство мира. Его категорический императив — часть бытия. Классическая философия пытается выстраивать Абсолют. Для чего он нужен? Он нужен для того, чтобы мы не потонули в плюрализме точек зрения. Обосновывая предельную онтологичность, мы показываем строение мира, которое не зависит от своеволия мнений. Я понимаю слабую сторону этой позиции. В частности, можно подвергнуть сомнению сами основы. Но тем не менее такая позиция конструктивна.

Именно из вышесказанного вытекает популярность постмодернизма. И это не упрёк его авторам, а констатация факта имитации последне-

го на русской почве. Выхватить нечто, фразу, мысль из контекста и упражняться, используя филологические возможности по данному поводу. Поэтому Деррида на несколько порядков выше наших имитаторов Деррида. Имитация постмодернизма на русской почве настолько вторична, что не заслуживает профессионального философского внимания. Например, когда я беру «Мифологии» Барта, то читаю именно текст Ролана Барта. Когда же я беру тексты популярного ныне питерского философа Секацкого, то мне бросается в глаза его вторичность. И таких примеров множество. Лучше уж быть академичным философом и честно исследовать мысли классиков, давать их интерпретации.

Ведь играть в философию очень легко. Приведу пример из области создания афоризмов. Чем нам запоминается афоризм? Конечно, это может быть глубина мысли, схватывание ситуации, описание её остроты. Но зачастую он становится весомым благодаря фамилии автора. Если вы просто скажете: «В зимнюю стужу окна должны быть закрыты» — это будет скучная констатация факта. Но если вы прочитаете в книге: «В зимнюю стужу окна должны быть закрыты» (Л. Н. Толстой), то согласитесь, что последнее воспринимается очень «глубоко». Систематический текст написать гораздо труднее, чем ярко афористичный, ибо в основе лежат разные способы воздействия на читателя. В первом случае мы воздействуем на разум, а во втором благодаря форме на восприятие. Конечно, в идеале было бы здорово это совмещать, но это не всегда удаётся.

Для русского менталитета характерно делать выводы даже о том, о чём недостаточно представления. Помнится, Гиренок написал текст о погромах в Париже и разместил его в Интернете. Я его спрашиваю: «Федя, а ты был в Париже?» Он ответил: «Нет, а зачем?» В этом — типичная позиция русского философа. Человек ни разу не был в Париже, а в его тексте есть какая-то фраза о том, как он бредёт по одной из улиц города. Похожий случай был у меня в беседах с Александром Сергеевичем Панариным. Он противопоставлял отечественное евразийство идеологии единой Европы, на что я ему возражал, что единая Европа — клише, что нет никакой единой Европы и не будет. Есть швед, и есть итальянец. Их менталитеты разнятся больше, чем менталитет русского и итальянца. Я уже не говорю конкретно о Германии, где этническое различие между жителями страны ещё огромнее.

**— Как вы думаете, почему у нас в стране отсутствуют публичные философские дискуссии?**

— Очень хороший вопрос. Отвечая на него, я затрону два аспекта. Первый связан с определённым вакуумом деятельности того или иного философа. Поэтому критика в его адрес часто может восприниматься болезненно. Другой аспект непосредственно связан с предшествующим со-

ветским опытом. Что в этом опыте самое удивительное? То, что в советское время философских дискуссий было на порядок выше. Философский факультет представлял собой постоянно бурлящий котёл мнений. В них принимали участие и студенты, и аспиранты, и преподаватели. С чем это было связано? Первое объяснение банальное — было больше свободного времени. Сейчас я веду кафедру два часа. Раньше заседание могло продлиться пять-шесть часов. Место работы было вторым домом. Второе объяснение связано с существовавшим дефицитом литературы. Литература дозировалась, и мы все одновременно её читали. Обмен мнениями был на уровне отменного знания текстов. Сегодня всё выглядит по-другому. Книг навалом. Один прочитал Деррида, другой — Барта, третий — не дочитал того же Барта или Деррида. Все перебрасываются готовыми цитатами из наскоро прочитанных текстов. Отсюда — компилятивность и фрагментарность всех возможных дискуссий. Помнится, Гегель, рассуждая о том, как изучать философию, определил царский путь — читать оглавление и два-три отзыва о книге. Тогда в каждом салоне вы будете выглядеть хорошо знающим современную философию.

**— Или устраивать дискуссии на основе книги-визитки?..**

— Да, текст позволяет равноценно отнестись к его автору. Пока мы дискутируем, мы можем снять часть вещей за счёт симпатий и антипатий, за счёт погружённости в проблемное поле обсуждаемой книги. Текст заставляет нас быть честными, потому что вы в тексте — или правы, или ошибаетесь. Если текст есть — он начинает жить собственной жизнью, независимой от личности автора.

**— Работает ли категория диалога в вашей концепции развития философии, которая называется «сциентизм—антисциентизм»?**

— Сегодня я уже пересмотрел часть своей концепции. Сухая схема всегда оказывается далека от эмпирического материала. Конкретные философские фигуры всегда богаче. Например, у меня Витгенштейн однозначно отнесён к основоположникам сциентизма. Сегодня я бы уже так не сказал. Поздний Витгенштейн не вмещается в данную схему. На меня очень сильно повлияло то, что последние пять лет я работаю в тесном контакте с представителями точных областей знания. Если ранее я почти автоматически считал, что они представляют собой в основном сциентистский лагерь, а гуманитарии ближе к антисциентизму, то сейчас я думаю по-другому. Среди гуманитариев сциентистов оказывается больше, чем в естественнонаучной среде. С чем это связано? Дело в том, что мировоззренческие установки (а обе противоположности я обозначал именно как мировоззренческие типы) формируются не только на основе профессио-

нальной деятельности, но и тем, что лежит за её пределами. У естественников за этим пределом лежит именно гуманитарная сфера, и они на досуге пишут стихи и музицируют, занимаются свободным творчеством, а у гуманитариев свободное творчество — часть их профессиональной рефлексии. Не случайно то, что барды учились на физических факультетах. Тем не менее диспозиция «сциентизм—антисциентизм» существует, но деление здесь более сложное и не всегда напрямую связано со сферой профессиональной деятельности.

— **Вы будете уточнять эту диспозицию? Что у вас планируется в будущем?**

— Несомненно, буду. Я хочу написать книгу на тему «Культура и коммуникация», чтобы в широком разрезе посмотреть, какое влияние оказывают современные средства коммуникации на культуру.

— **Согласны ли вы с тезисом о том, что философия по своей сути является антикультурной?**

— Надо уточнить, что вы понимаете под «антикультурой»...

— **Переоценку и разрушение старых культурных ценностей, включая и философские.**

— В своей книге «Философия и метаморфозы культуры» я ставлю следующий вопрос: «Кто такой философ — хранитель или разрушитель традиции?» Мы знаем огромное количество античных философов, которые были осуждены за отрицание Бога, начиная с Сократа. Философ занимает двоякую позицию. С одной стороны, он безусловный разрушитель традиции, а отсюда — эпатаж общественного мнения, различные философские перформансы (например, бочка Диогена). С другой стороны, философия выполняет функцию сохранения традиции — человеческой мудрости. Столь двойственная ситуация философии разрешается довольно просто — в самой среде философов происходит соответствующее деление. По Кнабе и Лотману, мы имеем дело с внутрикультурной оппозицией. Позиция философа — не контркультурна.

— **Какие философы никогда не будут включены в историю философии именно по контркультурным соображениям?**

— Трудно сказать. Мы обозначили настолько широкие полярности, что при желании можем легко уложиться в них.



**— Это-то и пугает... Или речь может идти только о мизософах и истории мизософии?..**

— Могу привести пример контркультуры как таковой. Приведу два фрагмента — о стриптизе у Барта и рассуждения о сексуальной революции у Лотмана. По Лотману, признаком классической культуры является оппозиция «прикровенность/откровенность». Об этом же пишет позже Кнабе в своей «Диалектике повседневности». Данная оппозиция означает, что в культурном сообществе часть отношений между людьми является закрытой, не выставляется на всеобщее обозрение, хотя она существует. Поэтому в известных отношениях близости между мужчиной и женщиной вряд ли мы можем выдумать что-то принципиально новое, по сравнению, например, с «Камасутрой» (может быть, кроме некоторых технических средств). Она не предназначалась для чтения вслух или для массового читателя. В чём, по Лотману, контркультурный смысл сексуальной революции? В том, что она разрушает указанную оппозицию посредством вынесения на всеобщее обозрение того, что должно быть сокрыто. Поэтому это контркультурное явление, ибо направлено против культуры в целом, в том её виде, в котором она существовала как локальная культура.

Барт подходит к проблеме с другой стороны. Для него любое явление, даже самое откровенное, может носить культурный характер, но опять же — если соблюдается некая дистанция, иначе говоря, если оно сознательно скрыто. Всё зависит от формы подачи. Существует классический французский стриптиз. Объект, который раздевается на сцене, для вас недоступен. Более того, представление устроено так, чтобы ближе чем на три-четыре метра вы не могли подойти. Вы не можете дотронуться до объекта, сунуть в соответствующие атрибуты одежды деньги — как часто показывается в американских фильмах. Объект вожделения, таким образом, принципиально недоступен. Затем, пишет Барт, он выходит из одного заведения и заходит в другое, в котором его секретарша делает то же самое, но совершенно в других условиях. Одежда не столь хороша, публика стоит вплотную к объекту и дотрагивается до него, что-то там вовремя не снимается и т. д. Первое явление культурно, поскольку недоступно, а второе — принципиально антикультурно. Когда мы говорим о клиповости, подростковости и фрагментаризации культуры, то всё это следствия целой серии контркультурных явлений. Я не хочу лить крокодиловы слёзы. Как философы, мы должны оценить новые явления, порождаемые развитием глобальной системы коммуникации.

**— Что за история существует по поводу того, как вы в учебнике по философии просклоняли фамилию Деррида, которую наши философы предпочитают по-снобски не склонять?**

— По-моему, я ничего не склонял... Может быть, это опечатка?..

— **В вашем тексте фамилия «Деррида» склоняется несколько раз...**

— Что ж, раз так получилось — пускай остаётся. Русский язык есть русский язык. Иностранцы не переделывают свои языки под нас, поэтому здесь нет ничего страшного. В принципе это правильно. Например, мою жену-немку очень часто коробило, что мягкое немецкое «х» в фамилии «Хейне» по-русски произносят как «Гейне». Почему это произошло — сейчас уже трудно сказать. Но вряд ли следует переучиваться и письму, и произношению. В связи с этим мне вспоминается один интересный эпизод из детства, когда нам объяснили фашизм через четыре «г» — Геринг, Гёббельс, Гиммлер, Гитлер. А на самом-то деле они пишутся по-разному — Геринг через «г», а Гитлер через «х».

У меня трое детей, и все они граждане Германии. Было занимательно наблюдать за некоторыми филологическими вещами. Например, когда мой сын хотел сказать «хороший чай», произносил по-русски — «чай», а когда «плохой чай» — «tea». «Чай» — это что-то вкусное, а «tea» — суррогат.

— **Ещё один интересный эпизод был на IV Российском философском конгрессе, который практически весь прошёл под критикой Жака Дерриды. Помню, как выступление Садовниченко сопровождалось слайд-шоу и последней фигурой в нём был Деррида. Призрак Дерриды витал над конгрессом. Почему в нашей философской среде такое пренебрежительное отношение к французскому деконструктивисту? Это сказывается даже на уровне анекдотов и смешных стишков о нём («От Жака Деррида — ни пользы, ни вреда» и т. д.).**

— Странно, а я этого не заметил. Мне, наоборот, казалось, что все им увлечены. Если, конечно, его не примитивизировать. Но у меня достаточно взвешенное отношение к Дерриде — постмодернизм скоро (а может быть, уже) займёт своё место на философской полке рядом с Платоном и Кантом. В философии было всё. Когда я встречался с Кристевой, то всё время думал, глядя на неё, что передо мной живой классик постмодернизма, ухоженная и шикарная дама, которая в конце беседы спрашивает о том, где у вас в Москве значные места и можно ли их посетить. Её книги, наверное, стоят в Париже в коленкоровом переплёте, и этот дорогой переплёт не противоречит эпатажу её произведений. Культура перемалывает всё, но всему отводит своё место. В этом смысле, как мне кажется, постмодернизм принципиально нового в философию не внёс. Он просто попал в удачный период — ещё раз здорово заострил тот факт, что философию нельзя сводить к науке, к системе (куда деть массу произведений того же Ницше?) и обратил внимание на языковые проблемы, лишней

раз их выпятив. У меня есть статья под названием «Конструктивизм деконструктивизма». Как бы это ни было обидно для постмодерна, но его позиция весьма конструктивна. Многие постструктуралисты — это бывшие классики структурализма. И это понятно. Но когда некоторые «исследователи» говорят о болезнях, о сумасшествии постмодернистских философов, о том, что они либо «голубые», либо «серые», то меня это абсолютно не волнует. Поскольку философия в классическом понимании является самосознанием культуры, постольку постмодернизм как философия отражает особый этап развития этой культуры — культуры постмодерна. Мои выводы не могут обидеть представителей постмодернизма — когда я пишу о попсе в философии, речь идёт не о том, что Деррида прост (попробуйте его почитать!), а о том, что его использование как философа носит поповый характер. Возникает фрагментарная философия, которая затем сводится к простой вещи — «Деррида за 90 минут».

**— Кстати, сейчас в этой серии Пола Стретерна появились книги и о русских философах (Леонтьев, Мамардашвили и другие).**

— Это пример клиповой философии. На современного человека оказывается столько коммуникативных воздействий, что он не может осилить толстые книги и приучается мыслить клипово. Постмодернизм столкнулся с ситуацией Интернета — смерть автора (полно анонимных публикаций), фальсификация наподобие вашей гиренковской (думаешь, что читаешь Пушкина, а это Сидоров с соседнего этажа) — всё это внешне кажется безобидным и даже интересным. Но есть одно очень серьёзное «но». Гарантией «качества», например, является твёрдая обложка. Текст зафиксирован. А представьте, что вы подросток. У вас хороший компьютер, Интернет. Вы лезете туда и хотите прочитать что-нибудь о войне. Натякаетесь на трактовку Суворова. Другой — на другую трактовку. Когда мы с вами взрослые люди — ничего страшного в этом нет. Вы поймёте, что это подделанный Тютчев, если знаете настоящего. А ведь подросток может изначально получить фальсифицированное знание. Постмодерн столкнулся с этой проблемой, а отсюда фрагментарность, чтение с любой страницы. Такая же попса существует и в науке, когда вместо поиска истины существует потребление истины, а сама наука превращается в серию заведомых дезинформаций и «сенсаций».

**— Вы не считаете философию средством самовыражения автора?**

— Человек может самовыражаться в философии, но всё-таки есть смысловая понятийная система. Философия не сводится к чистой эстетической функции от чтения. Если вы хотите, чтобы ваши идеи поняли (а внутри каждый философ этого желает), вам нужно говорить на понят-

ном другим языке. Ведь некоторые просто отмахиваются от читателей с формулировкой: «Это вам всё равно никогда не понять». Получается, что автор пишет текст для себя, и он в принципе не предназначен для других.

**— Или вся последующая жизнь для такого философа становится банализацией и тривиализацией собственного творчества?..**

— Нужно уметь избежать этих двух крайностей, чтобы философ не смог уйти от критики. Я против принципа «двойной непрозрачности философии». Философия не должна быть мутной и непонятной, исходя из логики — чем меньшее количество людей меня понимают, тем степень философичности моего произведения выше. Всё можно довести до абсурда.

**— По-моему, автор всегда пишет для себя.**

— Думаю, что у Дерриды не было никакой имитации, но есть ещё псевдопостмодернизм, когда начинается нечистоплотная игра. Я люблю приводить студентам такой пример: после перестройки стали много переводить Хайдеггера. Были даже такие случаи, когда за переводы брались люди, изучившие язык за три месяца, хотя Хайдеггера нужно переводить на специальных семинарах. Работает логика, что Хайдеггер — философ сложный, и поэтому слово «Raum» в его текстах следует переводить не как пространство, а используя его 24-е значение из немецко-русского словаря. Я в шутку советую: возьмите статью из «Московского комсомольца» и с помощью словаря Даля переведите её с русского на русский язык, используя 20-е и 30-е значения. Получится очень любопытная вещь.

**— Хайдеггера испортил Биbihин, который создал именно своего Хайдеггера. Когда я разговаривал с Хоружим, то он привёл для сравнения сделанный им перевод Джойса и биbihинский перевод Хайдеггера. Хоружий считает, что он адаптировал текст Джойса для русского читателя, а Биbihин, наоборот, усложнил Хайдеггера и сделал его нечитабельным...**

— Согласен. А Витгенштейн в переводе Биbihина вообще вызывает массу сомнений. Помнится, я встретил профессора Грязнова незадолго до его смерти, он возвращался со спецкурса Биbihина о Витгенштейне. Настроение у него было печальное. Проблема перевода философских текстов — одна из самых сложных. За некоторыми текстами стоят такие пласты культуры, что переводами-однодневками трудно что-то понять, — нужны обширные комментарии. Попробуйте перевести американцу анекдоты про Штирлица. Для этого вам потребуется рассказать о Великой Отечественной войне, о том, что именно мы в ней победили, о периоде создания фильма «Семнадцать мгновений весны» и т. д.

— **Метафорически выражаясь, постмодернизм закончился или близится к концу. Какой «изм» летает в воздухе?**

— Может быть, феноменология?..

— **Два года назад умер последний феноменолог — Рикёр...**

— Я говорил о вторичном уровне феноменологических исследований. Все терминологические вещи в философии относительны. Я всё больше убеждаюсь в том, что если речь идёт о достаточно крупной фигуре, прожившей долгую жизнь (наподобие А. Бергсона), то его трудно отнести к какой-то определённой области. Может быть, новый «изм» будет связан с философией коммуникации?..

— **А новомодная философия сознания в рамках аналитической философии, лидерами которой являются американцы?**

— Честно сказать, я не понимаю эту философию сознания. Мне она кажется надуманной. У меня такое ощущение, что всё это можно легко найти в дискуссии Ильенкова и Дубровского о природе идеального. Профессор Васильев очень оптимистично относится к философии США. Его критерий — чтение философских книг в метро. По-моему, это не критерий. У нас в метро тоже читают философию. Когда я приглашал Хабермаса в Россию, то в письме изложил следующий аргумент: приезжайте к нам, потому что Россия — единственная страна в мире, где философия присутствует в чистом виде, где о философии не стыдно говорить в любом месте. Конечно, я немножко утрирую, но, например, в Германии говорить о философии не с философом — признак плохого тона. Вас не поймут. Мы же знаем состояние их философии лучше, чем они сами. У нас огромный философский потенциал, но нам необходимо уходить от сознания нашей вторичности, правда не впадая и в другую крайность, когда специфика связывается с тем, что нас никто не понимает. Один мой знакомый, когда-то руководитель фонда Аденауэра в Москве, господин Боссен в конце 1990-х годов, устав от постоянного цитирования для необходимого понимания русской души фразы Тютчева «Умом Россию не понять» (а он очень любил Россию), воскликнул: «Но чем же вас понимать — ж... что ли?..» Россия очень философична, и в ней, конечно, есть и будет собственная философия.

*Беседовал Алексей Нилогов*



## АЛЕКСЕЙ НИЛОГОВ

### Философия — это сплошной ressentiment

*Алексей Сергеевич Нилогов (род. 1981) — современный русский философ антиязыка, литературовед, языковед. Автор таких книг по филологии, как «Система тестовых заданий по дисциплине “Историческая фонемология цепи славянских языков, связанных отношениями “предок — потомок”, от праиндоевропейского в лице его протославянского диалекта до русского”» (Абакан, 2003), «Языковеды мира: краткий библиографический справочник-указатель» (Абакан, 2003), «Сборник-задачник по “Слову о полку Игореве”» (Абакан, 2004).*

*Книга «Сплошной ressentiment (тенью странника)» (Абакан, 2004) посвящена дескрипции небытия и соответствующей ей методологии антиязыка. Антиязык в узком смысле (анти)слова — это совокупность классов антислов, номинирующих референты, которые нельзя поименовать с помощью естественного языка. Антиязык можно сравнить с подводной частью айсберга, являющейся условием существования его надводной части — наличного языка, — причём под подводной частью мы понимаем в том числе и идеальную комбинаторность языка быть именно практически бесконечным инструментом создания языковых единиц, хотя обычно под языковой комбинаторикой понимается лишь механическое умножение сущностей — статистическим увеличением количества высказываний, что может быть признано весьма спорным, учитывая принципы «произвольности языкового знака» и «двойного членения».*

*Автор проекта «Современная русская философия» и составитель первого тома книги «Кто сегодня делает философию в России» (М., 2007).*

*Беседа с Алексеем Сергеевичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Полностью беседа опубликована в сентябре 2005 года на сайте [www.nietzsche.ru](http://www.nietzsche.ru): [http://www.nietzsche.ru/texts/meet\\_nilogov.doc](http://www.nietzsche.ru/texts/meet_nilogov.doc).

— Алексей, в своей книге «Сплошной ressentiment» ты делаешь совершенно чудовищные замечания в адрес Ницше. Не спрятана ли за ними твоя любовь к нему?

— Главное — это избрать правильный метод, чтобы не раскидываться словами просто так.

— История твоего знакомства с Ницше? Ты прочёл все работы или что-то выборочно? И вообще, как тебе дался твой разговор с Ницше, как ты поговорил с ним?

— Сначала я познакомился с ним как со стереотипом, включая и связь его имени с фашистской идеологией. А потом начал читать, начал с «Ессе Номо». Дальше — «Так говорил Заратустра» и, наконец, все остальные основные произведения. Он захватил меня своей манерой философствования, поскольку ни с чем подобным я ни разу не встречался. И хотя с афоризмами я, разумеется, был знаком, но это были скорее сентенции на некие житейские темы. Форма же ницшевского афоризма выделяется особо, афоризм Ницше под стать ницшеанству — *ницшеанский*, «*ницшеанствующий*».

— Название книги «Сплошной ressentiment» и её подзаглавие «*тенью странника*» напрямую указывают на Ницше как на со-автора. Тема «Ницше» проходит красной нитью сквозь весь текст, а полемика с ним, обращение к нему составляют добрую половину повествования. Как это понимать: как отклик, как рецензию, как противопоставление, как магнит, как молот, как что? Ты нападаешь, пародируешь или смотришь со стороны?

— Ницше здесь не столько красная нить, сколько красная тряпка. А тема ressentiment'a, на мой взгляд, является квинтэссенцией философствования как такового. Любое философствование — это уруинивание предшественников, чтобы на руинах их «мысли» создать нечто новое (хотя в последнее время «принцип руин» отрицается как постмодернистский принцип — здесь мы имеем дело с уруиниванием самого «принципа руин»). Моей книгой заимствована доброжелательная форма, а не содержание и не пафос ницшевского философствования (всё ещё впереди?). В этом смысле книга ревнует к философии, к стилю философствования против Ницше, против его монополии на такой способ философствования. Так ре-активно, так взрывоопасно Ницше писал только в своей «Воле к власти». Моя же манера больше **деструктимонная**, основанная на постулате о *деструктивной этимологии слова*.

— Давай сначала поговорим о книге, а затем вернёмся к Ницше. В твоём тексте огромное количество новояза. Он буквально наводнён выдуманными тобой словами и игрой с языком.

— Да, именно игра с языком, игра в язык, а не пресловутые языковые игры, которые общеприняты в философии, преобладают в книге. «Мой стиль — русский язык», поэтому я безответствен за своё словотворчество. К тому же это подспудная попытка переиграть известный принцип *бритвы Оккама* (запрет на умножение сущностей без необходимости), ведь нереализованные сущности как раз и умножают рессентимент, способствуют накапливанию злобы и мстительности и могут выливаться в нечто особое, что, вырвавшись на свободу, уже ничто не остановит — даже ничто. Я не хотел бы, чтобы философская мысль была ограничена не столько русским языком, сколько языком вообще.

Русский язык — это и мой дискурс философствования. Я не вижу себя вне русского языка. Это является причиной того, что я не изучаю иностранные языки, о чём, кстати, советовал тот же Ницше, говоря, что человек, изучающий иностранный язык, лишается стилистических красот своего родного языка. В истории были две великие нации, которые стилистически превзошли все остальные, — это греки и французы, и именно эти нации не изучали иностранные языки, а совершенствовались свой собственный. Поэтому Ницше и сам постоянно обращается в языке за помощью к грекам и французам, постоянно критикует немцев за то, что они так и не создали ничего по-настоящему стилистического. (К слову, Карл Шпиттелер впоследствии не нашёл у Ницше ничего, кроме стилистики. Апломб Ницше — это исключительно *филологическая* переоценка ценностей, воля к власти — в *филологии*.)

Меня всегда захватывала свобода философствования. «Сплошной *ressentiment*» — моя первая *самодостаточная* (по выражению Ф. И. Гиренка) работа по философии, которую я не столько писал, сколько записывал в течение года.

— В твоём тексте большое внимание уделено физиологии, телу, которое везде даже выделено большими буквами. Ты хочешь этим сказать, что вся философия подспудно диктуется телесными проявлениями? Тело диктует философию?

— Философия диктуется не столько ТЕЛЕСНЫМИ проявлениями, сколько сдерживанием ТЕЛА в пределах философии. Философия есть предел для ТЕЛА. ТЕЛО хочет жить и радоваться жизни, а философия не даёт ему полностью реализоваться. Говоря словами Ницше, настоящую жизнь заслуживает тот, кто всё время отрицает саму жизнь; и любому человеку в конце его жизни, перед смертью, открывается шанс такой жиз-



ни, который, к сожалению, больше виртуален. Но если Ницше призывает вернуться к ТЕЛУ, то я собираюсь придерживаться классической традиции — игнорирования ТЕЛА, аскетизма ТЕЛА, отчуждения ТЕЛА от человека и его философии. ТЕЛО — не союзник, а искуситель философии, за счёт трения с которым, за счёт преодоления которого и возможно её развитие. ТЕЛО должно быть принесено в жертву философии. ТЕЛО, ПОХОТЬ, УСТАЛОСТЬ (слова, пишущиеся заглавными буквами) — это злые боги, которым нужно постоянно приносить жертвоприношения.

Неужели книга пошлёт?

— Да, в книге создана атмосфера пошлости языка, какой-то экстремальной похабщины. Сортиры перемешаны с Сартром, а неподмывающиеся бабёнки с фундаментальными вопросами философии. Каша очень несъедобная.

— Таково моё философское мировоззрение. В книге должно быть интересным не то, *какой* человек её написал, а то, *какое* место в ней отведено языковой свободе — *лингвистической некомпетентности* её создателя. Я был сориентирован именно на это, а не на сексуальные предпочтения, которыми сегодня почти никого не удивишь.

— Не является ли такая форма выражения последней степенью декаданса и вырождения философии и её языка? Не является ли твоей скрытой целью доведение декаданса до того последнего уровня, с которого открывается горизонт распада самого декаданса?

— Возможно, однако я не вполне уверен, что ниже некуда. Пока слова не упираются в *вычитательные смыслы*, когда любое прибавление только вычитает, можно делать всё, что угодно. Этимология разрушения слова — это попытка сочетать его с такими словами, которые подрывали бы его внутреннюю форму, осуществляли его самораспад. Таким образом я веду борьбу против дискурсивной формы философствования, отстаиваю философию вне дискурса. Подспудная задача книги — полное разрушение дискурса через поток сознания.

— Книгу читать не просто трудно, а невозможно. Мне понадобилось огромное усилие воли для того, чтобы в неё вникнуть. Хотя к концу чтения я получил странное удовольствие от прохождения по тексту, в котором язык буквально разваливается на глазах.

— Передо мной — девственный текст деструктивного типа, центральной темой которого является проблема(тизация) небытия. Когда имеешь дело с небытием (или того хуже — с влечением к небытию, с *влечением к*

концу), трудно писать как-то иначе. Тут действует *обратная* воля к власти. Если ты боишься отказаться от воли к власти и вынужден о ней постоянно грезить — рано или поздно понимаешь, что агентом этой воли к власти выступает именно ТЕЛО, стремящееся расширить себя во времени и пространстве.

— Тогда очень странно звучат предисловия-эпиграфы к книге, взятые из того же Ницше, причём из самых его сильных мест. Например, то место, где Ницше говорит о философах будущего как о великих искуителях. Такова новая философия? Таково сегодняшнее искушение?

— Нет, таково то общее место, которое мне под силу смастерить из Ницше. Среди философов очень мало филологов, мало знатоков языка, а тем более стилистов. Моя философия — это восполнение подлинной лингвистической некомпетентности в философии. Я могу даже говорить о лингвистической МЕТАФИЗИКЕ — прояснении не столько языка философии, сколько философское осмысление общей теории языка (языковости) и языка будущего — футурояза (метод лингвистической футурохронии).

— Так у тебя появляется некое новое ощущение философии?

— Нет, это утопическая задача, особенно для русской философии. Задача-минимум — создание собственно философских текстов, впору братья за монографию по исследованию современной русской философии. Когда западных постмодернистов от философии обвиняют за бесконечное количество симулякрных текстов, надо понимать, что в России никакого такого «количества» нет. Поэтому надо философствовать так, как не философствовали на Западе, но только на русском языке. Ещё раз: РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ — ЭТО ФИЛОСОФИЯ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ.

— То есть ты хочешь продолжать в том же духе и формате?

— Я не оптимист. Чистоплотность — прежде всего!

— Мне трудно представить себе — что дальше? В конце концов, человек попадает в некий особый транс, который возникает из-за того, что его лишили возможности понимать и воспринимать свой собственный язык.

— Это такой стиль философствования, который нельзя читать не только вслух, но и про себя. Его можно читать только тогда, когда он записывается.

— **Зачем же тогда публиковать одноразовость?**

— Гипнотизирование текстом носит сверхтворческий характер, потому что, когда вчитываешься, хочется продолжать писать прямо там, где читаешь. Философия рождается *здесь и сейчас, здесь и сейчас* воюет против языка.

— **У тебя нет никакой связи с входящим сейчас в моду нейролингвистическим программированием? Несколько мест в твоей книге содержат прямые соответствия методике НЛП.**

— Нет. Я не собираюсь механически переманивать методику НЛП в философию. В моей книге рождается философия, которая борется против языка. И хотя эта задача *достаточно абсурдна*, она всё-таки необходима. Я опасюсь не столько тех мыслителей, которые занимаются философией, сколько тех, которые занимаются *определением*, ограничением философии, когда, согласно Канту, разум начинает довлеть над опытом. Для них уже всё написано и продумано, и ничего, кроме поверхностных интерпретаций, нам от них не останется. Выдаётся одно: вышибать клин клином — бороться против языка языковыми же средствами, поскольку именно в языке сосредоточена вся сущность человека и весь его потенциал.

— **Но кроме задачи разрушения прежнего разве не стоит всегда задача созидания новых ценностей? У того же Ницше это заявляется и реализуется в полной мере. Разве могут нигилизм и декаданс быть ценностями сами по себе?**

— Могут, если они доведены до логического конца. О моей книге, кстати, многие говорят как о самодостаточной. И то, что книга больше ничего не требует, на мой взгляд, очень хороший результат. Но на деле всё ещё гораздо сложнее — это **текст-автовампир**.

— **Ницше часто ставит знак равенства между усталостью и серьёзностью. Им он противопоставляет смех и избыток как условия будущности. Ты писал книгу от избытка или из ressentimenta?**

— Писал, пока писалось, а главное — пока читалось. Подручными средствами, всухомятку, — вследствие огромного скарба нереализованных возможностей. По мере сил стараюсь над тем, чтобы глубины своего одиночества расширить до границ личного опыта каждого.

— **Чтобы все устали и, прочитав эту книгу, просто валились с ног?**

— Если читать её на ночь — не заснёшь, будет мучить бессонница. Это странная, нервная УСТАЛОСТЬ. Книга рассчитана на философов с лингвистическим чутьём, с хорошим чувством языка, чтобы опознавать те каноны, которые нарушены гимном апофеозу лингвистической беспочвенности. Человек, не знакомый с лингвистикой, кроме МЕТАФОР и игры в слова, ничего другого там не найдёт. Кроме того, люди не склонны идти в чём-либо до конца, и в данном случае до такого конца, когда начинает действовать *вычитательная семантика*. Например, чтобы попасть в поле тавтологии, обычно достаточно двух одинаковых слов подряд, а дальше начинает подташнивать. Опыт прочтения пяти тысяч трёхсот семидесяти двух употреблённых кряду слов «философия» вряд ли у кого-то имеется, но уже в моей будущей книге будут обыгрываться аналогичные случаи вычитательных смыслов. Такой опыт прочтения уникален, поскольку пишущий или набирающий на компьютере все эти слова никогда не находит времени на то, чтобы прочесть текст целиком. Получается, что ни писатель, ни читатель не прочитывают книгу полностью, а просто пробегаются по ней диагональным взглядом.

— Так называемая «смерть автора»?

— То, что автор отчуждается в книгу, и то, что книга живёт своей жизнью, — давно общее место. Все подобные книги будут однажды стоять на очереди у костра в алфавитном порядке. Дожить до аллергии на пыль с собственных книг мало кому удаётся.

— Ницше: «Остаётся один вид деятельности, который охотно представляют в качестве совершенно бесцельного, а именно игра и склонности, которые сюда относятся. Игра противопоставляет себя духу серьёзности и кажется установкой, не пригодной к овладению чем-либо; она отнимает у реальности её реальность». Твоя игра с языком тоже отнимает у него его реальность. Книга была написана по внутренней необходимости, в сугубо сознательной игре или игре как способе пребывания бытия в избытке?

— Всё вместе. Это очищение сознания, выписывание его для того, чтобы мысли не держались в голове, не загнаивались, — законсервировать свои мысли в тексте, чтобы иметь возможность обращаться к ним постоянно и узнавать себя таким, каким ты был в то весёленькое время (например, сейчас вся работа сосредоточена вокруг проблемы **АНТИ-ЯЗЫКА**).

— *Писать* как способ избавиться от собственных мыслей... Писательству как таковому тобой даётся отрицательная оценка. Раз кто-то сел пи-

сать — значит, он уже не очень хорошо чувствует себя в жизни. И в этом ты не делаешь исключения и для себя.

— Да, конечно.

— Но разве такой книгой ты не хочешь прекратить своё писательство? Разве ты не хочешь ею послать на три буквы всех философов и писателей?

— Послать надо так, чтобы услышали, а написать так, чтобы прочитали. В данном случае боюсь не столько непонимания, сколько понимания. Когда большинство из прочитавших книгу говорит мне о том, что читать её невозможно, это хороший знак — я на верном пути.

— Да, к твоему языку очень трудно привыкнуть. Как к языку классической философии привыкаешь только после нескольких её томов, так и тут нужно привыкнуть к сверхлексике постмодернизма, в которой он сам выплёскивается из собственных же берегов и заливает восприятие чем-то невоспринимаемым. Ведь постмодернизм, как известно, не открывает новых явлений и вещей, он их просто выдумывает. И весь этот поток новых терминов (различание, аберрация, симулякр, трансгрессия, логоцентризм и т. д.), вошедших в новые философские словари и переиначивающих привычные философские понятия, есть не что иное, как философские фантазии их авторов. А сам-то ты хорошо разбираешься во всех этих новых терминологиях или лепишь их у себя в тексте просто так?

— Мне кажется, что труднее лепить словосочетания не понимая, чем понимая. Пять лет каторги на филологическом факультете, который мы прозвали «гадючником филологического порока», выработали у меня очень бережное отношение к языку.

— Если проводить параллели к литературе, то бросается в глаза тождественность твоего текста с текстами Владимира Сорокина. Та же самая девальвация связей между словосочетаниями и актуализация сексуальных отклонений и соответствующих им мотивов языка (ведь раньше в философии присутствовало негласное табу на психоаналитический дискурс). Такова методология «нового слова» — разрушение всяческих ожиданий, разрушение всех традиций?

— Любой созданный текст есть сам по себе некая традиция, но я делаю попытку невозможности создания на основе моего текста некоей новой традиции, — отвергаю традицию и как таковую, и как таковую. Это непросто, и, видимо, мне придётся рано или поздно смириться с тем, что какое-то место в этом «разрушении» я всё же займу.

— Твоё письмо по настроению порою поражает и веселит: «Писать-как-на-фуршете-мазками-аппетита», «(Непревзойдённое: из ненаписанного.)». Можно сказать, что книга написана, писалась — «по настроению», и всё же в ней выдержано некое единое настроение...

— Книга посвящена небытию и попытке дать ему исчерпывающее определение. В ней дано 231 определение небытия (соответствующая глава), некоторые — рассыпаны по всей книге, а 469 дефиниций по-прежнему ждут-с.

— В книге часто звучит концепция «АКТУАЛЬНОГО БУДУЩЕГО», которое также текстуально выделено. Что это такое? Несколько месяцев, недель, дней, часов (последнее — для людей типа алкоголиков)?

— Меня всегда интересовал процесс постижения читателем смысла написанного, как он пытается понять какое-либо сочетание слов. Наверняка берёт словарь, выписывает значения слов... Моё «АКТУАЛЬНОЕ БУДУЩЕЕ» — это то будущее, которое лежит вне реализации, которым живёшь в статусе его нереализованности. Это то нереализованное будущее, которое оказывает на тебя воздействие. Ты знаешь, что его никогда не будет, и этим осознанием подменяешь его в жизни.

— А что такое твоя «спонтанность»? Что означает у тебя «успонтанниться»?

— Моя спонтанность ближе всего к неадекватности. Это попытка ускользнуть от всякой мотивации, от всякой предрешённости поведения. Спонтанность — это нахождение в состоянии хаоса, неупорядоченности. Успонтанниться — прийти в последовательное состояние хаоса. Это нечто противоположное глаголу «остепениться» (в том числе и во втором смысле — как указанию на получение всех возможных степеней, например научных).

— «...изъять репрессивную заданность на прогрессивное развитие, на непременную смену формально-хронологических эпох». Плюс массив беспримерного новояза... Не есть ли это самоактуализирующаяся потребность в языке? Может быть, это некий опережающий язык, то есть язык, отражающий мысли, опережающие существующий язык?

— Да, это так. Поскольку в философии очень распространён принцип бритвы Оккама (на заметку: противоположный принцип — щетина Эпштейна), не позволяющий умножать сущности без необходимости. Но когда нереализованных сущностей накапливается слишком много, начи-

нает действовать диалектический закон перехода количества в качество, и эти сущности выливаются в нечто подобное. Они, говоря другими словами, начинают мстить из своей нереализованности, и... начинается фило-софия. Возможно, это поле для новой жизни языка, а возможно — способ его отступления, способ стирания следов бесполезной мысли, которыми язык засорен, чтобы мысль дальше уже не пробралась.

**— А нельзя ли назвать твой стиль филологическим абсурдом, ибо вокруг каждого слова ты ищешь или создаешь некое поле абсурда. И этот абсурд в итоге взрывается так, что просто уничтожает язык.**

— Абсурд — это другое имя барьера стереотипа. Когда человек пытается зайти за какой-либо барьер или преодолеть стереотип, он попадает в поле нехоженных троп, нехоженных возможностей и тем самым опутывает себя этой атмосферой абсурда. Когда ничего не знакомо, когда всё ново — тогда и возникает абсурд.

**— У меня было ощущение, что все маски, которые приходят к тебе случайным образом, ты насильно засовываешь в текст.**

— Да, только маски эти не искусственные, а естественные. И я не знаю, какая из них настоящая. У Леца есть потрясающий афоризм: «Когда хамелеон у власти, цвета меняют окружение». У меня есть похожий образ, называемый *Пигмалеон*. Человек влюбляется в свою способность быть хамелеоном; некоторые предпочитают влюбляться во влюблённого Пигмалиона/Пигмалеона.

**— За всем этим нагнетается марево деконструкции, нигилизма, небытия. Можно ли сказать, что за этой атмосферой в метафизическом смысле стоит попытка осознания/проникновения в такую область?**

— Да, это попытка дать определение тому, чего нет. Языка не хватает как раз тогда, когда мыслишь о том, чего нет.

**— У тебя есть твои личные подступы к небытию? Что лично для тебя означает этот конструкт, что он в тебе движет?**

— Это попытка показать языку его место. Языку очень трудно оперировать тем, чего нет, но иногда ему это всё же удаётся. Когда ему это удаётся — ты находишься с языком на равных, поскольку именно ты натаскиваешь его на те области, на которые раньше его никто не натаскивал, а сам он не отваживался туда ступить. Это своеобразная охота за небытием, в которой язык используется как натаскиваемая борзая.

— Удачной ли бывает охота? Зверя-то чувствуешь?

— Потихоньку продвигается, языка всё ещё хватает. Зверя чувствую, но себя на его месте ещё лучше.

— Уходя от аллегорий: что такое «небытие» для тебя лично? Дай своё сводное определение.

— В артикуляции «небытие» — это *моё*. Например, В. В. Библихин, переводя один из оттенков данного понятия у Хайдеггера, использовал подобную артикуляцию («бытиё»). Буквально небытие есть то, чего нет, никогда не было и не будет. Проблема небытия — чисто лингвистическая (шире — лексикографическая) проблема, — для составления дефиниций заимствуются почти все ресурсы языка. Чем больше ты искущён в языке, тем больше тебе удастся.

Судьба слова — это звучная немота. Слово постоянно кричит о том, чего оно не может выразить. Слово — это тот костыль, на который человек опирается и с помощью которого пытается придать своему отсутствию некое подобие присутствия. Слово — это присутствие отсутствия. Ибо присутствие мыслей в ином виде, в виде какого-то образа или вещи, просто невозможно. То, с чем имеет дело конкретный живой человек, — это бытие. А небытие порождает только сознающее существо, которое перестало быть только ощущающим. При прекращении ощущений человек сталкивается с небытием, и парадоксальным образом именно тогда ему открывается подлинное бытие. Поэтому перед проблематизацией бытия необходимо поставить вопрос о небытии. Глава моей книги так и называется «Довесок о небытии: пролегомены к “Бытию и Времени” М. Хайдеггера». Может быть, доживу до того времени, когда мои пролегомены будут предварять текст Хайдеггера. У меня была идея написать в пику Хайдеггеру «Небытие и Бремя», где Бремя выступало бы темпоральным соответствием познанию отсутствия. Очень рискованный шаг — отобрать у философии проблему небытия и перевести её в лингвистическую плоскость — в плоскость лингвософствования. Весь опыт Хайдеггера посвящён лингвистике философии. Моя книга — прецедент такой лингвистики на русской почве. Если хотите — лингвистическая МЕТАФИЗИКА.

— Можно ли рассматривать твою книгу как критику Ницше?

— Да, но скорее это попытка изобрести метод для критики. Мне кажется, что я его изобрёл. Это не столько критика à la развенчание Ницше, сколько *разочаровывание* персоны Ницше и его философии в его же собственных прозрениях на будущее и на тех людей, которые наконец-то его прочтут, поймут и «всё встанет на свои места». *Разочаровывание* Ницше в



его «слишком человеческих» надеждах — такой подход наиболее адекватен самому Ницше. В этом я вижу исполнение его завещания.

— Ницше хотел обнести свои тексты некоей невидимой оградой, чтобы в них однажды не ворвались свиньи.

— Я не думаю, что этой мыслью закончилось его преодоление «слишком человеческого».

— Ещё у меня было ощущение, что ты примеряешь собственный костюм на Ницше и подозреваешь его в своих собственных тенденциях или настроениях. Написанное Ницше для тебя есть такое же отвлечённое и умозрительное, то есть созданное без всякой веры в излагаемое, как и для тебя твоя собственная книга.

— Ницше интересен только на период чтения его произведений, которые захватывают тебя в контекстуальный плен. Когда же этого нет — нет и Ницше. Зачем вообще изучать его в университетах? Что нового он привнёс в философию? Какое право он имеет нас поучать? Достаточно ясно, что к Ницше может приобщиться лишь *определённая* категория людей. Необходима как достаточная критика ницшеанства, так и достаточная критика его последователей, тех самых читателей из будущего, которые якобы поймут его и будут проповедовать ницшеанские идеи в жизнь.

— Ты не пропускаешь ни одной темы — *«Почему-бы-и-нет-предтечей-фашизма?»*.

— Этот новый стереотип (обратный стереотип — «всё же не предтеча») меня тоже напрягает. Человек имеет право на стереотипы, которые успели о нём сложиться. Оскорбительно, что Ницше может быть или нигде, или повсюду. По большому счёту его нужно вообще подвергнуть забвению, чтобы вместе с ним для человечества исчезли и те пределы философствования, которые были им обозначены, особенно в виде преодоления человеческого, — чтобы каждому была открыта дорога философствования с чистого листа. И хотя «с чистого листа» вряд ли получится, однако есть надежда на уничтожение всего прошлого, — на то, что удастся научиться писать заново, храня в памяти всё то, что было создано до тебя.

— «Ницшеанство — *mauvais ton par excellence*». А ты действительно видишь где-то некое движение в виде ницшеанства? Неужели ты встречал ницшеанцев в своей жизни?

— Ницшеанство — это скорее движение, которое сформировалось в истории философии XX века. Ницшеанцы — это такие читатели Ницше (и я в том числе), которые начинают возмущаться против действительности, когда им открывают на неё глаза, — начинают испытывать чувство положительного, благородного ressentimenta против тех, кто до поры до времени держал их глаза закрытыми. Для меня ницшеанство — это ressentiment тех людей, которые, прочитав тексты Ницше, обрели новое понимание свободы, открыв мир для себя заново.

**— Ницшеанцы — люди ressentimenta, не способные к положительной нравственности?.. Что за ограниченный взгляд?**

— Я побаиваюсь ницшеанцев в их практической жизни. Я за ницшеанство в философии, за ту манеру философствования, которую заложил Ницше.

**— Ты нутром не переносишь аристократов духа?**

— Нет, я боюсь попасть в зависимость от их окружения, после общения с которым нужно будет часто подмываться.

**— Потееют слабые, которым неуютно или неудобно, которым страшно...**

— Когда человек находится наедине с самим собой, он никогда не потеет (и не только не потеет...), потому что никогда не находится в дискомфорте с самим собой. Когда же ему приходится рассеиваться на окружающих, он начинает отчуждаться от самого себя, что сопровождается намеренной физиологией. Так что в моём контексте слово «подмыться» имеет значение «побыть одному, очиститься». Сам Ницше показал нам образ философа-ницшеанца, который становится ницшеанцем только во время письма, философствования, а в жизни может быть полным неудачником, совершенно лишённым какой-то приспособленности к жизни. Ницшеанская манера философствования приветствуется, практическое ницшеанство, как правило, не видит дальше пресловутого фашизма. Ницше и фашизм — вещи легко совместимые, нежели наоборот. Я не отвергаю Ницше вообще, я отвергаю его в связи с его предательством своего пророческого дара, в связи с его надеждой на будущие поколения, которые являются таковыми лишь потому, что вечные современники Ницше есть вечные «маленькие люди». Гениальность Ницше заключалась в его даре предвидения истории на несколько столетий вперёд, однако в своих будущих потомках он так и не разглядел своих собственных современников.

— **Так есть ли высшая жизнь? Преодолеваем ли ressentiment?**

— В философии — нет. Философия — это сплошной ressentiment. Кроме того, ressentiment должен быть неискореним, чтобы каждый человек имел возможность совершенствоваться. Я не признаю людей, свободных от чувства ressentimentа, а признаю сам ressentiment движущей силой человека. Индивид, полностью свободный от чувства ressentimentа, называется Богом, а философия есть не что иное, как попытка стать Богом, и этой попытке должна быть посвящена вся жизнь.

— **Снова тебя цитирую: «Не повторить ошибки Брандеса: за-шестовская переоценка Ницше <...>».**

— Мне непонятен тот восторг Ницше, который связан с первыми признаками Ницше-лихорадки. Ницше реагировал на это слишком по-человечески. Его учитель Шопенгауэр занимал более стоическую позицию. Непонятно, что же ницшеанцы ценят в Ницше, если он сам был «лишь человеком»?

— **Они ценят тексты и того «лишь человека», который смог их создать. Ницше, безусловно, отнюдь не образец своей философии. А вот что ты вкладывал в такое выражение, как «Ницшеанствовал: (от Логоса к Венцу)»?**

— Может быть, то, что Ницше двигался от власти дискурса к власти аристократизма духа? Время от времени я сам ницшеанствую в этом же «духе».

— **«Философия Ницше предельно внетопонимична; место, которого нет, должно отсылать к заведомо насущному. Весь Ницше есть одно больное мышлящее ТЕЛО, то отхожее место, куда можно отойти, чтобы спрятаться».**

— ТЕЛО всегда выполняет всю грязную работу, а мысль приходит на всё готовенькое. Этот результат — ницшеанствование в образе ницшеанца.

— **Ницшевское сверходиначество...**

— У Ницше есть известная фраза о том, что нельзя быть абсолютно одиноким, вас всегда двое — ты и твоё одиночество. Сверходиначество — подлинное одиночество (уединение, уединённость — по Розанову, одиночество — по Гиренку), которое существует в тебе не за счёт других, их примера, а за счёт твоей внутренней возможности их не иметь. «Инстинкт духовного самосохранения» (Куклярский), духовный гомеостаз...

— Как ты оцениваешь основные философские концепции Ницше (волю к власти, вечное возвращение, сверхчеловек и другие): как метафизические выдумки, не имеющие отношения к реальности, или как наполненные смыслом достижения мысли и духа?

— Скорее второе?.. Больше всего меня заинтересовала категория «рессентимента». Концепция вечного возвращения заставила язык философии обнаружить такие провалы в понимании, которые я до сих пор не смог преодолеть. Что касается воли к власти, то я знаю более радикальную концепцию — *влечение к концу*. Это потребность избыть свою тему, уже появившись на свет, — совершенно невозможное влечение.

— И звучит она как настоящий апофеоз декаданса.

— Само бытие изначально опаздывает к влечению к концу (даже — к термину!). Появившееся раз — невозможно устранить. Можно не писать книги, не оставить никакого следа в истории, никаких потомков — и всё же неизбежно пребывать в бытии некогда состоявшейся фактичностью.

— Это влечение к смерти, к танатосу? Или глубже — стремление стереть следы своего пребывания в бытии?

— Да, ты назвал это. Это возвращение и стирание следов своего существования. И это стремление, как мне кажется, возможно только в языке, так как в физической реальности оно внепрецедентно.

— Это и есть чисто языковая выдумка. Точно так же ты относишься и к воле к власти?

— Не хочу ограничивать себя волей к власти. Я рассматриваю человека с позиций как его возможности, так и невозможности стремления к власти. В этом смысле *стремление к концу* — это концепция, прямо противоположная воле к власти, — концепция, стремящаяся стереть следы своего существования, включая сам процесс стирания следов. Это тотальное из-бытие себя, тотальное вторжение небытия в бытие.

— Ницше предложил свой универсальный критерий оценки любых концепций, ценностей и настроений: служат ли они цветению и росту жизни (полноты бытия) или, наоборот, всячески жизнь подтачивают и отрицают (умаление бытия). В этих координатах концепция влечения к концу (к небытию) находит своё чёткое место как радикально *противная* жизни (бытию). Ницше подкупает всех своим критерием жизненности, наполненности бытия,

**проявленности, своей безудержной анафемой всему, что хочет спать, уйти, исчезнуть, раствориться.**

— Я не последователь Фридриха Ницше и не намерен строить свои концепции в подражание его критериям. Ницше чаще всего показывает именно то, что не является жизнью, — на этих отрицательных примерах пытается говорить о «настоящей» жизни. Он философскими методами счищает красивую кожуру с яблока, но в глубине его зияет кочерыжка.

— **Отрицательные примеры — не весь Ницше. Положительные примеры благородных и аристократических натур то и дело встречаются на страницах его книг. Это настроения, полагающие мерилom всех ценностей самих себя. «Хорошо то, что соответствует мне». Воля к власти (осознанная или неосознанная) есть движущая сила всех утверждающих жизнь натур. А вот противоположные им натуры стремятся к скромности, незаметности, непритязательности, умалению, сжатию.**

— Боюсь, что за волей к власти и аристократизмом духа может скрываться самообман.

— **Как ты думаешь, что сказал бы Ницше про твою книгу?**

— Мне кажется, что он бы её перехвалил.

— **Он бы спросил: «Теперь так пишут? Я, наверное, чего-то в своё время не понял».**

— «К чему я подвёл будущую философию!» Он удивился бы таким своим последствиям.

— **Неоконченный «Заратустра»...**

— Я считаю Заратустру неоконченным текстом, потому что о многом Ницше умолчал. Но и здесь меня интересует не суть послания Заратустры, а его эксперимент над языком. Стилистическая революция в 24 года преждевременна.

— **Наполеоновские планы?**

— Хуже. Надеюсь определять собственные надежды. Единственная цель, которую мне под силу реализовать, — это создание ещё одного уникального дискурса насилия в философии, усиление рессентимента в философии и в жизни, и через это умножение рессентимента — реабилита-

ция и того, и другого. Пока приходится довольствоваться аллюзиями на Ницше, — не могу быть «странником» в собственном ницшевском смысле, но могу под стать его «тени».

**— Если человек в 23 года пишет такой сложный текст, с выкрутасами за пределы современного дискурса, то что же будет дальше? Вейнингер в этом возрасте, например, застрелился. Майнлендер после опубликования своей работы «Философия искупления» повесился. Что будешь делать ты?**

— Может быть, стану возвращаться к Богу? У философов одна дорога — преодоление философского Бога — Бытия — и возвращение к лично выношенному Богу. Процесс философствования есть процесс становления Богом. Отчуждаясь от прежних Богов, ты получаешь их отчуждение в свою пользу, а затем надеваешь на себя брошенные ими Божественные одежды. К Богу приходится возвращаться стезёй несовершенства, артикуляцией лингвистической некомпетентности в освещении проблемы небытия. Когда не хватает языка, начинаешь обращаться к Богу. «Бог умер» — слишком констатативно, поскольку оператор Бога (место под Бога, потребность в Боге) неискореним даже из словаря дискриминации.

**— Это лингвистическая казуистика. Понятно, что на этом пустом месте ты совершенно справедливо пытаешься разместить Ничто, этого нового Бога с вечно инфернальным дыханием.**

— Отказавшиеся от Бога попадают в руки небытия. Таков мейнстрим современной мысли.

*Беседовал Дмитрий Фьюче*



## ЕЛЕНА ПЕТРОВСКАЯ

### Назвать себя философом — большая ответственность

*Елена Владимировна Петровская (род. 1962) — современный русский теоретик, в том числе искусства (философия фотографии), культуролог. Кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (сектор аналитической антропологии). Автор таких книг, как «Часть света» (М., 1995), «Глазные забавы» (М., 1997), «Непроявленное. Очерки по философии фотографии» (М., 2002), «Антифотография» (М., 2003). Редактор философско-теоретического журнала «Синий диван». Наша беседа с Еленой Владимировной состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

— Елена Владимировна, давайте начнем с вашей философской самоидентификации. Обычно вас причисляют к школе В. А. Подороги, к числу так называемых «подорожников». Чувствуете ли вы себя «подорожницей»?

— Это деликатный вопрос. Я действительно являюсь ученицей Валерия Александровича и начинала свои занятия философией под его прямым влиянием (тогда он ещё работал в секторе философских проблем по-

---

<sup>1</sup> С сокращениями беседа опубликована в газете «НГ-Ex libris» № 28 от 10.08.2006 под названием «Фотография не отменяется»: [http://exlibris.ng.ru/fakty/2006-08-10/2\\_foto.html](http://exlibris.ng.ru/fakty/2006-08-10/2_foto.html). Отрывок из беседы опубликован в газете «Литературная Россия» в блиц-опросе «Существует ли сегодня русская философия?» № 2 от 19.01.2007: <http://www.litrossia.ru/article.php?article=1112>.

литики Института философии АН СССР). Моим формальным научным руководителем он не был, но много мне помогал, учил меня философским «методикам» на этапе аспирантуры. Моя первая книга «Часть света» несёт на себе печать этого влияния и этого взаимодействия, в особенности глава, где разбирается роман Г. Мелвилла «Моби Дик». Название «подорожники» мне кажется чересчур шутливым. О школе Подороги в вашем понимании — вы назвали М. К. Рыклина, О. В. Аронсона, упомянули и меня — следует говорить осторожно, ибо те люди, которых обычно зачисляют в её состав, являются самостоятельными исследователями и теоретиками. Это круг профессионалов, работающих вместе: их интересы пересекаются, они симпатизируют друг другу. Однако невозможно утверждать, что Рыклин делает то же, что и Подорога. Конечно, всё начиналось с глубокого интереса к французской философии, но сейчас каждый выбрал свой собственный путь. Думаю, группу сплачивает бережное отношение к философским текстам, их тщательная проработка.

**— Не является ли «школа Подороги» сообществом культуртрегеров, занятых пропагандой современной французской философии на русской философской беспочвенности?**

— Такая пропаганда носит весьма опосредованный характер. Причина возможных упреков в культуртрегерстве связана, на мой взгляд, с тем, что было время, когда именно благодаря Подороге и Рыклину «раритетные» французские тексты вводились в отечественный оборот. Вообще говоря, культуртрегерская функция постепенно отходит на второй план, поскольку первоисточники становятся всё более доступными благодаря системе переводов. В работе названных авторов интересно как раз то, как они сами, отталкиваясь от французов и одновременно вовлекая их в свою орбиту, прокладывают в философии свои пути.

**— Культуртрегерство пугает как раз тем, что, будучи первооткрывателями зарубежных авторов, его носители монополизируют философское проблемное поле, ссылаясь на те трудности, с которыми им пришлось в своё время столкнуться («железный занавес», советская цензура).**

— Мне кажется, вы преувеличиваете сопротивленческий накал такой работы. Для профессионального созревания на ниве философии требуется время. Нельзя, прочитав какой-то текст, сказать, что ты его освоил, даже если он доступен в русском переводе или если кажется, что к нему легко подступить. Требуется время, чтобы выработать свою позицию, язык, методику, способы анализа. В качестве объекта исследования текст подлежит отдалению.



— В сумме у вас получается картина не философского творчества, а философской текстологии — философии как текстологической экспертизы.

— Нет, речь не идёт о текстологии. Подорога разработал метод аналитической антропологии, предложил свой понятийный аппарат — самое большое, что удастся сделать философу. Подход Подороги трудно перевести на знакомые нам языки. Его произведенческий анализ отличается и от структурализма, и от постструктурализма. Одна из его последних книг, где вводится, в частности, понятие элементов литературы, — это двухтомник, посвящённый мимесису в русской литературе XIX—XX веков. Подорога — образчик живого философствования, который у нас встречается очень и очень редко.

— Возможно ли вообще забыть философский опыт Подороги, используя постмодернистский жанр критики (вслед за «Забыть Фуко» Ж. Бодрийяра — «Забыть Подорогу»)?

— Я согласна с тем, что у нас в стране нет серьёзной философской полемики, если вы говорите об этом. Книги падают в пустоту. Читательская аудитория по большей части остаётся неизвестной. Люди, работающие в одинаковых или смежных областях, не знают друг друга. Выходят, конечно, отклики, рецензии, так что можно говорить о признаках обратной связи, но с полемикой это несопоставимо. Да, можно сказать «забыть Подорогу», если понимать под этим разбор его трудов, полемику, включение в определённую традицию. На мой взгляд, весь пафос книги Бодрийяра в том и состоит, чтобы *помнить* философский опыт Фуко. Бодрийяр критикует Фуко за тотальность его концепции власти. Но Фуко, будь он жив, мог бы ему ответить, что так называемое попечительство о себе на фоне поголовного контроля — это попытка находить такие места, где мы оставались бы прежде всего этическими существами (благодаря собственным усилиям, стилю жизни, образу мысли).

— Как вы понимаете философский образ жизни?

— Любой гуманитарий находится в состоянии постоянного размышления, саморефлексии. Критическое отношение к окружающей реальности неотступно его сопровождает, со временем перерастая в естественную потребность, своего рода вторую природу: в этом смысле учёный всегда начеку.

— Я же продолжаю считать наоборот: человек рождается, а не становится философом. Конечно, может им стать, но этот процесс всегда сопровождается чем-то противоестественным.

— Вы говорите по преимуществу о легендарном типе философа, возможно, о мудреце. А я говорю об образе современного представителя гуманитарного знания, который не обязательно мудрец — быть мудрецом предполагает особую этику, — каким, к примеру, был Мамардашвили. Назвать себя философом — большая ответственность. Когда человек говорит о себе как о философе, имея в виду лишь то, что он работает в этом дисциплинарном поле, здесь налицо явное несоответствие.

**— И жена у меня философ — мы вместе с ней учились на философском факультете...**

— Вот именно. Вспомните строчку из Беллы Ахмадулиной: «Жена литературоведа, / Сама литературовед...».

**— Сейчас в русской философии возникла уникальная ситуация — борьба за философскую антропологию. Ф. И. Гиренок хочет зачистить её от В. А. Подороги и С. С. Хоружего. Как вы думаете, ему это удастся?**

— Слово «зачистить» прозвучало загадочно... Я не без симпатии отношусь к Гиренку, хотя он не является моим кумиром. Знаю, что на философском факультете МГУ он пользуется большим авторитетом. Об Институте философии такого сказать не могу: у нас в секторе, к примеру, Гиренок не является предметом обсуждения. Никакой серьёзной конкуренции с ним не ощущается. Его труды, возможно, заняты, но далеко не безусловны.

**— Каких ещё русских философов вы можете назвать?**

— Хочу назвать Нелю Васильевну Мотрошилову как человека, который недавно обратился к изучению постсоветского периода в русской философии. И это при том, что она — известный специалист по феноменологии. Мне любопытна деятельность людей из сопредельных сфер: например, Татьяны Чередниченко, ныне покойной, или композитора Владимира Мартынова, который пытается осмыслить положение музыки в наше время. Нередко солидаризируюсь с Борисом Дубиным.

**— Не переживает ли современная русская философия «бронзовый век»?**

— В смысле первобытных народов, когда они занимались собирательством?

**— И в таком смысле тоже — собирательством чужого (американского, английского, немецкого, французского)...**

— Нет, с таким определением не соглашусь. То, что делается в России, вторичным не является. Всему виной — наш политический невроз. Когда-то мы были в центре — одним из двух мировых полюсов, — а сейчас оказались на геополитической периферии...

**— Но, по-моему, в отношении философии Россия всегда была на периферии. Нас как не знали, не знают, так и не хотят знать. наших философов мало переводят на иностранные языки, мало цитируют.**

— Есть точка зрения, согласно которой именно наша эмигрантская философия сыграла положительную роль в пропаганде русской мысли. Эта философия по-прежнему недооценена, но уже нами самими. Конечно, многие из тех философов находились под сильным воздействием западной философии, и тем не менее им — этим культуртрегерам поневоле — удалось многое сделать. Сначала, как вы знаете, был советологический интерес к русской философии и культуре. Теперь же мы скатились до уровня так называемой славистики (её подчас конъюнктурно объединяют с германистикой и прочими локальными дисциплинами), — это факультеты именно что славистики, не философии. Наши философы практически не интегрированы в мировой философский контекст, и в этом их драма. Как недавно заметила Н. В. Мотрошилова, наша проблема — в местной культурной политике, которая не воспринимает русскую философию как национальный приоритет. Для сравнения упомяну программу французского Министерства иностранных дел (у нас она называется «Пушкин»), имеющую целью распространять культурное влияние Франции по всему миру. Это гранты, совершенно целенаправленно выделяемые Министерством иностранных дел — заметьте, не Министерством культуры — на поддержку культурных инициатив по продвижению французских достижений за границей.

**— В своей последней книге «Антифотография» вы исследуете нераскрытый потенциал фотографии как возможности преодоления социальных стереотипов. Не кажется ли вам стереотипным само название книги? По-моему, время «анти-» принадлежит философскому прошлому. Тот же М. Н. Эпштейн советует нам употреблять приставку «амби-» (двойственность).**

— Если говорить о том, как возникло название книги, то мне на ум приходил только «Анти-Дюринг» Ф. Энгельса. Стереотипы не нужно преодолевать — с ними нужно разбираться. К тому же я не очень доверяю языковым экспериментам, за которыми не ощущается потребности в изобретении понятий, продиктованной самой рефлексией. Словотворчество как таковое не приветствую.

— Хотите сказать, что в современном оцифрованном мире фотография не отменяется, а приобретает новые (двойственные?) черты?

— Валерий Подорога как-то справедливо заметил, что все, кто пишет о фотографии, всегда пишут о чём-то другом. Возьмите того же Барта и его книгу о скорби и утрате. Мне хотелось раскрыть потенциал фотографии навстречу множественности, а не *Другому* с большой буквы и в единственном числе. Иначе говоря, тем смыслом, которые ещё не могут себя выразить или проявить. Фотография же позволяет им это сделать — речь идёт об опережающем самовыражении, о том, что предшествует готовым семантико-идеологическим формам.

— Похоже, что вы, так же как и я, работаете в традиции антиязыка. Но давайте вернёмся к социальным стереотипам. Доступно ли современному человеку понятие нерегламентированного досуга?

— Несколько неожиданный переход. Конечно, можно вслед за Джеймисоном говорить о том, что происходит унификация культурной продукции с последующим превращением её в товар. И это доводится в равной мере испытывать всем. Сюда же, по-видимому, относится и досуг. Где же возможны зоны свободы? Или есть что-то в самой этой шаблонности, что нас и объединяет? Энди Уорхол одним из первых обратил внимание на непроизвольную общность. Помните его банки кока-колы, которую пьёт и американский президент, и человек с улицы? В массовой продукции есть уравнивающий, демократический потенциал.

— Но разве кока-кола может выразить извечную сущность человека?

— Мишель Фуко и другие философы показали, что никакой универсальной человеческой природы нет. Само понятие человеческой природы есть некий социальный конструкт, возникший и использовавшийся в определённое время. Но коль скоро наша природа социально детерминирована, то давайте разбираться с этими детерминациями. Возвращаясь в социальный контекст, давайте исследовать, что в нём является частью нашего *Я*. Это как с бессознательным: казалось бы, что может быть ближе, чем собственное *Я*? Но оно уже расщеплено бессознательным, этим другим внутри «меня самого»...

— На мой взгляд, только философствование может быть самым ярким примером нерегламентированного досуга...

— Согласна. В момент философствования вы совершаете эпохе по отношению к окружающему миру.

— Но ведь можно пойти ещё дальше и говорить уже о досуге от философии, а не наоборот — для чего-то более крупномасштабного и содержательного, чем философия.

— Вы говорите о практике? Марксист вас понял бы именно так.

— Уорхол как великий художник всего лишь закрепил культурные штампы своей эпохи, сами носители которых не в состоянии этого сделать.

— Мне кажется, что в первую очередь он работал с аффектами. Он показывал, как возможна близость в зоне, которая кажется предельно отчуждённой.

— Что это за близость?

— Это такая форма общности, которая складывается через штамп. Мы все вовлечены в структуры потребления, и оно является неотъемлемой частью нашей повседневной жизни. Мы формируем общее тело в самом акте потребления, который стирает какие бы то ни было индивидуальные характеристики.

— Когда я вместе с вами пью кока-колу, то не свожусь к этому процессу потребления...

— Да вы вообще ни о чём не думаете в этот момент. Никто не думает. Мы просто объединены этим фактически. Это наш сегодняшний способ существования. Ведь и вы потребитель! Мы все живём в обществе массового потребления. И это такая же наша сущность, как и та глубинная, первородная, о которой вы только что говорили. Только это надо понимать не как попытку легитимировать общество массового потребления, а как возможность проанализировать его: что мы будем делать — оплакивать его или же находить коммуникативные зоны внутри сообщества потребителей? Это то, что оказывается очень близким каждому из нас, то, что в хорошем смысле нас уравнивает как индивидов, а не нивелирует. Если коротко, то речь идёт о новом типе социальной связности.

— Критика такой социальности возможна через нахождение какой-то новизны её стереотипов?

— Нужно иметь в виду объективированные и необъективированные стереотипы. Постмодернистская критика оперирует с объективированными стереотипами как формами идеологического программирования: это результат унификации культурного продукта. Тем не менее есть такая

область штампа или такой уровень его существования, который ему же предшествует: если угодно, это новый штамп, который о себе ещё ничего не знает. Например, вы неожиданно попадаете в опыт коллективной памяти того, о чём помнить не можете. (Что американцы помнят сегодня о 1950-х? Это и обнажают фотографические серии С. Шерман.) В этот момент вы свободны, и ваша свобода проходит по линии штампа в его дообъективированной форме. Не следует торопиться опредметить новый штамп, думать о нём в терминах некоей состоявшейся объективации. Важен сам жест такого различения.

**— Но в сумме опять же выходит, что именно повседневность человека является тем пластом неотчуждаемого в нём, в рамках которого он и может чувствовать себя свободным?**

— Сейчас проблеме повседневности уделяется очень много внимания, и она этого заслуживает. Упомянувшиеся ранее практики самопечения располагаются в горизонте повседневности. Но философия всегда подозрительно относилась к этой области, потому что это область невидимого. Понять же, по каким законам она функционирует, крайне любопытно. Это можно сделать, используя разные артефакты. К их числу относится и фотография: с одной стороны, это прямой артефакт, а с другой — познавательный механизм, переключатель, позволяющий нам обнаруживать специфику этого невидимого.

**— Хотите сказать, что в отношении проблемы повседневности философия занимает снобистскую метапозицию?**

— Да, но философия — это анонимная, имперсональная деятельность. Лучше скажем так: есть отдельные философы, которые оберегают философию от массовой культуры, от повседневности как независимого проблемного поля. Философия — в целом, исторически — исключает проблему повседневности из своего рассмотрения.

**— История философии учит противопоставлять философа и толпу...**

— С другой стороны, Сократ ходил на рыночную площадь, а Диоген спал в бочке. Примеров схожих или аналогичных можно привести немало... В XX веке в философии произошли радикальные перемены, которые затронули основные философские вопросы, а главное — произошло переопределение самой философии, которое выявило её множественный характер. Принципиальный вопрос, пожалуй, в том, что является предметом философии в XX веке.

— **Бадью на него ответил — философия ради философии.**

— Вместе с тем, как продолжает Бадью, есть и сопредельные философии области, где производится истина: это наука, любовь, искусство и политика. Четыре взаимоподкрепляющие сферы. Новейшая философия вторглась в нетрадиционные для себя области, тогда как история философии просто не опознавала их в качестве своих. Произошло размывание философии, её привычного предмета. И я не стану оплакивать такое положение вещей. По моему мнению, это вполне позитивно, потому что есть особый тип постановки вопроса, вопрошания, свойственный только философии, и если он будет перенесён в другие области, то они от этого только выиграют. Ответ Бадью — один из возможных ответов... Философия может иметь флёр совсем одинокой науки, но сегодня это касается всего гуманитарного знания, которое не спасает даже университетская традиция. Проблема востребованности гуманитарного знания обществом — одна из ключевых.

— **Вы пишете об эффекте (аффекте?) дежавю при восприятии фотографии. А возможно ли дежавю наоборот (припоминание старой ситуации в качестве новой)?**

— Вы можете припоминать то, чего не видели, и то, чего не знаете, — речь идёт о такой памяти, которая приходит к вам в момент припоминания. Это не культурная память, а аффект. И это совершенно другая система времени — нелинейного, несоциального.

— **Аффект выступает против эмоции?**

— Да, это не одно и то же. Но зачастую люди путают одно с другим. Аффект — в смысле аффектологии — трудноопределим. В отличие от эмоции, его вы не переживаете: не остаётесь наедине с самим собой, следя как личность за своим переживанием. Напротив, вы перестаёте быть инстанцией сознающей, контролирующей, рефлектирующей — аффект всегда, по Ж.-Л. Нанси, приходит извне. В этот момент субъективность ретируется, отступает. Если мы и можем говорить на каком-то языке о бессубъектной философии, то на языке аффекта в том числе. Интересна интерпретация Бенямина: аффекты разлиты во всех вещах или прикреплены к ним. Стоит только эти вещи увидеть, как аффекты тут же атакуют нас. Это к вопросу о материальной составляющей аффекта...

— **Получается, что поскольку вы пишете о безэмоциональности современного человека, — аффект в вашем понимании выступает как суррогат эмоционального?**

— Я не стала бы так говорить. Вы привносите в ваш вопрос значительный элемент психологизма. Современный человек эмоционален. Просто у нас имеются разные уровни рассмотрения — разные пороги эмоционального. Линии коллективных аффектов помогают выстроить новое понимание социального — то, что объединяет ещё до всякого знания о каком-либо объединении, до любых сложившихся институциональных форм. Фактически здесь имеется в виду критика представления, или конец представления. А это то, чем, собственно говоря, и занимается современная нам философия.

**— Что такое коллективное воображение? Как оно соотносится с индивидуальным?**

— Не вижу здесь никакого напряжения. Мне интересно вскрывать формы коллективного воображения, поскольку их трудно обнаруживать. Существуют разные способы делать это: например, когнитивное картографирование. Это анализ структуры определённых утопических ожиданий и желаний, как они преломляются в наличных произведениях искусства. Фотография — один из такого рода объектов.

**— Может ли существовать чистая фотография как разновидность чистого искусства, независимая прежде всего от фотографа?**

— Меня вообще не интересует фотография как искусство. На ваш вопрос может ответить арт-критика, которая обсуждает ценностный статус произведения искусства. Однако ценностный статус творений искусства не входит в область моих профессиональных занятий. Ведь и художники интересны тем, как они сопротивляются архивированию в широком смысле слова: музей их всякий раз пытается присвоить, а они этому не поддаются, ускользают, изменяют навешиваемым ярлыкам. Фотография, как я её понимаю, выполняет функцию свидетельствования, и нам нужно понять, о чём именно она свидетельствует. Здесь мы всерьёз соприкасаемся с такой формой реальности, как историческое время. Ролан Барт, как известно, не любил большую историю, противопоставляя ей аффект индивидуального времени. В своей книге, полемизируя с ним, я пытаюсь переинтерпретировать категорию времени так, чтобы включить её в состав не индивидуальной, а коллективной жизни.

**— Но ведь фотография является наиболее чёткой функцией среднего класса, по П. Бурдьё?**

— Бурдьё — социолог, который испытывает явное раздражение, когда рассматривает механизмы легитимации всего наиболее «среднего».



О фотографии он тоже говорит в терминах усреднения, видя в ней источник социального конформизма на уровне буржуазной семьи. Мне хочется успокоить Бурдьё словами: давайте об этом среднем поговорим более спокойно; давайте по-другому отнесёмся к банальности — она может оказаться ближе, чем самое близкое. Я за освобождение среднего от высокомерной оценки, которая прокралась даже в социологию.

— **Ролан Барт много писал об упорстве референта. Со своей стороны, Фёдор Гиренок приводит пример синдрома зеркала — если долго смотреть на себя в зеркало, то вскоре находишь себя безобразным. Но за безобразной оценкой себя (за обесцениванием внешнего и внутреннего вида) стоишь не ты сам, а Другой, который сидит в тебе и смотрит на тебя чужими глазами. Можно ли то же самое сказать и о восприятии себя на фотографии?**

— Взгляд *Другого* является безусловно конституирующим в отношении *Я*. В фотографии же чаще всего подразумевается психологический план: вы — живой человек, а на снимке вам предъявляют выхваченное мгновение вашей жизни, вы видите себя объективированным — вот он, своеобразный момент вашей смерти.

— **А как же быть с фотогенией: есть люди, которые на фотографии выглядят лучше, чем в жизни, и наоборот?**

— В истории кино есть много исследований, специально этому посвящённых. Фотогения, а вслед за ней и киногения подробно изучены. Существует, к примеру, версия киногении, которая отрицает личную привлекательность. Вернее, эта привлекательность оказывается эффектом самого кадра, игры означающих. Не ваше лицо обладает этим свойством само по себе, а кадр выстроен таким образом, что делает вашу внешность киногеничной.

— **Можно ли обнаружить за неприятием себя на фотографии неприятие в себе именно художника, который творит идеальные (совершенные) формы, а на фотографии оказывается разоблачённым, то есть псевдохудожником?**

— В современном искусстве очень сильны постановочные формы. Трудно говорить о каком-либо разоблачении, когда сама практика искусства не говорит о подлинности: о персонажности — да, а вот о подлинности — нет. Художник в современном искусстве являет себя часто как некий персонаж. Любопытно, что когда Борис Михайлов снимает бомжей, то он их заставляет принимать определённые позы, а не снимает прямую. Ему нужно придать им ракурс искусственности, чтобы проступило их «натуральное» существование: для этого что-то должно быть транс-

формировано, искажено. Момент искажения всё время присутствует здесь как сознательный, поэтому я не стала бы настаивать на разоблачении. Предпринимается много усилий, чтобы разоблачения не произошло... Там, где ты себе нравишься на фотографии, — это одно, а там, где фотография состоялась как фотография, — это другое. Ты себе можешь совсем не нравиться — а фотография, однако, состоялась. Прямой зависимости тут не наблюдается.

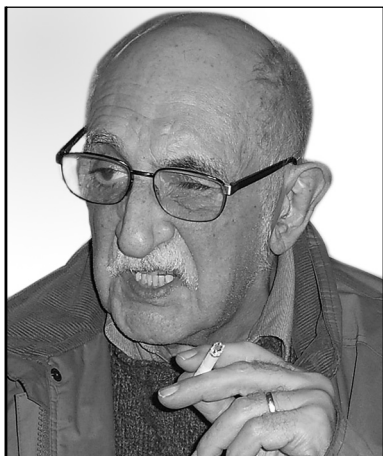
— **А вы сами занимаетесь фотографией?**

— Иногда снимаю для себя.

— **Ваш прогноз: цифра победит?**

— Многие профессиональные фотографы находятся сейчас на перепутье. Это связано с переходом к цифровой фотографии. Тип изображения, демонстрируемый цифровой камерой, технологически отличен от фотографического. Это и другие скорости регистрации и дальнейшего распространения. Скорее можно говорить об образах, производных от современных медиа. Верно то, что многие фотографы-практики воздерживаются от комментариев к своей работе. Но особенностью современного искусства является то, что оно предельно рефлексивно и саморефлексивно. Даже если фотографы и не пишут комментарии к своим работам, они тем не менее очень много сил тратят на продумывание каждого проекта. Фотография завершилась как определённая технологическая веха в развитии цивилизации, и в этом смысле её потенциал практически исчерпан. Ставить её «смерть» в один ряд со смертью Бога, Автора, Истории или Философии, как это предлагаете вы, неправомерно. Ведь фотография, как она нам известна, — отнюдь не концепт. Это мы с вами по ходу рассуждений наделяем её такой познавательной силой.

*Беседовал Алексей Нилогов*



## АЛЕКСАНДР ПЯТИГОРСКИЙ

### I. Честно говоря, никакой русской философии нет...

*Александр Моисеевич Пятигорский (род. 1929) — современный русский философ «никакой культуры», эмигрировавший из России в 1974 году, буддолог, культуролог, языковед, профессор Лондонского университета. Исследователь индусской мифологической и философской традиции. Друг и соавтор М. К. Мамардашвили («Символ и сознание»). Один из основателей московско-тартуской семиотической школы (вместе с Ю. М. Лотманом). В феврале 2006 года Пятигорский прочитал цикл лекций по политической философии в РГГУ и Фонде эффективной политики, которые вызвали ожидаемый интерес. Наша беседа с Александром Моисеевичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

— Александр Моисеевич, хотелось бы начать нашу беседу с ключевой темы как вашего философствования, так и современной философии — с проблемы человеческого сознания. Сегодня в лидеры философии сознания вырвались американские философы, такие как: Сёрл, Деннет, Чалмерс, Макгинн. Что вы можете сказать об этом?

---

<sup>1</sup> С сокращениями первая часть беседы опубликована в газете «Литературная Россия» № 24 от 16.06.2006: <http://www.litrossia.ru/article.php?article=486>. Отрывок из беседы опубликован в газете «Литературная Россия» в близопросе «Существует ли сегодня русская философия?» № 2 от 19.01.2007: <http://www.litrossia.ru/article.php?article=1112>.

— Для меня философия сознания началась и закончилась на Гуссерле. Сёрл сделал какие-то шаги, но он не был в состоянии произвести элементарные операции введения в тему онтологии сознания, — в тему тех онтологий сознания, к которым всю жизнь стремился Мамардашвили и с которыми так и не смог справиться последний исторический феноменолог Поль Рикёр.

**— Неужели вы не чувствуете, что современная американская философия лидирует в философии сознания?**

— Чьи имена вы можете мне назвать? Только не упоминайте Сёрла. Хомский уже отошёл от дел. Деннет так и не преуспел дальше своего лингво-логического метода. С таким методом в мышлении о сознании ничего сделать нельзя. Здесь нужно введение новых онтологий.

**— С языком в изучении сознания пора заканчивать?**

— Оно давно себя закончило. Сознание, выродившееся в язык, не сознание.

**— Получается, что нам по-прежнему не хватает адекватного языка для описания сознания?**

— В этом вопросе я витгенштейнианец. Нужно постоянно думать, чтобы выработать такой язык, а не выдумывать язык к факту написания книги о теории сознания.

**— Какова альтернатива языку в изучении сознания?**

— Единственная альтернатива — разработка самых простых онтологических структур, в которых сознание увязывалось бы с мышлением. С мышлением как таковым.

**— В «Трёх беседах о метатеории сознания», в «Символе и сознании» вы как раз и пытаетесь говорить о мышлении как таковом.**

— Это было очень давно. С этой темой меня уже больше ничего не связывает.

**— Переключились на политическую философию?**

— Господь с вами!

— **Почему вы приехали в Россию с такой темой?**

— Этой темой я занимался последние полтора года. На самом деле я занимаюсь буддийской философией, из которой я и пошёл в философию сознания. Политическая философия заинтересовала меня только возможностью введения каких-то новых онтологий.

— **Как вас встретили в Москве? Вам известна реакция на ваши лекции?**

— У меня нет времени на подобную реакцию. Меня интересует такое мнение в порядке светских разговоров, которые я терпеть не могу. Не хочу никого обижать...

— **А почему бы не обидеть?..**

— Мыслительно это очень редко бывает продуктивно. Не никогда, но очень редко.

— **Но ведь философия — это и есть самый искушённый, самый изощрённый дискурс насилия... Почему бы им не воспользоваться?**

— Конечно, можно воспользоваться, чёрт дери! Зачастую это бывает, как правило, эффектно, но не эффективно. По теме сознания у меня вышла книга «Мышление и наблюдение», в которой излагается теория обсервационной философии, а также вопрос, почему до сих пор нет теории мышления ни в физическом, ни в биологическом, ни даже в лингвистическом смысле.

— **Кто вас пригласил в Москву с лекциями? Павловский?**

— Меня пригласили РГГУ и Фонд эффективной политики. Проспонсировал приезд ФЭП (более идиотского названия я в своей жизни не припомню).

— **Вас использовали или вы кого-то использовали?**

— Я так скажу. Если говорить серьёзно, человека используют только тогда, когда он этого хочет. Когда он этого не хочет, то его никто не может использовать: ни Павловский, ни Буш, ни Блэр.

— **Павловский вас опекает?**

— Он мне платит деньги. Смешно предположить обратное.

— **На одной из своих лекций вы поклялись упасть в ноги тому, кто даст вам точное определение политической власти. Но ведь определение «Падайте в ноги!» и есть реальное определение политической власти?..**

— Я дал очень частное, феноменологическое определение. Мне оно опять же феноменологически нравится, тем более что не я его придумал, а Гефтер, старый дурак, социолог. Да, с моей стороны это был феноменологический жест. Когда тот же Павловский сказал: «Вы действительно в это верите?» — я узнал в нём ученика Гефтера. Павловский — это выкормыш Гефтера и его единственный наследник.

— **Как вы относитесь к современной русской философии? Какие имена из ныне живущих философов вы бы назвали?**

— Решительно никого не хочу обижать, поскольку нахожусь в таком же трудном положении, как если бы меня спросили: «А кого бы вы назвали философами в США?»

— **Так и не назовёте?..**

— Могу назвать, но для этого нужно много думать.

— **Русская философия — это философия на русском языке или это философия, использующая лишь западные терминологии?**

— Честно говоря, никакой русской философии нет, как нет никакой английской, германской. Есть одна философия.

— **Философия универсальна, а не региональна...**

— Она просто философия. Когда человек входит в философию, то это случай, что он говорит на русском языке.

— **Этот случай случаен?**

— Мераб любил говорить о совпадении, — о том, что он философ и русский. Поэтому, как это утверждал Витгенштейн, философу желательно мыслить на двух языках, что он и делал, — для того чтобы легче самому осваиваться с предметом своего собственного мышления.

— **Чтобы иметь возможность взглянуть на себя со стороны, с метапозиции?**

— Конечно. Поэтому Витгенштейн давал сразу два текста — на немецком и английском.

— Почему русскую философию не хотят переводить на другие языки?

— Что значит не хотят?

— Буквально отказываются издавать русских философов за рубежом, переводить их тексты на иностранные языки, пропагандировать её.

— Философию ни в коем случае нельзя пропагандировать. Философ найдёт философа.

— Американцы пропагандируют американскую философию...

— Простите, при чём тут американцы? Это их собачье дело. Однажды в Америке меня спросили: «Есть ли философы в Москве?» Я ответил, что их всего четыре. А мне ответили, что это дико много, поскольку у нас всего три. Философов и не должно быть много. Из ныне живых могу назвать Владимира Калиниченко. Это настоящий философ. Единственный прирождённый русский философ, который в строгом смысле слова никогда не был философом, никогда философией не занимавшийся, который всю жизнь боролся в себе с филологом, с журналистом, — это Розанов. Философа более тонкого ума и большей смелости в русском мышлении не было. Соловьёв проиграл борьбу. Самостоятельных русских философов, кроме Розанова (философ религии), не было.

— А Леонтьев?

— Не путайте таланта с философией. Леонтьев — человек феноменально талантливый, но во всех своих философских попытках абсолютно беспомощный. Он не смог сформулировать ни одной онтологической посылки. Даже когда он говорил о конкретных вещах. Можем ли мы упрекать человека в том, что он не был философом? Толстого, например?

— **Георгий Дмитриевич Гачев — философ?**

— Вы что, с ума сошли?

— **Валерий Александрович Подорога?**

— Валерия знаю. Блестящий философски образованный культуртрегер.

— **Александр Александрович Зиновьев?**

— Настоящий философ. Александр Александрович — удивительный, замечательный человек, очень много сделавший для русской философии. Но, поскольку я не являюсь русским философом, лишь в малейшей степени — по языку, постольку мне трудно судить в целом о современной русской философии.

— **По сути дела, в России всегда существовала философомания, но не было философии?**

— Конечно не было.

— **И не будет?**

— О, это, простите, уже ваше дело. Это вы уже будете сами решать.

— **Что нужно сделать для того, чтобы в русской философии появилось понятие «философской традиции»?**

— Для этого нужно расчистить смотровую площадку сегодняшнего дня. Только с неё можно будет говорить о традиции. Ещё раз подчеркну, что русской философской традиции пока нет. Её можно выдумать.

— **Все философские традиции выдуманы?**

— Конечно же! Мой хороший друг в Лондоне, китаист (недавно умерший), написал статью о великой китайской выдуманной философской традиции. В ней он показал, в какие периоды времени она выдумывалась, затем довыдумывалась, потом перевыдумывалась. Китайская культура больше всех проникнута духом историзма. Те, кто понимали русскую философскую традицию, в основном ввали. Враньё — фундамент европейского самовыражения, а на русской почве оно превратилось в абсолют.

— **Соотношение русской литературы и русской философии... Кто кому проигрывает? Должна ли русская философия быть литературой?**

— Простите, давайте для начала уберём слово «русская».

— **Давайте...**



— Так случилось, что русская литература, едва став русской, стала в экстренном порядке превращаться в мировую. Как и германская философия, едва став философией, стала превращаться в мировую. Для этого нужен феноменальный уровень качества. Русская философия не может претендовать на самостоятельность.

Начиная с конца XIX века литература во многих странах взяла на себя работу манифестирования философских идей, выдуманных писателями, иногда — проводником собственно философских идей. Я могу привести в пример двух писателей XX века — Кафку и Борхеса. Ни тот ни другой и близко не относились к профессиональной академической философии. Они оба её презирали. Борхес — ещё и академическую филологию, поскольку сам был филологом и знал, о чём говорил. Любой случай, когда философия себя манифестирует, пускай и в бардаке, — это хорошо. Философия выигрывает, потому что не становится литературой. Это литература становится источником манифестации философии. Беда философии в том, что она ничем не становится.

#### — Почему сама философия себя не манифестирует?

— Философия уже со времён Декарта ищет автономии. Это не философский, а человеческий поиск. У философии не может быть цели. Вы мыслите, и может быть только продолжение. Если у вас есть цель, то вы не философ.

#### — Философия как служанка философии?

— Философия как ничья служанка. Философия как желание философствовать. Прежде всего. Потом вы это желание можете переинтерпретировать.

#### — Что это за странная потребность всё время мыслить?

— Индивидуальная потребность. Один всё время хочет играть в покер. Другой не может жить без крикета. Но философия должна быть *живым* мышлением. Поскольку философия не востребована, её приходится всегда возобновлять с нуля.

#### — Не кажется ли вам, что вы заигрались с философской рефлексией?

— Нет, не кажется. Нужно определиться со словами. Как философ, вы должны видеть перед глазами случай употребления каждого слова. Но это не контекст употребления, для которого потребуется контекст контекста и так далее в дурную лингвистическую бесконечность. Нужно

избавляться от языка — от русского, от какого угодно, чтобы научиться пониманию.

— **Какая-то лингвистическая нищета?**

— Нет, это нищета нашего мышления о том, что мы не можем мыслить без языка. Сделать выжимку можно только из языкового богатства, а не наоборот. О ком я говорю? Конечно же о Декарте. А вот когда его трактует Деррида, то это уже неинтересно. Что-то придумать на своём языке можно, только отрефлексирав его.

— **Как вы относитесь к постмодернизму?**

— У меня большое недоверие ко всем префиксам. Модернизм — постмодернизм. Структурализм — постструктурализм.

— **У вас проблемы с постмодернизмом?**

— Никаких проблем с постмодернизмом у меня нет. Мне нравится жить с этим неприятием.

— **Очередная зависимость от своего образа жизни?**

— Не нужно универсализировать каждую фразу. Будьте экономнее. Жёстче. Скупее.

— **Используете бритву Оккама?..**

— Почему бы и нет?

— **Но ведь на бритву Оккама всегда найдётся щетина Эпштейна...**

— Это уже не ново.

— **Разве обыденный русский язык приспособлен для философских проблем?**

— Конечно же не приспособлен. Но тем хуже для философии. Неотрефлексированный философский язык часто принуждает нас к вранью, — к попятному, — ко вторичной рефлексии.

— **Кто сейчас в мире лидирует в философии?**

— Спросите о чём-нибудь полегче.

— **О соотношении мусульманского мира и христианского... Кто внушил исламскому миру иллюзию его исторической пассионарности?**

— Можно обойтись без дурацких терминов, выдуманных моим покойным товарищем Львом Гумилёвым?..

— **От этих дурацких терминов уже невозможно избавиться...**

— Теория пассионарности — безобразно аргументированная теория, философски-вульгарная вещь.

— **Можно ли говорить об исламской ветви цивилизации как о тупиковой?**

— Никакого исламского мира не существует. Это выдумка кретинизма из российского Министерства иностранных дел и из американского Госдепартамента, набивающих свои карманы за счёт фундаментального невежества современной интеллигенции практически во всех странах. Если говорить о тупике, то я могу сказать только одно — сейчас мусульманская религия, а никакая не культура или тем более цивилизация, находится в таком же жалком состоянии, как и современное христианство, как и современный буддизм. Ислам сегодня — это эффект запоздалой секуляризации, религиозный исламский фундаментализм — это реакция на секуляризацию конца XIX—начала XX века. Не более того. Никакого противопоставления мусульманства и христианства нет, если отвлечься от текстов, порождаемых жуликами. Оно выдумано в мошеннических политических целях и ещё отзовется рикошетом по тем самым кретинам, которые пустили в оборот эту дихотомию.

— **Будет ли секуляризирована исламская религия? Ждёт ли нас аналог исламской Реформации?**

— Она происходит на наших глазах. И это далеко не первый шаг.

— **Как вы думаете, останется ли имя Пятигорского в истории философии?**

— Это вопрос к истории философии. Например, когда Хайдеггер говорил о том, что не знает истории философии, он профессионально лукавил. Или когда говорил, что ему стыдно заниматься философией. Оставаться всё время в философии и не переходить в историю философии —

это радикальное решение. Это совершенно другое мировоззрение. На сегодняшней смотровой площадке происходит кризис исторического самоощущения.

**— Как перестать быть зависимым от своего времени? Как удержаться от соблазна быть историческим?**

— Время — это функция нашего мышления. Времени как онтологической категории не существует. Нельзя говорить: «Он так думал, потому что он был человеком своего времени». А нужно: «Его время было таким, потому что он так думал».

*Беседовали Алексей Нилогов и Сергей Чередниченко*

## II. Я гедонист, а не нарциссист!

*В октябре 2006 года А. М. Пятигорский прочитал цикл лекций по буддистской философии в Государственном музее Востока. Вторая часть беседы с Александром Моисеевичем в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

— Александр Моисеевич, как вы прокомментируете смерть А. А. Зиновьева?

— А сколько лет было Саше? Не могу подсчитать?..

— Он умер на 84-м году. Мы записали беседу с А. А. Зиновьевым в рамках проекта «Современная русская философия» ещё в конце января 2006 года. Но редакция газеты «Завтра», узнав, что Зиновьев сильно болен, поприветствовала его, опубликовав спустя неделю после кончины в качестве последнего. Сам Александр Александрович написал на нашей расшифровке словосочетание «последнее интервью». Правда, некоторые нечистоплотные журналисты, узнав о его тяжёлой болезни, вовремя подсуетились и интервьюировали его уже на пороге смерти. Я слышал аудиозапись одного интервью, сделанного 3 апреля 2006 года радиожурналисткой «Говорит Москва» Светланой Духаниной. В нём Александр Александрович страдальчески-больным голосом в течение 15 минут резюмировал свой жизненный путь...

— Понятно. Какой же замечательный это был человек!

— Ещё из недавно умерших русских философов — Юрий Мефодьевич Бородай...

— Но наверняка вы пропустили ещё одного замечательного русского философа...

— Кого же именно?

— Его Россия пропустила! Я имею в виду Владимира Вениаминовича Бибихина.

---

<sup>1</sup> С сокращениями вторая часть беседы опубликована в интернетовском «Русском журнале» 21.02.2007: [http://russ.ru/culture/besedy/ya\\_gedonist\\_a\\_ne\\_narcissist](http://russ.ru/culture/besedy/ya_gedonist_a_ne_narcissist).

— Почему же это? Мы хорошо знаем и помним Бибихина...

— Самой большой потерей для меня в последнее время стали три смерти моих друзей и необыкновенных людей — В. В. Бибихина, В. Н. Топорова, М. Л. Гаспарова. Но давайте уже перейдём к беседе.

— Как вам наша предыдущая беседа, опубликованная 16 июня 2006 года в «Литературной России»?

— Я точно не помню её содержание. Так замотался с этими лекциями...

— Тогда лучше начать с фигуры М. К. Мамардашвили. Сейчас в наших философских кругах происходит переоценка творчества Мераба Константиновича...

— Кем же?

— Я уже долгое время общаюсь с современными русскими философами, и многие из них называли имя Мамардашвили как яркий пример чересчур разрекламированного философа, искусственно пропиаренного на Западе в статусе европейского философа.

— Кто же его разрекламировал?

— Прежде всего французы...

— Полная чушь! Никакие французы его не рекламировали. Никаким французам он до сих пор неизвестен. Это одни разговоры.

— Ну хорошо. Я приведу вам цитату о Мамардашвили из интервью с таким отечественным философом, как Давид Израилевич Дубровский. Вы его знаете?

— Мне очень стыдно, но не знаю...

— Неужели вы не помните знаменитый спор в советской философии о природе идеального между Э. В. Ильенковым и Д. И. Дубровским?

— О Боже мой! Но ведь Дубровский — психолог.

— Да, конечно, психолог, философ, методолог науки.

— Простите, вот именно — методолог...

— Итак, цитата: «Многие сейчас превозносят Мамардашвили, считая его выдающимся философом. Я знал его лично, он был хороший, интересный человек, блестящий лектор. Но что, собственно, создал Мамардашвили в области философии? Каковы критерии оценки его работ? Давайте зададимся общим вопросом о критериях значительности того или иного философа?.. <...> Он, конечно, личность незаурядная. Однако его книги, изданные в последние годы, это не совсем Мамардашвили. Это чаще всего обработки его лекций, записей, выполненные его друзьями. При жизни он очень мало писал, был ориентирован прежде всего на разговорный жанр, на устную философскую традицию. Его лекции собирали значительные аудитории, он был артистичен, касался многих вопросов, которые были если и не табу, то явно не в фаворе у идеологического начальства. Эти лекции учили мыслить, учили любить и хранить высокие ценности. Для того времени Мераб Мамардашвили был крупным явлением философской жизни. Но я должен прямо сказать, что в изданных текстах Мамардашвили я не нахожу каких-либо существенных концептуальных новаций. Мне претят его медитативность, повторы, долгие «диалектические» периоды и коловращения, содержание которых уже давно знакомо, довольно высокая степень неопределённости суждений. Я, конечно, не отрицаю пользы этих изданий. Людям другого ментального склада, чем мой, это может нравиться, и — на здоровье. Для меня труд философа — это напряжение мысли, экономия слов, высокая степень интеллектуальной ответственности, воля к постижению смыслов бытия, сверхзадача».

— Не хотелось бы это комментировать, потому что всё здесь очень пристрастно. Я имею в виду не субъективность (поскольку мы все субъективны, и я в первую очередь), а именно пристрастность. Я был бы готов согласиться с этим, если бы сам Дубровский сказал о своей философской сверхзадаче.

— У него есть такая сверхзадача — проблема субъективной реальности.

— Мамардашвили был больше ориентирован на говорение, чем на письмо. Может быть, поэтому трудно суммировать Мераба в какую-то систему или концепт.

— Хорошо, оставим Дубровского. Но вы же согласны с тем, что тексты Мамардашвили по-прежнему остаются без строгого осмысления. Есть ли какая-то философская критика на Мамардашвили?

— Единственный человек, который не сказал, а написал о Мамардашвили, попытавшись реально разобраться с его философской методо-

логией мысли, был Владимир Валентинович Калиниченко — последний московский философ, который в настоящее время живёт в Вятке.

— И в прошлый раз вы его также называли...

— Да. Настоящих философов становится всё меньше и меньше...

— Выборка проекта «Современная русская философия» насчитывает около 30–40 имён, хотя вы сами говорили, что даже 3–4 философа на целую страну уже слишком много. Вы сами мне предложили образ обсервационной площадки, с которой можно обозреть ландшафт современного философствования в России.

— А мой бы американский друг воскликнул: «Вы что, с ума сошли?! Безумно много! Это толпа!»

— Согласен с вами. Эта толпа философов будет собрана в одной книге в алфавитном порядке — от А. В. Ахутина до М. Н. Эпштейна. С другой стороны, философов во все времена было очень много... Тысячи философов — если брать всю историю философии!

— Мой дорогой, вы ошибаетесь. Ни в одно эпоху не было тысяч философов.

— Я беру в целом всю историю философии.

— Какие там тысячи?

— Простой пример — давайте возьмём какую-нибудь философскую энциклопедию и посчитаем...

— Но ведь это же не философы...

— А кто это?..

— Это люди, которые были теоретиками, историками философии. Философ — это *сам* философствующий! Пытающийся делать *свою* философию, философствующий *сам*. Вот моё определение философа! Другого не знаю!

— А если бы вам предложили проект по написанию альтернативной истории философии, то какой бы она получилась? Из каких бы имён состояла?



— Я бы не назвал это историей философии. Скорее всего это была бы попытка создать картины вспыхивающей философской мысли в разных местах.

— **Нечто наподобие истории локальных «осевых времён»?**

— Какая, к чёрту, история, если вся древняя философия, включая древнегреческую, древнеиндийскую и древнекитайскую, была создана, *насколько* мы знаем, в течение каких-нибудь 250 лет!

— **Мой вопрос об альтернативной истории философии был задан потому, что в традиционной истории философии неоправданно забыты многие имена тех философов, которые в своё время пользовались популярностью, а сейчас почти никому, кроме по-особому эрудированных историков философии, не известны. Например, почему в философии победила кантовская, а не вольфианская ветвь? Порой трудно даже нащупать альтернативное развитие философской мысли в её истории, поскольку победитель забивает все альтернативные философии.**

— Я не считаю Х. Вольфа философом. Каждый философ проблематизировал и радикализировал мышление своего времени, потому что его осознал. Христиан Вольф такой работы не сделал. Её сделали английские эмпирики и Иммануил Кант.

— **В связи с обострением российско-грузинских отношений из Мамардашвили нахватили цитат и объявили его теоретиком грузинского милитаризма. У него есть известные цитаты про русских и грузин, в которых грузины предстают господами, а русские — рабами. Видится ли вам Мамардашвили как идеолог грузинского национал-милитаризма?<sup>1</sup>**

— Реагировать на подобного рода оценки я не могу, потому что тогда я уйду в нефилософскую полемику, то есть начну заниматься кухонным разбором. Это ниже нашего с вами разговора. Давайте оставим эту тему.

— **Хорошо, а как же всё-таки быть с цитатами?<sup>2</sup>**

— Понимаете, для этого надо знать самого Мераба, — то, какими матерными словами он ругал русских и какими матерными словами ругал грузин! Он был свободный человек!

---

<sup>1</sup> Абрамин Георгий. Мераб Мамардашвили и грузинский милитаризм; [http://www.russ.ru/politics/docs/merab\\_mamardashvili\\_i\\_gruzinskij\\_militarizm](http://www.russ.ru/politics/docs/merab_mamardashvili_i_gruzinskij_militarizm).

<sup>2</sup> «...русские, куда бы ни переместились — в качестве казаков на Байкал или на Камчатку, их даже занесло на Аляску, и, слава Богу, вовремя продали её, и она не оказалась

— Например, он пишет, что «русские готовы есть селёдку на кусочке газеты»...

— А вот это от меня. В этом виноват я!

— Вы его к этому приучили?

— Я говорил: «Мерабчик, знаешь что, сейчас посуду мыть не будем, да и времени нет. Давай-ка лучше на кухне положим газетку под селёдку?» Это была просто шутка!

— Шутка, в которой оказалась и доля нешутки...

— Мераб был человеком феноменальной языковой открытости, в отличие от Зиновьева, от того же Дубровского. Он мог сказать всё, что угодно, а именно — что хотел в данный момент. Мераб не был напыщенным философом, несущим своей миссией ответственность за каждое сказанное слово.

— Отличаются ли, по вашему мнению, Мамардашвили лекций (в том числе и аудиолекций) и Мамардашвили, изданный в академическом формате? Тождественны ли они друг другу? Не *перемамардашвилил* ли Ю. П. Сенокосов аутентичного Мераба Константиновича?

— Давайте постараемся избавиться от слова «тождественный», которое я не люблю. Что значит «тождественный»? Вы можете и обо мне спро-

---

сегодня той мерзостью, в которую они её скорее бы всего превратили, — куда бы они ни переместились, они рабство несли на спинах своих»; «Существует грузинское достоинство. Мы не хотели принимать эту дерьмовую, нищую жизнь, которой довольствуются русские. Они с ней согласны, мы — грузины — нет. Посмотрите на тбилисские дома, тротуары. Грязные дома, обветшалые ворота, зато внутри благоустроенные квартиры, забытые вещами, высококачественной импортной аппаратурой. Это атмосфера отражает самоуважение грузин, которое отсутствует у русских. Русские готовы есть селёдку на клочке газеты. Нормальный, не выродившийся грузин на это не способен. Внутренняя поверхность раковины отражает образ самоуважения грузина, его чувство собственного достоинства»; «Я долго жил в России и пишу не только по-грузински, но и по-русски. Но во мне намного сильнее антирусское начало, чем в наших антирусских политиках, поскольку они принимают исходные данные проблемы, саму зависимость от внешнего врага, на которой они слишком сосредоточились. Они не замечают, что зависят от решений русских относительно самих себя. С этим надо решительно порвать. Мы должны отделиться. Хватит вместе с русскими страдать и вместе с ними жить в дерьме!»; «Русским присущ специфический нюанс, связанный со старой русской традицией, восходящей к исторической интерпретации христианства. Русскому православию свойственна подавленность, почти эмбриональное состояние духа. Это — своего рода болезнь подавленной духовности, находящей удовольствие в своём эмбриональном состоянии, всегда более богатом, чем состояние, уже облёчённое в форму. Исторически так сложилось, что русская культура всегда избегала форм, и в этом смысле она ближе хаосу, чем бытию».

силь после интервью, был ли я тождествен сам себе? Выбросьте это слово! Оно мешает думать!

То, что нам выдал Сенокосов, я буквально считаю его подвигом. Это Мераб. Об этом мы, кстати, говорили с покойным Бибихиным, который жаловался, что создана целая монополия из Мамардашвили. К его педагогической деятельности Владимир Вениаминович относился весьма критически. Бибихин был философом другого склада, — строго говоря, редчайшим в наше время философом западного типа. Так, как философствовал Бибихин (а не перепевал, что с восторгом делают наши философы по поводу Ж. Делёза, Ж. Деррида и других), никто другой не философствовал. Бибихин знал западных философов в оригинале. Он как раз и говорил, что было мало людей, у которых, употребляя ваш термин, речь так не была тождественна их личности, как у Мераба.

**— Можно ли назвать Мамардашвили несостоявшимся Сократом XX века, которого испортили именно опубликованные тексты?**

— Ни в коем случае!

**— Почему?**

— Кстати, я вовсе не думаю, что полубогданного Сократа испортили публикации Ксенофонта и Платона. Это глупость.

**— Я имею в виду самую устную философскую традицию, ориентированную на непосредственную передачу знания от учителя к ученикам.**

— Ничто не портит истинное философствование. Да вы его на эскимосский переведите — оно останется философским.

**— А разве вы не видите проблемы в фиксации философской мысли на письме?**

— Вы знаете, к сожалению, эта проблема была утрирована. Когда мне рассказали о том, что второй по популярности книгой в Синде (самая отсталая, полуфеодалная по сегодняшней день провинция в Пакистане, где говорят на архаическом языке — синдхи и где до сих пор существует кровная месть и практически рабство) является «Идиот» Достоевского в двойном ужасном переводе — с русского на английский и с английского на синдхи (!). Неопишущий перевод! А почему они перевели именно «Идиота»? Синдхи сказали, что «Идиот» про них. И князь у нас такой был. А мы говорим о проблеме перевода, о его теории! Надо редуцировать эрудицию мыслящего.

— Этот же самый вопрос можно переадресовать и Бибихину по поводу его перевода Хайдеггера. Бибихин напридумывал массу терминов, которых у самого Хайдеггера не было...

— В том-то всё и дело, потому что Бибихин — философ, а не профессор философии в университете!

— Не сводилась ли его работа к техническому переводу Хайдеггера на русский язык без философско-терминологической отсебятины?..

— Ни в коем случае! Особенно бибихинизированной является его последняя книга о Витгенштейне.

— Но согласитесь, что бибихинское поколение — это в основном поколение филологических философов?

— Не думаю. Конечно, Бибихин был прекрасным античником, но это была та филология, которой неизбежно притворялась философия. Так, как Бибихин объясняет Витгенштейна, никто в мире больше не объясняет, — поскольку это был его Витгенштейн, позвольте мне судить, гораздо интересней, чем Витгенштейн самого Витгенштейна.

— Имеет ли какие-то негативные последствия укрывательство философии под масками наук?

— Настоящий философ не боится этого — он может быть кем угодно. Философию можно даже в бизнес загнать. Кстати, один мой ученик сейчас работает над теорией денежного обращения. Это безумно интересно, потому что он работает над ней как философ! Запомните, философ — это не профессия, чёрт дер! Это склад личности и ума!

— Каков критерий выявления этих философских способностей (например, в качестве поступления на философский факультет)?

— Сам Хайдеггер жаловался, говоря о себе, что на первом курсе университета даже бы тройки не поставил за античную философию. Знал же он её, конечно, гениально, потому что чувствовал по-другому, а для этого нужно сначала знать.

— У нас есть такой философ, как Фёдор Иванович Гиренок, которого я называю последним выдающимся (пост)советским философом...

— А разве есть русская философия?

— **Конечно есть!**

— А вот и нет! Как нет ни русской, ни английской, ни немецкой! Философия есть философия! Постарайтесь стать философом, чтобы отбросить всю эту вонючую чепуху!

— **А как же быть с языком, на котором философствуешь?**

— Опять вы про язык! «Идиот», переведённый на синдхи, остаётся «Идиотом»!

— **Я с вами согласен, но ведь многие считают как раз наоборот...**

— Ну и пусть. Я вообще не люблю спорить. Неважно, что судьба забросила вашего Гиренка в советское время. Если он настоящий философ, то определение «советский» не играет в этом никакой роли. Вот, например, Ж.-П. Сартр — дерьмо, а не философ! Французский нефилософ! А мог бы по таланту быть замечательным философом...

— **На определение Гиренка в качестве «советского» философа нужно реагировать иронией, поскольку я немного утрирую...**

— А я реагирую скандалом, как говорит моя жена...

— **Давайте тогда перейдём к скандальным вопросам... Не кажется ли вам, что вы зачастили с визитами в Россию? Публика, которая ходит на вас посмотреть, видит в вас прежде всего философа-маразматика, любящего шокировать...**

— Почему сразу шокировать? Я тихий человек.

— **Потому что по своей манере чтения лекций и философствования вы очень сильно выделяетесь на общем болотно-стеснительном фоне современной русской философии. Приходят поглазеть на само представление, чем на содержание.**

— Потому что я не люблю слушать чушь! Я вовсе не собираюсь оправдываться. Объясняю. Разумеется, любой автор должен писать, а любой говоритель — говорить о том, что он любит. Без любви к предмету у вас ничего не получится. В этом смысле Мераб говорил только о том, что он любил. Заметьте, как мало у него критики.

— И ещё меньше критики на самого Мамардашвили, что является ярким примером отсутствия всякой философской традиции в России?

— Философская традиция не обязательно вырастает из критики. Хотя философия в кантовском стиле — это критика понятий мышления любой философии, однако это не критика по принципу «правильно/неправильно», а аналитическая и синтетическая критики. Когда я кричу — так я реагирую на неотрефлексированные суждения людей. Однажды, когда меня попросили приехать на какую-то европейскую конференцию, посвящённую самоидентификации, я там так разорался, что больше не езжу на конференции. «Тождественность», «самоидентификация», «английская тождественность», «немецкая тождественность» — всё это вздор для философа!

— Я заметил, что на лекциях диалог с аудиторией не является для вас чем-то важным. Вы часто используете слушающих в качестве неодушевлённых предметов, к которым обращаетесь как к каким-то ширмам.

— Очень интересное замечание! А может быть, вы и правы. Честно, я об этом ещё не думал.

— Как же здорово поймать философа на том, о чём он ещё не подумал!.. Лично для меня философ начинается там, где он останавливается, словно в мыслительном ступоре, а не жонглирует готовыми ответами на все случаи жизни. Ваша лекционная форма перехлёстывает обратную связь, диалог с аудиторией.

— Дело в том, что понятие диалога является самым оглупляющим в философии с конца XIX века, служа своего рода коммуникационной затычкой.

— Равно как и проблема *Другого* в философии...

— Вот именно! Проблема *Другого* — философская халтура!

— Тот же Фёдор Иванович Гиренок выступает с радикальной позиции «Убей в себе *Другого!*», критикуя традицию Бубера—Сартра—Левинаса.

— Я тоже уважаю этих хорошо эрудированных людей, но они смертельно скучны.

— Бум на Э. Левинаса уже докатился и до России. Мне кажется, что совсем скоро грянет такая же волна паломничества к Левинасу, как в своё

**время волна паломничества к Хайдеггеру практически затопила отечественное философствование.**

— Нет чтобы самих себя осваивать! Но не русскую философию, а то, что есть в собственной голове! Изучать других философов надо — это лучше, чем полное невежество. А может быть, сначала взяться за Парменида или Августина Блаженного?..

— **В методическом плане в истории философии появилась тенденция изучения философии не с пресловутого начала, которого, по сути, нет, а с конца — с современников, идя через их интерпретации к реконструкции истока.**

— Никогда не буду против такого подхода. Это имеет свой смысл, но он ограниченный. Я, например, думаю: а не сто́ит ли начинать образование философа с И. Канта, который дал совершенно гениальный энциклопедический синтез? А уже затем от Канта идти как вперёд, так и назад, — вообще в разные стороны, включая и так называемые альтернативные линии как линейного, так и нелинейного развития философии.

— **Кант как такая реперная точка?**

— Да.

— **Кантоцентризм?**

— Да, Кант как условный центр философствования.

— **Кстати, недавно у нас вышло двуязычное издание «Критики чистого разума», одним из эдиторов которого является Н. В. Мотрошилова.**

— Замечательно! Н. В. Мотрошилова сделала очень многое — бездну вещей — для развития философской культуры в России, равно как и В. В. Бибахин. Хочу назвать ещё и третью фамилию — Свасьян. Его двухтомник Ницше издан так, что любое немецкое издание позавидует.

— **Ха! Свасьян! Я вам могу много рассказать о Карене Араевиче.**

— Я его в жизни ни разу не видел.

— Он так же, как и вы, зачастил в Россию, — был в прошлом году на IV Российском философском конгрессе, на котором прочитал публичную лекцию о «Смерти истории философии», а в этом году я записал с ним скандальную беседу.

— Почему же скандальную? Ведь он должен быть ещё тише, чем я.

— Я вывел его из себя — и он разозлился. А та антропософская публика, которая сбежалась его послушать, после нашей беседы на повышенных нотках буквально заставляла меня стереть аудиозапись, чтобы я её не расшифровал и не опубликовал. Однако я поступил наоборот, и она совсем скоро будет опубликована в «Литературной России»<sup>1</sup>.

— Могу сказать одно. Комментатор он блестящий! А дальше мне говорили о его увлечениях Р. Штейнером и другими антропософами. Ради Бога! Это молодцу не в укор. Человек, который делает такую замечательную работу, хочет побаловаться антропософией — пожалуйста. А как вам сама лекция Свасьяна?

— На конгрессе было две публичные лекции — Зиновьева и Свасьяна?

— Какая была лучше?

— Свасьян прочитал классическую лекцию. Публичная лекция Зиновьева представляла собой воспоминания, и ажиотажа на ней было больше. На Свасьяна пришла поглазеть вся философская и околофилософская публика, чтобы наконец-то узнать, кто же такой этот Свасьян, которого включили в официальную программу конгресса... Заметьте, в качестве русских философов вы привели имена Бибихина, Мотрошиловой и Свасьяна. Но ведь они всего лишь переводчики и комментаторы. А какие собственные философские концепты остались и останутся после их смерти?

— Простите, у Бибихина философия была.

— Да, философия языка...

— Не только! У него есть такие пояснения к Хайдеггеру, которые стбят самого Хайдеггера. Вообще не преувеличивайте. Хайдеггер не был философским светилом. Поймите меня правильно — я неисправимый учитель, — быть уже философом — это замечательно, а каким именно —

---

<sup>1</sup> Скандальная беседа с К. А. Свасьяном опубликована в газете «Литературная Россия» № 42 от 20.10.2006: <http://www.litrossia.ru/article.php?article=831>, <http://www.litrossia.ru/article.php?article=841>. В несколько изменённом виде беседа опубликована в интернетовском «Русском журнале» 09.03.2007 под названием «Английская и американская философия — это почти всегда спецслужбы...»: [http://russ.ru/politics/interview/anglijskaya\\_i\\_amerikanskaya\\_filosofiya\\_eto\\_pochti\\_vsegda\\_specsluzhby](http://russ.ru/politics/interview/anglijskaya_i_amerikanskaya_filosofiya_eto_pochti_vsegda_specsluzhby), но по просьбе К. А. Свасьяна была снята.



хорошим, плохим, понятным, непонятным, не так важно. В этом смысле Хайдеггер был философом. Отсюда — моя глубокая чуждость русскому отношению к творчеству, например, того же Бибихина, которого обвиняют в неточном переводе Хайдеггера. Судить надо самого человека и за его человеческие качества, — за то, что он сделал и дал, а не за то, что он не сделал и не дал.

— **В прошлый раз я говорил вам, что считаю Хайдеггера своим учеником...**

— Ха-ха-ха! По чисто философскому содержанию выше Хайдеггера я бы поставил Анри Бергсона. Я не говорю о Гуссерле. Но надо отдать должное Хайдеггеру, который был настоящим философом. Я его не люблю, а мало ли что... Я не судья философии. Кто-то может быть всю жизнь от него в восторге.

— **А какая философия у Калиниченко?**

— Это философия сознания. Причём у него есть несколько очень оригинальных мыслей, которые я сейчас не буду излагать. В конце концов, он написал несколько статей. Он философ чётко выраженного феноменологического направления. Если говорить о феноменологах, то я настаиваю, он — единственный феноменолог в России.

— **Но ведь у нас есть ещё и В. И. Молчанов?**

— Не хочу никого обижать. Молчанов, я думаю, лучший знаток феноменологии, а Калиниченко сам феноменолог. Вы понимаете разницу?

— Да, понимаю. Но вы сами себя выдали, сказав, что у Калиниченко есть какие-то оригинальные мысли. Когда Д. И. Дубровский говорил о критериях оценки того или иного философского достижения, идя по нисходящей — система, концепция, идеи, то Мамардашвили он определил как такого философа, у которого, кроме личных философически-обаятельных качеств, ничего новаторского нет.

— Мамардашвили бы в гробу перевернулся, если бы узнал о том, что кто-то сказал о нём то, что он хотел сделать какую-то философскую систему! Он не хотел систему! Он был антисистематологом по натуре.

— **А если проводить параллель с таким постструктуралистским понятием, как «дессиминация» (рассеивание смыслов), то не кажется ли вам, что**

## **Мамардашвили в философском смысле был рассеивателем тематичностей марксизма-ленинизма?**

— Не только марксизма-ленинизма. Систематичность — это особая задача. Помнится, профессор истории философии В. Ф. Асмус спрашивал о том, кто же из философов сделал настоящую систему. Что ж, давайте считать...

— **Если по пальцам — то тогда Гегель...**

— Исторически — нет. Аристотель — раз, Фома Аквинский — два. Декарт — хотел, но не сделал, а вот уж Кант — категорически не хотел превращать «Критику чистого разума» в философскую систему. Поэтому мы можем сказать, что после Аристотеля и Фомы Аквинского первым систематологом был Гегель, сделавший классическую закрытую систему, — талантливую, но смертельно скучную. Написал одну гениальную книгу — «Феноменологию духа».

— **А затем — Гуссерль?**

— Да, но это так — между нами, — замечательно хотел, но, пардон, ничего не получилось... Если серьёзно разобраться — это я обычно говорю студентам, — то, в конце концов, и Гуссерль, и Хайдеггер — написали по одной книге. Это что — мало? Гуссерль написал «Идея феноменологии», а Хайдеггер — «Введение в метафизику». Если бы ни тот ни другой больше ничего не написали — этого было бы вполне достаточно.

— **Как вы думаете, появится ли вновь мода на философские системы или даже — потребность в систематическом мышлении?**

— Я думаю, что она может появиться в результате больших сдвигов в системности научного знания.

— **А в рамках аналитической философии?**

— Нет. Аналитическая философия как философия языка пришла нынче в полный тупик. Но что значит этот тупик? Два слова. Дать вам определение?

— **Дайте, пожалуйста...**

— Стало неинтересно! Неинтересно! Иногда — логично изложено, но неинтересно. А если вы читаете книжку — будь то роман, или новел-

лу, или трактат — и говорите «неинтересно» — это означает поражение пишущего.

— Вам интересно читать Жака Дерриду?

— Иногда — да. Тридцать страниц идут — блеск! А затем начинается такая муть!.. Первая книга «О грамматологии» — весьма интересна. Ведь придумывал старик какие-то вещи! Затем, по мере его распространения по текстам, начинается то, что один мой друг называл самотривиализацией. В тот момент, когда философ, или учёный, или романист говорит о самоочевидности, — о том, что остаётся лишь прилагать его достижения, то он кончился. Именно это и произошло с Деррида.

— Ещё у нас есть такой исламский философ, как Гейдар Джахидович Джемаль. Знаете его?

— Не знаю. В исламе я человек невежественный.

— Помнится, под завязку нашей предыдущей беседы я спросил вас о том, как вы относитесь к исламской цивилизации, а вы ответили, что никакой исламской цивилизации не существует. Когда же я беседовал с Джемалем, то привёл ему ваши слова, на которые он отреагировал следующим образом: «Я знаком и со стилем Пятигорского, и с ним лично. Это очень специфический субъект в области философии, который использует философию как трамплин для чисто индивидуалистической самореализации. В своём роде — он такой «рыжий» на философской арене. Его фразы весьма эпатажны, но не более». Далее Джемаль проводит различие между исламской цивилизацией, исламской культурой и исламской религией...

— Можно дать один комментарий?.. Как философия может не быть трамплином для самореализации?! Один идёт в эстраду, другой — в бизнес, третий — в философию. И не подумаю обижаться на господина Джемалья! Уж если пошла речь об исламе, то — прошу вас не вычёркивать этого — в России и в мире об исламе не имеет права говорить ни один человек (если он не полный трепач и халтурщик), не прочтя внимательно Коран. Сейчас появился прекрасный перевод Корана на русский язык — первый реальный перевод, сделанный моим приятелем по институту Магомедом-Нури Османовым.

— Ещё Джемаль известен тем, что вхож во многие исламские круги мира (Иран, Судан, Турция).

— Я тоже был вхож в православные круги, но при этом не стал православным, и в еврейские (особенно в Англии), отчего верующим евреем также не являюсь... Отвечаю на замечания Джемалья. Уверен, что это очаровательный человек. Если мы пойдём за О. Шпенглером и будем квалифицировать цивилизации в их фазах развития по религиям, то тогда — да. Но не дело философа заниматься цивилизациями. Философ занимается мышлениями.

— **Вы сказали, что никакой исламской цивилизации нет, а существует только исламская религия, влияние которой в мире слишком преувеличено.**

— Если дошло до этого, то я, конечно, иду за комментариями О. Шпенглера на «Закат Европы». Строго говоря, отождествлять цивилизацию с религией можно только в определённой фазе и в определённых масштабах. Абсолютное отождествление оказывается бессмысленным. Интереснейший мыслитель о религии — английский писатель К. Льюис — говорил, что в конце XIX века произошло исчезновение христианской цивилизации. Точка! Не христианства как такового (оно как религия осталось), а европейской христианской цивилизации больше не существует. Я целиком за этот второй комментарий к Шпенглеру. Если кто-то скажет, что в России давно произошла гибель православной цивилизации, то я с ним полностью соглашусь. Это не значит, что погибло православие, а значит — что погиб светский образ жизни, в котором православие играло роль основного цивилизирующего фактора. Неужели это непонятно?

— **Джемаль указывает на то, что в исламе нет слова «религия»: «Всё, что сказал Пятигорский, не имеет к исламу никакого отношения. В исламе нет слова “религия”, но есть слово “дин”, означающее фундаментальный смыслообразующий закон, но не просто закон, а критерий, по которому будет оценен смысл всего сущего».**

— О, простите, это неважно. В буддизме тоже нет слова «религия», но ведь мы же говорим с вами, господин Джемаль, на современном русском языке! Это очень тривиальная аргументация. Мало ли чего нет! В эскимосском тоже, наверное, нет слова «религия», но мы говорим на нашем описательном языке, и не надо тут валять дурака.

— **Какова ваша реакция на ислам?**

— Наши реакции ситуативны. Реакция — это не мышление. Сегодня моя реакция на ислам чётко положительная.

— Уступит ли христианоцентричный мир место исламоцентричному?

— Я не думаю, что сегодняшний мир христианоцентричен. Себя он хочет описывать идеологически, а не религиозно — как христианоцентричный.

— Но ведь вы согласитесь с тем, что, с точки зрения рефлексии, христианский мир отрефлексирован намного чётче, чем все остальные?

— Когда?

— К настоящему моменту.

— Катастрофически плохо! Конечно, вы можете сказать, что ислам ещё хуже... Если что-нибудь может быть хуже этой дебильской христианской рефлексии. С этим бредом я не желаю иметь дело — ни с христианоцентричным, ни с исламоцентричным.

— Не кажется ли вам, что так называемая буддистская и в целом индийская философии всегда будут оставаться маргинальными, непризнаваемыми в качестве философий на европейский манер?

— Не забывайте, что буддийская философия никогда в Индии господствующей не была и никогда не признавалась за *свою*. Я вообще за ту философию, которую никто в своей отчизне за *свою* не признаёт. Любое свойство враждебно философии! Если она чья-то — значит, это не философия! Это крайняя точка зрения, но у нас короткое интервью.

— Ну хотя бы по крайней мере человеческая?..

— Не обязательно. Сколько мыслителей было рассмотрено в наш шарлатанский XX век!

— Назовите эти имена, чтобы хотя бы заикнуться об альтернативной истории философии?..

— Нет никакой альтернативной истории философии! Это выдуманно дураками в XX веке.

— Кто же был забыт?..

— Не забыт, а не услышан при жизни! Был замечательный английский писатель Олдос Хаксли, который говорил о том, что существует две

разновидности философии — антропоцентрическая и теоцентрическая. Для меня вся философия не возводится к человеческому началу. Не хочу. А почему не хочу? А потому что надоело!

— **А может ли тогда философия быть философоцентричной?**

— Безусловно! Мыслецентричной! Сознаниецентричной! Я не исключаю появление таких философов, которым надоел весь этот жидкий и плюгавый гуманизм, глобализм, — вся эта чушь собачья!

— **Вы в прошлый раз ответили, что философия перестала быть чьей-то служанкой, став ничьей служанкой.**

— Это я сказал?

— Да, вы.

— Значит, забыл. Нам нужно освободиться от языковой шелухи.

— **Поэтому лично я занимаюсь философией антиязыка...**

— Любое «анти-» имеет смысл, если отрефлексировано всё, что вы отвергаете.

— **Я решаю проблемы выхода к границам телепатического мышления...**

— Не надо этого делать...

— **Без комментариев... В вашей манере отвечания я заметил ещё одну отрицательную черту. На любой вопрос, какой бы вам ни задали, вы начинаете непременно отвечать. Увидеть же вас задумавшимся очень трудно.**

— По мнению моей дочери, я задумываюсь только тогда, когда перехожу Пикадилли, — когда меня может сбить машина, что однажды и случилось.

— **Можно ли вас увидеть в задумчивой позе? Повторюсь, для меня философ начинается тогда, когда он над чем-то задумывается и не в состоянии дать быстрый ответ.**

— Точно! Я думаю, что все ответы на все вопросы у меня появляются тогда, когда я задумываюсь, а отвечаю — когда меня спрашивают. И нена-

вижу (что многих раздражает) отвечать на риторические (подразумеваемые) вопросы. Сказал «исламская цивилизация» — и теперь давай отвечай, где ислам, а где цивилизация. Я часто мыслю в классе и понимаю тогда, когда сам что-то объясняю.

**— Как вы реагируете на собственную манеру (или даже — манерность с обильной жестикуляцией и эмоциональными всплесками) философствования, когда, например, видите себя на видео? Всё это вами отрефлексировано?**

— Я вам честно скажу, не видел себя на видео. Терпеть всего этого не могу!

**— Значит, никакого философского нарциссизма у вас нет?**

— Чего нет — того нет. Я вообще не смотрю телевизор. Ни разу не видел о себе фильмов. Мне это неинтересно. Я люблю вестерны и детективы. Я гедонист, а не нарциссист!

**— Своими публичными лекциями вы вносите в наше антиинтеллектуальное пространство мыслительную суету.**

— Да, да, ажиотаж. Но раз меня приглашают — я приезжаю. Не приглашают — не приезжаю. Так легче жить. Согласны?

**— Не совсем. И ещё: а почему за вход на ваши лекции стали брать плату?**

— Простите, ко мне это не имеет ни малейшего отношения. Я об этом узнал четыре дня назад. Это не моё дело. Если мой импресарио так решил — значит, так нужно.

**— А вообще на Западе принято брать деньги за публичные лекции по философии?**

— В США — сплошь и рядом. Я бы прочёл свои лекции и бесплатно. Например, и в Англии, и в Америке я читал их бесплатно, не говоря уже о многочисленных уроках в школе, которую очень люблю.

**— Может ли сам философ быть собственным антрепренёром? Или антрепренёром других философов?**

— Нет, если он не возглавляет какое-то (со)общество. Хорошо, что вы мне сказали насчёт денег, потому что сейчас я подумал о том, что, может быть, в этом есть свой смысл, но он мне пока неизвестен.

— **Что у вас вышло на русском языке в последнее время?**

— Уже больше полугода я работаю над переводом своей книги «Введение в буддийскую философию». Последней была книга «Наблюдение и мышление», которая также фактически была переводом с английского. Мне очень тяжело выпускать из своих рук книги. Какое-то внутреннее ощущение профанации. Почему все мы должны непременно печататься? Например, один из своих романов («Древний Человек в Городе») я писал в течение 17 лет в лондонских пабах и даже не заметил, как это произошло.

*Беседовал Алексей Нилогов*





## ВАДИМ РУДНЕВ

### Гипотеза множественности психических миров

*Вадим Петрович Руднев (род. 1958) — современный русский филолог, философ, семиотик, психопатолог, культуролог. Доктор философских наук. Ученик Ю. М. Лотмана, Б. М. Гаспарова и В. Н. Топорова. Автор более десятка книг — по литературоведению, философии, психопатологии, среди которых «Винни Пух и философия обыденного языка» (М., 1994), «Энциклопедический словарь культуры XX века: Ключевые понятия и тексты» (М., 1997), «Морфология реальности: Исследования по философии текста» (М., 2000), «Прочь от реальности» (М., 2000), «Метафизика футбола: Исследования по философии текста и патографии» (М., 2001), «Характеры и расстройства личности: Патография и метапсихология» (М., 2002), «Божественный Людвиг: Витгенштейн — формы жизни» (М., 2002), «Тайна курочки Рябы: Безумие и успех в культуре» (М., 2004), «Словарь безумия» (М., 2005), «Диалог с безумием» (М., 2005). «Методологически опираясь на основные эпистемологические завоевания науки и философии XX века, Руднев разрабатывает и применяет междисциплинарную исследовательскую парадигму — “философию текста”, — синтезирующую значительный спектр современных интеллектуальных технологий: семиотика, аналитическая философия, постструктурализм, различные версии психоанализа, теоретическая поэтика, исследования по мифологии и характерологии и т. д.»<sup>1</sup>. Наша беседа с Вадимом Петровичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. — М., 2002. — С. 832.

<sup>2</sup> С сокращениями беседа опубликована: 1) в газете «НГ-Ex libris» № 23 от 06.07.2006 под названием «О множественности психических миров»: [http://exlibris.ng.ru/fakty/2006-07-06/2\\_miry.html](http://exlibris.ng.ru/fakty/2006-07-06/2_miry.html); 2) в газете «Литературная Россия» № 7 от 16.02.2007 под названием «В безвестности жить тяжело»: <http://www.litrossia.ru/article.php?article=1222>. Отрывок из беседы опубликован в газете «Литературная Россия» в спецвыпуске «Существует ли сегодня русская философия?» № 2 от 19.01.2007: <http://www.litrossia.ru/article.php?article=1112>.

— **Вадим Петрович, какие основные темы можно выделить в вашем философском творчестве?**

— Людвиг Витгенштейн, философия текста и философия психопатологии.

— **Начнём с самой последней темы. В своей книге «Диалог с безумием», которая, несомненно, является настоящим философским бестселлером, вы выдвигаете гипотезу о множественности психических миров. В чем её суть?**

— Гипотеза представляет собой отказ от маркированного психического мира, который бы соотносился с действительным психическим миром, соответствующим психически нормальному человеку. Гипотеза не размывает понятия психической нормы, поскольку признаёт за ним тот тип психического мира, который оказывается свойствен сангвинику-циклоиду. Для сангвиника, истерика, ананкаста, параноика и шизофреника не существует общей фундаментальной реальности — для каждой из этих групп имеется своя реальность. Благодаря моей гипотезе удаётся постулировать существование множества психических миров для каждого характера или расстройства. Патологическое увлечение нормой приводит к выделению особого психического типа — нормоза, не признающего иных психотипов. Истоки семантики возможных психических миров можно проследить в рамках антипсихиатрического направления 2-й половины XX века (Р. Лэйнг, Г. Бейтсон, Т. Сас), а также под влиянием семантики возможных миров, разработанной американским логиком и философом С. Крипке и финским логиком Я. Хинтиккой.

— **На протяжении всей книги вы в буквальном смысле рассеиваете понятие нормального (психически здорового) человека, ставя под радикальное подозрение здравый смысл. Не кажется ли вам, что сама возможность актуализации вашей гипотезы является таким идеальным психическим миром, который заключает в себе зачатки разных психических типов, включая научный (объективный) психотип? Нельзя ли индивидуализировать вашу гипотезу до гипотезы о множественности психических миров в психике каждого конкретного человека? (На мой взгляд, в психике любого человека присутствует представление о мире, адекватном объективной действительности, что и позволяет людям пребывать в общем психическом поле (соблюдая принцип психической коммуникативной целесообразности), который до недавнего времени признавался исключительно конвенционально-нормальным.)**

— Ваше уточнение очень полезно. Спасибо, что подсказали новую проблемную область.

— Учитывая сказанное, выходит, что весь пафос вашей книги «Прочь от реальности» оказывается простым выпусканием психиатрического пара. Если допускается существование множества психических миров, то от какой именно психической реальности следует бежать восвоаяси?

— От реальности сангвиника-циклоида, который монополизирует иные психотипические реальности.

— Лингвосолипсизм как доминанта восприятия реальности? Что это такое?

— Это моя философская позиция. Лингвистический идеализм, понимающий под реальностью прежде всего текст, но в русле британской аналитической философии (Витгенштейн, Остин, Мур) и гипотезы лингвистической относительности Сэпира—Уорфа.

— Существует ли единый биологический базис для существ, владеющих языком, и для существ, не владеющих языком, который предполагает наличие объективной реальности?

— Я считаю, что у животных нет никакой реальности. Понятие о реальности у человека возникло довольно поздно — с момента овладения им языком, поэтому даже у первобытных доязыковых людей представление о реальности отсутствовало.

— Какой суррогат реальности существовал у древних людей и существует у животных?

— Дикие животные ограничены стимулами и реакциями (бихевиоризм). У домашних животных появляются какие-то следы реальности, но это особая проблема. Первобытные люди живут в мифологическом мире (Л. Леви-Брюль, А. Ф. Лосев), в котором не различаются язык и реальность, — фраза языка является одновременно и частью реальности.

— Не являются ли мир первобытного человека и мир современного человека всего лишь модусами общей реальности с присущими ей физическими константами?

— Возможно... Однако что такое физические константы? Если мы говорим о гравитации, то очень трудно предположить влияние гравитации на сознание первобытного человека, не отличающего сна, в котором возможны полеты (левитация), от бодрствования. Различение сна и бодр-

ствования произошло сравнительно поздно. В философии же до сих пор существует подобная проблема. Первое явление сознания — это бредящее, галлюцинаторное сознание.

**— Вы не согласны с чувственным пониманием реальности, потому что такое её понимание ничем не отличает реальность гусеницы от реальности человека? Какое определение человеческой реальности вы предлагаете?**

— Моё определение человеческой реальности следующее: *«Реальность есть не что иное, как знаковая система, состоящая из множества знаковых систем разного порядка, то есть настолько сложная знаковая система, что её средние пользователи воспринимают её как незнаковую. Но реальность не может быть незнаковой, так как мы не можем воспринимать реальность, не пользуясь системой знаков»*. Животные живут в примитивных знаковых системах, для которых существует специальная наука биосемиотика. Благодаря амбивалентности знаковой системы в мире человека возможен выбор. В мире животных выбор невозможен.

**— Готовы ли вы говорить о существовании в естественном человеческом языке пласта неязыкового, за счёт которого и функционирует язык?**

— Думаю, что не готов.

**— Чем можно объяснить ваши пансемиотизм и панлингвизм в определении человеческой реальности? Что мешает вам избавиться от языка как от антропологической доминанты?**

— Наверное, тот факт, что я являюсь учеником Ю. М. Лотмана. Кроме этого, на меня очень сильное влияние оказал французский философ-психоаналитик Ж. Лакан с его пониманием языка как бессознательного.

**— Сожалеете ли вы о том, что человеческий мир по-прежнему является недостаточно семиотическим, порождая тем самым смысложизненные вопросы, когнитивные диссонансы, семантические дисфункции?**

— По моему мнению, у человека всегда должен быть выбор. Человеческая реальность предельно знакова. Я согласен, что депрессивная проблематика (вопрос о смысле жизни) возникает из семиотического дефицита вследствие десемантизации и десемиотизации, однако у неё могут быть и неязыковые причины. Человек появился вместе с языком, который ничем не отличался от реальности. Эволюция человека — это эволюция расподобления языка и реальности. В качестве яркого примера можно привести инкорпорирующий строй языков, представляющий собой объеди-

нение в одно синтактико-морфологическое целое («слово-предложение») двух и более основ, автономных по своему лексическому значению. «Охотник-убил-оленя» — это одновременно и «убивание-оленя-охотником», и сама реальность. В этом примере нет никакого противопоставления между языком и реальностью. Оно появится намного позже. Ни для кого не секрет, что инкорпорирующие языки существуют и в наше время: чукотско-камчатские, абхазско-адыгейские и другие.

**— В чём, на ваш семиотико-психотерапевтический взгляд, заключается аутистичность языка?**

— Я не утверждаю, что язык первичен, а реальность вторична. Я считаю, что они связаны отношением принципиальной (первичной) координации (махистское определение). Первичная координация развилась из первобытного мифологического синкретизма между языком и реальностью. Когда появился номинативно-каузативный строй, позволяющий сказать «Охотник убил медведя», то тогда появилась и реальность: появился охотник как абстрактный субъект, медведь как абстрактный объект, убийство как абстрактное действие (марристско-лосевская точка зрения).

**— Какова роль воображения в языке и вообще в понимании человека?**

— Я не работаю с незнаковыми понятиями, к которым можно отнести и воображение.

**— Могло ли употребление каких-либо психоактивных средств спровоцировать дивергенцию языка и реальности?**

— Вряд ли. Лингвогенез не связан с изменёнными состояниями сознания, которые вызываются галлюциногенными веществами. В онтогенезе (индивидуальное развитие организма) можно проследить такой регресс как в эмоциональной, так и в мыслительной сферах до первобытных состояний человеческого сознания, до мифологического синкретизма. Об этом — ЛСД-практика трансперсонального психолога Станислава Грофа, чьи пациенты наблюдали мифологические картины предельных исторических событий, но описывали свои состояния на номинативно-аккузативном языке. Полное погружение в мифологическое состояние сознания непереводимо на современный язык.

**— Закрыта ли для вас тема Л. Витгенштейна или вы время от времени обращаетесь к ней?**

— Надеюсь, что витгенштейниана стала моей сквозной темой.

**— Почему именно фигура Витгенштейна стала для вас ключевой в философском творчестве?**

— Всей жизни не хватит, чтобы ответить на этот вопрос. Мне показалось, что это самый умный человек XX века. Для Витгенштейна философствование и жизнь нераздельны в отличие, например, от Гуссерля или Хайдеггера, которые занимались философией отдельно от бытовой жизни. Вся жизнь Витгенштейна — это проверка жизни философией, а философии — жизнью. Молодой Бертран Рассел отмечал, что логические занятия Витгенштейна глубоко экзистенциальны. Моё непонимание французского философствования менее продуктивно — фрустрированно, чем непонимание текстов Витгенштейна, всегда преисполняющее надеждой на будущее понимание. Весь мой философский проект о Витгенштейне — это попытка комментирования его «Логико-философского трактата».

**— Крайне странно, что вы так отрицательно относитесь к французской философии, которая по своей сути вся шизофренична?**

— Я её не понимаю. Мне она ничего не говорит.

**— Какие ещё философы так сильно повлияли на ваше философское мировоззрение?**

— Шопенгауэр, Диоген Синопский, Остин, Мур, Рассел, Фреге.

**— Продолжаете работать в прокрустовом ложе аналитической философии?**

— В последние годы я занимаюсь философией психопатологии. Философская система Фрейда играет в этом занятии огромную роль, в целом — вся психоаналитическая, а не психиатрическая, традиция, в особенности Жак Лакан.

**— Вы считаете себя главным учеником Ю. М. Лотмана. Проясните своё ученичество.**

— Лотман был настоящей эпохой, собравшей вокруг себя много талантливых людей (В. В. Иванов, В. Н. Топоров, А. М. Пятигорский). Он был знаменем и локусом 60–70-х годов XX века. В Тарту было возможно то, что было невозможно в Москве. Однако у школы была одна странная особенность — отказ от подготовки учеников. Наиболее талантливых ста-

рались подавить, выгнать. Мой случай один из радикальных (аналогичны судьбы Григория Амелина, Алексея Плущера-Сарно). Независимо мыслящие люди подавлялись прежде всего самим Лотманом. Как было в Москве, я не знаю. Сейчас остались шестидесятилетние люди (Р. Д. Тименчик, М. Б. Ямпольский, А. К. Жолковский, Б. М. Гаспаров), которые уже не так философски образованны, как предшествующее поколение семиотиков. Моего поколения как научного единства не существует. Можно отметить лишь формальные встречи, продолжающиеся до сегодняшнего дня.

— **Давайте вспомним успех вашей книги «Винни Пух и философия обыденного языка» (1994). Какова история этого интеллектуального бестселлера?**

— Это была постмодернистская акция, мой первый сознательный успех, однако я не считаю её веховой. «Энциклопедический словарь культуры XX века» принадлежит к этому же числу. Книги, которые приносили мне наибольший успех, я меньше всего ценю. Говорят, что мой словарь является официальным пособием в культурологических вузах, что даже экзаменационные билеты пересекаются с ним. С моей стороны это был скорее коммерческий (несерьёзный) проект. Книги же, которые никакого успеха не имели у широкой публики — например, «Прочь от реальности» (2000), «Диалог с безумием» (2005), — для меня являются знаковыми.

— **Вы готовы констатировать, что мода на Руднева прошла?**

— Думаю, что нет. Я сместился в психологические круги. Сейчас печатаюсь в таком известном журнале, как «Московский психотерапевтический журнал». Последняя из опубликованных статей называется «Истина и безумие». Она продолжает фукианскую традицию понимания истины через безумие. Я не считаю себя философом в узком смысле. Трудность в профессиональной самоидентификации, на мой взгляд, является наиболее плодотворной.

— **Из философии семиотики через аналитическую философию в философию психопатологии...**

— Ещё я могу поделиться своим прозаическим опытом. Немногие знают, что я был прозаиком. Это происходило в брежневское время, — мои модернистские тексты кое-где публиковались. Тогда я увлекался теорией музыки и называл свои произведения опусами (всего было около 50 опусов). Ключевой из них назывался «Opus secundum» («Опус второй», в котором рассказывалась история о том, как писатель написал роман, а один из его персонажей обнаружил себя живым, выпытывая у своего создателя встречу, — такое вот текстологическое франкенштейнство).

Если бы я не увлёкся философией, стал бы прозаиком. Эти тексты хранятся в Риге. Их сквозная стилистика — развитие художественного языка: гипертекст от предельно усложненного, наполненного цитатами и реминисценциями, до запрета на цитатность с нарушением связности текста (текстовая додекафония). Далее следует бихевиористское письмо. Писать романы очень легко, а научные или философские работы сложно. Писательство мне кажется бессмысленным. Место главного современного прозаика занято В. Г. Сорокиным, а быть вторым или третьим я не хочу. У меня другая сверхзадача — прорвать трясины в области какого-нибудь философствования.

**— Вы философствуете по необходимости — наперекор Витгенштейну, для которого философия была образом жизни?**

— Я не мыслю жизнь без письма. Она теряет для меня всякий смысл. Мой учитель в психиатрии Марк Евгеньевич Бурно предлагал мне написать работу «Язык и характер», но пока я над этим думаю.

**— Гипотеза лингвистической относительности сейчас не в моде. И Витгенштейна, и Сэпира—Уорфа можно легко обратить, сфальсифицировать в утверждение о том, что не границы моего языка определяют границы моего мира, а, наоборот, границы моего мира определяют границы моего языка.**

— Витгенштейн говорил, что материализм и идеализм, доведённые до своего логического конца, суть одно и то же.

**— Что можно сказать о мире, который ограничивает мой язык?**

— Это мир диалектического материализма. Предшественники Витгенштейна — участники первого Венского кружка — очень любили книгу В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм».

— У американского лингвиста Н. Хомского есть известный принцип лингвистической компетенции. Но на этот принцип претендует другой — лингвистической некомпетенции, совмещающий в себе некомпетентность в освоении языка как условие освоения языка и выступающий по отношению к нему как родовое понятие. Лингвистическая компетентность всегда ограничена контекстом, уместностью употребления языка, тогда как лингвистическая некомпетентность отсылает к недостаточной степени владения человеком языком, — речь в данном случае идёт о принципиальной несоординированности (о предустановленной дисгармонии) между потенциалом языка и его использованием. Для Хомского любой носитель языка является его хорошим носителем. Узусный подход к языку максимально одноклоб. Этимология язы-



ковой некомпетенции — принцип традитабельной относительности (статистическая потеря мысли при облачении в словесную материю). В соответствии с лингвистической некомпетенцией моё знание естественного языка настолько совершенно, что я со всеми носителями языка до конца их жизни могу косноязычить, пренебрегая нормами и правилами русского языка, а также его исключениями и распространёнными ошибками. Я за окказиональный подход к ошибочному употреблению русского языка, — за творческую погрешность.

— Принцип непонимания является одним из фундаментальных. Лотман высказывал мысль о двух полях коммуникации: полюс, когда всё понятно, и полюс, когда всё непонятно. Коммуникация возможна только в середине, когда что-то понятно и что-то непонятно. В этом — принцип золотой середины коммуникации.

— Но ведь эта золотая середина входит в противоречие с языковым законом недостаточной бессмысленности в языке. Бессмысленность в языке невозможна.

— С этим я готов согласиться.

— Вы говорите о преимуществе текста над реальностью в его борьбе с физической энтропией. Текст борется с энтропией за счёт увеличения количества смыслов, значений. Бесконечное увеличение смыслов вызывает уже семиотическую энтропию, которая даст фору физической. Не в этом ли корень всех гуманитарных кризисов — в невозможности переварить напридуманные смыслы, в невозможности остановить производство смыслов, поставленных на конвейер?

— У меня сохраняется семиотический оптимизм.

— Не оборачивается ли ваш плюрализм всего лишь монизмом?

— Согласен, что тексты, превращающиеся в физические объекты, способствует возрастанию энтропии. Только представьте себе, что в вашей библиотеке накапливаются тексты на таких языках, которыми вы не владеете...

— Это и называется межкультурной коммуникацией?

— Скорее, его оборотной стороной.

— На принцип энтропии и даже негоэнтропии (П. А. Флоренский) есть принцип антропии (А. С. Нилогов) — ещё большее увеличение энтропии, человеческий (антропологический) вызов самой энтропии. На каждый происк энтропии человек всегда отвечает несимметрично — качественнее.

— Удачный термин.

— Художественные тексты увеличивают энтропию в отличие от научных, которые запрещают двусмысленность, интерпретации...

— Да, возможно, что в философии текста нужно сделать соответствующие поправки.

— Кого вы можете назвать современным русским философом?

— Александра Иосифовича Сосланда («Фундаментальная структура психотерапевтического метода»). Традиционно считается, что в России беда с интеллектом, в том числе и с философским. Скорее всего, у нас есть одна полноценная философская традиция — отсутствие всякой философской традиции.

— Почему в России невозможно организовать философскую традицию?

— Честно говоря, я считаю, что сейчас приключается кризис гуманитарного знания во всём мире. Парадоксальным образом ничего не происходит. Нет никаких новых идей. Идеи, которые носятся в воздухе, не нужно специально отслеживать. Они сами себя заявляют.

— Но, может быть, всё дело в информационной бомбе? Информация достигла такого порогового уровня, что любая гениальная идея тонет в непроницаемом массиве...

— Я так не думаю. Например, идея английского психиатра Тимоти Кроу о том, что шизофрения является видовым отличием homo sapiens'a, необычайно популярна. Согласно ей, человеческая сущность предопределена шизофренической природой. Это очень провокативная гипотеза.

— Равно как и ваша гипотеза о множественности (относительности) психических миров, исполненная в лучших традициях гуманистического пафоса?..

— Надеюсь на неё.

— **Есть ли у вас формула успеха в гуманитаристике?**

— Надо иметь талант, много работать и не думать об успехе. Ни в каком случае не пиариться. Например, меня летом 2005 года пригласили преподавать в Сорбонне. Но я не поехал. Не люблю бытовые хлопоты: покупка билета на самолёт, переезд, языковой барьер.

— **Расскажите поподробнее о вашем телевизионном опыте.**

— Этот опыт связан с программой А. Г. Гордона на телеканале НТВ, а также с программой «Чёрный квадрат» на телеканале «Культура». С Гордоном было очень интересно (с сентября 2001 по март 2004). Со мной лично было записано 8 передач. Всё шло к тому, чтобы мы стали соведущими. Но вмешались внешние обстоятельства — его молодая жена, которая стала ревновать, да и сам он не решился разделить славу. Быть обыкновенным редактором стало неинтересно, моя жена заменила меня под моим же именем. Я не понимаю, почему он прекратил этот проект. Россия впервые узнала своих героев. Но ему это надоело. Никто передачу не запрашивал, она имела хорошие рейтинги. Учёные делились на тех, кого уже пригласили на передачу, и на тех, кого ещё не пригласили. Опыт на телеканале «Культура» был более безнадёжным. Нас часто ругали за интеллектуализм. Договор был заключён на 20 передач и был выполнен. Но дальше не пошло. Неподтверждаемый успех тут же забывается. Совсем недавно я попытался сделать что-то наподобие лотмановского цикла лекций, но из-за технических проблем ничего не получилось. Пару месяцев назад меня разыскал театральный режиссёр Владимир Мирзоев. Он читал мои книги и решил сделать фильм о футболе по моей «Метафизике футбола». Сам я палец о палец не ударю, кроме издания книг.

— **Переведены ли ваши книги на иностранные языки?**

— Пока нет.

— **Не рискуют ли они превратиться в книги для внутреннего пользования?**

— Я бы так не сказал, поскольку весьма спокойно отношусь к их прижизненному признанию. В безвестности жить тяжело, но и безвестность может быть амбивалентной.

— **Как вы относитесь к философской эзотерике?**

— У меня особое отношение к Г. И. Гурджиеву, который предельно чётко отграничивал себя от Блаватских и Рёрихов. Через несколько месяцев выйдет моя книга о нём.

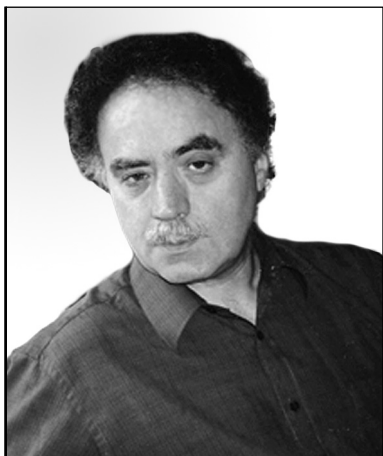
— **Что ж, прочь от Руднева, и назад к реальности?!**

— Ничего не имею против.

— **Какой темой вы занимаетесь сейчас?**

— Нарциссизмом. Любовь к себе — естественное чувство. Я не понимаю обыденного неприятия нарциссизма. Надеюсь и дальше быть апологетом всего «плохого» как в психологии, так и философии.

*Беседовали Михаил Бойко, Алексей Нилогов  
и Сергей Чередниченко*



## МИХАИЛ РЫКЛИН

### Произведение философии в эпоху «суверенной демократии»

*Михаил Кузьмич Рыклин (род. 1948) — современный русский философ. Кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, член Нью-Йоркской академии наук. Автор таких книг, как «Террорологии» (Тарту, 1992), «Деррида в Москве» (в соавторстве с Ж. Деррида: Париж, 1994; М., 1993), «РАМА» (в соавторстве с Анной Альчук: М., 1995), «Искусство как препятствие» (М., 1997), «Деконструкция и деструкция. Беседы с философами» (М., 2002), «Пространства ликования. Тоталитаризм и различие» (М., 2002), «Время диагноза» (М., 2003), «Свастика, крест, звезда. Произведение искусства в эпоху управляемой демократии» (М., 2006). Наша беседа с Михаилом Кузьмичом состоялась в рамках проекта «Современная русская философия».*

— Михаил Кузьмич, я искренне рад, что у нас в стране есть люди такого интеллектуального уровня, как вы. Ваша философская аналитика на злобу дня помогает пересмотреть вечно опаздывающий статус философии... Какой философский жанр доминирует у вас? Философская публицистика?

— Разные. Книга «Время диагноза» представляет собой сборник статей, написанных для берлинского журнала *Lettre International*. Это эссе по 10—12 страниц каждое. Нередко я пишу для научных сборников, на более академические сюжеты. Я написал предисловия ко многим переводным текстам — к тому переписки Ясперса и Хайдеггера, роману Роб-Грийе «Проект революции в Нью-Йорке», перевёл и откомментировал

работу Р. Барта *Camera lucida* и т. д. В моей работе нет ничего уникального для европейского философа. Так работал Жак Деррида, так работают Агамбен и Слотердаик.

Для России это, возможно, пока необычно, однако я работаю также в европейском культурном пространстве и не считаю себя философом русской традиции. Моими учителями были Мераб Мамардашвили и Жак Деррида. У меня в иные годы больше текстов выходит в Германии, чем в России. Я хотел бы больше печататься в своей стране. Кстати сказать, 10 лет назад такие возможности существовали.

— **Давайте поговорим о вашей последней книге «Свастика, крест, звезда», в которой анализируется итог судебного разбирательства о выставке «Осторожно, религия!». Если перефразировать название этой скандальной выставки в название для выставки «Осторожно, философия!», то какие экспонаты могут быть на ней представлены?**

— Философия не обладает таким насильственным потенциалом, как религия. Профессионально философией занимаются немногие, хотя философами себя считают довольно много людей. Если говорить о профессиональной философии, то это относительно элитарная практика — университетская, академическая. Философия не представляет собой такого взрывоопасного вещества, как религия. Какая угроза исходит от философии? Что вы имеете в виду?..

— **Мне всегда казалось, что философия является самым искушённым дискурсом интеллектуального насилия, аргументация которой изощрённее и религии, и мифологии?**

— Я согласен с вами, но сколько людей могут прочитать философские тексты? Да, тексты Фуко, Бодрийера, Деррида обладают насильственным потенциалом. Но сколько людей могут реально эти тексты прочитать? Религиозные тексты читаются в церквях в расчёте на сотни тысяч, иногда миллионы людей. Эти тексты состоят из нарративов, которые имеют эзотерический смысл, но большинство людей этот смысл вообще не понимают. Зато они улавливают будто бы буквальный смысл этих нарративов и им тогда кажется, что они их понимают. Часто этот буквально, то есть неверно понятый смысл побуждает людей к насильственным действиям.

Мне кажется, что если человек сможет прочесть насильственный текст Ницше или Фуко или сам написать такой текст, его прямой насильственный потенциал будет несущественным; он не возьмёт в руки дубину и не пойдёт громить выставку.

— Но вы же знаете известную фразу Кожева о том, что между философом и тираном нет существенной разницы, и лишь суета будней не позволяет быть одновременно и тем, и другим?..

— Гегель, видя, как Наполеон въезжал в Йену, сказал, что это въезжает Абсолютный дух. И так как в гегелевской философии завершается бытие духа, то какое-то отождествление, бесспорно, имело место. Так же как Хайдеггер, в своей ректорской речи и в других произведениях 1932—1934 годов, в какой-то мере отождествлялся с Гитлером, с духовным правом вождя отдавать приказы нации. Но что это доказывает?..

— Какую книгу из вашей библиографии можно назвать визитной?

— Думаю, что «Пространства ликования. Тоталитаризм и различие», посвящённую осмыслению 1930-х годов — национал-социализму, сталинизму.

— Кого из московских концептуалистов вы бы отнесли к философствующим?

— А что вы называете философией?.. Например, если бы я спросил Мотрошилову о том, считает ли она философией то, что делает Монастырский, она бы, вероятно, ответила «нет». Если бы я спросил Бодрийяра, то он бы наверняка ответил «да». Есть академическая философия, которая блюдет своё право на дискурс, и практически является историей философии. И, соответственно, пытается контролировать современную философию, давая первичные классификации. Как правило, история философии очень нетерпимо относится даже к выдающимся философским явлениям. Например, Бодрийяр в нашем с ним интервью подчеркнул, что давно не называет себя философом, однако тот, кто прочтёт его книги, вряд ли ответит так же. Феликс Гваттари тоже скептически относился к академической философии. Может быть, то, что делаю я, странно с точки зрения современного российского контекста. Философы унаследовали позднесоветскую концепцию философии — достаточно асоциальную, особенно ярко проявившуюся в московско-тартуской школе. Из-за того, что в советское время в философии как институте был силён политический и идеологический крен, многие серьёзные люди уходили либо в историю философии, либо в логику, как Зиновьев, либо в философию естествознания и философию науки. Всё остальное было занято историческим материализмом, научным коммунизмом, диалектическим материализмом.

— Расскажите о ваших беседах с ведущими современными философами, собранных в книге «Деконструкция и деструкция».

— Основная цель этих бесед — попробовать заставить западных философов говорить о проблеме советского, шире социалистического, опыта — о том, как он отразился на их творчестве (о значении Октябрьской революции 1917 года в их становлении философами). Говорить о том, о чём они в своих книгах прямо не пишут. Достаточно интересной вышла полемика с Ж. Деррида.

**— А как насчёт опыта советской философии?**

— К сожалению, они не знают этого опыта, кроме, может быть, Жижека, который сам является выходцем из социалистической страны, и Гройса — нашего соотечественника. Советская философия мало известна.

**— Каков вкратце ваш опыт сожительства с советской властью?**

— Опыт нельзя отождествлять только с прямыми формами советской ритуальности — вступление в октябрята, пионеры, комсомольцы. Опыт — довольно длительная вещь. Например, история с выставкой «Осторожно, религия!» показала, насколько мы в плане опыта близки даже к сталинскому периоду. Мы затронуты этим периодом ещё очень и очень сильно.

**— Религия является наиболее эффективным средством манипуляции массовым сознанием. Власть её активно использует. Зачем же изобличать власть в этом?**

— И что же из этого следует?..

**— То, что все наши постмодернисты сидят не в Институте философии РАН, а в Администрации Президента РФ — от Суркова до последнего клерка. Под постмодернистами я подразумеваю таких людей, которые пытаются деконструировать идеологемы и мифологемы, чтобы с их помощью манипулировать общественным сознанием...**

— Французы охотно называют себя постструктуралистами, а термин «постмодернизм» выдуман журналистами. «Постмодернизм» сблизил людей, которые между собой имели мало общего (например, Бодрийера и Деррида, Вирилио и Делёза). Для Деррида понятна обойма из структуралистов Леви-Стросса, Барта, Альтюссера, Лакана, а вот название «постмодернизм» может быть применимо разве что к его влиянию на более широкий массмедийный контекст. Я одно время работал во Франции и знаю,



что никакого постмодернистского французского контекста нет. Вирилио и Бодрийяр тогда были близки друг другу. У Деррида своя школа — Лаку-Лабарт, Нанси. Делёз — другое направление. Да, можно говорить о связи Делёза с Фуко.

Под словом «постмодернизм» образуется целая свалка из самых разных философов. Сколько значимого пропадает из-за такого вульгарного обобщения! Мне кажется, что в философской литературе мы должны вообще отказаться от этого термина, оставив его для нужд интеллектуальных публицистов, когда те обращаются к многомиллионной аудитории. «Постмодернизм» придуман для огромных масс — для читателей массовой философии, которые не хотят напрягаться, — которые никогда не поймут разницу между, например, Лиотаром и Бодрийяром, между Лиотаром и Делёзом, между Делёзом и Вирилио. А разница эта огромная! Почитайте книгу бесед с философами «Деконструкция и деструкция». Когда спрашиваешь Бодрийяра о Деррида, то для него последний оказывается совершенно чуждой фигурой. Вирилио — вообще носитель другой культуры философствования.

Человек, готовящий себя к профессиональной карьере, должен научиться работать пинцетом, а не палицей, а «постмодернизм» — это палица. Я никогда не употребляю это слово в своих текстах.

**— Для меня слово «постмодернизм» является лакмусовой бумажкой, при произнесении которого вы видите, как одни сразу же отворачиваются от вас, а другие берут за руку и идут с вами дальше.**

— «Постмодернизм» — один из иллюзорных терминов, которые лишь по видимости что-то объясняют. Между Курицыным и Бодрийяром — сходства никакого, хотя кто-то и того, и другого может называть «постмодернистом». Из-за того, что в России культура чтения философских текстов пока ещё низкая, приходится постоянно сталкиваться с таким невежеством в виде отождествления и обобщения. Во-первых, нужно знать язык оригинала, а во-вторых, понимать академическую, массмедийную, революционную и экстремистскую подоплёку многих из этих текстов. Генезис текстов — обязательная вещь. Я читал их ещё в 1960-е годы, но когда приехал во Францию, то понял, что многие аспекты этих текстов оставались для меня туманными.

**— Ваше непонимание было существенным?**

— Конечно. Так же и американцы накладывают на эти тексты свои гигантские клише, и оказывается, что десятки философов, которые между собой не имели ничего общего, объединяются под каким-то общим яр-

лыком. Может быть, с точки зрения массмедийной оптики между этими людьми нет разницы, однако между Деррида и Делёзом она велика. Деррида и Делёз пытались провести публичную дискуссию по поводу своих разногласий, но эти разногласия в конечном счёте были настолько серьёзными для них (о чём Деррида написал в некрологе на смерть Делёза), что публичная дискуссия так и не состоялась. С точки зрения американского студента, изучающего французскую философию в университете, разница между ними незначительная или вообще нулевая. К сожалению, в России пока тоже ощущается дефицит вдумчивого, интеллигентного читателя. С другой стороны, свежепереведённых текстов много, бум переводов буквально захлестнул нашу философскую аудиторию.

**— Под «постмодернизмом» на русской почве сейчас понимается практика свободного философствования и преодоление идеологичности советской философии.**

— Почему же это тогда «постмодернизм»? Это просто попытка совершеншения некоего философского усилия в необычных и сложных обстоятельствах, в которых находились и Мамардашвили, и Ильенков, и другие.

**— О каком философском читателе вы мечтаете? О проницательном?**

— Да. Проницательный философский читатель должен знать язык оригинала, а также по возможности институциональную инфраструктуру (контекст), из которой возникают те или иные философские тексты. Он должен употреблять микроскоп, а не читать по принципу — «Курицын — постмодернист», «Дугин — постмодернист», «Сурков — постмодернист». Термин «постмодернизм» — это вода. А чем вам Геббельс не постмодернист («Ложь должна быть чудовищной, чтобы ей поверили»)? Геббельс был политтехнологом не менее высокого уровня, чем большинство современных политтехнологов. А почему же Радек не постмодернист? Или Парвус-Гельфанд? Названные мною персонажи — особые явления интеллектуальной жизни. Если бурно развиваются они, то публичные интеллектуалы, к которым я отношусь, постепенно лишаются возможности работать. Геббельс, Сурков, Радек и подобные им разрушают сами условия интеллектуальной работы. Они знают, как можно уничтожить публичную сферу, не вызывая мощного протеста со стороны общественного мнения. Но они беспомощны без содействия силовых структур — полиции, прокуратуры, армии, спецслужб.

**— Но ведь нам несвойственна такая публичная интеллектуальность?..**

— Кому нам?

— **Есть ли какая-то традиция публичности в России или это только европейская традиция? Кто кроме вас ещё может назвать себя публичным интеллектуалом?**

— Например, Мераб Мамардашвили читал публичные лекции. Всегда говорил, что интеллект может выступать только на агоре. Эта публичная практика зарождается в Древней Греции не случайно. Она не зародилась в Персии эпохи Ксеркса, а проявилась в Греции эпохи Перикла. Связана с определёнными институтами демократической направленности.

— **Вас можно назвать учеником Мамардашвили?**

— Да. Я в студенческие и аспирантские годы был учеником Мамардашвили — если, разумеется, не упускать из виду, что сам Мераб Константинович не стремился создавать какую-то школу. Он повлиял и на меня, и на Подорогу, и на Калиниченко, и на многих других.

— **А вы участвовали в разделе философского наследия Мамардашвили?**

— Что это за наследство?.. Что — разве Мамардашвили оставил своим ученикам какой-нибудь счёт в банке?

— **А неопубликованные лекции?**

— Ни я, ни Подорога не имели к ним никакого отношения. Этим занимался Юрий Сенокосов. Сейчас ими занимается дочь Мамардашвили — Елена, которая запланировала издать 19-томное собрание сочинений.

— **Не страшно быть белой вороной интеллектуальной публичности?**

— Я не считаю себя белой вороной. Не один я остаюсь в сфере интеллектуальной публичности. Из молодых философов могу назвать Нину Сосну, Дениса Голобородько, Оксану Тимофееву, Алексея Пензина. Это недавние аспиранты Валерия Подороги и Елены Петровской.

— **Книга «Свастика, крест, звезда» является вашим обобщающим трудом о выставке?**

— Моя жена — Анна Альчук — и известный правозащитник Александр Подрабинек делают документацию всего процесса. Скорее всего, будет издана книга текстов с реакцией на выставку. Книга «Свастика,

крест, звезда» — это мой персональный анализ судебного процесса над участниками выставки, поскольку среди обвиняемых была моя жена. Я просидел около пяти месяцев в суде. Я бы не стал писать эту книгу, если бы не оказался вовлечённым. Среди художников у меня было и есть много друзей — Олег Кулик, Елена Елагина, Ирина Вальдрон, Валерий Орлов, Александра Митлянская и другие. Я должен был ходить в суд, потому что там собирались чудовищно агрессивные люди — в том числе сторонники господина Шаргунова, который внушил своим адептам, что речь идёт не о художественной выставке, а об очередном распятии Иисуса Христа. Всё, что говорят люди, подобные Александру Шаргунову, можно прочитать в Протоколах Сионских мудрецов. Ничего нового они не изобрели. Я был вынужден читать все эти тексты просто потому, чтобы понять и объяснить себе поведение людей, которые собирались на суде. Они кричали «Вы убили тысячи наших детей! Вы убили царскую семью!» — и сами искренне верили в это...

— **Весьма печальная ситуация... Если бы за последние 15 лет было построено столько же библиотек, лабораторий, институтов, сколько было восстановлено церковей и храмов, то, быть может, накал между светским государством и клерикальными сатисфакциями верующих не был бы столь резким.**

— Чтобы экспортировать газ, нефть, алюминий, марганец и калийные удобрения, не нужно обладать какой-то развитой современной культурой. Плюс дикий, ни с чем не сравнимый консюмеризм, который овладел российским обществом в самой примитивной форме.

— **А что вы можете сказать о консюмеризме в философии? Можно ли считать его проявлением переводческий бум и культуртрегерство?**

— Мало самостоятельного мышления и непонимание роли свободы, в том числе и личной, права на профессиональный язык. Забвение того, что делает интеллектуальную работу интересной. Вот что такое консюмеризм в философии.

— **Вы слышали когда-нибудь в свой адрес обвинения в культуртрегерстве? Во франкомании?**

— У меня только в Германии вышло 120 текстов! Немецкая публика читает человека, который реферирует французские источники?! Да это смешно! Зачем тогда им нужно переводить эти 120 текстов? Индустрия интерпретации философских текстов в Европе развита очень хорошо. Мои тексты не сводятся к компиляции или культуртрегерству. На Западе я воспринимаюсь как человек, который интеллектуально пытается

осмыслить коммунистический опыт. Этим же во многом занимаются Гройс и Жижек.

— **Кого из современных русских философов вы бы могли назвать?**

— Кроме круга Подороги могу назвать Бориса Гройса.

— **Можно ли говорить о потреблядстве западной философии? Какова ваша роль в этом процессе?**

— Я не вижу ничего плохого в культуртрегерстве. Любой серьёзный философ — культуртрегер, то есть такой культурный человек, который может прочитать тексты на языке оригинала. Настоящее варварство — обвинять философов в культуртрегерстве. Философ в принципе должен знать древнегреческий язык, латынь, немецкий, французский, английский и итальянский.

— **А если только русский?**

— Такой человек вряд ли сможет стать профессиональным философом.

— **А разве Деррида нужно было знать русский язык, чтобы состояться как философу?**

— Но ведь Деррида никогда не комментировал русские тексты. У него было жесткое правило: работать только с теми текстами, которые он мог читать в подлиннике. Он всегда читал и оригинал, и перевод, прекрасно понимая, что их статусы разные. Если человек не может прочитать оригинал, то он не может комментировать перевод. В любой своей книге Деррида комментирует текст через перевод или перевод через оригинал. В его семье были слависты и русисты, но русского языка он не знал. Вы не найдёте текста Деррида о Достоевском. Я пожелаю всем тем, кто рассуждает на тему культуртрегерства, быть по-настоящему образованными, чтобы уметь прочитать текст на языке оригинала, уметь говорить с коллегами из других стран на языке, который те хотя бы чуть-чуть понимают. Да, культуртрегерство — это необходимое, но недостаточное условие для того, чтобы заниматься интеллектуальной работой.

Назовите мне такого оригинального философа, который бы не знал ни одного иностранного языка, кроме русского?

— **Розанов?..**

— Нет, Розанов не философ! Он был оригинальный мыслящий человек, возросший на русской литературе.

— Но ведь у нас литература переигрывает философию?..

— Хорошо, назовите мне таких людей в современной ситуации?..

— Например, **Фёдор Иванович Гиренок. Вы знакомы с его творчеством?**

— Незнаком. Такого имени я не знаю.

— **Гиренок — профессор кафедры философской антропологии на философском факультете МГУ.**

— У меня не осталось никаких связей с философским факультетом МГУ. Я никогда там не преподавал.

— **Я упомянул Гиренка потому, что в нашей философской антропологии сейчас выделилось три крупных направления — археоавангард, представленный Гиренком, аналитическая антропология Подороги и синергичная антропология Хоружего.**

— Понятно.

— **А разве вы не чувствуете в этом какой-то полиглотской дискриминации философии и в целом русского языка? Не кажется ли вам, что главное — это мыслить и писать по-философски, а не на древнегреческом, латыни или французском?**

— Как же вы представите себе, что такое английский, итальянский, немецкий или французский текст без знания соответствующих языков? Значит, вы должны полностью доверять переводчику. Вот перед вами три перевода Хайдеггера — Бибикина, Борисова и, допустим, Петрова. Вы видите ключевую фразу, которая переведена в трёх случаях по-разному. Оригинал вы не знаете. Как же вы будете интерпретировать?

— **А какой же тогда вопрос вы сможете адресовать всем этим трем переводчикам? Насколько тогда хорошо они знают язык оригинала, если все переводят по-разному? Мне кажется, что именно плохие переводчики кидают отрицательную тень на немногочисленных читателей философских текстов.**

— Если вы знаете немецкий язык, то можете сами попытаться перевести эту фразу и понять, почему Бибахин перевёл её так, а переводчик Борисов иначе.

— **Философская работа — не филологическая и не переводческая...**

— Эти вещи взаимосвязаны. Например, Деррида и Беньямин делали философскую и филологическую работу одновременно. Ницше был классическим филологом. В основном все философы — это интеллигентные люди, культуртрегеры. Давайте возьмём Кассирера, Шелера, Гартмана. Среди философов вы не найдёте игнорабусов, которые гордятся тем, что ничего, кроме французского или немецкого, больше не знают. Я уважаю культуртрегеров, историков философии, учивших меня, — Асмуса, Богомолова, Гайденко, Мотрошилову, Нарского, Чанышева. А есть «оригиналы», наподобие Галковского, которые только и находят что матерные слова для любого образованного человека. Для них оригинальность — это камлание в какой-то бочке.

— **По-вашему, Галковский — это не философ?**

— Повторяю ещё раз — я не имею права определять, кто является философом, а кто нет.

— **Почему?**

— Потому что это ничего не изменит. Разве Галковский перестанет считать себя философом, если я скажу ему, что он никакой не философ? Галковский может то же самое сказать и в мой адрес.

— **Значит, для философа важна не самоидентификация, а идентификация со стороны, например, философским гением, уводящая его от интеллектуальной патологии?**

— В своей жизни я не знал ни одного человека, который называл бы себя гением.

— **Хотите сказать, что вам не повезло встретить такого человека?..**

— Может быть...

— **Философ является производителем концептов, тогда как культуртрегер — лишь эрузитом (термин Ф. И. Гиренка), паразитирующим на чужих текстах?..**

— Не согласен с вами и с Гиренком. Например, Жак Деррида был изначально философом-комментатором и создал всю свою концепцию на текстах других философов. Деконструктивизм — фундаментальное направление в философии XX века. И у Делёза вы не найдёте так называемых аутентичных текстов. И у Фуко. Смешно представление, будто оригинальность лежит исключительно в области самовыражения философа. *Другой* всегда предшествует нам.

— **А разве *Другой* не препятствует нашему самовыражению?**

— Если вы будете игнорировать или уничтожать *Другого*, то умрете раньше его. *Другой* является свидетелем нашей смерти.

— **Вы принимаете участие в публичных философских дискуссиях?**

— Конечно. Но большинство из них, к сожалению, в последние годы проходит за границей — в Германии, во Франции, в Англии.

Я готов говорить с любым, кто пишет для читателя, а не для начальника. В целом же в России ситуация с философией сейчас плохая. Речь не идёт о каком-то спонтанном ухудшении, а о том, что вся политика последних лет способствует разрушению интеллектуальной жизни. Меня приглашали в полузакрытые политтехнологические клубы. Но о чём мне с ними беседовать? Я согласен дискутировать в публичном пространстве. С телевидением вообще беда. В отсутствие прямого эфира там лучше не появляться. Например, пригласят на телевидение поговорить о том, что такое философия, а в качестве оппонента дадут какого-нибудь Маркова. О чём можно с ним дискутировать? Профессиональный человек должен приходить на телевидение и комментировать кремлёвского политтехнолога?

Интеллектуально я могу поддерживать форму благодаря сектору аналитической философии в Институте философии, а также европейскому культурному пространству.

Философия не должна замыкаться на себя. Она изначально связана с политикой, искусством, литературой, со всем контекстом. Философия не делается исключительно для каких-то узких групп людей. Гегель реагировал на походы Наполеона, на события своего времени — на прусскую монархию, на события во Франции. Это обычная вещь. Проблема в том, как проявляется политизация — в публичном пространстве или методами политтехнологии (уничтожение публичного пространства и создание на заказ специальных текстов, которые пишутся для заказчика, а не для обычного читателя). Мой главный упрёк к таким людям, как Марков и другие, в том, что они не пишут для читателя, а всё время имеют в виду заказчика, того же Суркова.



— **Вы испытываете ревность к тому, что именно они занимают интеллектуальное пространство, а не вы?**

— Я даже в кошмарном сне не захотел бы с ними поменяться местами. Зачем мне надо занимать их «поляну»? Если бы я рвался поставить себя на службу имперской или суперимперской идеологии, такие возможности скорее всего представились бы. Я им абсолютно не завидую. Более того — судьба этих людей ужасна, поскольку они разжигают в стране национализм. Например, нам на процессе Сахаровского центра каждый день орали: «Жида, убирайтесь вон из России! Будет новый холокост!» Они разжигают страсти, которые их самих же пожрут.

— **Вы говорите об их интеллектуальном забвении?**

— Если Россия пойдёт по пути европейской страны — они будут со временем осуждены, как уже были осуждены идеологи тоталитарных режимов. То, что они делают, — беззаконие. Они это прекрасно понимают, и потому так страстно разрушают агору, интеллектуальное пространство, которое одно способно вынести им обвинительный приговор.

— **Мне кажется, что уже не восстановится, — по крайней мере это будет зависеть от того, какая метафора победит — либо метафора конца истории, либо метафора Маркса о том, что история повторяется дважды: один раз в виде трагедии, второй раз в виде фарса. В условиях конца истории нас может ожидать только трагедия.**

— Если вы говорите: европейский путь для России закрыт, то вы сделали неправильный выбор, занимаясь философией.

— Нет-нет, он не закрыт. Мне кажется, сейчас сложилась такая ситуация, когда Россия должна посмотреть со стороны на то, как Европа преодолевает свою политкорректность и «переварит» арабов и турок. Иначе наш путь в Европу будет изначально тупиковым... Вас можно было бы пригласить на философский факультет с целью организовать дискуссию о философии? Или все так и останутся в своих норках — вы больше будете известны на Западе, чем в России?... Для вас это естественно?

— Это вполне нормально. В отличие от советского периода, когда вообще нельзя было выезжать за границу, сейчас я активно езжу на Запад и публикую свои книги. У меня довольно много заказов.

— **Каков ваш философский бренд? Что такое Рыклин? Что будет ассоциироваться с вашим именем?**

— Я осознал свою тему ещё в начале 1990-х годов — изучение различных террористических практик. Сейчас это слово стало модным, тогда как я приступил к этой теме задолго до её глобализации. Меня интересовал террор Великой французской революции и фигура де Сада. В 1992 году я выпустил книгу «Маркиз де Сад и XX век». Моя следующая тема — национал-социализм и Октябрьская революция, их террористические практики.

— **Давайте обратимся к вашей книге «Время диагноза». Не кажется ли вам, что с методологической точки зрения у вас очень бедный инструментарий аргументации. Вы всё время используете аргумент от диагноза, аргумент травмы?..**

— Однако это сборник текстов, которые читали 20 тысяч человек на протяжении 1995–2003 годов. Статьи публиковались в журнале *Lettre International*, который читает довольно культурная публика. Я давал им зарисовки того, что важного и любопытного происходило в России в эти годы. Были реакции, обсуждения. Эти тексты составили мне в определённом смысле реноме в Германии, Австрии, Швейцарии, Франции. Я писал свои тексты не для какой-то философской конференции. Редактор просил меня писать о конкретных эпизодах. Это дневник того времени. Трудно говорить о небогатой методологии в дневнике.

— **У вас один инструмент критики — от диагноза, от комплекса неполноценности...**

— В предисловии к книге я попытался через Вальтера Бенямина и Ролана Барта объяснить своё отношение к интеллектуальной психопатологии.

— **Вы хотите, чтобы была создана такая наука, в которой наконец-то удастся проанализировать интеллектуальные эксцессы? О каком опыте может идти речь — о преодолении опыта сумасшествия в интеллектуальной сфере (на примере М. Фуко)? О психопатологии интеллектуалов?.. Какой бы вы сами себе поставили интеллектуальный диагноз?**

— Вы же сами сказали, что моё положение в России достаточно маргинально. Мы живём в совершенно извращённой ситуации. В России социализованы такие формы мышления и речи, которые в других странах относятся к области психиатрии. У нас политики говорят на языке, который невозможен в сфере публичной политики. Но важно понять, что если психопатологическая речь осуществляет контроль над интеллектуально-культурной сферой, то она и задаёт правила. Я в такой сфере ста-

новлюсь, естественно, маргиналом, моя речь превращается в извращённую, а их собственная речь, которая, далеко не только с моей точки зрения, является просто безумной, становится совершенно нормальной. Я попытался представить Европе эту речь, используя себя как призму, — преломляя через себя и посылая туда луч. Да, там она воспринимается как патологическая — я в этом убедился много раз. В России иногда безумие становится заявкой на политическую карьеру. Человек может безнаказанно писать, что убийство царской семьи было ритуальным, — что евреи совершили его в ритуальных целях. Ему не надо ничего доказывать, он не открыл никаких новых материалов, а просто сказал об этом, и ему поверили. Он не раз произнесёт это с кафедры, и тысячи фрустрированных людей побегут что-нибудь громить.

**— Согласен с вами — должно смениться, как минимум, три поколения, чтобы советские люди больше не воспроизводились...**

— Наверное... Я пишу свои эссе не для абстрактного западного читателя, а для культурного европейца, который есть и в России, и на Западе. В России для таких людей, как я, каналы связи с читателями перекрываются. Например, при Ельцине такого не было — я одинаково коммуницировал с российским и западным читателем (публиковал свои беседы с философами в «Независимой газете»). Но сейчас Россия движется в другом направлении. Основная мысль наших кремлёвских идеологов в том, что России никто не указ, что наша демократия — это не обычная демократия, наше общество — это не обычное гражданское общество, — что у нас всё иное, всё своеобразное.

**— Каких немецких философов вы бы могли назвать, кроме Хабермаса, Апеля, Слотердайка?**

— Например, Фридриха Китлера, Манфреда Франка, Бернхарда Вальденфельса, Рюдигера Сафрански. С десятков фигур точно найдётся. Но главное — не отдельные фигуры, а наличие в стране публичной сферы. Один раз обжёгшись на фашизме, немцы очень жёстко оберегают эту сферу.

**— Вы знаете несколько европейских языков. Что можно сказать о русском языке как о философском в рамках такого направления, как философия языка?**

— Русский язык мало кто знает из мировой интеллектуальной элиты. Когда-то больше знали. Я не знал ни одного философа, с кем общался, кто бы мог прочесть текст на русском языке. Если твой текст выходит,

например, на немецком языке, то его обычно может прочитать и французский, и американский философ.

— **Но вы же согласны с тем, что главное содержание, а не язык, на котором он написан?..**

— Важно и то, и другое. Кстати, иностранные языки не учат не только наши философы, но и американские.

— **Как и у нас — такой имперский философский перекося?**

— Да, имперский. К тому же на английский переведено практически всё.

— **Давайте представим себе такую фантастическую картину, когда российское правительство будет поддерживать русскую философию и пропагандировать её за границей...**

— Не надо поддерживать только философию — надо поддерживать всю культуру.

— **Я имею в виду проект «Пушкин» Министерства иностранных дел Франции, которое проводит культурную, в том числе и философскую, экспансию в России.**

— Конечно, если бы наш МИД озаботился аналогичной культурной политикой, то всё бы изменилось в лучшую сторону.

— **Значит, речь идёт всего лишь о технической проблеме?..**

— Нет, о политической. Строй, который существует у нас, несовместим с развитой культурой, демократией, публичной политикой. Старая структура должна уйти, демонтироваться.

— **Разве философский язык является разновидностью какого-то национального языка (например, немецкого)?**

— Есть тексты внутренне переводимые и внутренне непереводимые. Почему Бахтин переводим? Потому что он писал свои тексты под колоссальным влиянием Бубера, Хайдеггера, немецкой филологической традиции, и западная мысль опознаёт в них своё, неважно, что они написаны на русском языке. Совершенно по-другому обстоит дело с текстами, которые создаются из каких-то автохтонных источников. Например, какое

влияние Розанов имеет на развитие мировой философии? Думаю, крайне незначительное.

— **Каково, на ваш взгляд, качество современного политического времени?**

— Советская система породила тотальную политическую несвободу, полностью разрушила духовную жизнь в стране, создала профессиональные союзы, но всё же сделала одну вещь, которая сейчас многими воспринимается как положительная — оплатила все издержки политической несвободы своих граждан. Она как бы сказала им: вы будете несвободны в нашем гетто, но зато мы гарантируем всем минимальные гарантии жизни — работу, ежегодную поездку на отдых, посещение родственников, продуктовый набор. Сейчас система другая — людям самим приходится оплачивать свою несвободу. Даже диссидентам в советское время был гарантирован минимум. Сейчас никто никому этот минимум не гарантирует. Отдельные люди обогащаются за счёт нового тоталитаризма. Советская система исключала обогащение политических деятелей за счёт политики. Они получали от государства преимущества, но только будучи на госслужбе. Сейчас политика — это повсеместный бизнес.

— **Вы знакомы с книгой «Мыслящая Россия», которая вышла летом 2006 года в издательстве «Евразия»?**

— Незнаком. И что же она собой представляет?

— Книга построена в виде бесед с современными русскими мыслителями, в числе которых нет ни одного профессионального философа, а одни политологи, социологи, менеджеры, издатели, журналисты, публицисты и прочая околофилософская публика... Я сравнивал выборку «Мыслящей России» со своим проектом «Современная русская философия» и не нашёл ни одного пересечения.

— Понятно. Такое вполне возможно. Эти люди могут считать себя мыслителями, как, например, Сурков — самый мыслящий из них и одновременно их заказчик. Кстати, Сурков-то там есть?

— Нет...

— Да, это слишком сакральная фигура, чтобы быть вместе с простыми смертными... Я считаю, что никакой российской интеллектуальной табели о рангах сейчас создать невозможно. Она может создаваться только в открытом европейском пространстве. Мы знаем, какое место зани-

мает Бахтин в мировой интеллектуальной иерархии: его книги переведены, его идеи обсуждаются. Мы знаем о влиянии его книг, посвящённых Рабле и Достоевскому. А вот, например, определить влияние Мамардашвили уже значительно труднее. Попытка создать рейтинг в совершенно извращённой ситуации — абсурдна. На интеллектуальных руинах нельзя создать рейтинг.

**— Но вот Подорога ориентируется на рейтинг. Всё время отсылает к какому-то Александру Неклессе.**

— Наверное, вы друг друга недопоняли. Я считаю, что в современной России нельзя делать никакие интеллектуальные рейтинги. Рейтинг возможен в сфере публичной культуры. Ещё 7–8 лет такой «зачистки» интеллектуального поля, и в России не останется места даже для политтехнологов.

**— Вы всё время позиционируете себя как интеллектуала вообще? Тогда как я хочу увидеть в вас именно философского интеллектуала... Философ, который постоянно говорит о гражданском обществе, унижает философию до политологии.**

— Всё взаимосвязано. Если исчезает гражданское общество, сфера публичности, то исчезает и философия.

**— Но если всё время говорить о публичной сфере для философии, то философия может так никогда и не появиться... (Всегда есть шанс писать в стол.)**

— Посмотрите на наш Институт философии. Все учёные советы состоят из 70–75-летних людей. Ойзерману недавно исполнилось 90. Кому-то 85, кому-то 75. Нужно поддерживать определённый климат, когда учитель что-то передаёт ученику, нужны институции, традиции. Философия — вымирающий жанр.

**— С другой стороны, не жалко каждую неделю организовывать «философский пароход» и топить по сектору из Института философии?..**

— Вы слишком суровы к ним. Например, один мой родственник-ювелир недавно увлёкся философией и пишет книгу. Другой тоже сейчас философствует и даже прочитал в Институте философии какую-то лекцию. Иногда они присылают свои тексты.

— **Что это — личная трагедия их жизни? В нашей стране 100 тысяч поэтов. Как же на их фоне быть настоящим?**

— Почему? Каждый всё равно знает профессионалов.

— **Кто отсеивает философов-графоманов? Историк философии? Тот, кто пишет учебник по философии?**

— Что касается современной философии, то отсев будет производиться временем. Для этого нужно 20–30 лет, когда всё устаканится и произойдёт рецепция текстов, которые обрстут примерными комментариями. Например, очень многие философы могут не изучаться и не комментироваться по 50–60 лет, а затем в какой-то другой ситуации они приобретают свою актуальность. Каждый может сказать о себе, что он является философом, а других не знает. И будет прав.

— **Ещё вы известны как первый философ, побывавший в состоянии невесомости. Возможно ли философствование в невесомости?**

— В общей сложности я был в невесомости минут семь. Главное — нужно успеть вовремя приземлиться. Когда выходишь на перегрузки, то можно сломать себе всё, что угодно. Твоё тело будет весить 200 килограмм после нуля, хотя всё это и происходит в течение пяти–семи секунд.

— **Вопрос о холокосте. В книге Делёза и Гваттари «Что такое философия?» этот вопрос ставится следующим образом: «Почему мы по-прежнему люди, если смогли пережить холокост?» Что философия может сказать о забвении событий холокоста?**

— Мне кажется, что я ответил на него в книге «Пространства ликования».

— **Ваш прогноз о развитии России в ближайшем будущем? Не станет ли наше время белым историческим пятном?**

— Ответ будет здравосмысловым, как и вопрос. В России, с моей точки зрения, развивается национализм. Однако я не считаю наше время белым пятном; методы, которые достались нашим правителям от советских времён, окрасят его в красный цвет. Богатство накопленных методов позволяет им даже сегодня без всякой партии подчинять себе всё общество. В целом это пыточные техники, но советского человека в третьем поколении пытать уже не надо.

— Про вас ходит байка о том, что вы делили наследство Жюль Делёза с Олегом Аронсоном и Алексеем Руткевичем.

— Я с Делёзом два раза в жизни говорил по телефону, когда был в Париже. Тогда он был уже очень болен. С Гваттари я подружился в 1991—1992 годах. Деррида меня пригласил в Париж. Его можно назвать моим учителем. Я проработал в его семинаре больше года.

— Вы занимаетесь творчеством немецкого философа Вальтера Беньямина. Планируется какая-то книга?

— Беньямин — пример почти полной безвестности при жизни, но славы мирового масштаба в наши дни, когда он входит в число трёх-четырёх крупнейших интеллектуалов XX века. Его тексты относительно недавно начали переводиться на другие языки. Сейчас я работаю над книгой, посвящённой его поездке в Москву, а также тому, как Октябрьская революция и сталинизм повлияли на всё его творчество. Такой вот академический сюжет.

*Беседовал Алексей Нилогов*





## ВАЛЕРИЙ САВЧУК

### Геометафизика, или Топологическая рефлексия

*Валерий Владимирович Савчук (род. 1954) — современный русский философ, арт-критик. Доктор философских наук, профессор факультета философии и политологии СПбГУ. Автор таких книг, как «Кровь и культура» (СПб., 1995), «Из жизни доцентов» (СПб., 1997), «Конверсия искусства» (СПб., 2000), «Режим актуальности» (СПб., 2004). «В научных публикациях выдвигал и обосновывал идею о топологической рефлексии, выступающей и завершающей ряд чувственной, эмпирической, логической, трансцендентальной, абсолютной, постструктуралистской рефлексии. Выдвигает положение о необходимости культивирования архаических элементов сознания; обосновывает положение, что боль и рана в искусстве есть условие самоидентификации современного человека. Разрабатывает идею постинформационного состояния общества. Если в информационном обществе гипертрофированы аудиовизуальные каналы передачи и получения информации, то в постинформационном реабилитируются репрессированные ныне каналы информации»<sup>1</sup>. Наша беседа с Валерием Владимировичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. — М., 2002. — С. 843.

<sup>2</sup> Отрывок беседы опубликован на сайте [www.apn.ru](http://www.apn.ru) 02.05.2007 в блицпрозе «Современные русские мыслители. Кто они?»: <http://apn.ru/opinions/article17012.htm>.

— Валерий Владимирович, если бы вам предложили написать альтернативную историю философии, то какой бы она получилась? Из каких бы имён состояла?

— Знаете, над этим вопросом я размышлял и у меня есть на него ответ, который, несомненно, воспроизвёл бы, будь наша встреча персональна, а власть микрофона задавала бы форсированный темп речи.

Прочитав же «история философии», я поймал себя на мысли о нереклексивности использования термина, под которым обычно мыслится история западноевропейской философии. Однако, и это очевидно, у каждого континента своя история и своя же история философии. Философия везде заводится как плесень, будь тому соответствующие условия. Она отвечает на неопределённость, вызванную развалом нереклексивных механизмов традиции. Но философия предстала в виде гном, поэмы, диалога, лекции и жеста. Мысль телом — важная, но не написанная ещё история философии и истории философов. Поэтому философ, как, впрочем, и поэт, не был инвалидом.

У каждого актуального философа своя философия и своя история. И чем больший охват своих предшественников, включая другие регионы, тем статистичнее вероятность найти адекватный опыт выживания и идеологического оформления этого вы- и проживания. Философ не может быть вне места и тела. А если им декларируется всеобщность, то она, в полном согласии с диагнозом Маркса, суть выражение частных интересов под видом всеобщих.

Если сегодня мы называем философом поэта, переводчика, учёного — любого представителя интеллектуального или творческого труда, — то определение «философ» им добавляет нечто, скажем, «философскую глубину», философу же — ничто. Ибо философ как философ никому не интересен, да, пожалуй, и невозможен. Он всегда стремился быть кем-то, оставаясь собой, иначе говоря, именно потому, что он хотел быть другим, он становился собой. Философ же как философ или философ, который хочет быть философом, предстаёт тем, кто одну систему мысли, отвечающую на конкретную ситуацию, отождествляет с философией как таковой и переносит в иное время и место. Например, современный последовательный феноменолог, для которого жизненный мир пребывает в неизменности, напоминает классического «медвежатника», вооружённого чемоданом отмычек, с помощью которых он надеется помочь хакерам, откликнувшись на их призыв о помощи, взломать защиту базы данных Пентагона. Осознав свою неуместность, он тем не менее — даром, что ли, шёл — много и увлекательно рассказывал оторвавшимся от компьютеров хакерам о назначении каждой из отмычек, о легендарных ограблениях с их применением и смешных ситуациях, выпавших на его долю.

Парадоксальная неуместность странного гостя, возможно, даст позитивное продолжение. В остекленевших от долгого сидения за мониторами глазах хакеров, — наслушавшихся историй о смелости и изобретательности медвежатников, отдохнувших и заразившихся мыслью профессионала о том, что нет такого замка, который нельзя открыть, и нет такой сигнализации, которую нельзя отключить, — проснулся азарт: они тут же сели за свои компьютеры и в два счёта взломали защиту. Университеты — дело нужное.

Завершу же, процитировав себя по книге «Из жизни доцентов»:

«Наша философия ещё не написана, история её ещё не состоялась, политкорректность не разоблачена, гуманизм не преодолён. Философия нашего дня — это философия латиноамериканская, древнекитайская, старо- и новоиндийская и даже древнегреческая.

Она будет всякой: кровавой и кричащей, без стеснения местной, без агрессии мужской и жеманства дамской, новоархаичной и поэтической. Быть может она шизоаналитической. Русской.

Кто-то по-прежнему будет говорить от имени всеобщего» (1992).

**— Знакомы ли вы с таким течением современной русской философии, как археоавангард, наиболее ярким представителем которого является Ф. И. Гиренок, отстаивающий мистериальную линию в философии сознания?**

— Как один из основателей общества «Философии и искусства Новая архаика» (1989) и автор манифеста «От постмодернизма к новой архаике» (1990), я внимательно следил за работами Ф. И. Гиренка. То, что он разрабатывал, было близко нам. Иногда встречались прямые совпадения, например, этико-онтологическая максима «Всё, что есть, не может быть» совпадает с тезисом Ф. И. Гиренка «Человек есть то, что не может быть». Собственно, немецкий социолог и философ Дитмар Кампер с его призывом, прозвучавшим в 80-е годы прошлого века, двигаться одновременно «назад-в-до» миф и «вперёд-за» современность, в постсовременность и Ф. И. Гиренок с концептом археоавангарда дают нам уверенность в том, что мы не одиноки в своих поисках.

**— Вы выступаете как теоретик постинформационного общества. Можно ли вас соответственно назвать постмедиафилософом — тем новым типом философа, который идёт на смену медиафилософу информационного общества? Есть ли какая-то специфика у российского постинформационного общества?**

— Продумывать контур постинформационного общества — одна из задач топологической рефлексии, а прежде и в иных терминах новоархаического проекта.

В чём суть дела? Казалось бы, префикс «пост-» имеют уже все ключевые термины XX столетия: постиндустриальное общество, постистория, постмодернизм, постструктурализм. Однако, означивая нашу эпоху как время после смерти Бога, центра, субъекта, искусства и автора, мы всё же живём не в постинформационном, но в информационном обществе.

«Утративший безопасность человек сообщает облик эпохе, — писал К. Ясперс в 1931 году, — будь то в протесте своенравия, в отчаянии нигилизма, в беспомощности многих, не нашедших выхода». На наших глазах существенно изменились как главные причины, определяющие облик эпохи, так и формы протеста против господства её главных настроений. Ныне поле культуры тотально обескровлено стерильными отношениями, которые являются не чем иным, как проекцией на него стерильности и зон ненасилия социума. В ситуации повсеместной безопасности отовсюду ускользнувший, рассеявшись по дискурсивным практикам и растворившийся в сетях и потоках информации, индивид ищет точку опоры — точку соприкосновения с подлинной жизнью, но натывается на ватное безразличие окружающего мира, на отсутствие непосредственной власти и эмоционально значимых отношений — его настигает чувство безучастности. Фактически реализовался идеал стоиков — апатия, освобождение души от всех страстей. Однако реализация идеала влечёт непредвиденные проблемы, главная из которых — невозможность жить без страстей. Здесь мы сталкиваемся с известным разочарованием, перерастающим в смертельную скуку воплотившегося в жизнь идеала. Если прежде апатия являлась необходимым условием мысли, то сегодня она оказывается главным препятствием мысли телом. Ибо человек по природе своей — существо чувствующее, а следовательно, ранимое и ранящее. Любое архаическое общество жило жертвоприношением; жертва — условие существования культуры. Форма существования через жертву, через боль, через восхищение, воодушевление и праздник, которые уравнивали рану Земле, насилие над топосом — по большей части ныне неведома, как неведомо нам отдалённое будущее. Цивилизация стерильна — культура кровожадна. Последняя сопротивляется информационному опустошению естественных условий жизненного пространства. Если информация безучастна к человеку, то постинформационный способ обмена волнующими человека событиями — участлив, тактилен, органичен.

Современная цивилизация настойчиво соблазняет симулировать жизнь (высокие технологии весьма способствует этому), но реальное бытие культуры настойчиво указывает на стихийное образование мест, где человек оказывается в личной зависимости от другого, несёт бремя усилия по производству иерархии на микроуровне. Человек не хочет и не может проживать жизнь в стерильных условиях. У него есть жизненная потребность в сильных эмоциях и насыщенных переживаниях. Глубоко-эшелонированная (за счёт многочисленных институтов и ветвей), адапти-

рованная к политической корректности и обставленная множеством гуманистических ловушек, власть провоцирует бунт тела, которое сражается за зоны зависимости, за зоны свободного воле- и кровеизъявления. Люди идут к экстрасенсу, к гуру, в секты, сбиваясь в плотное коллективное тело, ради избавления от мучительного принятия решений, «подвешивают» себя к психоаналитику; за плотным и цельным ощущением, за обретением своего тела (пусть и через боль), за радостью идентификации идут в экстремальный спорт или мазохистский клуб; отказываясь от своей независимости, порождающей острое чувство одиночества, они собираются в рядах футбольных или рок-фанов, сбиваются в сообщества радикалов. Внешние признаки и образ их жизни оперативно переприсваивает современная индустрия развлечений. Человеку необходимо периодическое забвение себя, мощь экзистенциального напряжения и риск. В этом режиме запускается механизм воли к жизни, который своим спонтанным целеполаганием репрессирует большие идеологии и актуализирует подлинность переживания объединяющего всех события.

Актуальные формы высказывания в искусстве ставят диагноз: человек сегодня в большей степени отлучён от боли, персональной зависимости, телесного контакта, — он индивидуален лишь в той мере, что и номер паспорта или ИНН. Человек неосознанно бежит от безличной власти, от мировой империи информации; он уходит в различные микросообщества, где превалирует аспект межличностной коммуникации, где происходит формирование единого тела, переживаемого как своё собственное. Человек стремится туда, где власть олицетворена, а угроза очевидна, где более жёсткие, то есть более личные отношения, где, наконец, можно полнокровно проживать конкретные жизненные ситуации. Ибо человеку присущ страх пустоты, страх одиночества, страх разрыва с плотностью человеческих связей. И хотя аристотелевский тезис «природа боится пустоты» наивен для современной физики, однако он верен в отношении социального и психологического поля. Пустота, как и стерильность, невыносима в жизни: чем чище рефлексия, тем более невыносима окружающая среда.

Парадокс информационной эпохи состоит в том, что в информационную эпоху мы имеем острый дефицит информации. Но не того перманентного окутывания и легкого касания массмедиальной, а по сути аудиовизуальной информации, но информации в подлинном смысле слова, заставляющей изменить способ видения, мироощущения, понимания, образ жизни. То есть информации неаудиовизуальной. В постинформационном обществе репрессированные каналы реанимируют себя. В результате возрастает персональное сообщение. Это является знаком конца эпохи стерильной коммуникации. Другой путь решения проблемы — посредством мультимедийных проектов — утопичен. Он лишь пытается инвентаризировать все каналы коммуникации и перевоссоздать их в искус-

ственных формах. Но создаёт лишь стерильный и нечеловеческий мир цифровой связи. В этом мире нет боли, запаха, крови, тактильного удовольствия и эмоционального сопереживания. Они есть только знаки телесных проявлений. Самоидентификация себя как живого, чувствующего, имеющего тело в аутодеструктивных актах обретается в искусстве акционизма. Осознание и культивирование тактильных ощущений — первая ступень к постинформационному обществу.

— **Расскажите поподробнее о своём участии в «Проективном философском словаре» (СПб., 2003).**

— Это чистая форма смены оппозиций, постмодернистский жест, прочтение будущего как уже-случившегося. Традиционно словари от Р. Гоклениуса (1613) и И. Микраэлиуса (1653) до словаря «Современная зарубежная философия» (отв. ред. В. С. Малахов, В. П. Филатов, 1998) итожили то, что уже утвердилось в словоупотреблении, а потому вошло в словарь, архив, музей, приобретя статус словарно-энциклопедического консенсуса. Авторы этого проекта именуют собрание вводимых терминов проективным словарём, меняя местами начало и конец, причину и следствие и производя тем самым концептуально чистый художественный жест: предлагая нам принять проект в качестве уже состоявшейся истории, истории, ставшей словарём. Моё участие помогло мне произвести инвентаризацию своих терминов-концептов. Их немного. Да и может ли быть иначе? Что из этого будет жить — покажет время.

— **Вы являетесь автором топологической рефлексии — геометафизики. Могли бы вы концептуализовать данную рефлексию?**

— Да, собственно, над этим и работаю в последнее время. Замечу только, что топологическая рефлексия — концепт, а геометафизика — метафора.

Топологическая рефлексия отрицает позицию незаинтересованного наблюдения. Реабилитируя субъект, который не редуцируется к социальным, экономическим, лингвистическим и прочим структурам, она исходит из того, что её предмет бессмысленно искать в мире объектов самих по себе. Посему столь же сильным, сколь и неверным было бы допущение постулировать уникальность и невыводимость субъекта, отказав ему в основании, с одной стороны, как и лишить его плотности тела — с другой. Иными словами, из верной посылки, что субъект, осуществляющий рефлексию, полностью не редуцируется к структурам языка, экономики, политики, не следует: а) что они не воздействуют на него, б) что нет других (не тематизированных исследователями детерминаций) и в итоге что в принципе невозможен иной подход в объяснении смены типов рефлекс-

сии. Так как именно в топосе уникальность находит свои действительные и достаточные основания, которые одни и те же и для человека, и для рефлексии, и для культуры в целом. Вспомним одно из важных значений термина рефлексия: «обращение назад, обращение внимания, забота, обращение или пребывание в каком-либо месте, останавливаться и оборачиваться назад», но остановка и тем более пребывание в подлинном смысле слова может быть только в определённом месте, как в нём же только и возможен взгляд, ощущение, рефлексия. Отсюда и диалектика покоя и изменчивости; обращение назад — процедура, требующая концентрации и усилия. Она развёрнута во времени и им же ограничена. Но пребывание в определённом месте, вместе с ним, с его постоянством географических координат, входящих в понятие контекста. Место — арена демонстрации интересов и почва для конфликтов. Поэтому понять и пересказать чужую философию намного проще, чем собственный топос. Отсюда же исток беспомощности и невнятности речи философа, когда он берётся рассуждать о современной культурной и политической ситуации.

Отказываясь от всеобщности, топологическая рефлексия не может не сопереживать топосу. Вынужденная брать ответственность за принятое основание, за вывод, практическое действие, она собирает вниманием, связывает жизнью, исцеляет трудом. Это движение от тотальности к локальности, от универсальности к контексту, от глобализации к регионализации.

Топологическая рефлексия схватывает не только воздействия контекста, но и импульсы, задающие конфигурацию данного контекста. Такими импульсами могут быть слабые взаимодействия. Но слабые воздействия в определённых условиях оказываются более значимыми, чем воздействия очевидные, прямые, сильные. Если постструктурализм дезавуировал субъект рефлексии ею самую, заботясь о том, чтобы ускользнуть от определённости, занять позицию критики к любым инстанциям власти, к любой объективной истине, то топологическая рефлексия возвращает истину, ответственность за принятое решение в данном месте и данное время данным субъектом. Таким образом, топологическая рефлексия — это рефлексия из тела, из топоса, из их состояния.

**— Кого из современных русских философов вы можете назвать?**

— Прочитую Вячеслава Курицына, который задался своим рейтингом современных поэтов: «Первым, кто пришёл мне в голову, был Аркадий Трофимович Драгомощенко», у меня же — Валерий Александрович Подорога. Кто второй, третий, шестой — вопрос открыт? Претендентов много, но все они, замечу, либо в Москве, либо, в существенно меньшей части, в Петербурге. Не думаю, что мой лист фамилий существенно отличается от вашего. Разве что в вашем нет петербургского философа Алек-

сандра Николаевича Исакова с его антропологической концепцией истины и, к сожалению, рано ушедшего танатолога Андрея Витальевича Демичева.

Здесь вновь позволю себе сослаться на доцентов:

«Почвенники.

Философы подобны эстрадным певцам — много их. И чем больше, тем труднее стать популярным. Хотя... кто живёт в центре, кто пишет и публикует в центре...

Почему-то нет популярных певцов на грустном Нечерноземье, как нет там и философов, прости Господи (1991)».

Верю всё же, что эта ситуация в корне изменится.

**— Какой, на ваш взгляд, предел маргинализации философии? Может ли существовать, например, философия педофилии или философия мизософии (или — мизософия мизософии?) или все философские дискурсы изначально приобщены к традиции?**

— Меня смущает термин «маргинализация». Если нечто становится философией, если оно занимает умы философов или, скажем иначе, производит философскую работу, то это и есть основное направление философии. Так, для древних греков сочетание «философия искусства» или «философия науки и техники» были бы более чем странны, да и сейчас, пожалуй, «философия обмана природы» звучит сомнительно.

Я уже спрашивал себя однажды: как возможна философия чего-то? Где граница области специального, за которой термин «философия» теряет не только силу, но и смысл. Ибо чем, как не отсутствием смысла или, того хуже, вкуса, веет от словосочетаний «философия сельского хозяйства», «философия фирмы», «философия вождения автомобиля»? Частотность употребления слова «философия», во-первых, даёт повод подумать не только о том, что границы философии в каждую эпоху определяются заново, но и, невзирая ни на что, об attractiveness ресурса философии, который использует реклама. Во-вторых, в отношении всё той же философии искусства можно вспомнить жёсткую критику Ф. Шлегеля: «В том, что называют философией искусства, отсутствует обычно одно из двух, или философия или искусство», — сегодня же термин «философия искусства» не вызывает возражения ни у философов, ни у интеллектуального, ни у художественного сообщества. Виной ли тому респектабельный список авторов, написавших книги под одним и тем же названием: А. Банфи, В. Л. Кардозу, И. Тен, Б. Христиансен и, конечно же, над всеми витает авторитет Шеллинга, а также существование разделов в курсе преподавания эстетики, истории и теории искусства?



— **Вы констатируете смерть интеллектуала и приход ему на смену культурала. Как с культуральностью обстоит дело именно в философии? Не является ли культурал разновидностью культуртрегера?**

— 1. Культурал, отбрасывая кредо добровольного парии, которому присягали радикалы предшествующей эпохи, явил собой массмедийную фигуру, соединяющую идеологию потребления и симуляцию искренности. Его главная цель — власть, которая достигается популяризацией своего образа за счёт создания интеллектуального и информационного комфорта потребителя. Культурал завоёвывает эфир и устанавливает режим всеобщей, то есть массовой информации.

Любой человек является носителем культуры. Дело другое — какой? Культурал — новый производитель на рынке интеллектуальной и массмедийной продукции. В ситуации обращённости коллективного внимания к артефактам массовой культуры, поставляемым СМИ, он не только успешно конкурирует с интеллектуалом, писателем и куратором, но и заметно теснит их. Производитель получил имя культурал. Его проект — концептуализируется на глазах. Классический же интеллектуал, столкнувшись со всё более глобализирующейся медиадействительностью, либо трансформируется в культурала, либо становится специалистом. Побочным следствием этих процессов является ситуация, в которой новая метафорика отодвигает в тень старую метафизику, а культурал выступает субститутом интеллектуала. Вбирая в себя имидж последнего (самый простой и в то же время самый распространённый приём культурала — узнать нечто из интервью с интеллектуалом, писателем, специалистом, чтобы предварить этим разговор, оставляя собеседнику лишь подтвердить его — культурала — мысль), культурал наследует его мыслящую — читающе-слушающую — аудиторию, а используя технику и приёмы телеведущих, он — за счёт зрителей — увеличивает её во сто крат. Культуралы не только присваивают имидж и лексику интеллектуалов, но и достижения актуальных художников, их умение изобретать и реализовывать проекты. Чем масштабнее проект, тем больший резонанс он вызывает. Здесь открытия актуальных художников оказываются важными для культуралов. Способность искусства оперативно реагировать, давать имя непроявленным вещам и не ставшим ещё массовыми явлениям перенимается культуралом, который добавляет умение найти того, кто может привлечь к себе внимание и говорить с ним, а затем до и вместо него. Он формирует и удовлетворяет спрос. Это корпоративная стратегия культурала.

Авторский проект придаёт усилиям культурала легкоузнаваемый и усвояемый вид. Вид творчества. Долгодействующий проект превращается в авторскую программу, которая позволяет соединять коммерческие интересы и медийную идеологию. В итоге культурал внушает мысль о том, что он не только информирует нас о происходящем, но и сам создаёт событие,

достойное внимания. Со временем сами художники видят в культурале образец успешной деятельности в реализации масштабных и капиталоемких проектов. Работая на информационном рынке, культурал находит точные маркетинговые ходы для продвижения своих программ, своему массмедийному продукту. И чем активнее он, тем пассивнее зритель и тем более сужен горизонт его видения и репрессирована способность воображения и тем, наконец, активнее воспринимает и апроприирует телезритель и радиослушатель (вот поистине магические слова заклинания, сопровождающие подгонку аудио- и видеопротезов к органам восприятия) стиль культурала в способ самоописания; он онтологизирует мир культурала, как в декартовское время онтологизировали научную картину мира. Мир культурала дан не в форме рефлексии, но в форме высказывания. Местонахождение телезрителя — потребителя СМИ не имеет значения. Ибо культурал атопичен, он всегда поверх дискурсов, топосов, конкретных ситуаций. Модус его существования — скорость симуляции события. Он пересекает границы, соединяет несоединимое, выдавая видимость за существо дела. Возделывать, сохранять, брать ответственность за ситуацию не его кредо. В силу того что с каждым днём символическая цена минуты массмедиального события возрастает, его сверхзадача — сфокусировать, удержать внимание и удержаться. Он идёт на всё, готов платить любую цену, чтобы остаться в зоне видимости масс. Но оставаться в зоне коммуникации культурал может до тех пор, покуда не истрочен ресурс доверия, покуда его личный интерес, представляющий собой интерес всего класса зрителей, покуда симуляция подлинности события и точно выбранной интонации соучастия не раскрыта, покуда не найдена более эффективная стратегия удержания внимания, покуда не раскрыты механизмы его власти.

2. Меня привлекает определение Марселя Пруста: «Культура — это усилие во времени». Культурал не повышает градус усилий, не несёт культуру; он выносит её лишь постольку, поскольку, предьявляя её, он привлекает внимание к себе. Чем активнее культуралы, тем ниже культура зрителей и их активность.

### — Какова ваша концепция философии фотографии?

— В таких случаях говорят «спасибо за вопрос». К ответу, прозвучавшему на ваш вопрос о границе строгого и маргинального способа использования термина философия, я нахожу для себя аргументы положительно ответить на вопрос, как возможна философия фотографии? Если кратко, то они следующие.

В отношении конкретного жанра, например графики или скульптуры, термин философия употребляется лишь в расширительном, то есть неподлинном — смысле, в котором мы используем выражение филосо-

фия автомобиля, концерна, журнала. Почему же философия фотографии претендует на исключение? Отчего прежде фотография стремилась и вскоре стала жанром изобразительного искусства, а для теоретиков фотографии предельные вопросы, призванные ответить на вопрос о природе фотографии, обретались в рубрике «Онтология фотографии» (что под этим понималось — другой вопрос), а сегодня востребована философия фотографии? Вполне вероятно, что причину этого необходимо искать в специфике самого жанра фотографии, ставшего актуальным в эпоху, которую аналитики называют то цивилизацией образа, то иконического поворота. Всё есть образ, нами видит образ — таковы тезисы философии фотографии.

Во всех определениях современности позиция визуального образа неизменно лидирует. У неё есть история. Согласно Х. М. Маклюэну, с каждым исторически значимым открытием, с технологическим прорывом появляются новые «эпистемологические метафоры, структурирующие и контролируемые способы нашего мышления». Аристотель в первых словах своей «Метафизики» указал на то, что люди от природы имеют влечение к чувственным восприятиям и ценят они «больше всех зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям». Печатная революция, начавшая отсчёт от изобретения Гутенберга, не только рассеяла политическое и физическое тело, освободив властителя от настоятельной необходимости непосредственно присутствовать в момент изъявления его воли, но также и спротоцировала напряжённый дисбаланс между устной и письменной речью с последующей консолидацией визуального пространства в качестве доминирующей метафоры окультуривания.

В истоках нынешнего господства визуального образа стоит фотография. Хотя она — художественная, серебряная, аналоговая — сама же пала первой жертвой ситуации, которую породила. Её развитие (воздержимся от термина «мутация», чтобы не выказать оценочного отношения) реагирует на актуальное положение дел (прежде всего на развитие технологий), и в итоге она в него встраивается, наполняя цифровым содержанием фотообраз.

Здесь важно обратить внимание на демаркацию предметных областей теории и философии искусства (прочно ассоциирующей себя с эстетикой). Замечу, если различные теории искусства, опирающиеся то на феноменологию и герменевтику, то на психоанализ и семиотику, определяют специфику жанра конкретного искусства или художественного течения, то философия ставит вопрос, как через единичное (произведение искусства) проявляется целое, через данное (в нём) пространство-время — всеобщее, каким образом в настоящем обнаруживается основание эстетического/критического суждения, то есть как в конкретных условиях соотносятся мысль актуального времени с горизонтом прошлого и будущего,

как новый жанр искусства решает проблемы искусства как такового (или не решает — и тогда уходит со сцены искусства). Обратившись к фотографии как к конкретному жанру искусства, уместно привести мнение одного из первых медиафилософов Вилема Флюссера, автора книги «За философию фотографии»: «Каждая философия фотографии должна по достоинству оценить неисторический, постисторический характер феномена фотографии». Он полагает, что «в XVIII веке философия машин была одновременно критикой любой антропологии, науки, политики и искусства, а именно критикой с позиций механицизма. Не иначе обстоит дело и сегодня: современная философия фотографии могла бы стать критикой функционализма во всех его антропологических, научных, политических и эстетических аспектах».

Продвижению к существу дела философии фотографии поможет анализ обращения в XX веке философов к анализу конкретного произведения искусства: картине, стихотворению, перформансу, фильму, что, однако же, не привело к появлению философии картины, поэзии, перформанса, кино. Это важно, как важно понимать, что мысль о бытии и бытие мысли совпадают лишь у досократиков и мерцают у Хайдеггера, в остальных же случаях неразличение их — симптом нерелексивной, то есть нефилософской позиции.

В борьбе с философской позицией очень часто борется не здравый смысл, но прежняя философия, ставшая предрассудком, как и радикальное искусство сопротивляется не жизни и её нравам, а прежней радикальности, превратившейся в икону современности. С философом приходит инвестиция понятия в сферу жизни, в один из регионов, который по прихоти ли истории или хитрости мирового разума выходит на первый план. Акцент философа легитимирует интерес художника и в то же время, хотя это кажется взаимоисключающим, делает мысль философа об искусстве актуальной. К примеру, если философия «забывает» науку, то виновата не слабеющая память философов, а утрата общественного резонанса научных открытий. Наука всё более становится прикладной сферой технического. Метафизических вопросов она не касается. Хотя прагматизм западного общества инициирует решение «нравственных проблем развития науки», однако сфера свободного волеизъявления обнаруживает себя в иных областях. Не поддерживаемый субсидиями философ обретает актуальность в анализе изобразительного искусства. И нет ничего удивительного, что после поэзии и живописи интерес смещается к кино- и фотообразу, от соразмышления с Анаксимандром, Парменидом или Гераклитом (Хайдеггер) к размышлению вместе с кино (Делёз) и, добавлю, фотографией. Завершу вполне очевидным: философия фотографии размышляет над следствием из того, что всё стало образом.

— **Расскажите о новоархаическом проекте контртекстуальности. Не кажется ли вам, что контртекст как оппозиция текстоцентризму не устраняет бинарные схемы интерпретации контекстуальности, а привносит новый бинаризм «текст—контртекст»? Каков контекст контртекста?**

— Это различные этапы, зафиксированные разными манифестами, которые привели к топологической рефлексии.

Контртекст — стратегия борьбы с текстоцентризмом, способ видения и рефлексии, неотчуждаемый от места и времени. Постструктурализм совершил грехопадение, «разомкнув» структуру в контекст, обрекая последователей на муку учёта обстоятельств. Однако, однажды увидев кровавую изнанку знака, рану тела, на котором знаки ставятся, необходимо сделать следующий шаг — снять философскую рефлексию с текста и бережно положить её на Землю. В этом цель радикального новоархаического проекта. Эта задача конкретизируется Петербургским исследовательским центром «Контртекст», который предполагает не столько акцентирование роли контекста, и даже не столько «забывания» главных оппозиций структура/натура, текст/контекст, означающее/означаемое, bios/logos и т. д., сколько продумывание их неразличимости, их неразрывности и цельности. Это становится возможным в силу смещения угла зрения с плоскости несопоставимости в пространство неразличимости в область практики тела, имеющей предметом воделеющее, волящее, жертвующее (ранимое и ранящее) тело. «Контртекст» намеренно провоцирует со-стояния желания и способы (техники) его реализации, диагностируя интенсивность первого и скорость второй.

Сопrotивляясь терроризму текста, «контртекстуалисты» пытаются обрести экзистенциальную искренность, серьёзность интонации и позитивную продуктивность. Их «Контртекст» вызывающе центричен, так как ангажирован чувством единства и устойчивости «мы». Способ ускользания от любой формы позитивности (власти), предьявляемый постструктурализмом, вскоре становится интеллектуальной модой, диктатом. Сопrotивление текстоцентричному режиму происходит путём отслеживания того места, из которого проистекают или, что одно и то же, к которому стягиваются силовые линии власти популярности. Разоблачение «незаинтересованности», «игры», «свободы» и «безответственности» обнажает заинтересованность в Единых правилах игры и увеличении числа играющих. Двойному кодированию иронии и свободы «контРтекстуалист» противопоставляет авантюру искренности индивидуального проживания и ответственность коллективного.

— **Возможен ли иконический поворот (отход в средствах коммуникации от вербального способа к визуальному) в философии? Насколько серьёзно размывание философии до одного из видов искусства? В чём состоит принци-**

## пиальное отличие философа от художника, понятого в самом широком смысле слова?

— 2. Начну с последнего. Когда философ избирает себе в собеседники политика, учёного, поэта или художника, он не становится каждым из них. Он ставит им свои вопросы, соразмышляет и инвестирует смысл. Так, после разговора Хайдеггера с Гёльдерлином последний уже не может вернуться в адамическое состояние, состояние чистого поэта. Мысль Хайдеггера входит в понимание Гёльдерлина. Последний стал подобен Венере Милосской — в нём меньше случайных деталей. Поэтому философ как геометр, как теолог, как художник остаётся собой, вернее, повторяюсь, только так и может обрести себя в качестве философа. Через *Другого*.

1. Иконический поворот — означающее сдвига в социально-культурной ситуации, при котором онтологическая проблематика переводится в план анализа визуальных образов. Он следует за онтологическим, лингвистическим поворотами и фиксирует отход в средствах коммуникации от вербального способа к визуальному. Но господство нового средства коммуникации изменяет существо восприятия, что в конечном итоге ведёт к изменению понятия реальности. В наше время перепроизводство визуальной продукции достигло столь небывалых масштабов, что перестроило критерии оценки событий: мы чаще доверяемся не букве и слову, а визуальному образу. Итак, лингвистический поворот подразумевал, что все вопросы философии — это вопросы языка. Иконический поворот подразумевает, что в истоке формирования актуальной реальности исключительна роль образа, воздействующего на этико-политическую и экономическую составляющую жизни.

После того как изображение стало возможно не только репродуцировать, но и обрабатывать (вначале эти возможности даёт фотография, а сегодня, стократ увеличив, цифровой способ обработки изображения), степень манипуляции визуальным документом возросла. Конструкция объективного отображения или изображения реальности утратила фундамент. Референт изображения оказывается под вопросом. Идея адекватности отступает перед свободным выбором представления одной и той же реальности, таким образом, хайдеггеровское представление реальности получает иконическое развитие. Мы не интерпретируем то, что видим, мы видим то, что представляем. Реальность выступает лишь как архив или склад, откуда отбирается или заказывается необходимое для производства образов. «Дайте мне образ, и я переверну мир» — такова максима, выражающая существо иконического поворота в западной цивилизации. К тому же она говорит о том, что к фигуре интеллектуала, владеющего умами современников, добавляется фигура культурала, успешно овладевающего взглядами зрителей.

Если для Л. Витгенштейна «Образ есть модель действительности», то ныне в нём усматривают самостоятельную реальность. Мультикультурный и многоуровневый характер производства визуальной реальности стал довлеющим. В этом контексте существо фотообраза как визуального образа эпохи новых медиа — одна из наиболее актуальных тем. Здесь скрещиваются интересы философов и теоретиков искусства, антропологов и медиатеоретиков. В истории проблемы более или менее достигнут консенсус: реальность визуального образа, которая не подвергалась сомнению в традиционных обществах, становится в эпоху модерна посредством механизма десакрализации «отражением реальности» (сильные иллюзии породила впервые фотография), а затем в постмодерне — и самостоятельной реальностью, часто определяемой как сверхзначимая.

Эволюционировала и трактовка образа. Если результаты понимания мира в новоевропейской культуре стали соотносить с картиной мира, то изображение реальности стали отождествлять с картиной. Привходящие значения художественного образа (то есть те, которые не входят в изобразительные искусства) отданы на откуп неизобразительным искусствам: танцу, музыке, поэзии и т. д., которые не столько отражают мир, сколько выражают состояние человека. Вобрав в себя миф, порождённый оптико-центричной перспективой, художественная картина мира — один из важнейших символов западной культуры — стала прямо и непосредственно соотноситься с живописью. Завершённость и неизменность художественной картины — важный конструкт европейской самоидентификации и условие функционирования её в качестве шедевра, то есть товара, год от года повышающего свою стоимость. Спросим себя, что питает (по сей день) идею неприкосновенности уникальной картины? Ведь документация происходящего идёт перманентно, и мы имеем возможность видеть случайные события, например, как самолёт 11 сентября 2001 года врежется в башню, картины взрыва стоят у нас перед глазами, воздействуя с такой силой, о какой не могли и мечтать ни автор «Герники», ни автор плакатов РОСТА.

**— Как вы относитесь к философскому творчеству М. Н. Эпштейна? Не считаете ли вы, что большинство его концептов представляют собой мертво(в)рождённые идеи?**

— Во-первых, мне нравится — если он — ваш *terminus novus*, мертво(в)рождённые идеи. Что же касается вашего негативного отношения к творчеству М. Эпштейна, то должен заметить, что он делает своё дело, философом себя не называя. Он филолог, работающий в поле философской мысли. А если его творчество воспринимается вами как философское, то вы, вопреки намерениям, относитесь к нему как к философу, повышая к тому же его философский рейтинг. В его поиске я вижу попытку

отразить актуальную ситуацию в актуальных же, здесь и сейчас изобретённых терминах. Специально придумывать термины дело трудное и, как показывает история, непродуктивное. От всего Хлебникова осталось, кажется, одно слово «лётчик».

**— Какое место занимает ваш «закон симметрии ран архаического космоса» в философии телесности? Как вы относитесь к феноменологии телесности В. А. Подороги — в особенности после работ М. Мерло-Понти?**

— Непосредственное. В культуре всегда были пространственно-временные лакуны, в которых находило разрешение свободное волеизъявление или кровоизлияние. Они всегда рядом. Где ещё воля может так явственно проявить свою суть, как не в преодолении косности и инертности мира, живущего до-вольно или, лучше сказать, само-вольно? Проведение своего порядка есть насилие над волей первобытности мира, преобразование сегмента бытия, предоставленного наличному поколению для возделывания и устройства. Упорядочивая мир, распорядитель расплачивается кровью за возможность открывать новые способы видения, новые пространства, новые степени свободы. Рана Земли от первой борозды, проведённой на ней, — это рана начинающего действовать архаического тела, не различающего ещё внутреннее и внешнее тело человека и природы. Кровавые уподобления тел, опирающиеся на симметрию ран телу Земли и телу рода, восстанавливают покой и уверенность в чувствах, мыслях, делах. Например, принесение человеческих жертв во время посевов (то есть нанесению ран Земле) было обычным делом в самых различных регионах Америки, Африки и Индокитая. Кровь — универсальный чек оплаты богам за деяния человека. Она есть единственное условие «умилостивить духов Земли» за причинённое им беспокойство.

Рана — условие свободы человека не только в смысле расплаты за выход из самотождества и биокосмической целостности, но и в том, что кровь есть свидетельство контакта тел, есть результат выбора, есть возможность иначе (осторожнее или смелее) действовать, есть, наконец, память выхода навстречу движению самовитых тел и сил, опыт борьбы со своим страхом, опыт действия наперекор естеству. Закон предков оставляет на теле ритуальные знаки-отметины (татуировки, проколы ушей и ноздрей, шрамы инициации и т. д.), производство оставляет свои следы, охота — свои. Сведённые воедино, раны составляют непрерывную цепь, которая окружает крепость человека рвом, проводя границу между своим и чужим, опасностью и безопасностью, силой воли и жёсткой необходимостью, свободой и табу. Рубцы шрамов — стены бытия человеческого дома. Символическое обозначение производится одновременно по всему (всеобщему) телу посредством отметин и зарубок — как на теле рода, так и на теле природы (территории).



Самый поверхностный слой метафоры «кровообращение в культуре», отсылавший к школьному знанию о биологическом законе кровообращения, не был далёк от случившегося здесь поворота сюжета об упразднении различий между жизнью культуры и жизнью организмов (недаром совокупность мельчайших из них — и это не случайно — зовётся культурой), а также от желания представить свидетельства структурного подобию — до неразличимости, до близнечности — циркуляции крови по большому и по малому кругу; макро- и микрокосмоса, культуры и натуры. В этом уподоблении строгости научного дискурса льстит словечко «закон» в применении к кровотоку, которое с тем же, думаю, «успехом» можно употребить к кровотоку в культуре, к ритмам и пульсации крови, к прыжкам её давления, к гипертоническим кризам и гипертонической слабости, к тромбам и ранениям тела культуры. Образ кровообращения в культуре собран по образу циркуляции крови в организме. Налицо два круга: большой и малый. Они сообщены. Метастазы в культуре отзываются метастазами на теле Земли и в теле человека.

Вторая часть вопроса. После работ М. Мерло-Понти тексты о телесности в западной традиции не могут не рассматриваться в свете его работ. Другой вопрос: а как отнестись к Мерло-Понти после работ Хайдеггера, Гуссерля?

*Беседовал Алексей Нилогов*



## АЛЕКСАНДР СЕКАЦКИЙ

### Прикладная метафизика

*Александр Куприянович Секацкий (род. 1958) — современный русский (а ещё и петербургский) философ-эссеист, публицист, писатель; софист по убеждению и призванию, магистр незримой имперской пропаганды и отложенного будущего. Поступил на философский факультет ЛГУ в 1975 году, но через два года был исключён за антисоветскую агитацию и пропаганду (четыре месяца провёл в следственном изоляторе КГБ). Отслужив в стройбате и получив навыки многих полезных профессий (сторожа, кочегара, киномеханика, сварщика, табунщика, осветителя и др.), укрепился на философской стезе. В 1988 году восстановился на факультете и закончил его. В 1995 году защитил диссертацию «Онтология лжи». Между делом преподаёт философию в Санкт-Петербургском университете на факультете философии и политологии (доцент кафедры социальной философии и философии истории). Александр Секацкий как публицист и философ — один из лидеров идеологической группы, получившей название «петербургские фундаменталисты». Основная область интересов: ложь, война, порнография, шпионаж, самозванство, недеяние. Автор книг художественно-философской эссеистики: «Моги и их могущества: Трактат» (СПб., 1996), «Соблазн и воля» (СПб., 1999), «Онтология лжи» (СПб., 2000), «Три шага в сторону» (СПб., 2000), «Прикладная метафизика: Эссе» (СПб., 2005), «Сила взрывной волны» (СПб., 2005), «Дезертиры с Острова Сокровищ» (СПб., 2006). Лауреат премии «Лучший критик» по версии «Борея» за 1995 год. Наша беседа с Александром Куприяновичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> С сокращениями беседа опубликована в газете «НГ-Ex libris» № 13 от 12.04.2007 под названием «Инъекция трансцендентальной беспечности»: [http://exlibris.ng.ru/person/2007-04-12/2\\_emelya.html](http://exlibris.ng.ru/person/2007-04-12/2_emelya.html).

— Александр Куприянович, в чём слабая сторона вашей философской методологии номадизма?

— Номадизм не является методологией в том же смысле, в каком можно говорить о методологической роли диалектики, герменевтики или, скажем, позитивизма, опирающегося на манию наглядности. Это не компактная философская техника, а, скорее, одна из решающих тематизаций, определяющая направление «в какую сторону думать». И здесь есть принципиальная трудность, если угодно — даже слабость: она состоит в том, что бытие номада (так же, как и дух воинственности) очень плохо поддаётся объективации. Позывные чистого авантюрного разума, которыми движим номад, сами по себе не оседают в виде произведений, и попытка их регистрации в этой форме неизбежно будет включать в себя позицию наблюдателя.

Сказка странствий, даже рассказанная чрезвычайно искусно, не столько провоцирует номадический драйв, сколько предлагает сублимацию: «приключенческий жанр» в искусстве; это в значительной мере набор заклинаний, и притом весьма действенных, призванных предотвращать порывы бытия-заново. Обузданный, всецело подчинённый дискурсу номадизм — это, говоря словами Стругацких, «суета вокруг дивана».

Может ли философия превзойти саму себя в качестве текста? — вот вопрос, который в равной мере волновал Маркса, Ницше, Витгенштейна и многих других *существенных мыслителей*. Как бы мы на этот вопрос ни ответили, очевидно, что самые значимые результаты связаны с попыткой такого превосхождения. С величиной преодолеваемой дистанции, когда *специалист по словам* проходит путь к иноприсутствию (как Маркс к пролетариату), неизбежно теряя тонкости цеховой философии и всё же пытаюсь выразить в тексте опыт радикально иного бытия.

— Что вы понимаете под «философообразом без философии»? Как бы вы отреагировали на такое замечание в свой адрес?

— Слышал я в свой адрес и не такие высказывания. Реагирую на них достаточно спокойно. Огорчаться стоит в том случае, если твои усилия оказываются неразличимыми в общей массе написанного от имени философии. Тогда обычно и прибегают к самооправданиям в духе Незнайки: не доросли ещё, дескать, до моей музыки (то бишь философии), но рано или поздно настанет и мой черёд...

Стоит также отметить, что прекрасное определение искусства, данное Кантом, — «целесообразность без цели» уже лет двести не даёт покоя претендентам на лучшее *bon mot*: кто только не пытается блеснуть остроумием, а возможно, и метафизической крутизной, придумывая какое-ни-

будь очередное «чаепитие без чая». Вроде бы упражнения сами по себе безобидны, но результат неожиданно печален — благодаря многочисленным эпигонам определение Канта несколько померкло...

**— Кем вы больше себя считаете в философии, согласно вашей же классификации, — «эфемером» или «посмертником»?**

— В области философии эфемеры, то есть обладатели широкой прижизненной славы, попадаются крайне редко. Но, что любопытно, если такое всё же случается, то все они, от Сократа и Диогена до Ницше, попадают в ряды классиков — становятся посмертниками. Поэтому показное пренебрежение академических серых мышек к эфемерной известности кого-либо из своих удачливых собратьев весьма забавно, хотя после Фрейда это не слишком интересный аналитический случай. Другое дело — истинное равнодушие к котировкам и классификациям: оно тоже встречается, но как редкий, заслуживающий уважения дар.

Вопрос получает нетривиальный смысл, если его переформулировать так: а можно ли вообще считать себя эфемером, занимаясь философией? Такую степень несчастного сознания трудно себе даже представить. Философы, заслуживающие этого звания, обречены быть непризнанными посмертниками, в надежде на будущий счастливый для них вердикт.

**— Как вы относитесь к хиромантии для философов?**

— Под хиромантией, очевидно, опять имеются в виду мои тексты. Что ж, тогда я должен заметить, что отношусь к ним вполне сносно.

**— Осталась ли в вас какая-нибудь толика «слишком человеческого» или ваше философское «можество» не знает себе равных?**

— Этот вопрос оставлю без комментариев.

**— Существует ли сегодня русская философия? Какие имена вы можете назвать?**

— Таблицы котировок вызывают, конечно же, наибольший интерес у читателей. Да и интервью как принципиально руморологический жанр обычно запоминаются благодаря игре имён, запоминают, кто кого назвал и кого пропустил. Я могу смело назвать ряд людей, продолжающих оказывать влияние на мои собственные изыскания, правда, из них лишь один имеет отношение к дисциплинарной философии — Борис Гройс. Его работа «О новом» сделала бы честь любому европейскому мыслителю. Вообще тексты, которые содержат *изложение мысли*, а не только надежду на то,

что язык сам вывезет, если с ним немножко поиграть, — такие тексты, увы, встречаются достаточно редко.

Неизменный интерес вызывают у меня работы математика Юрия Манина, психолога Л. М. Веккера, которого я помню ещё со студенческих лет, киноопыты Евгения Юфита... Философски поучительны фильмы новой волны от Аристакисяна до Валерии Гай-Геманики и, конечно же, новые явления, возникающие во Всемирной паутине: fanfic, flash mob и сам сетезяз в целом как феномен.

На мой взгляд, к самым ярким образцам мысли XX столетия (в том числе и философской мысли) относятся работы М. М. Бахтина, Н. А. Бернштейна, Б. Ф. Поршнева и М. К. Петрова. Все они великие посмертники, не удостоившиеся прижизненной известности за пределами своих узких референтных групп (ну разве что Бахтин в последние годы), однако их книги и сегодня несравненно актуальнее чрезвычайно унылых изданий, выходящих под маркой НЛО. Если не считать отдельных ярких страниц, то русская философия во всемирном смысле, пожалуй, ещё и не начиналась. Пока стихия русского языка, этого главного чуда России, смогла породить мировую литературу. Будем надеяться, что философия на очереди.

**— Как вы можете прокомментировать оппозицию петербургского — по преимуществу диссидентского — философствования и московского — по преимуществу официального?**

— Для меня «философское противостояние» Петербурга и Москвы имеет несколько иной смысл. Если ограничиться двумя последними десятилетиями (впрочем, подобная тенденция прослеживалась с самого начала «спора» двух столиц), то Москва представляет более рациональное, вмняемое направление (точнее, настрой), куда органично входят недосягаемая для Петербурга степень цинизма и отработанная до автоматизма поза мудрости. Петербургская философия в моём понимании более *гуманна*. Конечно, не в том смысле, что она принимает всерьёз всякое там разумное-доброе-вечное. Философская атмосфера этого города позволяет социализировать, ввести в приемлемые рамки множество шизотенденций и проявлений безумия, спасая тем самым от «окончательного диагноза» сотни и даже тысячи проблематичных вмняемостей. Не будем забывать, что, помимо всего прочего, метафизика фактически представляет собой единственную легитимную возможность войти в контакт друг с другом для тех, кто находится у самой черты шизофрении и даже пересёк эту черту. Все прочие контакты проходят по ведомству психиатрии, и лишь философский спор остаётся последним взаимоприемлемым полем.

Речь не идёт о клинической шизофрении, во всяком случае не о ней в первую очередь. Метафизика приглашает высказаться «шизофреникаво-мне», и её сообщения в значительной мере этому персонажу и адресу-

ются. Соответственно такой параметр, как рецепция маргинального языкового и мыслительного опыта, позволяющая как можно дольше обходиться без медикализации безумия (говоря словами Фуко), очень важен. В этом отношении московское поле несравненно уже петербургского, с которым по широте допуска может сравниться разве что Калифорния. На мой взгляд, Санкт-Петербург вообще крупнейший шизополис мира.

Ценность сохраняемых объективаций безумия ощущается интуитивно, хотя не сразу понятно, в чём она состоит. Ситуация предельно вместибельного каталога идей отсылает нас к эпохе производства первичных текстов, когда господствующей техникой озарения был психоделический транс. Выбор пригодного и окончательную отделку всегда производит *записывающий третий* (как, например, Платон по отношению к Сократу и его собеседникам), но ведь надо, чтобы было из чего выбирать. И сегодня сохраняется ощущение, что именно этот канал коммуникации, равнодоступный для пророков и одержимых, остаётся единственным привилегированным каналом, который выборочно прослушивается Богом. При случае именно по нему передаётся Весть.

**— Каковы фармакологические последствия вашей философии?**

— О последствиях следует судить скорее читателю. Судя по вашим вопросам, главным метафармакологическим последствием является повышенная раздражительность — отчасти это соответствует применённой рецептуре. Эффект провокации я не рассматриваю как самоцель, но его сопроводительную роль считаю важной. Впрочем, со времён Сократа тут мало что изменилось: утешительные микстуры производятся конвейерным способом, и высокий спрос на них поддерживает внешний престиж философии. Зато сколько-нибудь запоминающиеся авторские вклады при первом применении, как правило, вызывают отторжение.

**— Вас называют мастером философского эзотерического языка. Однако, как вы сами пишете, русская философия страдает смесью французского с нижегородским. Например, декан философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова — В. В. Миронов, читая ваши тексты, обратил внимание на их вторичность, больше напоминающую «философоваляние». Проясните, пожалуйста, вашу философскую стилистику.**

— Ну, поскольку про философообразии и хиромантию уже было, полагаю, что «философоваляние» можно оставить без комментариев.

**— Вы определяете столкновение христианской и исламской цивилизаций через понятия противовампирических и вампирических цивилизаций. Адекватна ли такая параллель?**

— Нет, не верна, и противопоставление вампирического, сверхвitalного начала и начала консервативного, пресекающего чрезмерные порывы vitalности, имеет совсем другой смысл, подробно рассмотренный в работе «Выбор вампира». Никакая устойчивая социальность, и уж тем более цивилизация, не могут существовать без «гарлических предосторожностей», то есть мер, направленных на предотвращение спонтанных выбросов суперанимации. Собственно говоря, обуздание «*élan vital*» и есть социализация, хотя при этом далеко не безразлично, какую степень vitalности удастся сохранить без ущерба для основ и устоев.

Что же касается экспансии ислама и неуклонной сдачи позиций христианским миром, то тут действуют причины совсем иного порядка. Следует отметить прежде всего *сохранность трансцендентного*, определяющую победоносность воинства в пророка в условиях, когда западное христианство, поражённое всепрощенчеством и манией наглядности, как бы истощило себя в изображениях и бесконечных популяризациях. Цивилизация сокрытости и сокровенности закономерно торжествует над цивилизацией шоу — но понятно, что сколько-нибудь серьёзное рассмотрение этого вопроса невозможно в рамках короткой беседы.

**— Каковы ваши философские контрфиксы (тайные идеи фикс)?**

— Я бы сказал, что это мне пока не грозит. Ведь *idée fixe* характеризуется не только повышенной странностью, явным выпадением из привычных дискурсивных обменов, но ещё и заикленностью. Иными словами, требуется мука непонятости и даже неслышанности, определённое время, необходимое для *фиксации фикса*. В силу сложившихся обстоятельств, всё ещё удивляющих меня, продуманные и написанные мной тексты, скажем так, не залёживаются, печатаются «прямо с колес». Да и с откликами проблем не возникает. Сам-то я был готов к любой ситуации, моей «референтной группой» могла быть группа студентов или попросту несколько друзей. Не думаю, что это изменило бы направление моей работы — ну разве что избавило бы от некоторых формальных задач. А то, что мои книги и статьи пользуются сегодня достаточно широкой востребованностью, я принимаю спокойно и не собираюсь никого за это благодарить.

Впрочем, я по-прежнему с увлечением собираю коллекцию фиксов (в «Прикладной метафизике» приведено лишь несколько образцов), надеюсь со временем составить иллюстрированный каталог с комментариями.

**— Почему в качестве героя недеяния в русской культуре вы выбрали именно Емелю, а не Обломова? Является ли русская философия по своей сути философией недеяния? И можно ли в связи с этим назвать русских философов (недо)потерянным поколением мировой философии, парафразируя русскую пословицу в «Пусть философствует тот, кому лень сомневаться»?**

— Емеля в своём недеянии совершенен, а в случае Обломова мы имеем дело с эстетизацией, хотя и весьма притягательной. Великая скрытая мощь недеяния — это глубоко репрессированная тенденция русской культуры. Если согласиться со Шпенглером, что при Петре Россия вошла в псевдоморфоз, отложив реализацию трансцендентного замысла о себе и приняв к временному исполнению чужую участь, то в первую очередь это касается философского завещания Емели. В частности, систематическое несчастье, хронический двухсотлетний невроз русской интеллигенции во многом обусловлены неумением достойно выносить праздность, не говоря уже о том, чтобы по мере сил следовать примеру Емели — единственного даоса всея Руси...

В результате лихорадочная и не слишком осмысленная деятельность обрывалась буквально на полуслове и сменялась столь же *лихорадочным бездействием*, лишённым санкции абсолютного недеяния и весьма далёким от совершенных образцов, вознаграждаемых золотой рыбкой или даже простой шукой. Лев Толстой выразил суть дела в коротком афоризме: лучше ничего не делать, чем делать ничего. Насколько органичен опыт недеяния для русской духовности, свидетельствует безусловный успех героев Шинкарёва и движения митьков в целом. Я полагаю, что этот опыт составляет одну из самых оригинальных страниц всей русской культуры XX века.

— **Как, по вашему мнению, можно решить проблему сверхчеловека в гарлической и вампирической цивилизациях? Каковы шансы «Ноосферату» по сравнению с «Носферату»?**

— Без комментариев.

— **Как вы можете прокомментировать позицию современного русского композитора В. И. Мартынова о закате эпохи великих композиторов в перспективе вашего проекта по озвучиванию музыки? Когда появятся композиторы ультра- и инфразвука?**

— Владимир Мартынов — одарённый человек, а его книга «Конец времени композиторов» интересна как редкий образец содержательного, со знанием дела проведённого анализа. Если вспомнить несколько риторическое название известного труда Ницше «Как философствовать молотом», то творчество Мартынова, и уже без всякой риторики, можно снабдить подзаголовком «Как философствовать музыкой». Мартынов, на мой взгляд, совершенно справедливо связывает появление принципа композиции в музыке (и самой фигуры композитора) с утратой достоверности спасения. Вот и поэзия возникает тогда, когда утрачивается безоговорочная действенность мантры: распадается не допускающий никаких импро-



визаций порядок вещей слов, наступает эпоха поствавилонских наречий, несущая с собой свободу и безнаказанность. Однако настоящий художник, будь он живописцем, поэтом или композитором, вовсе не стремится увековечить оптимум условий, необходимых для собственного существования; напротив, он устремлён к тому, чтобы восстановить онтологическую принудительность символического. Иными словами, искусство широко пользуется открывшейся вариативностью символических порядков, но великое искусство распознаётся по глубинной интенции художника рубить сук, на котором он сидит... Так, утрата достоверности спасения рождает композитора, утрата надежды на спасение упраздняет причину бытия композитора и передаёт пульт управления, например, диджею.

**— Что такое «пофигизм» — русский эквивалент нигилизма или его крайняя степень?**

— Нигилизм, во всяком случае русский нигилизм XIX века как историческое явление, был вызван отсутствием какой-либо самодостаточности, промежуточностью, неукоренённостью экзистенциальной позиции целого поколения — и не одного поколения. Возможно, что здоровая прививка пофигизма могла бы предотвратить цепочку исторических катастроф, переломить тенденцию к самоосквернению собственной духовной колыбели. Что и говорить, инъекция трансцендентальной беспечности не помешала бы и сегодня, хотя она, вероятно, привела бы к размыванию, расформированию интеллигенции в традиционном смысле этого слова. Ведь русская интеллигенция — это увековеченная промежуточность. Увы, приходится признать, что подобная духовная формация, при всей её извращённости, обладает необыкновенным запасом прочности.

**— Считаете ли вы Чеширского кота символом философии, вспоминая другие зоологические примеры — сову Минервы (Гегель), змею познания (Ницше), чёрную кошку познания (Нилогов), а «комплекс Демосфена» — символом философского комплекса неполноценности/полноценности по известной логике восполнительности?**

— Тут хочется сказать: уютюю... Утверждение мифологических виньеток, вроде бритвы Оккама, буриданова осла или даже совы Минервы, летающей в сумерках, свершается едва ли чаще, чем раз в столетие. Перепроизводство сорных уподоблений, включая «зооморфные сравнения», кажется мне совершенно пустым занятием, уместным во время студенческого капустника, но совершенно нелепым во всех прочих случаях. Трудно сказать, чего здесь больше, самомнения или наивности... С другой стороны, даже фоновые языковые игры по-своему полезны, ибо способствуют сохранению священной праздности языка. Сама по себе автореферен-

ция неустранима и даже необходима (например, философствование о том, что такое философия), но избыточная, паразитарная автореференция вызывает скуку. Это то, что так любимо пишущим, и, как правило, совершенно не нужно читающему.

— **Каковы ваши прогнозы на смену философских поколений в России? В своей книге «Прикладная метафизика» вы отмечаете, что современный студент философского факультета всё ещё вынужден держать фигу в кармане, но он уже никогда не признает в качестве своих предшественников или хотя бы коллег «ни Ойзермана с Глезерманом, ни Фролова со Стёпиным».**

— В этом у меня нет никаких сомнений. Строки Мандельштама как нельзя лучше подходят для данного случая: «Своё родство и скучное соседство мы отвергать заведомо вольны».

Новое поколение, уже пробующее свои силы в философии (я имею в виду прежде всего студентов и аспирантов факультета философии и политологии СПбГУ) вызывает у меня большие надежды. Ни в Берлине, ни в Праге, ни в Гамбурге я не видел столь одарённых молодых людей — не буду пока называть имён... Я им благодарен, ведь я научился у них большему, чем смог научить их.

*Беседовал Алексей Нилогов*



## СВЕТЛАНА СЕМЁНОВА

### Борьба со смертобожничеством

*Светлана Григорьевна Семёнова (род. 1941) — современный русский литературовед, философ. Доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института мировой литературы РАН, член Союза писателей России. Автор книг: «Валентин Распутин», «Преодоление трагедии. Вечные вопросы в литературе», «Николай Фёдоров. Творчество жизни» (переведена на японский язык), «Тайны Царствия Небесного» (переведена на сербский язык под названием «Философия бессмертия»), «Глаголы вечной жизни. Евангельская история и метафизика в последовательности Четвероевангелия», «Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов. Поэтика — Видение мира — Философия», «Философ будущего века Николай Фёдоров», «Метафизика русской литературы» (в 2 т.), «Мир прозы Михаила Шолохова. От поэтики к миропониманию». Также автор более трёхсот статей по русской и западной философии и литературе, ряда брошюр, вступительной статьи, предисловий к половине текстов антологии «Русский космизм» (переведена на японский язык), составления, комментариев (в соавторстве с А. Г. Гачевой), вступительной статьи к Собранию сочинений Н. Ф. Фёдорова в 4 т., составления, вступительной статьи (в соавторстве с А. Г. Гачевой) к антологии «Н. Ф. Фёдоров: Pro et contra». Наша беседа со Светланой Григорьевной состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

**— Светлана Григорьевна, для начала — как вы пришли к философии, как определились основные темы вашего раздумья и историко-философской работы?**

---

<sup>1</sup> С сокращениями беседа опубликована в газете «Литературная Россия» № 29 от 21.07.2006: <http://www.litrossia.ru/article.php?article=567>.

— Собственно, с отрочества я была, так сказать, стихийно философствующей особой — по жизни, в глубине себя, в общении с друзьями. И тогда уже главной душевной загвоздкой являлась для меня смерть, внутренне-неизымаемым мотивом — размышления о ней. Предназначение философии, любви к мудрости, обычно видели в созидании систем познания и понимания мира, человека, Бога — а первоцарь философской мысли, возвышенный идеалист Платон так открыл глубинный исток философии, смысл занятий ею: «Для людей это тайна: но все, которые понастоящему отдавались философии, ничего иного не делали, как готовились к умиранию и смерти». Давно трюизмом стала мысль об удивлении как начале философствования. Впрочем, настоящая суть этого удивления, главного удивления высветляется в луче Платонова высказывания: как это я вдруг перестану существовать и что за такое я тогда явление, сознающее, чувствующее, творящее («я царь, я Бог») и вместе ничтожное, не владеющее своим бытием, жертва любой гибельной случайности («я червь, я прах»), почему я таков, откуда я пришёл и куда направляюсь, что за мир вокруг меня и есть ли в нём некие вещие знаки, намёки на моё предназначение. Вот такое удивление себе смертному и высекает философическое раздумье, прежде всего горестное, зацепляющее сердце и ум недоумением, неразрешимостью, загадкой.

Если следовать Платоновой формуле, то моя внутренне-неизымаемая тема была философической, такой она и осталась, только сейчас она не о том, как учиться умирать, а как не учиться умирать или учиться не умирать. Мысли о смерти — это мысли об онтологическом пределе нашей жизни, её трагической отгранённости. Они ведут за собой караван вечных вопросов — о смысле существования, о начале и конце, о времени и вечности, об отношении духа и материи, человека и космоса, о природе самого человека, о судьбе и свободе, о культуре, о Боге... Этим кругом и определилось в основном моё творчество. Ещё будучи в аспирантуре, я недаром исследовала экзистенциализм — он ведь как раз сфокусировал видение вещей на факте смерти: только острое осознание конца как фундаментального измерения нашего бытия приводит к пробуждению, к выходу из неистинного существования. В своей кандидатской диссертации о философском романе Сартра и Камю, позднее значительной частью опубликованной в моей книге «Преодоление трагедии» (1989), я ещё и углублённо, с новыми результатами, вникла и в факт встречи философии и литературы, в такую французскую жанровую форму философствования, как афористическая проза моралистов, философский роман, возникающий в лоне мировоззренческой системы (просветители, экзистенциалисты). Эта работа помогла мне позднее при рассмотрении особенностей уже русского культурного феномена: её литературы как, быть может, самой глубокой и экзистенциально-пронзительной формы национального самосознания, философского освоения мира и человека.

Однако экзистенциализм остался на первой, отрицательной стадии переживания и осознания трагизма смертного бытия: лишь внутренне, гордо стоически стать выше губящих, непреодолимых сил и законов природы! Никакого положительного, созидательного выхода эта философия не видит. Выход этот, на мой взгляд, даёт русская религиозная мысль, Николай Фёдоров, который не только стоит у истоков её взлёта, но и является, на мой взгляд, наиболее радикально-дерзновенным, практически ориентированным выразителем основных её оригинальных идей: Богочеловечества как синергии, соработничества рода людского Богу в онтологическом деле искупления и возвышения творения в новый обожжённый статус бытия; метафизики всеединства, строящейся на идеале космической соборности, гармоническом единстве множества, в котором каждый элемент равноценен другому и целому, черпая свой прообраз, свою модель, если хотите, в Божественном Троичном, нераздельном и неслиянном, питаемом любовью бессмертном и всемогущем бытии; наконец, идеи всеобщности спасения.

Собственно, моя встреча с мыслью Фёдорова произошла в 1972 году, когда я, уже пройдя экзистенциалистский искуc, обернулась в своих занятиях от западной философии и культуры к родной, русской. И вот в наш дом попадает книга Владимира Кожевникова о Фёдорове. Тогда я, как Татьяна Ларина, восторгалась глубинами своего существа: «Это он!» Несколько месяцев безвылазно просидела в Ленинке, читала два тома «Философии общего дела», тщательно их конспектировала, высекая из чтения свои понимания. Моё до того достаточно эстетически-игровое отношение к собственной жизни (правда, с трагической экзистенциальной подкладкой) изменилось радикально — на серьёзное и ответственное прежде всего перед этой мыслью, пронзившей меня как откровение эволюционного авангарда Земли, всего рода людского. Фёдоровское учение предстало мне ясным и стройным, как прекрасный Храм, зримо несущий богатство своего метафизического, этико-эстетического, практического послания сынам и дочерям человеческим. Буквально за одно духоподъёмное лето своего тридцатитрёхлетия я нанесла на бумагу в основных чертах своё видение этого Храма. Понадобилось более 15 лет, чтобы после бесплодных мытарств в запуганных советских издательствах книга «Николай Фёдоров. Творчество жизни» в 1990 году вышла в свет. А за год до того в том же «Советском писателе» — книга «Преодоление трагедии. Вечные вопросы в литературе», где уже работала обрётённая мной новая философская оптика.

**— Не могли бы вы привести хотя бы один пример такой оптики и некоего нового результата, который она дала?**

— Так, мне удалось впервые чётко разделить два понятия «природы», два её лика и значения: с одной стороны, природа есть совокупность всего существующего, неживой и живой природы в многообразии её вещей и существ, куда входит и человек, сознательный представитель этого взаимосвязанного сообщества. С другой — это определённый порядок, принцип бытия, стоящий на рождении, половом расколе, пожирании, вытеснении последующим предыдущего, смене поколений, смерти индивидуума. Задача преодоления этого порядка (послегрехопадного, по библейским представлениям) вовсе не есть посягательство на природу в её первом значении совокупности всего живущего, напротив, её спасение из тисков жестокого закона борьбы и истребления, в котором, как сказано в Новом Завете, «вся тварь совокупно стонет и мучится донныне» (Рим. 8:22) и «ожидает откровения сынов Божиих <...> в надежде, что и сама <...> освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8:19—21), иначе говоря, выведена будет к будущему преображённому Собору всей твари. Такое разделение двух аспектов природы снимает полемическое уничтожение христианства в его якобы гордынной ненависти к природе вообще, распространяющееся нередко и на активное христианство Фёдорова и других религиозных мыслителей, отторгающих лишь сам природно-смертный принцип бытия. Так же как это при анализе философской лирики высветляет смысл явленного в ней противоречия между, с одной стороны, любовью к природе, отрадным чувством свидания человека со всем живущим, с другой же — глубочайшим разладом человека с её порядком, «души отчаянным протестом» как раз против «гробового лика» природы, враждебного запросам человеческой личности.

**— А теперь не могли бы вы представить более глобальные из выдвинутых вами идей? Ввели ли вы какие-нибудь новые философские понятия и термины?**

— Да, скажем, разрабатывая концепцию «русского космизма», я выдвинула две его ветви, назвав одну — активно-христианской (Н. Ф. Фёдоров, В. С. Соловьёв, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский, А. К. Горский, Н. А. Сетницкий), а другую — активно-эволюционной, натурфилософской, естественно-научной (А. В. Сухово-Кобылин, К. Э. Циолковский, Н. А. Умов, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский, В. Н. Муравьёв), обозначив при этом принципиально новое качество мироотношения, свойственное по-своему обеим этим ветвям, если хотите, определяющий «ген» русского космизма, идеей активной эволюции (тоже мой термин). Утверждая направленный характер эволюции, восходящей ко всё более сложно в нервном отношении организованным формам, ко всё большему сознанию (цефализация), что как бы намекает на некую телеологическую программу развития, мыслители и учёные этого течения вы-

двинули необходимость нового творческого, сознательно-активного этапа эволюции, ведущего к преображённому состоянию природы человека и мира, которое получило различные названия: у религиозных мыслителей — Царствия Божьего, Царствия Небесного, в научной стилистике у Фёдорова ещё и регуляции природы, как «внесения в неё воли и разума», у Вернадского — ноосферы. В традиции христианского космизма именно концепция Богочеловечества, богочеловеческого процесса обожения стала, на мой взгляд, своего рода аналогом, идеально-ценностным дополнением идей ноосферы и ноогенеза (становления ноосферы). Мною же было предложено определение «органический прогресс», включающий достижение автотрофности, обретение долгожительства, вплоть до бессмертия, творческого самосозидания своего организма, в отличие от технического прогресса (с его лишь механическими приставками к человеческим органам), обрекающего человечество на протезную цивилизацию. Впервые мною же были чётко противопоставлены ноосферные установки русского космизма положениям экософии, нового экологического мышления с их пафосом свёртывания человечества, сокращения его численности, изъятия претензий на роль сознания природы и преобразовательную активность.

Кстати, развивая в своих работах идею «активной эволюции», направляемой религиозным идеалом, разумом и нравственным чувством, я ввела ещё два понятия: ноосфера как реальность и ноосфера как идеал. Это разделение помогает выйти из очевидного противоречия, рождающегося из, казалось бы, несводимого подхода самих авторов ноосферной теории к центральному её понятию. С одной стороны, ноосфера, то есть биосфера, радикально изменённая трудом и творчеством человека, собственно вся хозяйственная, культурная деятельность его на земле — явление и процесс объективный, разворачивающийся всё с большим ускорением с самого появления *homo sapiens*. Это и есть ноосфера как реальность, которая, однако, вовсе не является синонимом чего-то безусловно прекрасного и идеального. Вспомним хотя бы о хищническом вторжении человека в природу, о ложных, антигуманных теориях ноосферного информационного потока, осуществление которых уже приносило колоссальные несчастья человечеству или грозит ему ещё большими, вплоть до его самоуничтожения... Смертный человек во всех своих измерениях — антропологических, социальных, исторических — существо ещё далеко не совершенное, можно сказать, кризисное. Но ведь существует идеал высшего, духовного, обожённого Человека, который как цель и движет родом людским в превозможении им своей природы. Так и создание человека — ноосфера — такая же дисгармоничная, находящаяся в становлении реальность и вместе с тем высший идеал этого становления со своими задачами и движущими силами, раскрытию которых, в свете достижений активно-эволюционных, активно-христианских мыслите-

лей, посвящены многие мои работы (см., в частности, антологию «Русский космизм», 1993, и книгу «Философ будущего века Николай Фёдоров», 2004).

Можно лишь перечислить те стержневые идеи этих философов, которые привлекли моё особое внимание и где есть мой вклад в их углублённое синтезирование. Это и развитие фёдоровского проекта регуляции как внешней природы, вплоть до космоса, так и внутренней, самого человека (психофизиологическая регуляция), достижения бессмертия, имманентного воскрешения, трансформации эротической энергии. Это и углубление — в контексте согласованной научной и религиозной картин мира, современных теорий — принципиально нового видения русских мыслителей и богословов (Н. Ф. Фёдорова, В. С. Соловьёва, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, Г. П. Федотова, А. К. Горского, Н. А. Сетницкого): идей Богочеловечества; Троицы как образца для устройства человеческого общежития; активной творческой эсхатологии, нацеленной не на финальную катастрофу, а на постепенное, творчески-трудовое преобразование природы человека и мира; условности апокалиптических пророчеств, раскрытых лишь как угроза, а не роковой неотменимый приговор; апокатастасиса, всеобщего спасения, идущего ещё от ранней христианской мысли — от Оригена и св. Григория Нисского. Мною раскрыта и важность для современного мира идеи всеобщности спасения, убедительнее всего обнаруживающая жизнотворческие, универсальные потенции религии Христа. Когда человек принимает (верит в) Бога карающего, даже мстительного, сортирующего свою сознательную тварь, приговаривающего какую-то её часть на участь неисцеляемых грешников, неудачников бытия, вредный сор, то это не может тонко, по психическим и ценностным каналам чувствующих и сознательных существ, не проецироваться на их земное, историческое поведение, на их как бы свыше санкционированное отношение к другим, не тем, недостойным и чуждо отвратительным индивидам и народам, на лёгкость осуждать их, карать, уничтожать. А такая установка неизбежно обрекает жителей Земли на губительную рознь, а в более-менее дальней перспективе на самоуничтожение — в силу невозможности единения для противостояния глобальным планетарным и космическим угрозам.

**— Что вы считаете наиболее существенным из написанного вами?**

— Это прежде всего книга «Тайны Царствия Небесного», своего рода философия бессмертия — недаром под таким более точным, не метафорическим заглавием она вышла в переводе на сербский язык в 2005 году. Писалась она в конце 1970—начале 1980-х годов, опубликовать её в нашей стране в то время шансов не было никаких. И работала я принципиально в стол, без малейшей оглядки на цензуру, внешнюю или внутреннюю, в



ориентации только на Истину и Абсолют. Книга в рукописи имела довольно широкое хождение, её перепечатывали в Москве, Ленинграде, в Сибири, на Волге... У неё сложился круг поклонников, она прошла свой достаточно широкий философский самиздат (опубликована только в 1994 году).

Этапной я считаю и книгу «Глаголы вечной жизни. Евангельская история и метафизика в последовательности Четвероевангелия», вышедшую в знаменательном 2000 году. В ней я, разумеется, опираюсь на традицию евангельской экзегетики учителей и отцов Церкви, стремясь дать современному читателю обобщённую сумму их подходов и воззрений. Вместе с тем мною двигало и творческое философское и богословское задание: на пороге двухтысячелетнего юбилея Рождества Христова прочитывать Евангелие глазами человека, усвоившего наследие русской религиозно-философской мысли второй половины XIX—первой трети XX века. И такой активно-христианский взгляд по-новому высветил события, жесты, слова священной истории, смысл самого нашего явления в мир, суть евангельского задания венцу Божьего творения. А основным вкладом этой мысли в богословие, как я уже отмечала, была идея Богочеловечества, сотрудничества Божественных и человеческих энергий в деле спасения, когда род людской опознает себя активным орудием осуществления Божьей воли на Земле.

**— Ну и как, удалось ли вам найти в Евангелиях начатки этой религиозно-философской идеи, некие указания, идущие в этом направлении, как и начатки других установок активно-христианской мысли русских мыслителей?**

— Безусловно, да. Сколько раз в Новом Завете мы слышим недвусмысленный призыв к активности самих людей в стяжании бессмертного, преображённого порядка бытия, Царствия Небесного, что «силою берётся» (Мф. 11:12), повеление не слышать только, а исполнять слово (Иак. 1:22)! Сам выход из статуса раба Божьего в сына и друга связан в проповеди Христа с этим условием реального исполнения Его метафизического и нравственного задания людям: «Вы друзья мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его...» (Ин. 15:15–16). Сам Иисус определил три направления Своего земного служения: проповедь об этом новом строе бытия, который сменит нынешний смертно-вытесняющий тип существования (это и есть Его постоянное возвешение Благой Вести, «Евангелия Царствия Божия» — Мк. 1:14); нравственное Его учение, тесно увязанное с метафизикой преображения (именно в Нагорной проповеди появляется первоформула обожения, онтологического уподобления человека Богу: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» — Мф. 5:48); и наконец, то, что Спаситель называл Своими делами. А чудес-

ные дела эти обнимали весь круг властного покорения смертоносных сил мира сего: исцеление больных, воскрешение умерших и покорение природных стихий. И тут же прозвучало поразительное Его слово, открывающее смысл Его чудотворения как пророческого откровения о человеке, усыновлённом Богом, как примера и задания ему: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14:12). Отправляя на самостоятельное служение апостолов, этих представителей низового человечества, правда поднятых Христовым избранием на огромную высоту, Он опять же напутствует их на такие же дела: «Больных исцеляйте, прокажённых очищайте, мёртвых воскрешайте, бесов изгоняйте...» (Мф. 10:8).

При этом Христовы чудеса как бы лабораторное, показательное предварение будущего, ведь действуют они на время, радикально не исцеляя мира, не отменяя хода стихийно-смертной природы: бури не перестают бушевать, люди болеть, страдать и умирать, да и воскрешённые Им в конце концов умирают, как все смертные. Христос оставляет такое тотальное исцеление и такую отмену на будущее: и Своему новому пришествию, и всем сынам и дочерям человеческим, вставшим на путь обожения. Чтобы предварение стало действительностью, нужно всеобщее участие в опыте чуда овладения стихийно-природным ходом вещей, когда человек, по Божьему замыслу, тварный Бог, осознаёт себя орудием осуществления Божьего Дела, и в потоках Божественной благодати «больше сих сотворит»: не одного Лазаря воскресит, а всех, и не одного слепого про-зрит, а весь мир выведет в свет преображения.

Мне удалось подтвердить евангельскую опору для фактически всех основных новаторских идей русской религиозной философии. Это и переход к Царствию Небесному не как разделительно-катастрофический, мгновенный процесс (таковым предстаёт он иногда лишь как угроза человечеству, отвернувшемуся от истинных, Божьих путей), а как органически-постепенный, так сказать эволюционный, настаивающий на неуклонном созревании начатков нового строя бытия, на деятельно-творческой метаморфозе «мира сего» в иной онтологический порядок. Таковы евангельские образы Царствия Небесного, явленные в притчах о посеве и всходах, о горчичном зерне, разрастающемся огромным ветвистым деревом, о закваске (то есть принципах высшей бессмертной жизни), квасящей всё тесто (то есть человека и мир), преобразующей их не в миг, а в некоем ддящемся процессе претворения.

Это и великое, можно сказать, космогоническое откровение о Боге, провозглашённое устами Бога Сына: «Отец Мой доньше делает и Я делаю» (Ин. 5:17). Так отвечивал Иисус евреям, оскорблённым Его чудесными делами исцеления в субботу, день покоя. Для сынов Израиля суббота была ритуальной калькой того завершительного дня, кода Господь после шести лет неустанной творческой работы на седьмой день, субботний,

«почил от всех дел Своих» (Быт. 2:3). Вся тварь должна прийти в Царствии Божием к такому же покою созерцания, как Творец в день седьмой, — полагали иудеи, и суббота была для них конкретным, каждую неделю переживаемым прообразом этого чаемого блаженства покоя и неделания. А если оказывается, что Бог не почил, а делает и будет делать, то есть продолжает и творить, и созидать, и поддерживать сотворённое (а значит, и Его творение в определённом смысле ещё не окончено), то и Царствие Небесное приобретает какой-то другой, совсем не субботный, не созерцательно-блаженно-покоящийся вид. И тогда жизнь вечная открывает новый эон творческого труда и совершенствования вселенной, как это предполагали Фёдоров, Бердяев и другие мыслители.

Наконец, и идея всеобщности спасения пронизывает проповедь Иисуса, который не устаёт повторять, что Он пришёл «взыскать и спасти погибшее» (Мф. 18:11), «призвать не праведников, а грешников к покаянию» (Лк. 5:32) (вспомним и притчи о блудном сыне, о заблудшей овце, о потерянной драхме, о рабочих последнего часа, дышащих этим духом). «Я пришёл не судить мир, но спасти мир» (Ин. 12:47) — слова Христа дают основание полагать, что, грозя истреблением «соломе», «плеведам» человеческим, Он имеет в виду лишь природные, греховные качества людей, открывая всем возможность стать причастниками Божественного порядка бытия («...и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего: ибо Он благ и к неблагодарным и злым» — Лк. 6:35). Это лишь несколько схематически представленных примеров — большего не позволяют рамки этого интервью.

**— Женщина всегда считалась инстанцией матери-природы, порождающей и умерщвляющей, бесконечно обновляющей мир в своих индивидуальных созданиях. Не является ли развиваемая вами философия борьбы со смертью, философия личностного бессмертия в чём-то антиженской (мизогинной) мыслью?**

— Мне кажется наоборот. Мужчина, точнее, мужская цивилизация нашла способ оправдания смертной жизни через творение культуры. Здесь, в этой галерее художественных образов, картин, скульптур, книг, мелодий, среди запечатлённых навечно мигам, образов, идей, человек нашёл компенсацию своего преходящего существования, культурный суррогат бессмертия. Женщина, порождая через свою утробу, свои внутренности уникальное живое существо, больше, чем мужчина, озабочена им, то есть таким плодом, который не просто бессмертно пребывает в пространстве идеальной художественной вещи, а реально существует, движется, мыслит, чувствует, страдает и умирает. Таким образом, производя на свет бесконечно ей дорогую личностную жизнь, она же глубже переживает смерть не просто как исчезновение себя, единственного и любимого, а

естественно расширяет это чувство на другого и других, ведь ей особенно знакома трагическая невозможность принять смерть своих детей... Творчество бессмертия для неё может быть понятнее именно как творчество бессмертной индивидуальной жизни, а не бессмертного, но буквально не живого творения искусства. Как сетовал Сергей Есенин: «Не разбудишь ты своим напевом // Дедовских могил!»

Мужчины набросили на себя и мир густую мифологическую сеть: теорий, гипотез, уподоблений, метафор, мифологий — они и помогают осмыслить окружающее и в нём действовать, они же часто запутывают и стреножат. Любят с ними, со своими культурными бирюльками, играть и их комбинировать: так повернуть или эдак, такое ассорти составить, это предпочесть или то. Мужчина больше, чем женщина, ответственен и за выбор культуры как высшего оправдания смертного бытия, и за орудийное, внешне-манипулятивное отношение к миру, отбросившее человека-субъекта на непреходимую дистанцию от мира, объекта приложения его технических операций. Женщине дано на путях инстинкта выткать своё дитя из зародыша, питая его собою. На бессознательном уровне она всегда занималась и занимается творчеством жизни. Она же, рожая в муках, знает, чует своими потрохами мучительную изнанку природного бытия, и ей должна быть внятнее идея преодоления его пожирающего, вытесняющего, смертного порядка, кстати, и через этап вникания в творческий стан самой природы, владеющей на путях инстинкта тайнами органосозидания и органических метаморфоз. Женщине присущ и дар большей любви и прощения, большей интуиции, возможно, даже большего метафизического оптимизма — как стоящей ближе к природно-инстинктивным ресурсам жизни, отторжение от которых так иссушает и подводит горделивое *ratio*.

Интересно, что свою женскую сущность я больше чувствую не внизу, а скорее вверху, в особой жизнетворческой логике, в женском логосе, как выражается Георгий Гачев. Кстати, мне кажется, что именно как носительница этого логоса я разработала в книге «Тайны Царствия Небесного» идею рассимволизации мира, путь разметафоризации нашего видения мира, выхода к прямому касанию вещей (что и сейчас более всего происходит в работе с материей), а затем и к новому способу понимания мира, общения с ним через глубокое вчувствование в вещь, вхождение в неё, отождествление с ней — стал облаком, деревом, травой...

**— А что ещё вы можете сказать именно о глубинно-экзистенциальных ипостасях вашей мысли?**

— Пожалуй, здесь несколько вещей наиболее для меня характерны, определяют мой душевный и духовный завиток. Сначала о первой: неприятие онтологической силы зла. Во всех его самых раздирающих душу ма-

нифестациях я вижу большее-меньшее «несчастье», ущерб, оскорблённость природой, смертным законом, обстоятельствами, людьми того или иного злодея... И в универсуме я не восчувствую никакой драмы гордости, бунта, падения, противодействия Богу некоторых высших ангельских чинов, отщепляющихся тем самым в демонические. Сатана, антагонист Бога, для меня — интеграл противобожеского выбора человека, его онтологической капитуляции в борьбе с низшими инстинктами и страстями. Поле брани добра и зла — в самом человеке. И зло — в эксцессах (о, сколь разнообразных и причудливых!) отчаяния в спасении. И, одухотворяя, гармонизируя природу человека, потесняя в ней права разрушительных сил, тёмную, оскорблённую иррациональность, постепенно обессмертывая человека, мы тем самым будем укреплять в нём источники добра, расширять сферу света, разума, любви.

Сатанизм, циничное торжество издевательского, изошрённого зла, по моему мнению, рождается тогда, когда интеллект, богатый в своей фантазии и утончённости, подключается к обслуживанию низменной, злобной стороны в человеке, тем более ещё раздражаемой метафизическим отчаянием, отравляемой смертными токсинами. Интеллект, сознание, разум, этот замечательный плод восходящей эволюции по самой своей природе призваны вести лучшую, растущую в человеке его часть, работать на одухотворение материи. Когда же разум противоестественно входит в нечистый союз с животным, страстно-самостным низом человека, то это и порождает это новое, неизвестное собственно животной твари качество зла (там пределы зверского чётко отграничены инстинктом и природной целесообразностью), которое и можно назвать в его мифологической экстраполяции — сатанизмом.

Иначе говоря, я всем существом всегда ощущала и верила в выраженный христианской мыслью принцип: зло — лишь недостаток, отсутствие добра. Для меня это не головной силлогизм, не философия, не богословие, а внутреннее, сердечное убеждение. Оттого так отстаиваю принципиальную установку: надо найти способы обратить зло в добро, разрушительно ориентированную волю и дела трансформировать в созидательные — без этого никакое всеобщее дело спасения невозможно. (Кстати, оттого так люблю и развиваю теорию доминанты на добро А. А. Ухтомского.)

Я не люблю отчаяния, любого, и жизненно-бытового, и метафизического прежде всего (тут оно мне кажется хулой на Духа Святого, на Бога): всякие окончательные фиаско, «гибели богов», «вечный ад», неизбывное проклятие, добровольное *à la* Гартман самоуничтожение жизни и вселенной — всё это брр! для меня. Самые нелюбимые слова: ни за что и никогда, фиксирующие ситуацию, чувство, человека, универсум в мучительной точке неизбывного распяливания и поражения.

Я всегда хочу невозможного — в отношениях с людьми и миром. Для меня это невозможное вполне возможно — я верю в это, — только мало-

душие, слабость и ленивая корысть настаивают на обратном. Когда я была моложе, особенно напролом пыталась штурмовать закрытость другого, надеясь, а вдруг рухнут непроницаемые перегородки и откроется блаженство «взаимной прозрачности» (этой основы будущей психократии в фёдоровском проекте, которую я позднее развивала). Но потёмки чужой (потому и чужой) души осветятся в самых своих скрыто-болезненных углах и тайниках лишь в преображённой природе, но, слава Богу, что хочется этого уже сейчас — залог, что так и будет. Вспомним лермонтовское: «Когда б в покорности незнания // Нас жить Создатель осудил, // Неисполнимые желанья // Он в нашу душу б не вложил...».

И ещё самое дорогое — спасение всех до единого, какой-то мощный метафизический демократизм: нераздельность и неслиянность всех по типу Троицы, как идеал; во всеобщем деле психофизиологической регуляции, объединяющей все усилия, от медико-биологических до нравственно-духовных и воспитательных, дать каждому возможность максимального выправления всяческого несовершенства и уродства, а бракованного человека (генетически, обстоятельствами рождения и существования, роковыми случайностями и несчастьями) не обрекать на труху, усушку-утруску бытия, а, напротив, на развитие и преображение — хоть из одной его ценной душевно-духовной молекулы, из самой малой искры его сознания, пусть зловонно зачадившей в обстоятельствах земной жизни. Вообще не люблю самодовольного иерархического принципа в мышлении, как не люблю и мировое устройство на этих основаниях: ранги, этажи, перегородки, и ещё одно «никогда» и «невозможно», что сквозит в этих подразделениях. Кстати, аристократизм — более мужской тип общественного идеала, а вот источник матриархат — в примитивном ещё, конечно, виде — родовое, прото-соборное равенство: «со всеми и для всех».

Отмечу ещё одно, существенное: стремление вывести к свету, дать оптимистический, созидательный исход даже из самого скудного бытийственного варианта. Как у человека размышляющего и пишущего — потребность и попытка обосновать необходимость и возможность реализации всех метафизических надежд, выраженных в великом христианском чаянии (воскресение мёртвых, преображение, выход в Божественный, творческий эон бытия) и при самом безблагодатном, самом худшем исходном пункте: когда и существование Бога, благого направляющего вектора развития мира, может выводиться за скобки, как и прочие положительные благоприятствующие величины, скажем, объективный закон восхождения духа в лоне материи, внутренняя эволюционная программа и т. д. могут ставиться под сомнение. То есть не отчаиваться и действовать в любом, любом случае. И чтобы просчитать и самый последний, самый бедный вариант — редукция к минимуму, к тому, что совершенно очевидно есть: а есть и человек, и его поразительные творческие возможности, его разум и сердце, есть огромный мир с колоссальными ресурсами мате-

рии и энергии, есть и идея Бога, Царствия Небесного с их по меньшей мере проективным богатством. И отсюда уже восходить и достигать, и если в ходе этого усилия обнаружатся с очевидностью благоприятные, помогающие моменты — Высшие Божественные силы или препятствующие (а такие неотразимо очевидны в самом человеке прежде всего), — то надо или радоваться неожиданной, ожидаемой помощи или преодолевать вторые, не теряя отваги и терпения. «Методическое сомнение», сведение к последнему очевидному и движение уже от этого безусловного остатка ко Всему — такова тут траектория.

Кстати, пару слов дополнительно об этом, близком мне методологическом принципе (если хотите) подхода к реальности, который отправляется от непосредственной достоверности, реальной очевидности, отбросив все наиболее благосклонно-утешающие представления, данные только в акте веры, всю ту учёную и расхожую метафизику, что набрало, насочиняло себе человечество. Методическим сомнением называл его Декарт. Принципом Фомы неверующего можно назвать его по-христиански. Не удовольствоваться детской верой на слово и на авторитет, а вложить персты в раны, чтобы достоверно, опытно убедиться в наличии чуда, могущего по благодати распространиться и на нас. Но не пасть духом, если даже этих ран не окажется и человек останется лицом к лицу лишь со своим желаемым, со своим проектом (но ведь и это уже кое-что, и немалое!).

Ещё из методологии, так сказать, домашней: я считаю важным с предельным духовным вниманием вчувствоваться и вслушиваться в себя, в то, что мне субъективно, на самой незамутнённой глубине моего существа является как наиболее истинное и благое. Это и дерзаю чувствовать как всеобщее, идеально человеческое, Божественное, если хотите, как факт бытийственной ценности. Иначе говоря, систему долженствования, целей и задач я черпаю и из своего внутреннего колодца, полагая, что он бьёт моей струёй, но из одного большого общечеловеческого источника воды живой.

— Закончим, однако, ещё одним направлением ваших исследований, отразившихся в капитальном двухтомнике «Метафизика русской литературы» (2004), где вы рассматриваете роль русской литературы в религиозно-философском осмыслении человека и мира, в раскрытии русской идеи, тесно связанной с христианством, причём, как вы пишете, «христианством, выходящим за катехизическую букву, драматически углублённым, светящимся полнотой блага». Конечно, в русской литературе есть поэты и писатели, в творчестве которых несомненен глубинный христианский пафос. Достаточно назвать позднего Пушкина или Достоевского. Но ведь были писатели, вовсе далёкие от Церкви, такие как Лермонтов, Чехов, Платонов или, хоть и считавшие себя христианами, но высказывавшие еретические идеи, как Тол-

**стой. Тем не менее и в их произведениях можно проследить философские мотивы христианского идейного репертуара. Так в чём же, на ваш взгляд, критерий христианского, религиозно-философского наполнения их творчества?**

— Я бы для начала представила своё рассуждение о том, в чём критерий христианской, религиозной души вообще в отличие от души языческой, секулярной, всецело преданной мирским стихиям. Похоже, что по большому метафизическому счёту существует два типа человека. Один, целиком вписанный в практическую посюсторонность, на полном и единственном серьёзе внедрён в нужды, заботы и удовольствия мира сего, спокойно-фатально принимает его природно-смертные законы. Он — исключительно отмирен, его «духовный» потолок упакован без всякого просвета в реальности высшие, в дерзание к небу. Такой человек как бы ампутировал в себе главное религиозное качество человека, его духа — трансцендирование, перерастание себя, порыв к другой высшей природе. Везде, куда проникает подобный обезбоженный, сплетённый в наше время с идеалом потребительского общества дух (а с глобализацией он проникает всюду), он подрезает крылья настоящей духовности, порыву и прорыву в более высокую онтологическую реальность. Если взять лишь область культуры, то идею и задачу преобразования самой жизни и человека он забьёт эстетизмом, «искусством для искусства»; метафизическое беспокойство и воистину новое творчество — ироническим жонглированием деконструкциями и симулякрами... Идейный вектор этого духа — нет ничего абсолютного, всё временно и относительно. Созидательные философские идеи в нём обезврежены их, так сказать, библиотечным статусом — как один из элементов чистого знания, приличествующего образованию, религиозные установки и идеалы заключены лишь в тщательно отгороженную от мира, закрытую территорию личной веры.

А теперь о втором типе человека — он, при такой же, как у первого, естественной причастности к условиям и требованиям земного бытия, чувствует себя в них значительно более неуютно, несчастно, глубинно трагически, не принимая их как окончательные и должные. Ему так или иначе внятно то, на что изначально и всегда указывал христианский взгляд: падшесть человека, его фундаментальная греховная порча, его смертная болезнь, царящие в мире законы пожирания и вытеснения, на которых не может быть построено самоопорным человеком ничего прочного и гармоничного. Такой человек живёт в духовно динамическом, натянутом пространстве, где работают два полюса — и земное здесь и теперь, и горный зов к лучшей природе, к «новому небу и новой земле». Собственно, только такой человек и может быть назван религиозным, душа которого — «христианка», даже если он прямо и не исповедует никакой религии. В протестантском регионе таких людей называли «анонимными христианами». Вот к ним, возможно, и принадлежат упомянутые вами



Чехов и Платонов. Оба — каждый по-своему — передали проникающие в каждую пору людей и вещей скуку послегрехопадного статуса бытия, тоску и недостойность смертного обезбоженного мира. Правда, Чехов угнетён этим до тихого отчаяния, а Платонов естественно сохранил в себе христианский критерий детского чувства, детского чаяния всеобщего родства и спасения.

Так вот, возвращаясь к метафизике русской литературы, я бы сказала, что творцы её от Лермонтова, Тютчева, Достоевского до Клюева, Есенина, Платонова, Пришвина... выражали в своём творчестве как раз такую христианскую доминанту русской идеи и русской души, которая и относит её носителя к этому второму, метафизически ориентированному типу человека. А эту доминанту отечественные мыслители и богословы уже чётко определяли как особую устремлённость к абсолюту, к последним временам и срокам, к Царствию Небесному, где преодолён закон смертно-природного бытия.

Именно литература золотого, XIX века, в лоне которой и вызревала оригинальная русская мысль, выявила целый цикл идей, остававшийся в тени христианского мировидения и позднее выпукло явленный мыслителями религиозно-философского возрождения: это и преодоление аскетически одностороннего отношения исторического христианства к природе и плоти, на деле противоречащего глубинной сути христианского благовестия, это и образ Вечной Женственности в её преображающе-софийном понимании, это и апокатастасические склонения образной мысли, не говоря уже о вперенности в загадку человека, созданного по образу и подобию Бога, но утратившего это подобие в своём падшем качестве... В своей работе я выявляю и раскрываю эти философские грани творчества русских поэтов и писателей, и прежде всего парадокс человека, этого промежуточного, противоречивого, иррационально своевольного, с ядовитым жалом смерти в плоти и душе существа, его экзистенциальную трагедию и вместе созидательные пути выхода из неё.

**— Да, известно, что классическая русская литература всегда привлекала своим замечательным человековедением, антропологической глубиной. В чём она, на ваш взгляд?**

— Речь, разумеется, идёт о знаменитом психологизме русского романа, исследовании психофизического параллелизма (отражение внутреннего во внешнем), самых поддонных импульсов поведения, всех тончайших извивов и закутков психики героев, диалектических глубин души и духа. Познание человека шло здесь на всех уровнях: от природно-стихийного, физиологического, от социально обусловленного (среда, воспитание, эпоха) до душевного — и тут весь мир поражается Льву Толстому, этому великому «тайновидцу плоти», говоря словом Мережковского.

И наконец, достигало уровня духовного, где уже «тайновидцем духа», настоящим пневматологом, заложившим новое антропологическое основание и литературе, и философии будущего, был, конечно, Достоевский. Причём самопознание человека, развернувшееся в русской литературе, движется по существу христианским пафосом просветления бессознательного, выходом из его дремучего хаоса, духом трезвения, покаяния, превращения злонаправленных энергий во благие.

И быть может, самый существенный русский вклад в это самопознание личности заключался в следующем. Фёдоров, гениально чуткий к дефициту понимания родовой, соборно-родственной сущности человека, пронизательно усмотрел в реализации формулы «познай самого себя» опасный уклон в «знай только себя», в эгоистическое замыкание. Достаточно вспомнить бесконечную шеренгу западных литературных индивидуалистов и имморалистов — на манер их философского собрата Макса Штирнера с его единственным бесконечно возлюбленным «я», для которого ты, другой — лишь предмет, потребляемый мною. Да уж как знают себя, копаются в себе и герой «Записок из подполья», и Свидригайлов, и Ставрогин, и как, однако, ужасно кончают эти последние — добровольно-отчаянным устранением себя из бытия! Русская литература утверждала — конечно, никак не риторически, а трагедиями и прозрениями своих персонажей, тонкими сюжетными и мотивными наведениями: познать себя в христианском смысле значит одновременно знать другого, в смысле понять-простить, любовно раскрыться навстречу ближнему, выйти в диалог и полилог, в понимание нерасторжимой взаимоувязанности всех людей в их общей земной и небесной судьбе, в их ответственности за всю тварь, за всё совершаемое в мире.

Вообще, оттого что в литературе философия живёт в особом статусе многоголосия, живого диалога, вопросительной открытости, незавершённости, выигрывает живая стереоскопия метафизических подходов к вечным вопросам мирового и человеческого бытия, аннулируется однозначная линейность мировоззренческого взгляда. И существенно — за философской полифонией сознаний стоит идея личности как высшей ценности, как самоценности, идея в созидательной своей сути христианская.

**— Есть ли у вас свой метод анализа русской литературы именно как образно-художественной, экзистенциальной формы философского освоения реальности?**

— Это своего рода литературно-философская герменевтика в её первичном значении искусства понимания и истолкования. Аналитические приёмы извлечения смыслов работают у меня в процессе очень медленно, можно сказать, черепашьего чтения. Мировидение писателя, глубинное ядро его экзистенции выявляются через чувствование в его поэтику,

кропотливое вникание в сюжеты, образы, мотивы, стиль, из глубинного погружения в поражающую конкретику многообразных уникальных элементов произведения и, на чём я особенно настаиваю, его странных деталей и каверзных мелочей, прячущихся в складках и по углам художественной ткани. В моих исследованиях работает принцип герменевтического круга (целое понимается из частей, а части получают свой истинный смысл из целого). С одной стороны, целостная метафизика писателя встаёт из только что упомянутого вживания в интимно-внутренние слои его текста, с другой — исследовательский луч может по-настоящему извлечь глубинные смыслы конкретных частей, только когда он заряжён интуицией и знанием целого: это и комплекс нередко прямо выраженных писателем мировоззренческих установок и предпочтений, и сумма философских и литературных влияний, и контекст времени, и вектор поисков и целей национальной словесности в целом.

*Беседовал Алексей Нилогов*



## ЕЛЕНА СМИРНОВА

### Логическая семантика и вопросы обоснования логических систем

*Елена Дмитриевна Смирнова (род. 1929) — современный русский философ-логик. Доктор философских наук, профессор кафедры логики философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. Автор таких книг, как «Формализованные языки и проблемы логической семантики» (М., 1982), «Логическая семантика и философские основания логики» (М., 1986), «Основы логической семантики» (М., 1990), «Логика и философия» (М., 1996), «Логика в философии и философская логика» (Нью-Йорк—Онтарио, 2000). «Смирнова развивает концепцию, согласно которой обоснование логических систем опирается на фундаментальные онтологические и гносеологические предпосылки; при этом обоснование систем с более «богатыми» выразительными и дедуктивными возможностями предполагает учёт всё более глубоких характеристик знания и познания»<sup>1</sup>. Наша беседа с Еленой Дмитриевной состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

— Елена Дмитриевна, каково ваше отношение к вкладу А. А. Зиновьева в развитие логики, в том числе так называемой неклассической?

— Зиновьев сыграл важную роль в организации сектора логики в Институте философии. (Сектор возглавил тогда П. В. Таванец.) В это вре-

---

<sup>1</sup> Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. — М., 2002. — С. 901.

<sup>2</sup> Беседа опубликована на сайте [www.censura.ru](http://www.censura.ru) 08.04.2007: <http://www.censura.ru/articles/smirnovainterview.htm>.

мя Зиновьев отошёл от работы в области диалектической логики и стал работать в области современной формальной логики.

Отмечу, что образование сектора логики, работающего в рамках современной логики, было в то время важным прорывом и в области философских исследований, и в становлении и развитии логики в нашей стране. Достаточно посмотреть сборники, которые удалось выпустить в те годы.

**— Каков вклад отечественных логиков в развитие логики в мире? Знают ли наших логиков за рубежом, цитируют ли их работы?**

— Работы и результаты многих наших логиков за рубежом знают и ценят. (Я имею в виду и логиков-философов, и математиков.)

Особо не прост был путь логиков-философов. После гигантского провала в области логических исследований — превращения формальной логики в лучшем случае в «логику домашнего обихода» и критики её с позиций противопоставления формальной логики как логики буржуазной «логике пролетарской», а также противопоставления формальной логики диалектической — возрождение логики в нашей стране, разработка логических исследований на современном уровне, было нелёгкой задачей. Связи с зарубежными логиками фактически были утрачены.

В этой ситуации важно было держать высокую планку («гамбургский счёт», по словам В. А. Смирнова) современной символической логики, получать результаты высокого уровня. Этого, я считаю, мы достигли. История возрождения и развития логики в нашей стране весьма поучительна и любопытна.

Важную роль сыграла работа сектора логики Института философии, а также ряда логиков кафедры философского факультета МГУ, таких, например, как Е. К. Войшвилло.

Особенно активизировалась работа в области современной логики (и её философских проблем), когда сектор логики возглавил В. А. Смирнов. Сложилась фактически определённая школа. Стал выпускаться ежегодник «Логические исследования» — по сути логический журнал, стали выходить интересные сборники статей, с работами в том числе зарубежных авторов. Установились прямые научные контакты с такими крупными логическими центрами за рубежом, как Институт логики, языка и информатики (Амстердам), а также с логическими центрами в Польше, Финляндии и другими, с такими крупнейшими логиками мира, как фон Бригт, Я. Хинтиikka (Финляндия), М. Данн, П. Суппес (США), К. Сегерберг (Швеция), И. ван Бентем (Голландия), Д. Батенс (Бельгия), Г. Прист (Австралия), Н. да Коста (Бразилия), Р. Сушко, Р. Вуйцицкий, Г. Малиновский, Е. Пежановский (Польша). Я привела эти имена, чтобы показать диапазон и уровень контактов наших логиков — я имею в виду в

данном случае логиков-философов. Упомянутые выше логики — крупнейшие логики мира. Они приезжали к нам, выступали на научно-исследовательском семинаре сектора логики (он, кстати, работал регулярно) и на научных конференциях у нас в стране. Традиция эта в известной мере продолжается.

Важным и показательным стало участие многих наших логиков в работе крупнейших международных форумов — таких, например, как Международный Конгресс по логике, методологии и философии науки (который проходит раз в 4 года), а также во многих международных конференциях.

Существенные результаты получены в теории логического вывода, в области релевантных, паранепротиворечивых и многозначных логик, а также в современном подходе к силлогистике.

Важную роль играли контакты с логиками-математиками (А. А. Марков, С. А. Яновская, А. В. Кузнецов, Л. Эскиа, Н. Н. Непейвода и другие). Но это уже особый разговор.

**— Каких современных русских логиков вы бы назвали?**

— Не стану выделять и называть поимённо, чтобы не обидеть кого-то из ныне живущих. Сильные логики есть и в секторе логики Института философии РАН, и на кафедре логики философского факультета МГУ, есть и в Санкт-Петербурге. Ими разрабатываются актуальные проблемы современной логики. Я говорю опять-таки о работе логиков-философов.

А из тех, кто ушёл от нас, я назвала бы В. А. Смирнова, О. Ф. Серебрянникова, И. Н. Бродского, З. Н. Микеладзе, Ю. Г. Гладких.

**— Каких современных зарубежных логиков вы бы назвали?**

— Назвала бы С. Крипке, Я. Хинтикку, ван Бентема, Д. Батенса, М. Дана. Можно, конечно, назвать и других, но меня привлекает в их работах прежде всего связь с философскими проблемами.

**— Как вы считаете, будет ли когда-нибудь создана универсальная логика, объединяющая в себе разрозненные классические и неклассические логики? Как она будет соотноситься с той трансцендентальной логикой, проект которой Л. Витгенштейн намечает в «Логико-философском трактате»?**

— Надо уточнять, что имеется в виду под «универсальной логикой» — разработка некоторой общей базы, обобщённого подхода к построению и обоснованию логических систем или нечто иное — создание логики особого типа.

Я различаю два круга вопросов: 1) обоснование формальных, логических систем — он связан с построением адекватных семантик (доказательством, соответственно, непротиворечивости и полноты) и 2) обоснование типов логик, типов рассуждений.

Что касается Л. Витгенштейна, идей Трактата и трактовки логики в нём, то это, с моей точки зрения, очень интересный и непростой вопрос. В первой части Трактата рассматриваются вопросы, связанные с обычной формальной логикой, — трактовка тавтологий, отрицания, тождества, кванторов и т. д. И здесь уже намечаются заметные нестандартные моменты, связанные с особой трактовкой образа и отношения отображения, с анализом в этом плане логической структуры элементарных высказываний. В дальнейшем у Витгенштейна речь идёт о логике не в плане логики как теории рассуждений, а как определённой основе познавательной деятельности (см. тезис 6.13), как общей основе построения познавательных сеток (важнейшая идея Трактата).

В этом плане «изобразительная концепция языка», с моей точки зрения, трактуется неверно. Я об этом писала. Язык своей структурой ничего не отображает в мире, а наоборот, он — сетка видения, основа построения картины мира. Именно поэтому мир — это «совокупность фактов, а не вещей» (казалось бы, почему?). Мы идём от познавательных сеток, детерминируемых языком и логикой.

Именно логика и логическая семантика (как они строятся в Трактате) — ключи к пониманию идей Трактата. Это как раз тот случай, когда без «логической сетки» не войти в суть, понимание ф и л о с о ф с к и х идей и концепций.

### **— Каково современное развитие логики в мире?**

— Планка её развития высока. Но возникают проблемы, связанные с направлением, особенностями и перспективами д а л ь н е й ш е г о развития логики.

Точками роста в настоящее время является разработка логик, связанных с компьютерными науками, а также методов логического анализа естественно-научных теорий.

### **— Кто из логиков оказал на вас самое сильное влияние? Кого можно считать вашими учителями?**

— А. Тарский и его труды по семантике, К. Гёдель, Д. Гильберт, Г. Фреге, Б. Рассел, А. Мостовский, Р. Карнап, С. Крипке.

Учителями моими можно считать В. Ф. Асмуса, П. С. Попова, С. А. Яновскую, А. В. Кузнецова.

— Можно ли вслед за теоремой К. Гёделя о неполноте дедуктивных систем (1931), а также после доказательства независимости гипотезы континуума от остальных аксиом теории множеств П. Дж. Коэна (1963) надеяться на появление теоремы о неполноте уже индуктивных систем?

— Вопрос интересный, но поставлен недостаточно корректно. Прежде всего надо уточнить, о какой неполноте идёт речь. У К. Гёделя нет теоремы о «неполноте дедуктивных систем». Спокойно существуют полные дедуктивные системы. Теорема Гёделя говорит о неполноте достаточно богатых систем, содержащих рекурсивную арифметику.

Чтобы вообще понять смысл так называемых теорем об ограниченностях формализмов (в том числе данной теоремы Гёделя о неполноте), надо прежде всего уяснить роль и смысл формализации — построения формализованных систем. Формализовать некоторую теорию — значит представить её в виде исчисления, где в действиях с материальными объектами (символами) по строго заданным «механическим» правилам воспроизводятся содержательные связи и отношения. Смысл формализации не в замене обычных слов и предложений особыми значками, как нередко это полагают, а в вопросе эффективности, в возможности эффективным образом с помощью механических действий со знаками представить содержательные утверждения теории. Формализм (формальные исчисления) — это лишь «механизм» исследования эффективной заданности предложений теории.

При формализации всякое доказуемое (полученное по формальным правилам) предложение при интерпретации становится истинным предложением рассматриваемой содержательной теории (семантическая непротиворечивость). Другой вопрос — вопрос полноты формализации. Формальная система полна (например, относительно класса истинных предложений арифметики), если всякое истинное утверждение является доказуемым предложением формального исчисления.

Формализация является важным методом логико-семантических исследований и имеет важные ф и л о с о ф с к и е аспекты. Так, теоремы об ограниченностях формализмов говорят об определённых свойствах класса истин теории (это не теоремы о границах, ограниченности самих формальных исчислений: нельзя объять необъятное или эффективно представить неэффективное). Так, теорема Гёделя, в частности, означает, что в п р и н ц и п е нельзя построить такой «механизм», такое формальное исчисление, чтобы все содержательные предложения арифметики были доказуемы в нём. Но это важнейшая характеристика самого к л а с с а и с т и н н ы х у т в е р ж д е н и й д а н н о й т е о р и и. Это означает, что класс истин данной теории не является эффективно перечислимым (рекурсивно перечислимым). А это означает, в свою очередь, что класс истин, например, обычной арифметики (и соответственно достаточно бога-



тых систем) неаксиоматизируем. Дело не в «формализме», а в характере класса истин этой теории. Теорема Гёделя это и выявляет, а не «неполноту дедуктивных теорий» как таковых.

Относительно индуктивной логики вопрос стоит аналогичным образом: можно ли построить формальное исчисление, которое репрезентировало бы шаги индуктивных построений. Наиболее интересные шаги в этом плане я вижу у нас в работах В. К. Финна и его школы, в предлагаемом ими ДСМ-методе. Метод, в частности, содержит любопытные ходы в направлении формальной репрезентации индуктивных методов Милля.

**— Какие идолы существуют в логике? Как с ними бороться средствами самой логики?**

— Существует идол «формализации», подмены логик формализмами, формальными системами. Почему надо бороться с ними «средствами самой логики»? Потому что нужно исследовать и понимать основания самой логики, её принципов и структур. Надо р а з р а б а т ы в а т ь с е м а н т и ч е с к и е основы формально-логических систем.

**— Что можно сказать о философских основаниях логики, чтобы развести их с логическими основаниями самой философии? Насколько сблизились онтология и логика в настоящее время?**

— Я не знаю, что имеется в виду под «логическими основаниями философии». Можно говорить об особой роли логических методов в анализе философских проблем. Логические методы играют, с моей точки зрения, важную роль в анализе концептуального аппарата теорий и возможности применения тех или иных логик, способов рассуждения в связи с этим. Можно также говорить о роли логических сеток в познавательной деятельности, например, в смысле Л. Витгенштейна.

Вопрос о философских основаниях логики — это вопрос о природе логического знания, логических структур, принципов, форм, вопрос обоснования их аподиктического характера. Онтологические, теоретико-познавательные предпосылки играют важнейшую роль в семантике, в обосновании логических систем.

**— Как вы оцениваете вклад Е. К. Войшвилло в развитие логики?**

— Оцениваю высоко. Им разработан своеобразный подход к теории понятий, внесён важный вклад в построение и обоснование релевантных логик, а также в применение логических методов к анализу определённых философских вопросов. Особенно велика его роль в преподавательской

деятельности, в разработке и чтении курсов на философском факультете МГУ.

**— Не провоцирует ли эволюция логической семантики умножение сущностей. Можно ли говорить о «щетине Эпштейна» (принцип умножения сущностей) в логике?**

— Логические структуры и связи не являются отображением, зеркалом чего-либо в самой действительности. Ещё Э. Гуссерль отмечал — и совершенно верно, — что связи тут идеальные, логика — не эмпирическая наука, в её основаниях лежат и д е а л ь н ы е связи.

В ходе познавательной деятельности вырабатываются определённые абстракции и идеализации, мы апеллируем к особому рода идеальным объектам — и всё это ложится в основу логических связей. Так, согласно Гильберту, применение обычных законов логики зависит от того, имеем ли мы дело с «действительными предложениями» математики или с «идеальными» (высказываниями об «идеальных элементах»).

Мир логики (её оснований) — идеальный мир, и семантики различного типа логических систем предполагают введение специального типа идеальных сущностей. Вопрос этот весьма интересен и сложен. Отсюда — и проблемы номинализма и платонизма в самой семантике, в обосновании логических систем. Останавливаться на этом здесь невозможно. Но тем не менее это важнейший аспект философских, теоретико-познавательных оснований логики.

Так, построение семантик модальных, интенциональных систем предполагает онтологию «возможных миров», введение возможных миров (учёт условий, ситуаций, истинностных оценок), классов таких миров, операций и отношений над такого рода объектами. В известном смысле это особая онтология «интенциональных» сущностей («интенциональная онтология», по словам У. Куайна).

**— Является ли логика по-прежнему философской дисциплиной? Не место ли кафедре логики на естественнонаучном факультете (например, на мехмате)?**

— Является по своей природе (куда ей деться?). Логика изучает определённый аспект, определённые процедуры интеллектуальной деятельности и опирается на определённые же теоретико-познавательные предпосылки.

Применение точных методов в логике, аппарата исчислений или алгебраических методов не отдалило логику от философии и н е и з м е н и л о е ё п р е д м е т а, но позволило расширить сферу логики, строить логические системы нового типа. Ещё Э. Гуссерль в начале своих «Логических исследований» поставил важные вопросы о природе логики и её

основаниях. Эти вопросы не утратили своего значения в настоящее время. Анализ Гуссерля направлен против эмпиризма и психологизма в трактовке логических законов.

В принципе открытие кафедры логики на том или ином факультете (или подразделении) полезно. Логику важно изучать и гуманитариям и естественникам. В настоящее время это особо важно. Надо научиться противостоять процессам навязывания «масс-идей». Важно — чтобы всегда преподавание вели квалифицированные специалисты, чтобы оно отвечало требованиям современной логики. Не следует дискредитировать саму логику.

Но прежде всего кафедра логики принадлежит философскому факультету в силу её неразрывной связи с философией. На мехмате в своё время существовала кафедра логики (возглавлял её А. А. Марков). Разработка математиками аппарата, применимого к целям логики, — важная задача.

**— Как вы относитесь к попытке современного русского логика В. Л. Васюкова формализовать ведущие философские системы (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр)?**

— К работам В. Л. Васюкова отношусь положительно. Это интересно. Но, с моей точки зрения, речь идёт не о «формализации философских систем», тем более в вышеупомянутом точном смысле формализации. Не представляю, как можно «формализовать философскую систему»... Речь, скорее всего, может идти о применении формальных методов к анализу, репрезентации философских понятий, в том числе относящихся к определённой философской системе. Но и в этом случае всегда надо решать вопрос адекватности. Отмечу, что направление формальной онтологии активно разрабатывается в Польше рядом польских логиков.

**— Какой путь в логике вам кажется предпочтительней — дальнейшая формализация естественного языка или дальнейшее оестествление формального языка?**

— Формализоваться могут научные теории (или их фрагменты), в том числе логические системы. Возможность и границы формализации — особый вопрос.

Для научных целей, естественно, могут использоваться как естественные, так и искусственные, формализованные языки. Естественные и искусственные языки не противостоят друг другу, а дополняют друг друга, как глаз и микроскоп (сравнение Г. Фреге).

Другое дело — вопрос применения точных, формальных методов к анализу естественных языков. В этом направлении особо интересны работы Р. Монтегю, М. Крессвелла (например, работы Р. Монтегю *English as a Formal Language* и *The Proper Treatment of Quantification in Ordinary English*).

**— Существует ли сегодня русская философия? Какие имена вы могли бы назвать?**

— Философия есть поиск понимания мира, человека, его места в мире, условий и границ познавательной деятельности. В этом смысле нельзя говорить об особой английской, французской и т. д. философиях (как и об особой английской или французской математике, например). Можно говорить о тех или иных школах, направлениях, подходе в разработке философской мысли (например, о немецкой классической философии или философии французского просвещения).

В России таким особым оригинальным направлением была, например, религиозная философия, поднимавшая глубокие проблемы смысла и цели человеческой жизни в свете и на основании религиозных идей и Евангелия. Особо важно, что во главу угла ставились проблемы духовности — что, с моей точки зрения, верно. Из имён назвала бы прежде всего В. С. Соловьёва и Н. А. Бердяева.

В настоящее время у нас есть интересные философы. Я бы отметила недавно ушедшего из жизни Ф. Т. Михайлова (оригинальный подход к философии сознания: тонкий, своеобразный анализ проблем человеческого сознания; стержнем его философских исканий была «загадка человеческого Я», с которой он и начинал), В. А. Лекторского (проблемы теории познания). Рядом наших логиков интересно разрабатываются проблемы в русле аналитической философии.

**— Какие книги изданы у вас в последнее время? Что планируется в будущем?**

— В 2000 году вышла моя монография «Логика в философии и философская логика» (Нью-Йорк—Онтарио). Также выделю ряд статей, в которых поднимаются существенные, с моей точки зрения, вопросы логической семантики и обоснования логических систем: «Обобщающий подход к построению семантики и его методологические основания», «О загадке контекстов мнения. Подход к семантике интенциональных систем», «Кант и финитная установка Д. Гильберта» (ежегодник «Логические исследования», выпуски 12, 8, 4 соответственно), «Теория семантических категорий и вопросы онтологии языка» (Труды научно-исследовательского семинара сектора логики ИФ РАН, 2006).

В центре моих рассуждений — исследование природы логического (и тем самым аподиктического) знания, обоснование логических систем, построение семантик различного типа, разработка методов анализа смысла и значений.

В этом плане:

1. Исследуется понятие аналитической истинности (аналитически истинных высказываний), его связь с аподиктическим знанием. Предложен определённый подход к экспликации аналитической истинности на базе теории моделей.

2. Предложен нестандартный подход к теории семантических категорий, при котором тип семантических категорий зависит от конструируемых операций — от типа операций построения сложных выражений из составляющих. На этой основе построена система семантических категорий для языков с кванторами, модальными, интенциональными операторами и предикатами.

3. Разработан обобщающий подход к построению семантики.

а) На базе этого подхода пересматривается известная схема А. Тарского, задающая условия истинностной оценки высказываний в рамках корреспондентской концепции истинности.

б) Основными понятиями при обобщающем подходе становятся понятия области высказывания —  $\Phi_T(A)$  (условий, верифицирующих высказывание) и антиобласти —  $\Phi_F(A)$  (условий, фальсифицирующих высказывание), позволяющие включать в рассмотрение определённые аспекты когеренции — в зависимости от оснований, по которым задаются области и антиобласти высказываний.

в) Строятся нестандартные семантики и даётся их обоснование. Типы семантик (классическая, релевантная, с истинно значимыми провалами, парадоксальные) зависят от отношений между областями и антиобластями высказываний.

г) На этой же основе возникают нестандартные отношения логического следования и типы логик; допускаемые правила вывода (типа *modus ponens*, правило дедукции и т. д.) детерминируются этими отношениями следования в сочетании с отношениями между областями и антиобластями. Так строится обоснование определённых логических систем, определённых видов рассуждений.

4. Строится семантика интенциональных контекстов (контекстов мнения, пропозициональных установок и т. д.) на базе обобщающего подхода и особой интерпретации семантических категорий интенциональных знаков.

5. На основе обобщающего подхода к семантике и с учётом не всюду определённости семантических предикатов (в том числе истинности) предлагается нестандартный анализ парадокса Лжеца.

Если будут возможности и силы, мыслю написать монографию «Язык, семантика, онтология». Мыслю также продолжить работу по нестандартным семантикам, обобщающему подходу к построению семантик (и вопросам обоснования логических систем), поскольку возникновение логических систем самого разного типа остро ставит вопрос их обоснования.

*Беседовал Алексей Нилогов*



## НАТАН СОЛОДУХО

### Теория «философии небытия»

*Натан Моисеевич Солодухо (род. 1952) — современный русский философ, живущий в Казани. Движение к философии у Натана Моисеевича не было прямым и простым. Окончил физико-математическую школу Казани, затем физический факультет Казанского государственного университета. Пять лет работал инженером в технологическом НИИ вычислительной техники, параллельно сдавал экзамены кандидатского минимума по философии. В педагогическом институте прошёл путь от ассистента до профессора, доктора философских наук. С 1996 года по настоящее время заведующий кафедрой философии Казанского государственного технического университета имени А. Н. Туполева (КГТУ—КАИ). Автор сборника стихотворений и поэтических эссе «От бытия до небытия» (Казань, 1999). Экспонировал на художественных выставках свои живописные и графические работы. Но главной своей заслугой считает разработку оригинальной «философии небытия». Опубликовал 150 философских, научных и учебных работ. Но главной заслугой можно считать разработку оригинальной теории, изложенной в книге «Философия небытия» (Казань, 2002). Наша беседа с Натаном Моисеевичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> В несколько изменённом виде беседа опубликована в газете «Литературная Россия» под названием «Увидеть мир с изнанки бытия» № 23 от 09.06.2006: <http://www.litrossia.ru/article.php?article=445>, а также в книге М. Е. Бойко «Диктатура Ничто» (М., 2007. — С. 164–170).

— **Натан Моисеевич, в чём главная особенность вашего взгляда на мир?**

— Моя философская позиция отличается от других тем, что я пытаюсь увидеть то, чего нет в реально существующем мире, точнее говоря, — взять в расчёт то, чего нет, *учесть наличное отсутствие*. Естественно, что я не отрицаю существование того, что видят все, то есть того, что есть, просто к этому добавляю то, чего нет. И получается нечто иное в принципе — обнаруживается значительно более широкая система реальности. Прибавляется ещё одна очень важная часть мира, которую, как ни странно, философы не замечают или игнорируют.

Между тем *всякий предмет есть то, что он не есть*, и это «не есть» в бесконечно многообразных формах присутствует в каждом предмете как нерасторжимая с ним часть. Более того, если бы в каждом предмете отсутствовало реальное несуществование каждого другого предмета, то ни один предмет не реализовался бы в качестве самого себя. Это совокупное наличие отсутствия образует гигантскую и очень действенную сторону мира.

Отмеченное позволяет утверждать, что отсутствие не менее реально, чем наличное присутствие, *небытие — реальность отсутствия, реальность несуществования*. Такое понимание небытия соотносимо с бытием, под которым понимается реальность существования. В конечном счёте бытие — это всё реально существующее, а небытие — всё реально несуществующее.

Выходит так, что бытие, то есть всё реально существующее, на самом деле выступает лишь частью большей системы, которую приходится рассматривать. Но это прибавление даёт иную картину мира: оно позволяет посмотреть на мир ещё и с другой, обратной стороны, позволяет увидеть мир «с изнанки» (со стороны небытия), а не только с его «лицевой стороны» (со стороны бытия). Понимаемая мною таким образом картина мира не предполагает мистики, она вполне обходится без религиозной догматики. Это чисто философский подход к представлению мира в его онтолого-метафизическом варианте. Здесь также вполне допустимо и полезно обращение к научному знанию. Поскольку проблема соотношения бытия и небытия шире основного вопроса философии (вопроса об отношении сознания к материи), то решение этой проблемы предшествует спору материализма с идеализмом.

В силу сказанного выше для меня *мир представляется в виде онтологического единства бытия и небытия, которые взаимосвязаны между собой и оказывают влияние друг на друга*. Казалось бы, всё достаточно ясно и просто: есть бытие и есть небытие, надо учитывать реальность того и другого. Тем не менее подавляющее большинство философов отказывают небытию в онтологическом статусе; если они и признают небытие, то лишь в гносеологическом смысле. Небытие как непознанное, небытие лишь



как логическая категория, вторичная и производная от категории бытия. За бытием же, естественно, признаётся онтологическая содержательность.

Надо сказать, что такое умаление статуса небытия и удивительно, и понятно одновременно. Удивительно непризнание реальности небытия, то есть отсутствующего, которое можно фактически ощутить с помощью органов чувств. И понятно также его неприятие, так как бытийные формы есть везде и очевидно, что между ними нет никаких небытийных промежутков, «прорех» в бытии. У неприятия небытия есть также психологическое объяснение — проблема небытия обладает отталкивающей силой — с небытием человек связывает, прежде всего, конечность жизни — собственную смерть. Но ещё есть довлеющая над европейской культурой сила традиции, идущая от Парменида.

Как известно, в середине первого тысячелетия до нашей эры Парменид провозгласил, что есть только бытие, а небытия нет совсем. Более того, он указал, что признание небытия есть путь ложный, ведущий к заблуждению в познании. Его аргументы показали столь убедительными, что европейцы перестали замечать небытие. Что касается восточной культурной (мифологической и философской) традиции, то там дело обстояло несколько иначе, но об этом должен быть особый разговор.

Говоря о европейской культуре, опирающейся на достижения Древней Греции, следует помнить, что здесь забвение небытийной онтологической составляющей мира доведено до своей крайности, которая выразилась в том, что наука вообще ничего не хочет знать о Ничто (выражение Хайдеггера). А вся европейская философия практически забыла о небытии и занималась лишь бытием во всех его проявлениях. «К чему думать и говорить о том, чего нет? Пустое занятие!» — примерно так можно выразить распространённое отношение философов к небытию. В результате сложилась онтология — учение о бытии как таковом, о его видах и атрибутах. Учения о небытии в истории философии не сложилось. И стоит теперь заговорить о небытии в рамках философии, как ему не находится здесь законного места. Говорят даже так: «Разговор о небытии — не философский разговор». И такая реакция в традиционном понимании философии вполне справедлива. Следовательно, необходимо менять традицию, необходимо разрабатывать новый раздел философского знания, дающий содержательное конструктивное учение о небытии.

**— Какие проблемы должен рассматривать новый раздел философии, посвящённый небытию?**

— Прежде всего, разработка «философии небытия» влечёт за собой онтологический пересмотр философской картины мира. Итак, если мы признаем реальность как бытия, так и небытия, то необходимо с этих по-

зиций пересмотреть и основные принципы и законы, описывающие существующий двуединый бытийно-небытийный мир. Этой проблеме я посвятил II часть своей монографии «Философия небытия» (Казань: КГТУ, 2002. — С. 43–71) и назвал её так: «Систематика философии небытия: понятия, постулаты, законы, принципы». Здесь сформулирован ряд законов бытийно-небытийного мира: законы (принципы) пространственной и временной локализации бытия (нечто), закон пропорционального соответствия форм бытия (нечто) и небытия (ничто), закон однократности бытия (нечто) и циклический закон регенерации бытия (как такового). К этому ещё добавлены принцип «масляного масла» как закон бытия; принципы относительного небытия и относительного бытия, принцип равномошной аннигиляции бытия и небытия и некоторые другие. Интересно, что, например, онтологическим законам пространственной и временной локализации бытия (нечто) соответствуют два основных закона формальной логики — закон тождества и закон непротиворечивости, в то же время онтологический закон цикличности в системе «бытие—небытие» и закон однократности бытия (нечто) раскрывают диалектические закономерности реального движения и развития. Содержательное представление этих и других законов и принципов позволило обнаружить, что существует небытийное (ничтожное) качество и сущность вещей (с. 58), что бытие вообще есть скрытая отрицательность (с. 60), а относительное небытие (инобытие) есть скрытая положительность (с. 61), что существующий мир имеет вечное и непрерывное начало, так как он начинается всегда и постоянно заканчивается, и постоянно и непрерывно возобновляется в вечной и бесконечной регенерации бытия (с. 64) и др.

— **Возникает вопрос, являются ли основные положения вашей теории «философии небытия» чисто умозрительными, спекулятивными или они подкрепляются конкретно-научными знаниями?**

— Конечно, в качестве исходных основоположения метафизической теории небытия не могут не носить постулативный характер, как, впрочем, и аналогичные положения всех теорий. В то же время предложенные мной онтологические (метафизические) законы, принципы и модели находят своё подтверждение со стороны фундаментальных наук, таких как классическая физика, физика микромира и астрофизика. При этом подтверждение ищется как со стороны разработанных в науке положений, например принципа неопределённости Гейзенберга для соотношения энергии и времени жизни микрочастиц, так и со стороны проблемных ситуаций в развивающейся науке (здесь я имею в виду, скажем, дискуссию о понимании начала развития Вселенной среди космологов или множественность космологических моделей и их конкуренцию). Мною рассмот-

рена возможность и математической интерпретации основных положений «философии небытия». В то же время теория небытия позволяет усомниться в незыблемости законов сохранения, сформулированных в естествознании, или, по крайней мере, нетрадиционно их оценивать.

**— Какое отношение должно быть к гносеологической стороне «философии небытия»?**

— На мой взгляд, гносеологический статус соответствующих понятий находится в зависимости от онтологической теории, а не наоборот. В целом я придерживаюсь теории отражения в гносеологии и считаю, что категории «философии небытия» должны отражать онтологическое содержание мира. Правда, выходя в область исследования небытия, философ сталкивается с необычными трудностями. Если бытие находит своё достаточно адекватное выражение в разработанном понятийном аппарате, то небытие выразить с помощью логических форм мышления в принципе очень сложно. Это обусловлено тем, что мышление, понятийная структура, язык человека бытийны по своей природе. Мнение Мартина Хайдеггера, что «язык — дом бытия», хорошо характеризует познавательную ситуацию. Тем не менее, опираясь на реально существующее содержание «бытийных» понятий, можно создать систему «небытийных» категорий. Мною введены в обиход такие понятия, как «небытие-до-бытия», «небытие-в-бытии», «небытие-после-бытия», «ничто- и ничто-формы», «ничто-формы-проекты», «ничто-формы-следы», «ничто-формы-реализации», «небытие как онтологическая неопределённость» и др. Такая опора на бытийный аппарат позволяет развернуть целую систему понятий, постулатов, принципов, концепций, законов, отражающих существование небытийного аспекта мира.

В целом область изучения небытия и связанных с ней проблем можно было бы назвать «Метаонтология» или «Трасцендентология», учитывая тот факт, что сфера небытия выходит за пределы реально существующего.

**— На основании каких доводов вы приходите к заключению об исходном характере небытия (ничто)?**

— Можно выделить по крайней мере три подхода, позволяющих говорить об исходности небытия в этом мире.

Первый подход связан со следующими интуициями и логикой суждений. Мне всегда интуитивно казалось, что если бы в мире ничего не было, то это состояние было бы более естественным, чем то, которое отягощено присутствием реально существующего. Для того чтобы ничего не было, ничего и не надо. Удивление скорее вызывает, что мир есть в своём реальном многообразии, что в нём реально существуют разнообразные

проявления нечто. Удивительно, что вообще что-то есть в мире. Ощущение такое, что для того, чтобы нечто было, необходимы какие-то или чьи-то усилия. Вот почему странно не то, что мир может быть беспредметным, а то, что он наполнен всем реально существующим.

Эти суждения подтверждаются физическими представлениями: любая система, в том числе и мир, должна стремиться к состоянию с наименьшей потенциальной энергией, но именно система, не имеющая никаких реальных объектов, и будет обладать минимумом энергии, равным нулю, в отношении отсутствующих объектов. Таково же должно быть и исходное состояние мировой системы.

Другой подход опирается на доказательство от противного. Материалисты и идеалисты давно ведут спор о первичности в мире либо материи, либо сознания в широком понимании последнего — как человеческого, так и нечеловеческого, мирового сознания. Если допустить, что правы материалисты, то надо признать, что материя сама себя порождает в целом, существуя вечно и бесконечно. Это бездоказательный тезис, который носит характер постулата, он ничем не хуже и не лучше утверждения идеалистов об абсолютности идеального начала, его вечности и бесконечности. Если теперь допустить первичность идеального сознания, мирового духа, то неизбежно встаёт вопрос о его происхождении, о его детерминации, так же как и относительно материи. Откуда само сознание (мировой дух) в этом мире? Вопрос остаётся без ответа. Так как бытийные начала не удовлетворяют подобную логику, следовательно, в качестве первоначала приходится искать что-то иное, отличающееся от любых бытийных материальных и идеальных явлений. Таковым служит небытие.

Есть ещё один заход к пониманию основности бытия. Переводя разговор в плоскость субстанциальной основы мира, следует заметить, что субстанция, по определению, не требует внешней детерминации для своего существования и сама служит причинной основой всего реально существующего. Субстанция абсолютна, вечна и бесконечна. Возникает вопрос, чему присущи атрибуты абсолюта — бытию или небытию. На мой взгляд, — небытию. Занимаясь ещё в 1980-е годы проблемой однородности и неоднородности мира, я пришёл к выводу, что в реально существующем мире нет абсолютной однородности и абсолютной неоднородности, в бытии они выступают в качестве ничто, следовательно, они присущи небытию (смотрите монографию «Однородность и неоднородность в развитии систем». — Казань: КГУ, 1989). Аналогично, рассматривая проблему времени и пространства, я пришёл к выводу, что пространственная бесконечность и временная вечность свойственны лишь небытию, в бытии есть длящееся время и простирающееся пространство (смотрите монографию «Философия небытия», ч. I, с. 22–28). Вообще все абсолютные характеристики оказываются в небытии, а потому само небытие абсолютно.

Распространено мнение, что абсолютным является бытие, которое следует отличать от сущего как конкретного проявления бытия (так, например, у Хайдеггера), что бытие — это «белизна фона холста» (Фуко), вечная основа и возможность проявления отдельных предметов и явлений. Но таким образом понимаемое потустороннее, трансцендентное бытие и есть искомое небытие, ничто по отношению ко всей совокупности взаимосвязанных между собой реальных предметов и явлений, образующих мир. Это та самая реальность, не существующая в онтологическом плане, но составляющая мировую потенцию. Это то самое ничто в отношении к реально существующему, из которого возникает всё. Подобного рода рассуждения привели меня к выводу, что *небытие* — это онтологическая неопределённость, в отличие от бытия, которое онтологически определено либо как материя, либо как сознание или дух. Переход от небытия к бытию и есть переход от онтологической неопределённости в онтологическую определённость. Неопределённость вообще неустойчива и имеет имманентную тенденцию к самопроизвольному переходу в свою противоположность (это подсказано конкретными знаниями, в частности информационно-кибернетическим комплексом наук). Можно предположить, что так спонтанно возникает бытие (бытийные формы — многообразное нечто) из неопределённого небытия (из ничто-форм) на уровне физической реальности виртуальных частиц. Точнее говоря, совокупность виртуальных частиц образует виртуальную реальность самоорганизованного перехода из небытия в бытие и обратно. Недалеко от этих представлений и модель флуктуационного возникновения бытия из внутренне неустойчивой небытийной основы мира (смотрите монографию «Философия небытия», ч. I, с. 21–22, 17–20, 33–42 и др.).

Конечно, надо осознавать принципиально модельный характер подобного рода концепций, касающихся области метафизики.

*Беседовали Михаил Бойко и Алексей Нилогов*



## АЛЕКСАНДР СОСЛАНД

### Философия сквозь призму аттрактив-анализа

*Александр Иосифович Сосланд (род. 1957) — современный русский психотерапевт, философ. Кандидат психологических наук, доцент кафедры мировой психотерапии факультета психологического консультирования Московского городского психолого-педагогического университета, старший научный сотрудник Института «Русская антропологическая школа» при РГГУ. Автор скандальной книги «Фундаментальная структура психотерапевтического метода, или Как создать свою школу в психотерапии» (М., 1999), в которой подробно исследована структура психотерапевтического метода, разработан язык, позволяющий адекватно описать любой психотерапевтический метод, намечены возможности проектирования новых психотерапий. В настоящее время работает над новым проектом, который называет «аттрактив-анализ». Он ориентирован на выявление в тексте привлекательных структурных элементов. Наша беседа с Александром Иосифовичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

— Александр Иосифович, давайте начнём нашу беседу с самого наиболее проблемного вопроса о будущем постмодернизма на русской почве.

— Я предпочитаю всё же говорить об отдельных авторах. Когда мы говорим о целом течении, то неизбежны натяжки и противоречия, как в

---

<sup>1</sup> Отрывок из беседы опубликован в газете «Литературная Россия» в близопресе «Существует ли сегодня русская философия?» № 02 от 19.01.2007: <http://www.litrossia.ru/article.php?article=1112>. Впервые беседа опубликована 14.05.2007 на сайте: <http://topos.ru/article/5498>.

своё время было с экзистенциализмом. Под одной шапкой объединили таких непохожих друг на друга философов, как Хайдеггер и Ясперс, Камю и Сартр. Очевидно, то же самое обстоит и с постмодернистами. Чем, например, похожи друг на друга Деррида и Джеймисон? Только левизной.

**— Естественно, что понятие постмодернизма неоднозначно, отчего в его рамках и возник особый апокалиптический дискурс, завершающий историю на постмодерне, — отменяющий историю философии, — основывающий новый жанр философской критики — жанр забвения («Забывать Фуко» Ж. Бодрийяра). Что вы можете сказать об этом апокалиптическом жанре?**

— Я готов ответить на этот вопрос с позиции психологии философии, которая была полностью отменена на рубеже XIX—XX веков Э. Гуссерлем. Проект феноменологии элиминировал саму постановку вопроса о психологической мотивации тех, кто пишет философские тексты. Однако Гуссерль поставил всё это под вопрос, но не под запрет. Поэтому мы вольны ставить вопрос именно так: психологи также могут разбирать философские тексты, думать над тем, чем они мотивированы, подобно тому, как они анализируют художественные тексты. Когда мы говорим, к примеру, об апокалиптических интенциях, то не приходится сомневаться, что философ даёт волю своей агрессии, своим властным интересам. Философ точно так же втянут в межличностные отношения, как и другие люди. Философский спор, в сущности, мало чем отличается от уличной склоки.

**— Но ведь философский спор всегда аргументирован?..**

— В уличной склоке тоже не обходится без аргументов. Под жанр *забыть*, о котором вы сказали, подстраивается агрессивное желание философа. Пространство философской науки — это пространство борьбы за самоопределение, за присутствие, за влияние. Вне этого в философии абсолютно ничего нельзя понять. Аргументация от логики, от мысли — только часть философской полемики.

**— У вас получилась какая-то радужная картина — и философов можно вылечить?**

— Она вовсе не радужная, а кошмарная. А лечить можно только тех, кто этого сам желает. Против воли не поможешь.

**— Мне же кажется, что жанр забвения появился как реакция на жанр смерти (Бога, Автора, Человека, Истории, Философии), — как неудачная**

попытка постмодернистов справиться с логоцентризмом логоцентристскими же терминами (в этом весь философский первородный грех Ж. Дерриды — невозможность с помощью деконструкции разрушить метафизику, избавиться от метанарративов). Однако вопрос можно поставить и по-другому: не деконструкция не справилась с логоцентризмом, а сам логоцентризм оказался неадекватным по отношению к деконструкции, применив к ней стереотипные логоцентристские ответы?..

— От логоцентризма мы никуда не уйдём (даже в никуда). Проект Дерриды был изначально обречён на провал, что история философии и показала (всё ещё жива!), — под стать известной шутке из 1960-х годов на стенах Сорбонны: «Бог мёртв». Подпись: Ницше. «Ницше мёртв». Подпись: Бог. Все эти агрессивные, деструктивные стремления всегда провальны. Думаю, что рано или поздно это поймут, и тогда начнётся триумф креативности философской мысли, — более активное производство философских текстов. Отраден пример М. Н. Эпштейна, который заявил, что в гуманитаристике кончился век «пост-» (XX век) и начался век «про-то-» (XXI век).

— **Но согласитесь, что позиция Эпштейна немного наивна: с таким хронологическим подходом весьма натянуто аргументировать зачинание новых философий.**

— Я думаю, что он тоже свои некие желания пытается легитимировать этими квазиэпохальными соображениями. Если он хочет производить оригинальные философские концепты (а он ими занимается!), то хронологические привязки здесь не помеха. Эпштейн — очень креативный автор. Быть креативным — задача современного философствования.

— **Зачем использовать англицизм «креативность»?**

— Я не настаиваю на нём. Влечение к новому (креативность, новаторство, творчество) я называю **кайнэрастией**. Апокалиптический дискурс как раз подавляет и разрушает это коренное человеческое желание.

— **Почему апокалиптический дискурс не может пониматься как дискурс, благодаря которому и может развернуться борьба со старым, отжившим, репрессивным? Разве апокалиптический дискурс определяется только как ритуальная практика компенсации грехов или какого-либо покаяния?**

— Самое плохое в нём то, что он ставит некий последний предел, и после этого предела не может быть уже ничего. Начинается какая-то



постистория, в которой новые сущности не могут формироваться. Очень часто за конец истории принимается лишь очередная вежа, а не тотальный конец времён, чего многие псевдотеоретики «эндизма» не понимают. Типичная логическая ошибка — *pars pro toto*, часть вместо целого.

**— Жанр *забыть* означает выбор альтернативного и вместе с тем тупикового пути...**

— В сущности, нужно сублимировать какую-то агрессивную философскую энергию в креативную. А забыть ничего невозможно. Лучше помнить всё и продолжать запоминание дальше. Радикализм — способ социального поведения автора только в начале формирования своего бренда. Автор легитимирует своё творчество тем, что отвечает на те вызовы, на которые предшественники не дают ответа.

**— Хотите сказать, что парадоксальная интенция припоминания (перифразируя Франкла) невозможна?**

— Думаю, что нет. Это и нельзя, и невозможно.

**— Там, где нельзя и невозможно, и начинается философия... Как вы относитесь к модной сейчас гипотезе возможных психических миров В. П. Руднева?**

— Положительно. Рудневская гипотеза очень плодотворна. Вадим разрабатывает семантику возможных психических миров на примере разных клинических метафор. В своих исключительно ярких книгах последних лет, которые мы с ним интенсивно обсуждаем, он последовательно разбирает культурные корреляты психопатологических феноменов (художественные тексты), а не ограничивается только клиническими характеристиками. Он вывел психиатрический и психоаналитический дискурс на совершенно новый уровень, придал ему черты большого стиля.

**— Чувствуете ли вы весь антипсихиатрический (гуманистический?) пафос данной гипотезы?**

— Рудневу абсолютно чужда антипсихиатрия. Он весьма «пропсихиатрический» человек. Я считаю ложной оппозицию «антипсихиатрия—гуманизм». Они вполне уживаются вместе. Антипсихиатрический левый пафос в духе 1960-х годов неоправданно радикален. Он потерпел полное поражение. Сейчас от антипсихиатрии почти ничего не осталось. Её основная заслуга состояла в том, что работа в психиатрических стационарах

существенно гуманизировалась. Лучшие достижения антипсихиатрии работают в рамках классической клинической психиатрии.

— **Почему антипсихиатрия потерпела крах?**

— Потому что антипсихиатры утверждали, что никаких душевных болезней нет, а есть только особые формы существования. Почти всегда эти идеи были встроены в левый дискурс (душевная болезнь как следствие капиталистической эксплуатации). Но правда заключается в том, что психические болезни — печальная реальность, которая существует вне системы общественных отношений.

— **Тогда о какой гипотезе множественности психических миров может идти речь, если не выделяется никакого нормального психического мира? Как сосуществуют разные психотипы?**

— По принципу дополнительности (аналогия на физический принцип дополнительности Н. Бора). Об этом много пишет Руднев.

— **Отменяется ли физикалистская объективная реальность вследствие принятия этой гипотезы?**

— Скорее, она релятивизируется.

— **Не кажется ли вам, что в XX веке психология, психотерапия, психопатология и психоанализ играли в опасные игры с человеческой душой? Не заигралась ли психология с человеческим сознанием, с нивелировкой человека до аутистических психотипов (в связи с гипотезой возможных психических миров)?**

— Я пишу об этом в книге «Фундаментальная структура психотерапевтического метода». В любой психотерапевтической технике очень серьёзен и важен игровой момент, но тем не менее всё здесь игрой не ограничивается. Язык, вопреки утверждениям Ж. Лакана, вовсе не исчерпывает всей терапевтической работы. Эссенциалистски ориентированная практика не отменяется. Клиенту неинтересны наши теории. Для него главное — устранить страдание.

— **Как соотносятся языковые игры Л. Витгенштейна и игра в понимании Й. Хёйзинги? Не кажется ли вам, что языковые игры Витгенштейна переигрывают игру Хёйзинги?**

— Хёйзинга занимался сущностью игры, а для Витгенштейна слово «игра» не более чем метафора. По Витгенштейну, игра обозначает способ и правила коммуникации в какой-то определённой ситуации. Концепция игры Витгенштейна — довольно бедная (по сравнению с теорией игры Хёйзинги и особенно Роже Кайюа, пока ещё очень недооценённого у нас автора).

— **Языковая игра Витгенштейна тотальна...**

— Отчего теряет всякую специфичность...

— **И не позволяет объявить теорию языковых игр одной из языковых игр?.. В отношении теории языковой игры Витгенштейна не действует принцип автореферентности (обратимости на себя), а если и действует, то тогда такая теория становится образцовой?..**

— Да.

— **Вы сейчас работаете над проектом под названием «аттрактив-анализ». В чём его суть?**

— Прежде всего мне важно понять те стратегии авторов, которые заключаются в том, чтобы привлечь к тексту как можно больше читателей. Меня интересует эмоциональный смысл текстов.

— **Такая психологическая методология текстуальности?**

— Да, но для этого пришлось сделать много нового в психологии мотивации. В чём смысл наслаждения от текста? Много уже говорилось об удовольствии от текста, но никто специально не занимался теорией такого удовольствия. Так дальше жить нельзя. Нужно разобрать разные виды удовольствия.

— **Не переходит ли вам дорогу Эпштейн со своей категорией интересного?**

— Ни в коем случае. Я включаю этот блистательный концепт Михаила в круг категорий привлекательности, — в целом моя теория о гедонистичности. Я рассматриваю наслаждение как социальный конструкт, называя его гедонистически-трансгredientным нарративом (ГТН), связанным вовсе не только лишь с телесным.

— Существует ли критика вашего подхода?

— Сперва его нужно доработать и записать, а потом уже критиковать.

— **В чём его новизна, если его же аналитический потенциал не позволяет создавать подобного рода привлекательные тексты? Не является ли ваша психологическая деконструкция над текстом неоправданным расточительством, поскольку творчество по преимуществу суверенно и антисублимационно?**

— Пространство философского дискурса — это зона тотальной уязвимости. Отношение к критике как таковой у меня двоякое. Она очень важна как креативный вызов, как возможность включения рефлексивных аспектов в собственный текст. Хорошая критика — это та, которая может потом стать частью твоего текста. С другой стороны, можно к ней относиться и полегче. Автору поэтических произведений по большому счёту наплевать на всё стиховедение со всеми Жирмунскими и Гаспаровыми, вместе взятыми. Но ведь существует и культура анализа текстов, и от неё уже никуда не деться.

— **Скорее вы занимаетесь текстологической психологией?**

— Вернее, психоанализом текста, в том числе и психологического (психология психологии).

— **Что в вашем подходе от психопатологии?**

— Эту тему я почти не беру в расчёт. Психиатрическая критика текста меня пока не очень интересует. Тут у нас главный специалист — Руднев.

— **Не является ли ваш подход психологической разновидностью деконструкции?**

— Если бы мне кто-нибудь, наконец, внятно объяснил, что это такое... У дерридианского концепта нет ни чёткой дефиниции, ни процедуры применения.

— **Не в этом ли философская чистоплотность Дерриды?**

— Нам от этого не легче. Мне кажется, что Деррида не позаботился создать полноценный философский концепт. Когда я слышу слово «декон-

струкция», я сразу начинаю скучать. Как говорил Витгенштейн: «О чём нельзя говорить, о том следует молчать».

— Именно о деконструкции и невозможно ничего сказать — в этом весь расчёт Дерриды. И кстати, многие философы XX века (тот же Эпштейн) начинают своё философствование с преодоления этого афористического тупика Витгенштейна...

— Давайте поподробнее рассмотрим афоризм Витгенштейна с точки зрения аттрактив-анализа. В чём его привлекательность?

— Во-первых, высказывание Витгенштейна экономит языковые средства (экономическая теория языка). Во-вторых, оно делает упор на доязыковое в языке, — на дословное, во многом благодаря которому и существует язык.

— Это я называю *примаризмом* — стремлением к первичному. Далее здесь происходит отсечение суетного, преходящего — *антиванитатизм* (*vanitas* — суета, соответственно антиванитатизм — противосуетное). Таким образом, мы смотрим не на рациональное содержание фразы (в данном случае, кстати, довольно сомнительное), а на то, чем же она нас привлекает. В данном афоризме Витгенштейна мы находим противосуетные, мистические, созерцательные ходы (своеобразный спектакль мудрости). Философ не просто пишет, но и создаёт свой авторский образ, — часто ориентируется на образ некоего мудреца (самый яркий пример тому — Хайдеггер). Вот как сформирована его аттрактивность.

— На чём приостанавливается ваша аналитическая работа в аттрактив-анализе?

— Пока речь идёт о рабочем проекте. Когда выйдет книга, тогда и будет ясно, к каким методологическим тупикам я с ним вышел.

— Если развивать ваш подход, то он потребует целой школы. Есть ли у вас такие ресурсы?

— Поработаем. Я наметил для себя два десятка авторов, тексты которых будут рассмотрены с позиций аттрактивистики. Соответствующая часть книги будет разбита на два столбца — слева текст оригинала, справа — аттрактивистский комментарий. Моя главная задача — разработать методологический инструментарий такой работы. Аттрактивность и востребованность текстов — разные вещи. Первая связана с гедонистичностью, вторая — с социальными установками, модой, вкусами и т. д.

— Если углубить ваш подход, то получается, что автор релятивизируется до текста и даже хуже — до наслаждения собственным письмом как восполнением своих же комплексов неполноценности?

— Заметьте, что я нигде не пишу о комплексе неполноценности. Кроме того, аттрактив-анализ не сориентирован на выявление типа личности автора текста.

— Какова, на ваш взгляд, мотивация наслаждения от собственного текста?

— Она первична. Иначе никто ничего не писал бы.

— Я согласен с вами, поскольку меня всегда поражала навязчивая предопределённость творчества как по преимуществу сублимационного. Как в своё время Плотин стыдился находиться в собственном теле, так и я стыжусь своего творчества как результата какой-то сублимации. Что вы можете посоветовать? Есть ли в этом что-то редуccionистское?

— Я подхожу к этой проблеме с точки зрения категории *эксельсизма* (дискурс, ориентированный на возвышенное). Дискурс, в котором низменное и возвышенное противопоставлены, достаточно широко распространён во всех разговорах о статусе творчества. Пора отказаться от этого бинаризма. Если подходить к сублимации оценочно, то она целиком встроена в эксельсистский взгляд. То, что сублимировано, принимается как высокое, а то, что связано с желаниями, потребностями, принимается как низкое. Во всём этом прослеживается некий гедонистический предрассудок.

— У вас очень революционное различение сублимации, позволяющее освободить её от налёта перфекционистской причинности.

— Я считаю, что существуют авторы, которые из низменного могут создавать низменное, а из возвышенного — возвышенное, из низменного — возвышенное, а из возвышенного — низменное. Традиционное понимание сублимации как преодоления низменного в возвышенное — одна из нарциссических иллюзий культурного героя. Низменное и возвышенное вообще можно не различать. Где у Сорокина низменное отделено от возвышенного?

— Я согласен с вами, но ведь у Сорокина очень силён гуманистический (если не антропологический!) пафос, спасающий автора в чистом искусстве.

**Борьба с вашим подходом может быть осуществлена в рамках понимания искусства как чистого искусства, — философии как чистой философии, — психологии как чистой психологии.**

— Ради бога, но это совсем другая аналитика. И не аналитика даже.

**— Можно ли назвать ваш подход вторичным к исследуемым текстам или он по существу является новаторским?**

— Время покажет. Новаторство замышляет не только его автор, но и читатель, интерпретации.

**— Как вы относитесь к современной русской философии?**

— Я очень хорошо отношусь к кругу лаборатории аналитической антропологии ИФ РАН — Валерий Подорога, Олег Аронсон, Михаил Рыклин, Елена Петровская. Очень внимательно и с большим удовольствием читаю всё, что выходит из-под пера Вадима Руднева, после чего мы обо всём этом с жаром спорим. Высоко ценю тексты Михаила Эпштейна. Из более молодых выделил бы Виталия Куренного. Ясная голова и отличное перо.

**— Философы ревнуют к психологам, а психологи к философам. Кто кого боится сильнее?**

— Мне кажется, что психологов боятся больше. В образе психологической практики есть что-то опасное, проникающее, обесценивающее, снижающее. Известны разговоры о том, как поэты боялись пройти психоанализ, чтобы не потерять свой творческий дар (например, известен случай Рильке, которого Лу Саломе пыталась привести к Фрейдю, в аналогичном духе высказывалась и Ахматова). Относящая себя к пространству возвышенного дискурса философия чувствует в психологии что-то низменное. Философы вправе говорить всё то, что они хотят, но и мы — психологи — вправе это делать. Самые интересные проекты возникают на стыке гуманитарных дисциплин. В гуманитаристике ничего несовместимого нет.

**— Чему вы отдаёте первенство в XX веке — психологии или философии?**

— Я бы не упрощал понимание этих дисциплин в духе О. Конта. Отношения между психологией и философией очень сложные и разнообразные. В самом деле — психологии в XIX веке практически не было.

В XX веке она создала мощную экспериментальную базу, но и у философии осталась своя ниша, на которую никто не покушается. Тот, кто ставит вопрос о смерти философии, нарывается на очередной повод переосмотра философских оснований, способов философствования, концептуализаций. Психология не участвовала в умерщвлении философии, может быть, где-то её потеснила (психоанализ), где-то отбила позиции. Но думаю, что философия завоевала себе новые фронты. Философия неуничтожима.

**— Какая позиция предпочтительней — позиция философа, который имеет личного психолога, или позиция психолога, который имеет личного философа?**

— Я не знаю ни одного философа, который бы имел личного психолога, и знаю очень много психологов, которые относятся к философии как к чему-то высшему.

**— Не превратилась ли психология в XX веке в научную схоластику, породив бесчисленное количество школ? Не проигрывает ли философия в том, что всё время остаётся в рамках абстрактного знания (тот же экзистенциализм), в то время как смысложизненными проблемами обычного человека занимается психолог?**

— Специфика философии — в её абстрактности, метафизичности, этим она и интересна. Гуманитарное пространство требует предельного либерализма. Экспериментальная психология не является схоластикой, поскольку предполагает ловко поставленный эксперимент и минимум теории.

**— Были ли в XX веке попытки отказаться от Фрейда, подвергнув психоанализ забвению?**

— Такие попытки существуют в любом психотерапевтическом методе (экзистенциальная терапия, гештальт-теория, когнитивная терапия). Но психоанализ по-прежнему живёт и процветает.

**— Что ждёт психоанализ в будущем?**

— В настоящее время психоанализ испытывает большие трудности, связанные с приходом психологии в университеты. Психоанализ вытесняется из университетов когнитивно-бихевиористской наукой (особенно в США). Эксперименты с когнитивными и поведенческими проблема-



ми легче организовывать, чем психоаналитические. Какой психотерапевтический процесс исследовать более сподручно — тот, что длится пять сессий, или тот, что длится 300 сессий (как в случае с психоанализом)? Психоанализ сильно развит в странах «третьего мира» за счёт дешёвого лакановского варианта (например, в Латинской Америке — в Бразилии, в Аргентине).

— **Какие тенденции — правые или левые — победили сейчас в психологии?**

— Правые. Психоанализ (кроме лаканизма) сильно обуржуазился, а лаканисты очень сблизились с левыми (как, например, Славой Жижек).

— **Возможны ли новые правые движения в психологии, которые бы поддерживали линию Супер-Эго?**

— С линией Супер-Эго сейчас в психологии очень плохо. Я не знаю никакого мало-мальски интересного психолога, который бы выступал с консервативных позиций. В России есть движение православной психологии, но тексты авторов этого направления, мягко говоря, оставляют желать лучшего.

— **Правда, что в XX веке на смену этике пришла психология?**

— Неправда. У этики остался суверенный статус. В настоящее время очень актуальна сфера биоэтики (как реакция на биоинженерию). Мне кажется, что этика переживает сейчас своё второе рождение.

— **Почему вы называете изменённые состояния человеческого сознания по преимуществу гедонистическими?**

— Термин «изменённые состояния сознания» никуда не годится. Его я заменяю на термин «гедонистически ориентированный нарратив». Это не столько состояние, сколько определённый социальный конструкт (включая мазохистские и садистические апроприации).

— **Какова причина наслаждения в страдании?**

— Садомазохистские процедуры изначально сориентированы на наслаждение. Они предполагают определённую долю безопасности и своеобразный щадящий режим. Нельзя получить мазохистское наслаждение,

когда тебе, например, отрезают ногу. Эти процедуры имеют чаще всего явную игровую аранжировку.

— Похоже, что ничего, кроме гедонизма, нам в будущем не светит?

— Боюсь оказаться правым, но ничего особенного, кроме управляемого и дозируемого гедонизма.

— Встраиваемого в евгенические проекты (киборгизация, постчеловеческая персонология)?..

— Только без этого. Я бы не хотел жить в постчеловеческом будущем.

*Беседовал Алексей Нилогов*



## ОЛЕГ ФОМИН

### Русский поиск философского камня

*Олег Валерьевич Фомин (род. 1976) — современный русский философ, издатель, композитор, писатель, художник, поэт, переводчик. Ученик В. Б. Микушевича, Е. В. Головина и Ю. Н. Стефанова. В 2005 году закончил аспирантуру Российского института культурологии. Тема диссертации: «Мифологические экспликации дописьменной истории на материале междуречья Оки и Волги». Читает лекции по герметике, истории традиционализма, сакральной лингвистике и сакральной географии в Школе молодого традиционалиста. Автор двух книг: монография «Священная Артанья» (М., 2005) и сборник «Сакральная триада» (М., 2005). Также двух поэтических сборников: «Лунный календарь» (Красногорск, 1999) и «Карпограф» (Красногорск, 2001), последний в соавторстве с В. И. Карпцом и О. Ю. Грановским. С 1993 по 2006 год выпустил 24 номера альманаха «Бронзовый Век», посвящённого различным аспектам традиционализма и мистической поэзии. Печатался в различных журналах и научных сборниках как культурфилософ, теоретик литературы, поэт и прозаик: «Журнал ПОэтов», «История», «Литературная газета», «Литературное обозрение», «Наша школа», «Первое сентября», «Планета Internet», «Россия и гнозис», «Элементы», «Языки культуры: взаимодействия». Наша беседа с Олегом Валерьевичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

— Олег Валерьевич, вы известны прежде всего как одна из ключевых фигур современного российского традиционализма. Расскажите, пожалуйста, каков ваш путь в философии?

— Как философ я сложился на стыке неоплатоники, герметической философии, а также традиционализма геноновской формации. Современный российский традиционализм я пытаюсь примирить с античной и

---

<sup>1</sup> Беседа опубликована 22.05.2007 на сайте: <http://topos.ru/article/5516>.

средневековой философией (что для последовательного традиционализма представляется возможным лишь относительно новоевропейской интеллектуальной техники и языка). С моей точки зрения, конфликтность различных философских систем, начиная досократиками и заканчивая Хайдеггером, является мнимой, будучи обусловленной, с одной стороны, «позицией наблюдателя», а с другой — «меонизацией логосов». Таким образом, множественность форм философских систем обнаруживает себя как продукт «порчи языка». При таком взгляде метаязык традиционализма (по определению А. Г. Дугина) представляется наиболее адекватным для описания бытия, поскольку, основываясь на изначальной нечеловеческого происхождения истине Традиции, учитывает помянутую «меонизацию логосов» и привлекает различного рода философские системы как окказионально оперативные.

В своих работах я предпринимаю «возврат к бытию», к онтологии, утверждая, что последняя не только изоморфна гносеологии, но в конечном счёте с нею совпадает, так же как бытие совпадает с сознанием. Онтологический взгляд на мир может считаться более предпочтительным лишь в силу того, что он в большей степени коррелирует с традиционными воззрениями. Отсюда проистекает возможность онтологической редукции понятий, заимствованных из гносеологии. В частности, кантовская «вещь-в-себе» может быть опознана как чистая субстанция, меон. А фихтеанская «точка равнодушия» как единство предела и беспредельного.

### — Что представляет собой ваша философская система?

— Моя философская система большей частью наследует Плотину, александрийской герметике, Дионисию Ареопагиту, Василию Валентину, Фулканелли. Базовые начала этой онтологии: *сущность* (душа, сульфур), *субстанция* (дух, меркурий) и *форма* (тело, соль). Становление представляет собой сверхэротизм этих начал, обеспеченный непрерывным *актом абсолютной субстанции* (дух, материя, хаос, меон). В этом *акте беспредельное* (апейрон) или *полюс растворения* (меон) как *первая субстанция* и *множественное* приходит во взаимодействие с *пределом* (перас) или чисто *потенциальным полюсом сгущения*, каковой можно поименовать *первой сущностью* и *Единым*. Их совокупление порождает мысль первой сущности о себе самой, что можно именовать *первой формой* или *Сыном, нусом*. Но *акт меона непрерывен*, и он с неизбежностью ведёт к «философскому incestу», порождая бесчисленные *формы* или «цепь миров». Такая последовательная и непрерывная «множественность состояний бытия», где *определённость* последних для интеллигибельного взора искателя обеспечена лишь их происхождением от *великого предела*, предполагает *субординацию форм*, при которой всякое «верхнее» может быть представлено как сущность, «нижнее» как *субстанция*, а то, что «между ними» — как *форма*.

Поскольку же всё в своём основании *беспредельно*, то можно сказать, что каждая из *форм* проникает все прочие («всё едино» — *Ev to παν*). Причём каждое из состояний бытия относительно прочих обнаруживается и как *сущность*, и как *субстанция*, и как *форма*. Что же касается Единого и меона, то они «с обратной стороны бытия» «выворачиваются» в «точке равнодушия», каковую предпочтительно полагать *Великим Единством*. Таким образом, схематически всё сущее и не-сущее следовало бы изображать как сомкнутое кольцо, разумеется учитывая то обстоятельство, что «на самом деле» «там» *протяжённость*, а следовательно, и возможность какого-либо геометрического расположения или того или иного точного соответствия имеет место лишь на сравнительно «небольшом» «отрезке» «цепи миров».

### — Каков ваш основной философский метод?

— Из вышеуказанных онтологических оснований органически вытекают разрабатываемые мною философия языка, философия пространства и герметическая философия, занимаясь которыми я применяю метод так называемого *гностического структурализма*.

Следуя за В. Б. Микушевичем, я говорю о сущностном единстве всех языков, составляющих на самом деле один язык, доступный различным народам лишь в частях своих только потому, что *формы языка* (собственно языки) постоянно *меонизируются*, являясь более или менее устойчивыми в своём первичном логосном проявлении (особенно это касается *парадигм*, вообще *системы флексий* и т. д.). Всем явлениям в мире находятся не только *эйдетические*, но и *логосные* соответствия, причём не *номинальные*, а *реальные*. Эмануруя в *меон* (на самом деле было бы правильно сказать, что «снизу вверх» эманурует сам меон), *логосы* «обжигают» его *именами*, как бы оставляя в материи отпечатки, которые впоследствии под воздействием «нижних вод» *меона деформируются* (время). Отсюда возникает и особая философия пространства. Пространство содержит в себе *выпуклости* и *вогнутости*, *сверхэротически* тяготеющие друг к другу (*метафора как тождество разного*) и друг от друга отталкивающиеся (*повтор как разность тождественного*). Отсюда возникают *виды* и *роды*, *формы*, подобные друг другу, но друг от друга отличные (например, *деревья в лесу* или вообще растения, столь различные в своих видах и родах, но единые по сущности как растения). То же самое можно сказать и относительно гносеологии. *Сознание (эйдетический мир)* и *бытие (проекция эйдосов на материю)* не параллельны друг другу, это фактически одно и то же. Никакого «умножения сущностей» здесь нет и умножать сущности действительно не стоит. Речь всегда идёт об одном, только на разных стадиях проявления. Что же касается собственно языка-как-языка, то здесь мы имеем дело с *акустическими* (фонемы) и *символическими* (знаки) *формами*, не прос-

то изоморфными *логосам-именам*, формирующим пространство, а едиными с последними в своём эйдетическом истоке. Язык устный предшествует языку письменному (из Традиции хорошо известно, что звук более первичен, а значит, и более сущностен, чем образ), поэтому, разыскивая эйдетический исток имён, предпочтительнее обращаться к фонемам. Из компаративной и не только компаративной лингвистики хорошо известно такое явление, как редукция, когда окказионально, находясь в определённом фонетическом контексте, одна фонема может «перетекать» в другую (например, *t — th — s*). В повседневной практике используются фонемы, имеющие чётко очерченные характеристики, что является залогом понимания. Незначительные акустические отклонения в речи допустимы, но чем они сильнее, тем затруднительнее понимание. Однако в конечном счёте различие фонем становится возможным лишь благодаря фонетическому контексту. Сами же по себе отклонения от нормы таковы, что все фонемы фактически выстраиваются в *субординативную цепочку* форм, различаемых лишь по степени тех или иных параметров (глухость, твёрдость и т. д.). Эта цепочка представляема как круг, являющийся, как минимум, схематическим и *формальным* отображением всего сущего и не-сущего. Соответственно, проводя условную дистинкцию устойчивых звуковых паттернов (например, *\*tr — \*rt, \*pls*) и зная всё поле их применения относительно тех или иных объектов и явлений, возможно нащупать семантический ореол каждого из них. Эта сакрально-фонетическая процедура не имеет никакого отношения к исторической лингвистике (если угодно, лингвистике горизонтальной, «синтагматической»), обнаруживающей, да и то в лучшем случае, не более чем продукт мифопоэтического творчества древних (бывших на самом-то деле проводниками объективно существующих форм). Напротив, здесь открывается объективная парадигма сакральных корней, представляющая собой также кольцевую систему. Эти корни формируют пространство, определяют объекты и явления. Одно и то же сочетание консонантов, обнаруживаемое в различных корнях, позволяет говорить об эйдетической общности обозначаемых ими объектов и явлений. Впрочем, не следует забывать о первичном («вавилонское смешение») и вторичном (время) воздействиях меона. Учитывая только что сказанное, следует крайне критически подходить к паронимическим аттрактантам, понимая, что актуальная «корнесловная» связь может оказаться всего лишь мимолётным, по сути меоническим и ризоматическим переходом от одной формы к другой.

— **Что такое ваша философия пространства?**

— Что касается философии пространства, то помимо сказанного следует обратить внимание также на мою теорию *зон*, согласно которой любую географическую протяжённость можно представить как схематиче-

ский условный круг с *полюсами солнцестояния* (север и юг) и *равноденствия* (запад и восток). Также очевидным образом обнаруживаются *центр* и *периферия*. Основные 9 зон (центр, север, северо-запад, запад, юго-запад, юг, юго-восток, восток, северо-восток) могут быть дополнены промежуточными по отношению к центру и периферии (всего 17 зон). Зная из компаративной Традиции символизм географических направлений, центра и периферии, можно создать идеально-качественную карту пространственной протяжённости, которая, будучи наложенной на карту актуальную, — с учётом ландшафта (включая продукты человеческой деятельности), топонимики, легенд, истории, — даст возможность «читать пространство» как связный мифологический текст. На «круг земной» возможно спроецировать и другие универсальные формы — сущности, формы и субстанции, фонемы, зодиак, рунический круг, герметические начала, что также даёт дополнительные возможности для «чтения». Вся земная поверхность может быть представлена как круг, содержащий в себе бесконечное множество кругов (подобно иезекиилевскому «колесу в колесе»), что создаёт бесконечное множество пересечений, «размываемых» к тому же непрерывным воздействием вод меона. Однако система не обрушивается в абсолютную энтропию, поскольку остаётся более сильное эйдетическое воздействие «основных» полюсов земной поверхности, а также того, что в интегральном традиционализме принято именовать «духовными центрами». «Совместить» малые круги с большим кругом позволяет общая теория геодетерминизма (от Гиппократата до Карла Шмитта), сакральная география (Николя Лангле-Дюфренуа, Рене Бюшер, Гастон Жоржель), геополитика (в особенности её общетеоретическая часть в том виде, как она содержится, например, в приложениях к «Основам Геополитики» А. Г. Дугина).

— **Актуальна ли сейчас герметическая философия? Продолжается ли алхимическая традиция поиска философского камня?**

— Особенности моего исследовательского подхода к герметической философии напрямую связаны с описанной выше методологией. *Философский субъект* алхимии рассматривается как «чудо Единого», в каковом континуально соединены *сульфур, соль и меркурий*, соответствующие *сущности, форме и субстанции*. Алхимия — наука традиционная, сложная для понимания, по словам Фулканелли, только потому, что она есть «наука сокровенная». В алхимии не может быть «прогресса открытий». Суть работы герметического философа заключается, с одной стороны, в *открытии уже известных Адептам*, во-первых, *философского субъекта*, во-вторых, *режимов* для себя самого. А с другой стороны, в открытии того и другого для прочих искателей, но только в таком виде, чтобы запутать празднующих и злонамеренных и увести их от истинного знания.

Алхимия — наука «онтологическая», наука о бытии, чьей оперативной задачей является повторение в микрокосме большого шестоднева Божественной креации. Поэтому следует отвергнуть как спиритуалистическую («внутренняя духовная работа» над собой), так и материалистическую трактовку алхимии (спагирическая хризопея, получение золота). В этом отношении мои герметические взгляды по большей части наследуют основные положения французской алхимии XX века — Фулканелли—Эжен Канселье—Клод д'Иже. Оригинальным в своей герметической философии я считаю лишь привлекаемый материал, а именно: русские изразцы, барельефы белокаменных церквей, некоторые иконы, русская топонимика, русские легенды.

**— Кроме ваших философских произведений вы популярны как музыкант. Расскажите о вашем музыкальном творчестве.**

— В 2001 году я основал музыкальный проект «Злыдота». Я обращаюсь к протославянской музыкальной эстетике (гусли, лютня, колесная лира, жалейка), определяя стиль «Злыдоты» как «гетику». Исследуя добавховскую музыкальную традицию, я вскрыл целый ряд ладовых, мелодических и гармонических принципов, которые и были применены в «Злыдоте». Результатом стал сплав плясовых скоморошин, гусярских попевок, античных мелосов, средневековой православной церковной музыки и хлыстовско-скопческих «розпевцев». Осенью 2004 года коллекционным тиражом был издан первый промоальбом «Злыдоты».

**— Чем вы занимаетесь в настоящее время?**

— В настоящее время я веду в издательстве «Энигма» алхимическую серию «Алый Лев», где под моей научной редакцией и с моими комментариями уже вышли: «Алхимия» Эжена Канселье, «Философские обители» Фулканелли, «Убегающая Аталанта» Михаила Майера. Готовятся к печати «Новая Ассамблея химических Философов» Клода д'Иже и «Тайна соборов» Фулканелли. Кроме этого готовлю 25-й номер альманаха «Бронзовый Век», который будет посвящён гностицизму.

*Беседовал Алексей Нилогов*





## МИХАИЛ ЭПШТЕЙН

### Умножение сущностей

*Михаил Наумович Эпштейн (род. 1950) — русско-американский философ, филолог, культуролог, семиотик, писатель, эссеист. Основная сфера его интересов: современные художественные и интеллектуальные течения, религиозно-философские искания поздней советской и постсоветской эпохи, русская литература и философия XIX и XX веков («Парадоксы новизны. О литературном развитии» (М., 1988), ««Природа, мир, тайник вселенной...» Система пейзажных образов в русской поэзии» (М., 1990), «Новое сектантство. Типы религиозно-философских умонастроений в России (1970–1980-е годы)» (М., 1994) и др.). Профессор в университете Эмори (Атланта, США). Автор таких философских бестселлеров, как «Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре» (СПб., 2001), «Проективный философский словарь: Новые термины и понятия» (СПб., 2003, в соавторстве с Г. Л. Тульчинским), «Знак пробела: О будущем гуманитарных наук» (М., 2004). В издательстве «Высшая школа» вышел его двухтомник «Постмодерн в русской литературе: Учебное пособие для вузов» (М., 2005) и «Слово и молчание. Метафизика русской литературы» (М., 2006). В Самаре выходит его собрание сочинений «Радуга мысли. Собрание работ в семи цветах». Эта многотомная «Радуга» обнимает семь дисциплин: литературоведение, культурологию, лингвистику, философию, теорию и историю идей, мифо- и религиоведение и эссеистику («нулевую дисциплину»). Создатель творческого словаря русского языка «Дар слова. Проективный лексикон». Наша беседа с Михаилом Наумовичем состоялась в рамках проекта «Современная русская философия»<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Интервью опубликовано: 1) на сайте [www.censura.ru](http://www.censura.ru) 16.10.2006: <http://www.censura.ru/articles/epstein.htm>; 2) на сайте [www.topos.ru](http://www.topos.ru) 13.03.2007: <http://www.topos.ru/article/5375>; 3) с сокращениями в газете «НГ-Ex libris» № 10 от 22.03.2007 под названием «Умножение сущностей и пустот»: [http://exlibris.ng.ru/person/2007-03-22/2\\_epshstein.html](http://exlibris.ng.ru/person/2007-03-22/2_epshstein.html). Отрывок из беседы опубликован в газете «Литературная Россия» в блицопросе «Существует ли сегодня русская философия?» (№ 02 от 19.01.2007): <http://www.litrossia.ru/article.php?article=1112>.

— Михаил Наумович, давайте начнём с самого провокационного вопроса — о возможности такой философской науки, как потенциология, основателем которой вы себя считаете. Возможно ли ею пренебречь, исходя из её же внутренней логики?

— Пренебрегая ею, вы тоже пользуетесь ею. А пользуясь ею, вы можете ею же пренебрегать. В заключении моей книги «Философия возможного» сказано: «Читатель в конце концов может задать вопрос: а не есть ли перед ним ещё один вариант метафизики — *метафизика возможного*, как некоего первоначала, из которого исходят все другие начала, в том числе реальность сущего? На этот вопрос следует ответить: и да, и нет. Да, перед читателем ещё один вариант возможной метафизики, но сама эта метафизика подчёркивает свой возможностный характер, полагает рядом с собой другие философские возможности, учреждает множественность метафизик как самый радикальный способ устранения властного зла метафизики при сохранении и развитии её творческого потенциала. Принять данную метафизику возможного — значит принять её как возможность построения других метафизик». Нужно множить метафизики, а не устранять метафизику как таковую, к чему стремился логический позитивизм и отчасти деконструктивизм. Критика метафизики обычно обусловлена тем, что «большая метафизика» трансформируется в тоталитаризм, в политическую унификацию, интеллектуальный гнёт, авторитарность категорий. Можно стирать следы метафизики, а можно множить её следы, создавать малые метафизики, работать над метафизикой для каждой вещи, о чём в своё время мечтал Ницше. Это напоминает сказку Андерсена «Огниво». Старуха фрейлина выследила собаку, похищавшую королевскую дочь, и поставила на воротах того дома, куда была унесена добыча, меловой знак. Можно было стереть этот след, но умная собака придумала иначе — к утру на всех домах города стояли точно такие же меловые знаки. Следы метафизики можно ставить на любые вещи, в том числе и на категорию возможного; тем самым нам удастся устранить зло метафизики как единоначальствующей категории. Избавиться же от неё вообще невозможно.

— «Вечное возвращение» метафизики?

— Можно и так сказать.

— Потенциология есть логическое продолжение деконструкции?

— Да, её можно так рассматривать. Но если деконструкция является по преимуществу критикой метафизики и её текстов, то философия возможного — это положительная (де)конструкция, которая не подрывает

доверия к данному тексту, ансамблю знаков или идей, а создаёт альтернативные ансамбли, расширяет область мыслимого. Деконструкция — это критический метод левого академического истеблишмента. Но критицизм вообще — это уходящий способ философского обращения с предметом. Критицизм обусловлен представлением о редкости, онтологической бедности мира: что-то в нём заслуживает выкорчёвки, а на место неправильного нужно насадить правильное, для множественных вещей одного ряда не остаётся места. Но если мы исходим из презумпции «щетины Эпштейна» (термин А. С. Нилогова), умножения сущностей, то пускай эта щетина не сбивается «бритвой Оккама», а растёт, топорщится во все стороны. В результате вместо критики как суда, суждения, осуждения мы обнаружим праздничное мышление, а именно — умножение сущностей. Потенциология — это конструктивное мышление, которое рядом с наличным — и благодаря ему — обнаруживает множество пустующих мест, подлежащих заполнению, потенциации. Это импульс овозможнить любой предмет, сделать мыслимыми, а значит, и возможными его инаковости, альтернативы. Это не сомнение в том, что написанное соответствует истине или намерению автора, а предположение о том, что всё написанное содержит в себе потенциал ненаписанного. Потенциология — третья важнейшая философская дисциплина, наряду с онтологией и эпистемологией. Область её интересов — предикат *мочь* (а также — *может быть, возможно*), тогда как в центре онтологии — *быть*, эпистемологии — *знать*. Подробнее обо всём этом — в книге «Философия возможного».

**— Почему у вас столь резкое неприятие критики, которая, например, в рамках той же самой деконструкции лишь показала тщетность разрушения логоцентризма логоцентристскими же терминами?**

— Метафизику можно устранять только средствами самой метафизики. В этом — весь Деррида. Но сам он, следуя методологии осторожности, старался вычистить метафизику из своих высказываний, тогда как есть и методология дерзости, которая множит метафизику. Из метафизического круга вырваться невозможно. Критика должна иметь место, но вся гуманитарная наука ныне погружена в критицизм, в ней остаётся мало творческого, проективного, конструктивного. Критицизм убавляет бытие, всё время что-то вычёркивает из него, — в итоге можно оказаться перед бездной ничто. Мне как пишущему всегда хотелось что-то зачинать и рождать.

**— В рамках деконструкции выработался свой собственный жанр критики — «забыть», который придумал Ж. Бодрийяр («Забыть Фуко»). Философия забвения является реакцией на неустранимость метафизики из философии. Подвергнуть всё забвению — не в этом ли пафос постмодернизма?**

— Забвение невозможно. Как только вы пытаетесь что-то забыть, оно ещё больше врежется в вашу память. Забвение как сознательная установа — это творческая игра памяти, её самопреодоление и самовозгонка. Можно стирать следы, а можно множить следы стирания, множить забвение, то есть попытки памяти уйти от себя, чтобы ещё сильнее пережить незабвенность. Но почему «забыть», почему следостирание, а не следоумножение, не травмы рождения — благородные травмы? Мы не должны кровавить бытие «бритвой Оккама», мы призваны не уменьшать бытие, а, напротив, приумножать — не только существования, но и сущности.

**— Негоэнтропийное, по Флоренскому, свойство культуры и философии?**

— Место философии — в самом начале зачинания нового бытия, на его переднем крае. Мысль обладает онтологическим первенством, прокладывает путь бытию (в культуре, в истории). Мыслимое становится возможным и только потом и потому — действительным. Философ, имеющий дело с мыслимым, должен быть особо чувствительным ко всему новому, зачинательному.

**— В гуманитарных науках существует мнение о том, что именно текст борется с физической энтропией, упорядочивая реальность и позволяя сохранить идеальные смыслы после смерти их творцов. Не выродится ли «щетина Эпштейна» в «бороду Эпштейна», не боитесь ли вы запутаться в собственной бороде?**

— Нелегко множить сущности и создавать новое, потому что то и дело попадаешь в ранее существующую сущность. Я не хочу упрощать задачи. Новые сущности создаются очень трудно, для них нужно искать глубокие лакуны в культуре, а культура и так переполнена, в том числе обилием мелочей.

**— Не слишком ли аргументированно вы доказываете свою позицию?**

— В этом я вижу смысл философии — наиболее строгое доказательство наименее очевидных утверждений. Если мы просто рассеиваем странные утверждения, не берясь их обосновывать, то они увеличивают хаос. Это умножение глупостей. Чтобы умножение было умным (зачинательные логосы, «*logoi spermatikos*»), нужно к каждому утверждению помимо его малоочевидности, странности, удивительности прилагать некоторую систему доказательств. В этом напряжении между невероятностью тезиса и достоверностью аргументации как раз и рождается категория интересного. Само по себе умножение сущностей неинтересно...

— **Но почему же? Разве неинтересно умножать сущности, которые за-  
прещают умножать сущности?**

— Интересно то, что проходит через угольное ушко мышления. Само понятие «интересное» — от латинского *inter esse*, «быть между». Строгость доказательства и странность доказуемого вместе образуют критерий интересного, предполагающий бытие между взаимоисключающими вещами.

— **Тогда именно строгость доказательства выступает своеобразной раз-  
новидностью «бритвы Оккама»?**

— Конечно, но иначе мы обречены на произвол бреда, бессмыслицы, пустословия, умножения пустот.

— **Но ведь в языке невозможна бессмысленность... Семантическая  
замкнутость языка не позволяет высказывать абсурд.**

— Позволяет. Под бессмысленностью я имею в виду следующее: например, Велимир Хлебников придумал более десятка тысяч новых слов, в том числе ряд гениальных, но далеко не все из них обладают внутренней напряжённостью сочетаемых морфем. Напряжение — это неслиянность и нераздельность, то есть одновременно и неожиданность, и осмысленность сочетания трудносочетаемых частей. Не любое новое слово или высказывание осмысленно. Нужно различать — в этом наша святая обязанность.

— **Но каков критерий различения?**

— Смысловая взрывчатость — и при этом внутренняя необходимость, органика целого. Если я скажу «траммасам» или «дрнукша», то это просто бессмыслица, и совсем другое, если у Хлебникова рождается слово *вещьбище* — место, где лежат вещи, пребывают в стадном состоянии, пасутся; по аналогии с *пастбищем* и *лежбищем*. Абсолютный критерий осмысленности суждения дать невозможно. Творческий акт непредсказуем. Я создал больше тысячи слов в рамках проекта «Дар слова» и знаю, что каждый раз это случается по-новому.

— **Планируется издание словаря?**

— Да, у меня есть договор с издательством «Русский язык». Возможно, словарь будет называться «Языковедство. Словарь лексических и концептуальных возможностей русского языка». Или: «Дар слова. Проективный словарь русского языка». Образование новых слов всегда происходит

по-разному. Но есть одна особенность — новые слова приходят гнёздами, ассоциативно. Я также работаю с грамматическими категориями, пытаюсь расширить их потенциал в языке (например, категория переходности, причастия будущего времени). Желающие могут посмотреть «Дар слова» в Интернете <http://www.russ.ru/antolog/intelnet/dar0.html>.

Там же есть форма для подписки (разумеется, бесплатной). Выпуски рассылаются раз в неделю по электронной почте.

**— У вас есть какая-то творческая лексикографическая школа? Эпштейн-нианцы?**

— Я занимаюсь этим самостоятельно. Есть люди, которые сочувствуют и сомыслят моим проектам, я поддерживаю с ними диалог. Читатели отвечают, предлагают свои слова. Стараюсь поддерживать язык в разгорячённом, энергичном состоянии словотворчества и мыслетворчества. Потенциология сама должна находиться в потенциальном состоянии, не застывать в систему.

**— Может быть, это кропотливая работа скорее не философа, а филолога?**

— Философия XX века вся пропитана проблемами языка, лингвоцентризмом. Я ставлю ударение на философском синтезе, а не анализе. Это синтезирование — из языкового вакуума, из несловности — новых членораздельных, энергичных по смыслу единиц философской речи. Это смежная работа — на грани философии и филологии, в духе междисциплинарных исследований. Сейчас границы философии и филологии сильно размыты. Кто такой Жак Деррида — филолог или философ? Долгое время он числился филологом и лишь в 1990-е годы стал считаться философом. В американских энциклопедиях он проходил по графе «literary criticism».

**— Всё-таки кто вы больше — философ или филолог?**

— Трудно расщепить себя на части, да и выбор этот необязателен. Слово «филология» отсутствует в американской научной номенклатуре. Зато есть такие специализации, как «cultural theory», «cultural studies», «critical theory», «literary theory», «comparative literature». Моё официальное звание — профессор теории культуры и русской литературы.

**— Не является ли культурология гуманитарной лженаукой?**

— На Западе нет такого термина «культурология», а есть «cultural theory». Думаю, что культурология не является лженаукой, поскольку именно

ей удаётся наиболее эффективно заниматься междисциплинарными исследованиями в гуманитарных областях.

— **Не является ли потенциология разновидностью протейизма в философии, позволяющего каждому философствующему человеку порождать свои собственные философские миры (семантика возможных философских миров?).**

— Не было бы ничего плохого в таком миропорождении. Модальность «мочь» действительно связана с актом порождения нового, с «прото-», откуда и «протейизм». Я писал об этом в другой своей книге — «Знак пробела. О будущем гуманитарных наук».

— **По прочтении книги «Философия возможного» создаётся такое впечатление, что философия только тем и жила, что создавала возможные миры.**

— Так оно и было, но философия редко осознавала себя в этой роли. Из великих классических мыслителей, пожалуй, только Николай Кузанский последовательно ставил возможное выше действительного. Вера, надежда, любовь, страх, сомнение, воображение — все эти способности ума и духа обращены именно в область возможного. Но потенциологическая проблематика философии была до сих пор заслонена онтологической и эпистемологической. Потенциология пробивала себе путь через теорию акта и потенции, теорию вероятности, квантовую механику, философию статистики, теорию игр. Пришла пора слить эти разрозненные линии возможностного мышления в специальную дисциплину — потенциологию, проблемы которой невозможно решить ни в онтологии, ни в эпистемологии. Надо вникнуть в категорию мочь, ни в коем случае не онтологизируя и не эпистемологизируя её. Основные модальные категории — возможное (то, что может быть), невозможное (то, что не может быть), случайное (то, что может не быть), необходимое (то, что не может не быть). Потенциологический срез ортогонален срезам бытия и познания.

— **Возможны ли онтология и эпистемология возможного?**

— Да, точно так же, как возможны потенциология бытия и потенциология знания. Конечно, они могут друг на друга накладываться, пересекаться. Но всё дело в том, чтобы не сводить одно к другому.

— **Нашли ли вы сторонников своей потенциологии в США?**

— Нужно учитывать специфику американской цивилизации. Сказать о том, что какая-то философская идея распространяется в американском

обществе, практически невозможно. Распространяются образы, фильмы, политические идеи. Философские идеи вообще не имеют никаких шансов на распространение.

**— К какой философской традиции вы себя относите?**

— Я выделяю условно две разновидности философии: *Filosofia* — творческая, смыслопорождающая философия и *Philosophy* научная, смыслоописательная философия (*filosofia* — это философия по-итальянски, по-испански, да и по-русски латиницей, тогда как *philosophy* — англоязычный термин). Отношу себя скорее к первой, равно как и русскую и континентальную философию, хотя в ней есть свои *philosophers*. Но вообще *philosophy* — это в основном англо-американское изобретение, хотя есть и в этой традиции свои *filosofers* (например, Г. К. Честертон, К. С. Льюис). Можно это разделение задним числом спроецировать и на античность. Кто такой Платон, как не представитель именно *filosofia* (любовь к мудрости, радость мышления). Аристотель — это уже скорее *philosophy*.

**— Кем в США быть институционально почётнее?**

— Конечно же, представителем *philosophy*. Там господствует аналитическая философия. Европа местами также американизирована.

**— Вы преподаёте в университете Эмори (Атланта), в котором в своё время преподавал и авгур постмодернизма — Жан-Франсуа Лиотар. Вы были с ним знакомы?**

— Да, я пересекался с ним на лекциях, профессорских собраниях, вечеринках. Пригласил его в члены редколлегии журнала *Symposion. A Journal of Russian Thought* — он дал согласие. Это был единственный журнал на английском языке, посвящённый целиком оригинальным трудам о русской мысли (есть ещё один, где печатаются переводы русской философии). Вышло четыре выпуска с 1996 по 2001 год. Сейчас издание приостановлено.

**— С какими американскими философами вы знакомы?**

— С Томасом Флинном, с Дж. Лакоффом, с Майклом Джонсоном, с Дагласом Хофштадтером, Ричардом Рорти (кстати, впервые я его увидел в России). В США другая психология профессиональной среды — люди в акте личного знакомства мало что прибавляют к тому, что публикуют.



— **Чувствуете ли вы, находясь в Америке, что американская философия сейчас выбилась в мировые философские лидеры?**

— Не знаю, как на это ответить. В США происходит постепенное вытеснение континентальной философии с философских кафедр, побеждает аналитическая философия. На мой взгляд, это тупиковый путь. Философия в США — достаточно тонкая академическая прослойка. Философы не обладают политической властью.

— **А Хомский?**

— Но ведь он же лингвист, а не философ. Его лингвистические достижения фундаментальны. Политические взгляды Хомского прошли мимо меня.

— **Выходит, что американская философия не такая уж и влиятельная?**

— Она влияет на состояние мировой философии, но не на состояние американского общества. Академические книги в США воздействуют на общественное мнение ещё меньше, чем в России. Средние тиражи — до 500 экземпляров.

— **Помогает ли вам знание английского языка в продвижении своих философских взглядов, в целом мышлению? Или это лишь техническое средство перевода мыслей?**

— Конечно, помогает. Когда один язык накладывается на другой, мир становится объёмнее. Я вообще оперирую таким понятием, как «стереотекстуальность». Как нам даны два глаза, два уха, чтобы воспринимать мир и звук объёмно (отсюда стереокино, стереомузыка), так же и два языка, чтобы воспринимать объёмно мысль.

— **Вы думаете на двух языках?**

— Да, но родной язык всегда остаётся на первом месте.

— **Мне кажется, что в вашей философской личности проявляется диссонанс между революционностью высказываемых вами идей и человеческой сдержанностью, скромностью, интеллигентским комплексом? Например, вы говорите, что вам приходится стесняться.**

— А что плохого в интеллигентности и даже в стеснительности? Человек внимательно выслушивает, старается аргументированно отвечать...

— В науке это приветствуется, но всё-таки в философском поле есть и профетический пафос, и физиология, и образ жизни.

— Философы чаще были застенчивыми людьми. Плотин стыдился того, что обременён телом. Гегель считал свою мысль венцом самопознания Абсолютного Духа, но при этом мямлил на лекциях. Трудно держать в голове весь мир и ощущать себя его крошечной, уязвимой частицей, существом с руками, ногами, ушами. В вашем вопросе содержится русское представление об интеллигенте как о человеке, размахивающем руками. Западные интеллектуалы, которым у нас подражают, как революционерам мысли, — это, как правило, мирные, тихие люди.

— Чтобы ваша потенциология получила широкое признание, её должен реализовывать философ-варвар.

— Нет, почему? Варвар разрушает. Я не хочу ничего разрушать или силой навязывать. Посмотрите на фигуру Ницше. Такой уж ниспровергатель, однако в жизни был тишайшим, смиреннейшим человеком. Буйных философов нет, они в палатах для умалишённых.

— Вы не признаёте за философией дискурс насилия? Весь XX век философия прошла под лозунгом воли к власти, в том числе и в философии.

— Послекантовская философия являет собой сочетание критицизма и активизма. Активистская философия (Ницше, Маркс, Фуко) действительно превращалась в дискурс насилия — левого, правого. Я не поклонник Фуко. Особенно его взглядов на интеллект и власть. По Фуко, интеллектуал должен осознавать себя прежде всего выразителем определённых политических взглядов. Это реакционный жест. Истина не есть режим власти, не есть винтик в государственной или партийной машине. Наоборот, сама политическая власть — это лишь один из элементов культуры. Интеллект нуждается в универсальности, его нельзя политизировать. Нужны вневластные рычаги, чтобы освободить человека от режима политической власти (левой, правой, какой угодно). Истина делает человека свободным.

— Делёз и Гваттари в книге «Что такое философия?» заочно ответили Фуко, сведя философию как производство концептов к сверхдоксе (urdoxa) — сверхмнению, принципиально ничем не отличающуюся от науки или народной философии.

— Что же тогда отличает интеллектуала от политика, демагога, демонстранта? Очевидно, сам интеллект. Я признаю апофатическую универ-

сальность, а не догматическую; универсальность не как определённый набор ценностей и императивов, но как способность двигаться за предел любой исторически данной и политически закреплённой системы ценностей. Именно универсальность позволяет нам занимать критическую позицию не только по отношению к другим, но и по отношению к самим себе. Она же, кстати, позволяет осуществлять сравнительную оценку разных культур именно по степени их универсальности. Когда американские интеллектуалы критикуют американскую культуру за то, что она многого не вмещает, то это признак её достоинства. А какая-нибудь полинезийская культура себя за это не критикует.

**— Я согласен с вами, что европоцентризм обратим против самого себя. Именно это и делает его более универсальным критерием, чем, например, азиоцентризм или исламоцентризм.**

— Да, европоцентризм — это акт самокритики, контраформативный речевой акт. В момент самокритики я уже другой. Есть культуры более универсальные и менее универсальные. Лиотар считал, что именно засилье универсальности привело к величайшим бедствиям в истории XX века. Это неверно. На самом деле вовсе не просветительский «универсальный разум» несёт ответственность за трагедии XX века, а партийность, классовость, национализм, то есть попрание всечеловеческой универсальности: один класс или нация выше других, против других. Отсюда — фашизм, нацизм, коммунизм. Какая же это универсальность? С какой стати они решили, что это наследие Просвещения?

**— Но с другой стороны, поскольку европоцентризм обладает свойством автореферентности, что и позволяет ему поставить себя же под вопрос, постольку он и принимает на себя серьёзное основание решать за остальные центризмы.**

— Превосходство заключается не в диктате, а в акте самокритики, самоснятия, самотрансценденции, способности вобрать в себя иное. Разумеется, если либерал считает, что каннибальская культура выше его либеральной, то он имеет право отдать себя на съедение. Но только себя, не других.

**— Зачинание нового... Значит ли это, что зачинание нового возможно только на английском языке?**

— Нет, дух дышит — и пишет, где хочет. Благая весть может приходиться на любом языке. Я родился в русской культуре, предпринимаю усилия по расширению русской ноосферы, лингвосферы. Но в современной

геополитической ситуации русский язык претерпевает стагнацию или даже отрицательную динамику. Ареал русского языка сжимается, скукоживается. Всё время возникает чаадаевский вопрос: «Чем мы обогатили человечество?» Какие русские слова в XX веке вошли в английский язык? «Водка, КГБ, Гулаг, большевик...» Из хороших слов, пожалуй, только «спутник». А сколько английских слов (англицизмов) в русском языке? Тысячи! А ведь слова — это вести и мысли, которыми обмениваются народы.

— **Вы отказываетесь называть себя современным Далем. Почему?**

— Я занимаюсь другим делом. Даль описывал сокровища живого великорусского языка. Но ведь их почти не осталось. Ничего за последние десятилетия на русской корневой основе не было сделано. Пришла пора не столько описывать, сколько создавать.

— **Разве это проблема русского языка? Может быть, проблема отсутствия мысли?**

— Конечно, и отсутствие мысли. Да, современному русскому языку нужен новый Даль. Как русскому обществу нужен Конфуций, который считал, что изменение общества нужно начинать с исправления имён.

— **Ощущаете благодарность?**

— Ощущаю.

— **Не является ли ваше знакотворчество отрицанием «бритвы Оккама», поскольку сущности умножаются в отсутствие всякой необходимости?**

— Сущности умножаются по мере возможного. Это не значит, что всё возможно и что всё возможное интересно.

— **Но всё-таки вы не исключаете понятие «бритвы Оккама» из философии? Она имеет какую-то сферу применения?**

— Её влияние снижается. Мир становится разнообразнее, многомернее. Ни одной сущности нельзя отказывать в возможности бытия, не исключая «бритвы Оккама». Философия не должна превращаться в теологию, становиться односущностной (теология идеи, материи, огня, воды, воздуха, земли), перерезать себе горло «бритвой Оккама». Философия призвана работать и играть с разными сущностями.

— **Какими критериями должно быть ограничено применение «бритвы Оккама» в философии с учётом «щетины Эпштейна»?**

— «Бритва Оккама» уже сыграла свою роль в философии. Давайте больше думать о «щетине Эпштейна».

— **Но ведь и щетина должна быть солидной, чтобы затупить «бритву Оккама». Не являетесь ли вы просто-напросто оптовым поставщиком сущностей без необходимости для «бритвы Оккама»?**

— Обещаю тщательней следить за своей щетиной.

— **Я парировал на ваше умножение сущностей понятием «щетина Эпштейна» ещё и потому, что нереализованные сущности являются источником ressentiment (злой мстительности) в философии. Именно критическая масса такого отрицательного сгустка и вырождается в идеологические и политические преступления посредством философии.**

— Совершенно с этим согласен.

— **Вы чувствуете свою философскую славу?**

— Я желаю быть востребованным, как и всякий человек. Я не стремлюсь сознательно к созданию своей школы, потому что школа предполагает консервацию мысли. Примеров много, в том числе свежих, например школа Г. П. Щедровицкого. Да и школы Ю. М. Лотмана, Ж. Деррида... Когда оседает пыль, остаются только работы основоположников. Мысль должна быть неожиданной для самой себя, удивляться и удивлять.

— **Внесла ли советская философия какой-то вклад в мировую философскую мысль?**

— Как ни странно, на Западе её ещё иногда считают по инерции чуть ли не единственным вкладом России в мировую философию XX века. Диалектический материализм был последовательной доктриной, разрабатывал свою систему категорий, вот со стороны он и воспринимается как философия, по крайней мере, её симулякр, от Ленина до Ильенкова... Всё, что вне левой марксистской традиции, признаётся публицистикой, журналистикой, эссеистикой, теологией...

— **Что вы думаете о постсоветской русской философии? Возможна ли у нас новая качественная философия — вне идеологических запретов?**

— Ещё в 1992 году я начал писать книгу на английском языке о русской философии второй половины XX века — «Феникс философии». Я замыслил эту книгу в ответ на то, что русскую философию обычно заканчивают на Н. А. Бердяеве, как будто дальше ничего не было. Написано 600—700 страниц. Я выделяю 7 основных направлений позднесоветской и постсоветской русской мысли, среди которых марксизм, рационализм (включая структурализм), персонализм, религиозная философия, философия национального духа, философия культуры, постструктурализм. Книга до сих пор не опубликована, да и не отделана. Кое-какие главы печатались в журналах. Отдельная статья вышла в «Континенте» («Третье философское пробуждение»). Переводить себя на русский нет смысла. Я писал её для американского читателя. Работал 2—3 года. Много в неё вложил. Теперь нужно найти силы и время завершить работу.

— **Работа под стать современному Зеньковскому?**

— Не мне судить.

— **Что у вас планируется в будущем?**

— У меня выходит нечто вроде собрания сочинений «Радуга мысли» — семь серий (по названию цветов), охватывающих следующие дисциплины: красная — лингвистика, оранжевая — литературоведение, жёлтая — культурология, зелёная — эссеистика, голубая — идеография (теория и история идей), синяя — философия, фиолетовая — мифология и религия. В каждом цвете предполагается выход 2—3 книг. Всего задумано 20 книг.

— **Что такое эпштейновщина? Вы предчувствуете, что в ответ на ваш проект «Дар слова» может возникнуть обратный проект — карикатурное замусоривание русского языка?**

— Всякая сколько-нибудь определённая идея или стиль напрашиваются на пародию.

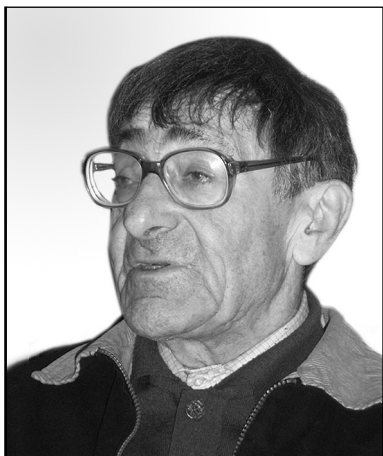
*Беседовал Алексей Нилогов*



---

# ФИЛОСОФСКИЕ МАНИФЕСТЫ





## ГЕОРГИЙ ГАЧЕВ

### Философская исповедь (самопредставление)

*Георгий Дмитриевич Гачев (род. 1929) — современный русский критик, литературовед, философ. Окончил в 1952 году филологический факультет МГУ имени М. В. Ломоносова, работал учителем в Брянске. С 1954 года по настоящее время в системе Академии наук: с 1954 по 1972-й в Институте мировой литературы, с 1972 по 1985-й — в Институте истории естествознания и техники, с 1985-го по настоящее время — ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН; доктор филологических наук, член-корреспондент РАН, член Союза писателей. Автор более 30 книг и более 300 статей в областях истории и теории литературы («Содержательность художественных форм. Эпос. Лирика. Театр» (М., 1968), «Жизнь художественного сознания. Очерки по истории образа. Часть I» (М., 1972), «Неминуемое: ускоренное развитие литературы (на материале болгарской литературы первой половины XIX века» (М., 1989), эстетики и искусствоведения, культурологии и науковедения. Целая серия книг Гачева посвящена национальным художественным образам мира, а также русской философской мысли («Русская Дума: Портреты русских мыслителей» (М., 1991), «Русский Эрос («роман» Мысли с Жизнью)» (М., 2004).*

— **Вы известны как человек энциклопедических интересов. Каков ваш путь в философии?**

— Задание интересное мне предложено: объективировать себя и посмотреть извне на некий персонаж, которого приписали по ведомству философии. Таковым стали меня квалифицировать в итоге жизни и работ, хотя начинал я как филолог, литературовед, и не было думки поступать на

факультет философский, в эту профессию. Ну и слава Богу: в те годы, когда поступал в МГУ (1946), философия была под колпаком строго марксизма-ленинизма и шаг вправо, влево, вглубь или ввысь — расстрел! Так что литература и язык — более свободная область. А тянуло постичь мир и культуру, историю и человека. И это через литературу и искусства способнее было познать. Но всё равно косился взглядом уже на Монблан в Духе, чем высилась философия — сбоку, в тумане. Но отпугивала языком и требованием логичности и последовательности в движении рассуждения. А я как к математике трудно способен, так и уставал в принудительности последовательного мышления, а всё скашивался ум вбок, в образ, слово живое в картинное представление. Да и вырос я в климате гуманитарно-художественной семьи: отец, Гачев Дмитрий Иванович, автор книги «Эстетические взгляды Дидро» (1936), мать, Брук Мирра Семёновна, музыковед, автор первой у нас книги о Бизе (1938), и сам музыке учился и даже сочинял... Так что заквашен я на чувственно-эмоциональное постижение мира и духа.

**— Ну всё же, а явились ли какие путеводители вас в философию?**

— С возрастом и уже первые исследования в литературоведении написав, стал понимать, что недостаёт целостной картины мира, Бытия, всего — и закоплексовал перед философией. Стал подозревать: что вот где и кто ЗНАЮТ — и смысл жизни и всего!.. Но не знал: как подступиться к сей горе. И тут, во второй половине 1950-х годов, попал на лекцию Э. В. Ильенкова у нас в ИМЛИ, — и пошёл за ним, и принял, и четыре года вникал в Гегеля. Главное потрясение было — уразумение: что все абстрактные категории и построения — это чтобы взойти, схватить конкретное, живое, материально-телесное: с помощью понятий и идей построить, реконструировать его состав, из чего состоит как сумма со-мыслов, сделать перевод вещи на идеи. Что каждое существование есть тело-идея, что чувственность сочтётся идеями, что понятие есть итог, собор идей, а определение возникает в конце истории, развития вещи, явления... Особенно «Лекции по эстетике» и «Философия природы» повлияли: вошёл во вкус толкований всех чувственно-телесных предметов, явлений жизни, обихода — как со-мыслов. Даже затеял писать «Философию быта — как Бытия» и многое в таком ракурсе протолковал. Почитайте книгу мою: «Вещают вещи. Мыслят образы» (М., 2000) или «Беседы по философии быта разных народов. Уроки чтения национальной предметности» в книге «Космо-Психо-Логос» (М., 1995).

Но в этой работе скос из рассудочного мышления в образное произошёл во мне, скос в УМОЗРЕНИЕ, смешанный язык, где понятие переходит в метафору и наоборот: переливаются они, переплетаются. И пример тут — Платон с его философскими мифами («пещера» — в «Государстве»;

человек — как повозка из двух коней с возничим в «Федре» и т. п.). Ну и — досократики: через них вышел на язык «четырёх стихий». Гипноз Гегеля и его логицизма помог одолеть М. М. Бахтин, к кому мы, «три мушкетёра» сектора теории литературы ИМЛИ: С. Г. Бочаров, В. В. Кожин и я, — летом 1961 года ездили в Саранск — и с тех пор его возрождение — в культуре пошло...

Так совершался отход от того Единого миропредставления, «монологического», в коем вырастали люди в тоталитарности советской цивилизации, социума и идеологии — ко Множеству и Разнообразию, к избытку Бытия, Духа. Этот поворот ума ещё и в резонанс с ходом истории шёл. После смерти Сталина и с XX съездом КПСС история, что дотоле будто прекратила течение своё, — снова задвигалась, и спектр вариантов стал представать уму.

**— Георгий Дмитриевич! Не с обострившимся ли тогда ощущением Истории связана та теория ускоренного развития культуры, которая принесла вам первую известность?**

— Да, это так. Я разработал её в своей кандидатской диссертации «Становление художественного сознания в условиях ускоренного литературного развития». Защищена в 1959-м и издана книгой «Ускоренное развитие литературы. На материале болгарской литературы первой половины XIX века» (М., 1964).

В зачати этой теории было озарение: что один и тот же век — Деятнадцатый, например, совсем не для всех стран-народов-культур есть таковой, а для одних — Семнадцатый иль эпоха Ренессанса, для других — Средневековье, для третьих — Античность, а для иных — вообще время первобытности, когда история ещё и не начиналась.

Так, Болгария, что 500 лет находилась под турецким игмом, вступив в конце XVIII века в полосу национального Возрождения, начинает с гомеровского сознания: «История славеноболгарская» Паисия Хилендарского — это героическая эпопея, «Илиада» (по стадии художественного развития): то есть XVIII век для них = IX век до нашей эры. Затем «Житие» Софония Врачанского — аналогично жанру житий святых, но уже и плутовскому роману (= Средневековье и Ренессанс); затем проходит сознание их писателей — рационалистическую стадию (= «классицизм»), Просвещение, сентиментализм, романтизм — и всё за полвека, стяжённо, — и в середине XIX века у них реализм в духе европейского XIX века (почти).

В моём уме это был прорыв в категории Времени — создалась как бы «теория относительности» применительно к гуманитарной культуре. Полвека Болгарии в XIX веке стадийно аналогичны трём тысячелетиям европейского литературного развития и тысячелетию российского.

Но таким образом путь болгарской литературы представал как близкая нам по времени лаборатория, в которой можно наблюдать общие закономерности духовного развития — «норм», что совершается и в аномальной исторической ситуации. Через «феноменологию духа» Болгарии воспроизводилась феноменология духа Европейского цикла Культуры.

Когда я прочитал в 1961 году повесть киргизского писателя Чингиза Айтматова «Джамиля», то был поражён, как она органично вписывается в мою концепцию «ускоренного развития», и написал рассуждение «Мировая литература — в одном произведении». Этот писатель для своего народа и мифотворец, осуществляет и гомеровскую фазу, и Ренессанс, и романтизм, и реализм, вплоть до модернизма. Теория ускоренного развития применима к культурам Азии, Африки, Латинской Америки, запоздало подключающимся к единому мировому процессу и стремительно «нагоняющим» его. Так онтогенез — индивидуальное развитие особи — в стяжённом виде воспроизводит филогенез, то есть фазы развития вида и рода.

Итак, пафос истории, закономерности развития литературы и искусства, но уже в гегелевском повторе: единство исторического и логического, — одушевлял мои работы первого периода — в области истории и теории литературы и эстетики. В этом русле — книга «Жизнь художественного сознания. Очерки по истории образа. Часть I» (М., 1972). Здесь дана панорама западноевропейского литературно-художественного цикла. Далее — «Образ в русской художественной культуре» (М., 1981). Это — опыт философии русской литературы; иное название — «Слово России»: Слово — как Русский Логос. В русле философии искусства и книги «Творчество, жизнь, искусство» (М., 1980), где искусство выводится из более широкой субстанции — творчества и жизни. Вообще экзистенциальный поворот проблем культуры меня волновал с самого начала, и это сказалось в книге «Логика вещей и человек. Прение о правде и лжи в пьесе Горького “На дне”» — написана в 1960-м, а издана в 1992-м. Кстати, и «Слово России» написано в 1960-м, а издано в 1981-м. Это обычно у меня: отдаваясь вольному мышлению напропалую, я опережаю возможности и «допуски» печати и пишу, утоляя своё любопытство, в никуда, в неориентированном мышлении, целясь на Истину лишь. И, как оказалось, написанное так — не тухнет и годится и в иные Времена. Но такому выбору поведения и стилю творчества мне помог и социум. В 1968 году вышла моя книга «Содержательность художественных форм. Эпос. Лирика. Театр». В ней я сошёл с исторической точки зрения и задался вопросом: если всё развивается, то ЧТО развивается, то есть стоит, пребывает? То есть о константах задумался — и применительно к литературе усмотрел их в родах и жанрах, формах, которые — не оболочка, но структуры, что излучают содержания и смыслы первого порядка. «Форма — как отвердевшее

содержание» — так поставлена тут классическая проблема содержания и формы во всём. А затеялось исследование — в ответ на неприятие моих текстов коллегами, редакторами, цензорами. «Это ни в какие ворота не лезет!» — говорили мне. «Ага! — смекнул я. — Значит, «ворота», то есть формы, имеют свой ум и способны различать: какие «это», то есть идеи и значения, входимы в них, согласны, со-с-мысленны с ними, а какие «что» — нет?»

Книга прошла »дуриком« — и за её издание была кара. В «Известиях» от 3 марта 1969 года появилась разгромная статья «Вензеля выделяет моя мысль» — моя самохарактеристика. Поступил донос в Комитет по печати, было заседание, на котором сняли директора издательства, редакторов... Тут же у меня был рассыпан набор книги в «Искусстве» объёмом в 30 листов — и, ещё мало известный читателям, я стал хорошо известен издателям как автор опасный, с кем не надо связываться.

### — И как же вы перенесли этот удар?

— Вначале я страдал от остракизма. Но удар вышел мне во благо: «и шуку выбросили в реку». Изгнанный из печати, я перешёл к абсолютно свободному, бескомпромиссному мышлению и писанию. Где ничего нельзя — там всё можно. И я себе позволил: и писать на запретные темы (например, про национальные образы мира в эпоху казённого интернационализма), и про свои психологические и физиологические тревоги... Всё это я спарил и смешал жанры. Так и вышел я на жанр «ПРИ-влечённого мышления» или «жизне-мысли». Основной мой текст стал жизненно-философский дневник, «исповесть» (повесть + исповедь = мой неологизм), а внутри него — научные и философские сочинения. Так что жанр свой осознаю как помесь Пруста (или Розанова) со Шпенглером: идёт поток самосознания моей жизни, со-мысли мИгновений постигая, а в нём — трактаты и исследования.

И понял себя: я — как прибор-инструмент, которым некто или нечто (История? Бытие? Бог?..) ставит эксперимент, а я ему секретарствую: записываю опыты жизни и мысли каждого дня. Или — как штурман в плавании по океану существования — веду судовой журнал.

Круцификсный опыт с разгромом книги стал мне и нравственным научением: «враг»-то мой, доносчик, оказался мне благодетелем, ибо помог обрести себя и создать свой жанр. Он меня «уинтравертил» = загнал внутрь себя, нацелил писать «всебятину», «в стол». Жертвой пешки, как в шахматах, иль даже слона — публикаций, я стяжал захватывающую игру, которой предаюсь почти полвека («Содержательность форм» написана в 1961 году). Так что на своём опыте я изведаль перспективную мудрость христианской заповеди «возлюби врага своего!».

— **Расскажите о главном труде вашей жизни и ума — многотомной серии сравнительных описаний культур и миропониманий разных народов — «Национальные образы мира». Как вы вышли на эту тему?**

— Большая цитата из «Национального Космо-Психо-Логоса» // Вопросы философии. — 1994. — № 12. — С. 62–70<sup>1</sup>.

В начале был Логос — то есть над вопросом о *национальных логиках* задумался я — и вот как. С 1955 по 60-е годы грыз я Гегеля под руководством Э. В. Ильенкова (ещё и Канта, Фихте, Шеллинга), осиливал их философский жаргон, проникся и полюбил, но что-то во мне бунтовало: неужели мне, в России середины XX века, чтобы понять Абсолют, Бытие и смыслы всего, обязательно ум именно по этим траекториям — немецкой классической философии, этого великолепного, но готического собора, — двигать? Так ли уж всеобща и универсальна эта претендующая быть таковою логика и систематика? Не лежит ли на ней локальная печать именно *германского* склада мышления? И так ли уж чист Чистый Разум? И зародилось предположение, что у каждого народа, культурной целостности, есть свой особый строй мышления, который и предопределяет картину мира, что здесь складывается и сообразуясь с которою и развивается история, и ведёт себя человек и слагает мысли в ряд, который для него доказателен, а для другого народа — нет.

Национальные логики, однако, мне выявить не удалось: не по зубам орешек. Принялся я было сравнивать в лоб логику с логикой: Аристотеля с Кантом, Декарта с Бэконом и т. п. — все работают вроде однотипной формальной логикой (силлогизмы, индукция-дедукция...), доказывают свои положения и строят систему; отличия же могут быть объяснены разностью и исторических эпох, и индивидуальных мирозерцаний. Тогда я отступил и с философского синтаксиса перешёл на лексику, что проще. Вслушиваясь в термины, различил залёгшие в них метафоры, образы: они не могут не изгибать мысль философа в своём силовом поле и не излучать-изливать интуиции. Например, изучая философию Декарта, русский узнаёт, что у него две субстанции: «протяжение» и «мышление». Отчего, почему, какая связь? Никакой логики в этой паре. Но вот открыл французский текст — и что же? Там *Ex-tension* и *Ex-tendement*. Оба — от латинского *tendere* или французского *tendre*, что значит «тянуть». Так что — вы-тяжение и в-тяжение, как вы-дох и в-дох. Материальный мир = такт выдоха Бытия, саморасширение Духа. Мышление = такт вдоха Бытия, его вбирание в себя, аннигиляция пространства в точку и вообще в имматериальность. Как всё просто стало — и очевидна интуитивная основа их спаривания! И красиво: симметрия и *баланс*, что есть эстетический крите-

---

<sup>1</sup> С сокращениями и исправлениями, внесёнными самим Д. Г. Гачевым.

рий во Французстве и проступает в дуализме Декарта, тогда как германский вариант дуализма — это *антиномии* = «противозакония», противоположности. И это тоже в терминах очевидно. «Предмет» по-немецки — GEGEN-stand, то есть «противо-стой», а значит — враг, противник, которого надо осиливать Волей — сие Пред-ставление. Тут же и WIDERSpruch — «противо-речие», что führt = «ведёт», по Гегелю. А из пространственных ориентировок-координат Вертикаль мира подчёркнута: «стояние» и в Gegen-STAND и в Vor-STELLung — «представление», тогда как у Декарта-француза, скорее, горизонтальный вектор превалирует, как в русском «пред-мет» (калька с латинского *objectum* от *iacere* — «метать»). Важные акценты национальных предпочтений и склонностей улавливаются в терминах для «истины», как это ещё Павел Флоренский промедитировал в «Столпе и утверждении истины». Греческое *aletheia* — «нескрытость», то есть — что очевидно зрению — как *videi* Платоновы. В латинском *veritas* (французское *verité*) — аспект веры слышится. А русская «истина» = естина, то есть аспект Бытия, склонность к тождеству Бытия и Мышления, онтологизм русской мысли...

Следующий шаг — уловить интуиции, созерцания и видения под системно-рассудочными выкладками философов. Они проступают в наглядных примерах, сравнениях, иллюстрациях, к каким прибегают мыслители, поясняя свои логические построения. Шар, Сферос — модель мира для эллинов (Пифагор, Платон, Плотин, Архимед, Птолемей...). Дом, Haus — модель мира для немцев. Кант закладывает *фундамент* для возможной будущей Метафизики и строит *здание* Разума — постоянны эти образы у него, вдохновляющие. Смотрите про это мою книгу «Осень с Кантом. Образность в “Критике чистого разума”» (М., 2004, — написана в осень 1968). Здесь подкоп Филологии под Философию: «разоблачение» образного подспуда будто бы «строго научной» терминологии философа, что при сравнении немецкого оригинала с русским переводом проступает. Например: Рассудок (**der Ver-stand** — «стояк», Вертикаль), мужчина ориентирован у Канта на опыт (**die Er-fahr-ung** — «поездка», движение, Горизонталь), на женщину. Он и Она. В русском же переводе сей естественный Эрос стёрт: Он да Он — гомосексуальная пара выходит... По Хайдеггеру, язык = Дом Бытия. По германской интуиции, развёрнутой Кантом же во «Всеобщей естественной истории и теории неба», Вселенная = *Миро-здание*<sup>1</sup>. По Шеллингу, даже Бог = Дом: он полагает «Основу» (= фундамент) в Боге («Философское исследование о сущности человеческой свободы»). Другой частый образ в германском умозрении — Растение, Дерево, *Stammbaum* = «генеалогическое древо», в том числе и родства языков индоевропейских. А Гегель свою «триаду» поясняет так: зерно = те-

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом смотрите в моей книге «Наука и национальные культуры. Гуманитарный комментарий к естествознанию». — Ростов-на-Дону, 1992.

зис, стебель — антитезис, первое отрицание; колос — синтезис, отрицание отрицания; то же зерно, но «сам-сто». Подобные же архесимволы: Путь-Дорога, Даль — у русских, Корабль и Ковчег — у англосаксов (Бэкон, «Левиафан» Гоббса и т. п.). Эти интуиции натекают в ум философа — из национального Космоса.

Значит, есть некий *образный априоризм*, что залегает под рассудочным и понуждает в своём силовом поле опилки рассудочных выкладок так, а не иначе располагаться. Но это силовое поле — уже сверх или под логикой: оно истекает из всего бытия данного народа, включая и особый склад природы (материю, вещество), быт, язык, историю (культуру), этнос и характер (психику). Так я вышел к понятию — *национальный Космо-Психо-Логос*. Подобно тому, как каждое существо есть троичное единство: тело, душа, дух, так и всякая национальная целостность есть единство местной природы (Космос), характера народа (Психея) и склада мышления (Логос). Следовательно, чтобы проступила особая национальная логика, надо целостность бытия одного народа сравнивать с аналогичной целостностью другого. На этом фоне и логики, как верхушки сих айсбергов, различимы и понятны станут. Таким же образом и «национальный характер», и «национальный дух» — эти трудноуловимые сущности, импрессионистически описываемые, — можно посадить на более объективные основания: тип природы, культуры, языка... Подход к национальным логикам со стороны языка намечен в гипотезе Сэпира—Уорфа. Но сам язык должен быть опущен в целостность национального бытия: он — её глагол — Логос.

В Космо-Психо-Логосе три элемента («уровня») национальной целостности находятся в отношении и соответствия (тождества), и дополнительности (противоположности и уравнивания) друг с другом. В описании и анализе тут требуется тонко работать, ассоциируя и расчлняя, дифференцируя.

Мой подход — *Космо-софия*, то есть «мудрость Космоса» (по аналогии с «историософией», которая — «мудрость Истории»). Слово «космос» берётся в первичном, эллинском смысле: как «строй мира», гармония, но с акцентом на природном, материальном. Природа, среди которой народ вырастает и совершает свою историю, есть первое и *очевидное*, что определяет лицо национальной целостности. Она — фактор постоянно действующий. Тело земли: лес (и какой), горы, море, пустыня, степи, тундра, вечная мерзлота или джунгли; климат умеренный или подверженный катастрофическим изломам (землетрясение, ураган, наводнение...); животный мир, растительность — всё это предопределяет и последующий род труда и быта (охота, бортничество, скотоводство-кочевье, земледелие-оседлость, торговля-мореплавание и т. д.), и модель мира: устроен ли Космос как мировое яйцо, Мировое Древо (яшень Игдразилль в скандинавском эпосе), как тело кита (Левиафан и Моби Дик), как священный



Конь или Верблюд (у кочевников, в символике киргизского писателя Чингиза Айтматова, например)... Здесь коренится арсенал символов и архетипов, национальная образность литературы и искусства, которые весьма стабильны.

Природа каждой страны — это не географическое понятие, не «окружающая среда» для нашей эгоистической человеческой пользы, но мистическая субстанция — ПРИРОДИНА (мой неологизм: Природа + Родина в одном слове), Мать-земля своему Народу, кто в отношении её одновременно и Сын, и Муж — как в древнегреческой мифологии Гея (Земля) рождает себе Урана (Небо), кто ей и сын, и супруг. Что же тогда История? История есть супружеская жизнь Народа и Природины за смертный срок данного национально-исторического организма. Культура же — чадородие их брака.

Ныне ахнули: что сделали с природой! — и возникло слово «экология». Но оно, научненькое, — тоже гуманистично-эгоистично: будем жалеть природу, как рачительный хозяин жалеет кобылу: не загоняет конягу в усмерть. Нет, вернуться к благоговению перед Природой как сокровищницей сверхидей тайного разума. Природа — это текст, скрижаль завета, которую данный народ призван рассчитать, понять и реализовать в ходе истории.

Здесь является новый актер в национальной космо-исторической драме — Труд, который — создатель Культуры на этой Земле. Труд работает в соответствии, в гармонии с Природой — и в то же время восполняет искусством то, чего не дано стране от естества. Например, в Нидерландах, где Природа отказалась дать достаточно земли своему народу, последний расширил себе территорию по вертикали и по горизонтали благодаря своему труду.

Другой пример — Россия. Она — страна равнин и степей, без значительных гор, так что Природа как бы отказала ей в вертикали бытия. И вот, как бы в компенсацию за это отсутствие, в России в ходе истории выстроилась искусственная гора гигантского Государства с его громоздким аппаратом, и жизнь страны обрела таким образом вертикальное измерение.

Уникальный пример являет собой Еврейство. В то время как другие национальные целостности сочетают Космос, Психею и Логос, этот Народ смог существовать в ходе истории без своей Природы. Благодаря этой уникальности (в частности) они — «избранный народ». Еврейский вариант я определяю как «Психо-Логос *минус* Космос». И как в математике минус, отрицательное число есть не просто отсутствие, но значащая величина, так и «минус-Космос» есть весьма значащее отсутствие. Те субстанции и энергии, которые в других народах распространяются экстенсивно на их территориях (уходят в возделывание земли, постройку городов, трагятся в войнах с соседями...), здесь содержатся в Психее и в Логосе, делая

их необычайно активными и дифференцированными. «Тора» — их территория. Природа еврейства — это его народ. Космос оказался как бы вдавлен в Этнос. Главная заповедь здесь — жить, выжить: «Быть живым, живым и только, до конца», — как это выражено Пастернаком. И кстати, когда в России после разделов Польши оказались миллионы евреев, тут же возникло метафизическое «влечение — род недуга»: минус-Космос привился к такому сверх-Космосу, как Россия. И этот восторг — в Левитане-пейзажисте, а у Пастернака — так просто плотоядная влюблённость в русскую природу..

Если национальный Космо-Психо-Логос может быть понят как Судьба данному народу, то Труд, История и культура могут быть поняты как его Свобода. Или, точнее — как Творчество в силовом поле между полюсами Судьбы и Свободы.

Тут важнейший пункт и акцент. Всё бытие человека и человечества — между Предопределением (природа, тело, этнос, смертный срок, традиция...) и Свободой (личность, дух, воля, творчество...). И то, что я взялся описывать: национальный Космо-Психо-Логос, — это, в общем, зона Судьбы. Я пытаюсь понять волю объективного бытия — до моего входа в мир, преданность, как бы Ветхий Завет каждому народу. Но также равно мощно действует Новый Завет — Свободы, Личности — в каждый данный миг, и будущее создается в их диалоге. Но Новый Завет пишется по скрижалям Ветхого, и резец Свободы гравировывает по табло Судьбы. Последнее (как бы Пред-определение) я и усиливаюсь рассчитать. А значит, только один аспект и сторону каждой национальной целостности.

Другую важную ограниченность своего подхода выражу изречением Гераклита: «Для бодрствующих существует единый и всеобщий космос, из спящих же каждый отвращается в свой собственный» (фр. 95). Так что национальные образы мира — это как бы *сны* народов о Едином. Зачем же заниматься снами? А чтобы не принимать их за действительность, отдавать себе отчёт в ограниченности и локальности наших даже самых общих представлений. В то же время через сопоставление и взаимную критику разных «снов» есть надежда и до образа истинной реальности докопаться. Ведь Инвариант Бытия видится каждым народом в своём варианте, как единое Небо сквозь атмосферу, определяемую разнообразием поверхности Земли. И тот «Космос», который я для каждого национального мира описываю, прежде всего понизовый: земляной, а не звёздный...

Для работы такого рода понадобился метаязык, которым можно бы характеризовать и Космос, и Психею, и Логос. В качестве такового я использую древний натурфилософский язык «четырёх стихий». «Земля», «вода», «воз-дух», «огонь» (в двух ипостасях: «жар» и «свет»), понимаемые расширительно и символически, суть слова этого метаязыка, а синтаксис — Эрос (Любовь и Вражда Эмпедокловы, притяжение-отталкивание естествознания). Давно уже, и в XX веке особенно, бьются над тем, чтобы

создать поверх естественных национальных языков, слишком обременённых п(л)отной, тяжкой вещественностью, и поверх жаргона научно-профессиональных, искусственных языков — метаязык, которым можно бы обозначать всё единое, всепроникающее. И вот изобретают язык условно-договорных знаков: А, В, С... Но они даже не символы. От этого языка нет перехода к реалиям, к вещественности, от нашего гнозиса — к логосу. Язык же первоэлементов не надо выдумывать, он есть и незыблемо пребывает в смене времён, в прибое племён. Его термины вняты и эллинским натурфилософам, которые назвали их «стихиями» (= устоями) бытия, и индийским Упаниадам, где они выступают как «махабхута» (= великие элементы), правда, там их пять: ещё и акаша (= «эфир»), а в разных системах и ещё больше. Но и современное научное знание не станет от них открещиваться. Ведь что такое «четыре агрегатные состояния вещества», как не «земля» (твёрдое), «вода» (жидкое), «воздух» (газообразное), «огонь» (как бы плазма)?

Но они расширимы и в духовную сторону: языки обиходный и поэтический непрерывно производят это зацепление Духа баграми метафор, и вся художественная образность в искусстве и литературе может быть распределима и классифицируема по гнёздам четырёх стихий. Смотрите мои работы: «Космос русской поэзии» — по Тютчеву, где я развил «физику поэзии», и «Космос Достоевского», где перевёл его «сюжеты и персонажи» на сей язык стихий, — в книге «Национальные образы мира» (М., 1988), а также книгу «Музыка и световая цивилизация» (М., 1999). Но и дальше в зону духовного с ними можно углубиться. Например, Аристотелевы «четыре причины» (категории уже чисто духовного порядка) допускают приуроченье к стихиям, и вероятное распределение может выглядеть так: «земля» — причина материальная, «огонь» — деятельная. Это кажется безусловным. «Вода» — целевая причина, энтелехия (ибо — течение, процесс, откуда и куда). «Воздуху» остаётся формальная причина — воз-духовны, невещественны эйдосы, идеи, хотя ещё и световы они, «огненны».

Таким образом, на языке стихий можно выразить и физику, и метафизику, идеальное. Он универсален. Более того, он демократичен, понятен даже ребёнку и простолюдину: каждый может опереться на вещественный уровень и понимать на нём, о чём речь идёт, позволяя в то же время отвлечённым умом воспарять по стихиям и эмпириям духа и мыслить под ними его реалии. И поскольку никто не отлучён от этого метаязыка, по его каналам может и наше сознание подключаться к любому явлению и тексту и, читая его, как бы сотрудничать в представлении разных вещей и в толковании их значений посредством некоторого совоображения. Сам акт наложения древнего языка четырёх стихий на современность, заарканивая и отождествляя концы и начала духовной истории человечества, есть фундаментальная *мета-фора* (пере-нос) и образует поле, с которого

снимается богатый урожай образов и ассоциаций посредством *дедукции воображения* и воображением (или «*имагинативной дедукции*» — обозначим это дело так для любителей иностранных терминов: тогда оно пребудет в «научном законе»).

Свои подходы к реконструкции национальных космо-логосов предлагает фонетика стихий. Естественные национальные языки трактуются — как голоса местной природы в человеке. У звуков языка — прямая связь с пространством естественной акустики, которая в горах иная, чем в лесах или степи. И как тела людей разных рас и народов адекватны местной природе, как этнос — по космосу, так и звуки, что образуют плоть языка, в резонансе находятся со складом национальной природины. Рот и есть везде такой резонатор, микрокосм — по космосу. В нём *небо* = небо, *язык* = человек, индивид, единица, «огонь»-стихия. *Губы* = мягкое, женское, влажное, волна, Двоица, стихия «воды». *Зубы* = кость, твердь, горы, множество, стихия «земли». *Дыхание* = «воз-дух». *Гласные* = чистые координаты пространственно-временного континуума: А = вертикаль, верх-низ, открытое пространство. Е = ширь. И = даль. О = центр. У = глубь, нутро-недро. Согласные заполняют чистый космос разнообразием. Глухие смычные = мужское начало, «огнеземля». Звонкие и носовые, а также сонорные «л» = женское, «вода». «Р» = «огонь» (звук тРуда, истоРии и гоРдыни, «я»). Фрикативные = «воздух»: струя ветра трётся в С, З, Ш, Ф... Выясняя удельный вес этих элементов в фонетике данного языка (ещё учитывать передне-, задне-, верхне- и нижнеязычные звуки), удаётся в лаборатории рта просчитать иерархию ценностей в данном пространственно-временном континууме, что здесь важнее: верх/низ, даль/ширь, перед/зад, зенит/надир, мужское/женское и т. п.

Во рту совершается таинство перетекания Космоса в Логос, материи в дух: язык ещё веществен (звуки), но уже и спиритуален (смыслы). В фонетике каждого языка имеем *портативный космос* в миниатюре: именно — переносимый, так что можно и не ездить в чужую страну, чтоб постичь её менталитет, а вслушиваться в язык.

— По каким же параметрам дифференцируете вы национальные космосы?

— Да, теперь рассмотрим элементы разнообразия. Существенны национальные варианты *Пространства* и *Времени*. Под латинским *spatium* (откуда французское *l'espace* и английское *space*) лежит интуиция шага-ния: глагол *spatior* — «шагать», ср. немецкое *spazieren*; значит, пространство мыслится рубленным, дискретным. Немецкое же *Raum* (от *raumen* — «очищать») — есть «чистое», «пустое». В картине мира здесь приемлема пустота, тогда как романский гений преследуем «страхом пустоты» (*horror vacui*), и здесь вняты континуум и полнота (*plein air*, пленэр буквально

«полный воздух») — такова космогония по Декарту и Лапласу. В русском же «проСТРАНство» явно слышится «страна» = ширь, бок, край, «родимая сторонка»...

Вообще в паре: Пространство и Время русскому интимнее, роднее — Пространство. Недаром и священное слово «страна» — того же корня. И показательно, что проникшийся русским Космо-Психо-Логосом поэт Пастернак так обожал слово «Пространство» — очень частотно оно у него, а вот насчёт Времени — высокомерно-пренебрежительно к нему: поэт, «Вечности заложник у Времени в плену», вопрошает: «Какое, милые, у нас Тысячелетье на дворе?» — так фамильярно. Когда же Россия вступает в контакт и клинч с Западом (как после Первой мировой войны), тогда истерика ускорения: «или мы догоним, или нас сомнут!» — и подстёгиванье Времени: «Время, вперёд!», и Маяковский заигрывает с Временем: «Время, начинаю про Ленина рассказ» и «Время — вещь необычайно длинная...» — как о чём-то весьма экзотическом тут и искусственно форсированном.

А вот в Германстве Время первее Пространства (которого, «жизненного», здесь не хватает). Пространство, по Канту, — форма внешней чувственности, а священна для немца область *Innere* — «внутреннего», и Время как раз априорная форма внутренней чувственности, жизни души и строительства личности и «я». И у Хайдеггера главный труд и проблема «Бытие и Время» (*Sein und Zeit*).

Англосаксонское уравнение «Время = деньги» не могло бы прийти в голову русским. Что же до Соединённых Штатов Америки, то страна эта столь же обширна, как и Россия. Но англосаксы прибыли сюда с принципом Труда — и Временем как его мерой. Так что *отношение* Пространства ко Времени — идея Скорости важнейша для американца, нового кентавра, «человека-в-машине», — *успех*...

Конечно, все элементы, которыми описываются национальные космосы, присутствуют в каждом, но — в разных пропорциях, акцентах и качествах. Их-то уловить — и есть нам задача.

Или возьмём преобладание *горизонтального или вертикального* измерений. Для России, страны «бесконечного простора» (выражение Гоголя), горизонтальные (в)идеи: Даль, Ширь, Путь-дорога — превалируют в шкале ценностей. То, что в гористом космосе Болгарии «горе-долу» (буквально: «вверх-вниз»), по-русски — «при-БЛИЗ-ительно». Для Германии же основные символы: Глубь (*Tiefe*) и Высь (*Höhe*), модель Древа и структура Дома (*Haus*) усматриваются априори во всём. Тут вертикальное измерение преобладает в координатах Космо-Психо-Логоса.

То же самое — в Италии, где комната — *stanza*, что значит «стоянка» (ср. с французским *logement* = «лежанка» — «протяжению» Декартову аналог, горизонталь...), а приветствие «Как живёшь?» — *Come sta?* — «как стоишь?»... Но тут прорастает различие уже внутри вертикальной ориен-

тации. Италия — космос нисходящей вертикали. Сравним архитектуру. В Италии купол, арка суть образы неба, опускающегося на землю. В Германии — готический собор со «стрельчатостью», кирха со шпилем — всё выражает усилие земли, низа — взобраться вверх (*протестантизм!*), пронзить, завоевать небо, как Вавилонским столпом, построив свой «дом бытия». В немецком языке — восходящие дифтонги: auf, aus, ein, а в итальянском — нисходящие: ua (quanto), ue (questo), ia (mia)... В Италии Галилео Галилей изобрёл в механике теорию «свободного *падения*» тел. И в итальянской музыке мелодия вида «вершина-источник» (как этот тип мелоса именуют в музыковедении), ниспадающая арками, часта. Вспомним неаполитанскую тарантеллу, «Санта Лючия», арию Чио-Чио-сан и т. п. Все они — секвенции нисходящих арок, как в итальянских палаццо. В германской музыке, напротив, восходящее усилие преобладает (в их более суровом космосе, требующем Труда, а не так дарово и благодатно жить, как под небом Италии...). Сопоставим аналогичные по настроению и выразительности — предсмертный дуэт Аиды и Радамеса у Верди и смерть Изольды у Вагнера. В последней — взбирание, даже карабканье ввысь, завоёвывая ступень за ступенью новый этаж бытия (небытия). Это же мускулистое стремление (Streben, Schwung — «порыв» — тоже из германских архетипов) ввысь — и в разработках бетховенских сонат и симфоний...

Культуры и ментальности различаются и по тому, как в них понимается происхождение мира и всего. *Порождаются* ли они Природой или *производятся* трудом? ГЕНЕЗИС или ТВОРЕНИЕ? Для греков возникновение всего — это *Теогония* и *Космогония*: существа и явления мира рождаются титаншами и богинями в бесконечных совокуплениях с титанами и богами. Для евреев же безусловен акт Творения мира Богом — креационизм. Эти два принципа я называют ГОНИЯ и УРГИЯ: первое — от греч. *γονε* = «рождение», а второе — от греч. суффикса делания — *ουργ*, как в «деми-ург», или как в моём имени «Ге-орг-ий», что значит «возделывающий землю».

В Германии *ургия* превалирует. Немцы славны как мастера в труде и форме и в инструментальной музыке, не вокальной, что более натуральна, «гонийна» (и в Италии торжествует). *Ургия* в Германстве перехватывает и продолжает *гоню*. Даже слово Baum = «дерево» — означает в то же время нечто «построенное»: есть причастие от глагола bauen — «строить». И «крестьянин» по-немецки — это Bauer, то есть «строитель», конструктор с землёй... В России возникновение вещей понимается более пассивно, с нашей, человеческой стороны: Бог знает, как всё произошло... Может быть, само собой или рождено Матерью=землёй... И вообще нет маниакальной вперенности германского ума в происхождение, причины, начала всего, отчего каждый немецкий научный труд открывается обширнейшим введением в историю вопроса. Кстати, сам термин «исто-

рия» — Ge-schichte = буквально: «со-слойность», набор, объединение пластов-«шихт» — интуиция народа горняков, посвящённых в недро и нутрь, в фундамент-основу, туда автоматически наводится немецкий Логос, притягиваемый этим полюсом тяготения.

В Англии обитает self-made-man = «само-сделанный человек». И там спрашивают не «Как поживаешь?», а «How do you do?» = «Как ты делаешь деланье?» — с двумя do, выражая интерес к тому, как тебе работается. И даже в молитве Господней «да будет (у нас просто идея Бытия, как и в Истине-Естине) воля Твоя» звучит как Thy will be done = «Твоя воля да будет *сделана*». Вообще универсальность и всеприсутствие глагола do как вспомогательного («акушеркой») при каждом акте мысли — как раз и выражает *ургийное* наклонение Английского Логоса. В США орудует не только «самосделанный человек», но он произвёл ещё и self-made world = «самосделанный мир» искусственной цивилизации. Так что там — абсолютное преобладание принципа *ургии*, труда — над природой, естеством, *гонией*.

Рассмотрим теперь соотношение *Мужского и Женского* начал (китайские Ян и Инь). Россия = Мать сыра земля, и наша главная река Волга — «матушка», и кукла наша — «матрёшка». Германия же — Vaterland — «отцова земля», и их река Рейн — Отец: Vater Rhein. Существуют страстные отношения между странами в историческом Эросе: в сексуальных сношениях, в объятых-соитиях и отталкиваниях их историй. Германия выступала как мужское начало в отношении к России, Англия — как самец по отношению к la douce France = «сладкой Франции» с её девой Жанной д'Арк. Вообще, страны романско-католического Юга с их культом Божьей Матери, мадонны-девы, — женские по отношению к германским, англосаксонским, протестантским странам Севера, как и в Новом Свете Соединённые Штаты — мужское по отношению к Латинской Америке.

Тут мы выходим на сюжет: *национальные образы Бога* и варианты религиозного чувства. Все мировые религии: христианство, буддизм, ислам — локализируются, когда попадают в ту или иную страну. Их обволакивает национальный Космо-Психо-Логос и в своём силовом поле одомашиняет, пропитывает и преобразует на свой лад и стиль — и догматы, и основные символы, и обряды. Рассмотрим варианты христианской Инварианты. Тут уловим геокосмический акцент догматических различий. Материковые страны: Византия, Россия склонились к православию, Средиземно-романский регион — к католицизму, германский Север Европы — к протестантизму, а США — к плюрализму религий и сект.

А Бог как понимается? В Нём две главные ипостаси: Творец и Отец. В Средиземноморье, сплавом гонийного эллинства и ургийского иудейства, возник Новый Завет, где Бог Отец потеснил Бога-Творца и Бог понят как Любовь и Эрос, как благой Отец Сына единокровного — все «гонийные» акценты. И сюжет *Богородицы* тут развился. Когда же христиан-

ство стало пропитываться Германским Космосом, где Природа скудна и человек призван к Труду, к *ургии*, совершилась Реформация, в коей умалены природные акценты в христианстве. Телесность иконописи, живописи заменена на абстрактность Слова и чтения Библии; померкли образ Богоматери и Отцовство в Боге (вместе с «папой»), зато нарастать стала ипостась Бога как Творца, что освящает Труд и протестантскую этику бесконечного производства в бесчувствии к Матери-Природе. В англо-американском варианте вообще сдвиг в сторону Ветхого Завета. Недаром и имена там: Исаак (Ньютон), Адам (Смит), Давид Копперфильд, Урия Гипп (у Диккенса), Ребекка Шарп (у Теккерея). Библейские сюжеты разрабатывали Мильтон («Самсон-борец»), и Байрон (мистерия «Каин»), да и у Рембрандта их более новозаветных. В Германии-то ещё есть Вечно Женское, *Das Ewig Weibliche* у Гёте, и *Muttersprache*: родной язык понимается как «материнский», а в Англии и США ореол святости содран с Женского начала.

А в Троице — каков удельный вес каждой ипостаси: Отец, Сын и Святой Дух — в разнонациональных христианских мирах? Догмат *filioque*, что Святой Дух исходит «и из Сына», повышает роль последнего в Божестве. Но Сын есть Богочеловек: тем повышен сан человека — и вот гуманизм, самочувствие человека повышено в романских странах: атеизм, социализм, богоборчество. Кстати, вообще Новый Завет есть проявление Эдипова комплекса во религии: Сын, Иисус Христос, оттеснил в поклонении Бога-Творца, Отца, и пара Мать и Сын выступила на первый план. Нагорная проповедь: «Вам сказано... а Я говорю вам...» — формула Эдиповой отмены Ветхаго деньми...

Зато в балансе Троицы при *filioque* понижен сан Святого Духа: Сын привёл с Собой и Мать в круг Божества. Напротив, в германо-английском протестантизме главное событие — Пятидесятница: сошествие Св. Духа, и дар пророчествования каждому дан. И чтение, и толкование Слова — тоже дело Духа. Отсюда — и рационализм в лютеранстве и англо-американских сектах. В Троице превалируют Бог-Творец и Св. Дух, умалён же и всё более очеловечен Иисус, так что негры его называют просто *brother Jesus*, «братец Иисус» (как «братец Кролик») — тепло и домашне, но не божественно, не трансцендентно.

Ну а какие акценты в Троице на Руси? Во-первых, как нерасчленённое Целое Божества переживается. Св. Сергей храмы Троице настроил. Но когда я спросил соседку по деревне Анюту (а она религиозна), когда день Троицы подошёл: «А что такое Троица?» — она не реагировала на число «три», «Троица — она и есть Троица. На Троицу надо огурцы сажать» — то есть в сторону Матери-земли обращена идея. И как Георгий Федотов в книге про русские духовные стихи показал, в слове «Троица» реагируют на окончание «ица» и слышат в ней иное название Богородицы.



Если всё же дифференцировать слитный образ Троицы по-русски, то Бог здесь не столько как Творец, и даже не как Отец, но как Пантократор, Вседержитель: статуарная внеисторическая космическая мощь. Как Царь — самодержец. Далее: Христос совсем мало чувствуется как СЫН Отца, но разве что как Сын Божьей Матери. Но главное: Он — Царь Небесный и Судия. Основная икона — Спас в силах. Нам Он — Страшный Судия, перед кем лишь Матерь Божия нам заступница.

Христос мало человечен в русском сознании — в отличие, например, от тоже православной Болгарии, где имя «Христо» даётся массово, одомашнен и фамильярен Бог Сын; и не человек тут этим возвышен, а Бог лишается трансцендентности и пиетета, как и Бог-Слово лишён тут неисповедимости — тем, что имена себе понятные, славянски-корневые дают: «Божидар» (а у нас «Фео-дор»: корня-то и смысла не слышим на Руси в имени с чужого плеча-языка), Пламен, Здравка, Снежана, Стоян, Добрин и т. п. Болгария — где Фракия, и не эллинский ли в этом антропоморфизм сказывается?..

Если на Западе Распятие — у изголовья, домашний образ и очеловеченность Христа, то у нас — лик Спаса, трансцендентный образ у Христа. Рождество там главный праздник — домашняя интимность и семейность, у нас же — Пасха, и акцент не на Страстной неделе, а на «Христос воскрес!» — торжество и изукрашенность Космоса и небес, и опять Спас в силах, мощи и величии.

Также и Святой Дух мыслится более космичным: как Свет и воз-Дух в традиции неоплатонизма, Дионисия Ареопагита. Также исихазм, «стяжение Святого Духа» Серафимом Саровским — озарение, просветление плоти. И мир на Руси — «бел свет», и народ — *Светер* (Свет + Ветер — мой неологизм) — плоть Святого воз-Духа...

Но все ипостаси Божества меркнут на Руси перед Богоматерью. Здесь, где космос Матери сырой земли, Богородица переняла на себя эти качества: Природа, Мать, Родина, земля рожающая и могила. И Она же — Покров = белая Русь под снегом, на Покров выпавшим. Она — лестница-мост между Небом и Землёй, единение Духа и Матери-и. Она осуществляет то, что не делает здесь слишком трансцендентный Иисус-Богочеловек именно потому, что он — мало свойск: не дитя и не человек распятый, но Царь, Судия и Спас.

Так что идея Богочеловечества, которую выдвинул В. С. Соловьёв, не случайно перекочевала в интуицию Софии и Софийности: не в мужской, а в женской ипостаси присуще в Космосе русском воссоединяться Природе и Духу. Как Богородица затмила всю Троицу в Бытии, так и София вместо Логоса тут встала (на правах четвёртой ипостаси — у Сергея Николаевича Булгакова). Искомое превозможение меры человека в Германстве явилось в мужском образе Сверхчеловека, а у нас — или в Богочеловечестве как соборном целом (бесполом, среднего рода), или вот в женском

варианте Софии, а попросту — бабы русской, трёхжильной и мудрой, что «вынесет всё...».

Богородица = Дева-Мать. Во Франции акцент на том, что она Дева (как и Дева Орлеана). В Италии она — мадонна, молодая мать, очень бытовая, *matina mia*, как и Богочеловек тут одомашнен, и Бог Отец — в «папе». В Польше Она — скорее Пани: молодая женщина. Матка Бозка Ченстоховска носит ожерелье, как кольцо. И она — «королева Польши», то есть Кесарево начало в неё введено. Поляк любит её почти мужской любовью. Ведь польский народ уподоблен у Мицкевича Христу — по своему крестному пути, и он даже соперник Христу — как одноуровневому себе брату. Тут вообще — «Ромулов комплекс» (так его означу): брат на брата — и в «Пане Тадеуше» Мицкевича, и у Ивашкевича в «Березняке»... В России же Богородица именно Мать и в этом качестве за-ТМИла прочие ипостаси Божества, оСВЯТив тем материю и тьму вещества, землю. Недаром МА + ТЬ = ТЬ + МА в здешнем Логосе: из перестановки одних слогов слова.

Через малое исследование в национальных образах Бога мы приблизились от Космоса к национальному Логосу. И здесь важно вникнуть, какой из основных вопросов первосуществен для ума и понимания. Что это за вопросы? *Что? Почему? Зачем? Как? Кто?..*

*Что есть? Ti to on?* — вопрос греков — о бытии.

*Почему? Warum?* — вопросы немцев: их интерес направлен к происхождению, к причинам вещей. И причины ищутся в глубинах прошлого, где корни древа бытия залегают. *Was um?* — это *Was um?* = «что вокруг?» Мир предполагается состоящим из двух частей: «Я» и «Не-Я» (как это в философии Фихте), то есть оппозиция: *Haus — Raum* = Дом — Пространство, субъект — объект.

Для французов тот же самый вопрос «Почему?» имеет вид *Pourquoi?* = *Для чего? Зачем?* Тут Цель важнее Причины. Сущность всего полагается лежащей где-то впереди, в будущем. Отсюда французские теории Прогресса (Руссо, Кондорсе), эволюции (Ламарк, Бергсон, Тейяр де Шарден), социальные утопии (Сен-Симон, Фурье, Конт). Между прочим, и польское «почему?» звучит как *dla czego* = для чего? Тоже. И есть взаимное притяжение между Польшей и Францией в политике, в культуре и в отталкивании от Германии (католицизм и там и сям; Шопен + Жорж Санд...).

А вот для англичан и особенно для американцев основной вопрос — «Как?» *How?* Как вещь работает, как сделана? Принцип «*Ноу-хау*» (*know how* = «*знать как*»: не скептическое «как знать?», но бодро-уверенное «*знать как*») распространился по миру отсюда. Бесконечное количество книг про *How to...* Как сделать что? Как добиться успеха? «Как приобретать друзей и влиять на людей?» — стиль бестселлеров Дэйла Карнеги...

Ну а что же будет основной вопрос для русских? О, это — самое трудное: определить то, что близко, в чём сам обитаешь, — как трудно опреде-

лить себя самого. Может быть, «а какой?» — вроде бы тоже «зачем?», но без позитивного интереса ни к «за», ни к «что», будучи априори уверен, что это не стоит усилия и не выйдет, так что лучше уж и не делать ничего...

Или вопрос «кто?», «кто виноват?» — знаменитый вопрос повести Герцена. И стиль взаимных подозрений: кто ты? каков? «А ваши кто родители?..» Анкеты, вопросники, расследования твоей подноготной в наших бедах? Кто бес, искуситель, враг?.. Но есть и благородный, возвышенный аспект в этом интересе к «кто?». Это — гуманизм русской классической литературы, её открытия во внутренней жизни души, духа: Толстой, Достоевский...

Но в последнее время, когда будто выбивается из-под тебя платформа, на коей стоял, расплзается земля, тает льдина, где мир-космос твой, по коему прописан ты и язык, и труд твой, а именно: русско-советская цивилизация, вслушиваясь в своё мироощущение, на своём опыте, словно в доказательстве от противного состояния, убеждаюсь, что основной вопрос в России — *чей?* Оказавшись теперь ничей, человек ощущает, что будто стержень, тягу и смысл жить из-под тебя выбивают. Недаром и фамилии русские possessивны, родительны, как бы суть ответы на вопрос: чей ты? — ИванОВ, ВолГИН, ВяземСКИЙ... Человеку тут потребно чувствовать свою принадлежность какому-то Целому больше его: к роду, Родине, Идее, Богу. Человек здесь, в разряжённом космосе и сыро-мёрзлом, не может самостоять совсем один (потому так редок тут и мечтан русской женщине «самостоятельный мужчина» — то, что так запросто в Англии, где «самосделанный человек», *self-made man*), но в некоем «мы»: дома-семьи, села, общины, страны. «Мы — псковские!» А «один в поле не воин» — но потому что «*в поле*», в голой Шири-Дали, в плоскости Балтославянского щита...

Человек в *философии общего дела* Н. Ф. Фёдорова определяется как «сын человеческий» и в братстве — по родству. И патриотизм на Руси — живая пуповинная связь. Понимаешь слова песни: «Была бы только Родина!..» — тогда я прикаян, на месте, при пространстве-времени. Это «чей?» слышится даже в песенке милой детской про чибисят: «Ах, скажите: чьи вы?..» И если и могли обличать русскую и советскую цивилизацию и хорошо творить русскую культуру *блудные сыны* бессемейные — там Чаадаев, Лермонтов, Гоголь, Ленин, Мандельштам... — то это потому, что крепко стоял Отец (дворянская цивилизация, а потом российско-советская) и при нём Сын послушный (служивый: крестьянин, солдат, чиновник, партаппаратчик), и было куда возвращаться, припасть-каяться, где на радостях и тельца подадут... Так что на привязи памяти *чей он* себя и Блудный Сын (шалун-люмпен, диссидент...) осознавал, содержим был и содержателен мог быть... Но ныне у нас ни отцов, ни сынов послушных, а из одних сынов блудных на принципе «человек человеку — *вор*» уповаем

страну, хозяйство и культуру построить. «Патернализм» и «инфантильность» — эти ругательные слова фигурируют вместо «патриотизм» и «сынство»...

Однако проблема есть: речь «не мальчика, но мужа» — когда на Руси раздается?..

Назову другие важные элементы различий. *Растительный или животный* символизм преобладает в культуре? В России и Германии — более с растением, деревом, лесом отождествление, а в Элладе, в Италии (Волчица Ромула и Рема, три зверя в песне «Ада» Данте...) и, естественно, в кочевых народах — человек есть более животное, хотя бы и «политическое» (по определению Аристотеля).

Национальные интуиции сказываются и в физических теориях — в частности, строения вещества и света. В странах германского региона, где пространство мыслится дискретным, преобладают корпускулярные теории (Ньютон, Планк...), а во Франции, где по душе континуум, — волновые (Декарт, Френель, де Бройль...). И т. д.

Разумеется, все эти элементы: Пространство и Время, вертикаль и горизонталь, мужское и женское, «ургия» и «гония», четыре стихии, основные вопросы и прочее существуют в каждом национальном миропредставлении. Но я выясняю акценты, пропорции, что преобладает. Вот, например, набор основных элементов, по которым *Французский* образ мира отличается от *Германского*, причём в каждой оппозиции (в духе пифагорейских пар) французский акцент подчёркнут. Иерархия четырёх стихий: вода, огонь, земля, воз-дух (германский вариант: огонь, земля, воз-дух, вода), причём огонь — как свет или *жар*; мужское или женское; «ургия» или «гония»; прямая или *кривая*; вертикаль или *горизонталь*, даль или *ширь*; *зенит* (высь, полдень) или *надир* (глубь, ночь); французская иерархия времён года: лето, весна, осень, зима; иерархия 5 чувств: осязание, вкус, обоняние, зрение, слух (германский вариант: слух, зрение, осязание, обоняние, вкус); музыка или живопись; рисунок или *цвет*; свет и вещество — как частица или *волна*; время или *пространство*; дом или *среда*; форма или *материя*; Труд или *Жизнь*; происхождение или *назначение*; история или *эволюция*; причина или *цель*; лекция или *беседа*; система или *афоризм*; мысль как здание или *мысль-пробег* (*discours*); доказательство или *очевидность*; рефлексия или *авторитет*; опосредствование или *доверность*; внутреннее или связи-отношения; индивид или *социум*; необходимость и свобода — или *судьба* (предопределение) и *случай*; *пустота* или полнота; дальноедействие или *близкодействие*; интравертность (психики) или *экстравертность*; внутреннее или *внешнее*; объём или *поверхность*; «тяни» или «толкай» как причина движения и т. п. Для французского Логоса характерна фигура *баланса*, или симметрии (а не антиномия).

— **Выработались ли у вас какие-то максимы, которыми следует руководствоваться при описании национальных образов мира?**

— При описании национальных типов и умов полезна презумпция непонимания как руководящее правило. В самом деле: если я, придя в иную страну или знакомясь с новым человеком или идеей, заранее полагаю, что здесь встречу то же самое, то я уже знаю, но с некоторыми нюансами, — я слишком самоуспокоен, а мой мозг ленив и самодоволен и подсунет мне привычную схему мира, — я так и доложу, что здесь всё то же самое, лишь свою расцветку дают да орнаменты вышивают по одной и той же канве и одному рисунку главного, — ничего существенно интересного и особенного нет, значит, и поучиться здесь нечему. Но если я войду с трепетным ожиданием встретить неведомое, парализую свои привычные схемы, попробую превратить свой ум в *tabula rasa*, чтобы новый мир там беспрепятственно писал свои письма, и буду вслушиваться — о! тогда больше гарантии, что я постигну здешний образ жизни и мыслей. Сказав себе: «Я не понимаю», мыслитель всегда в итоге работы добывает более глубокое знание, чем сказав себе: «Я понимаю».

А в суждениях и оценках критерий — возлюбленная непохожесть: что в данной стране и культуре видят так и понимают, как я, мы, в своём, — не вполне видим и понимаем, — так что взаимно дополняем друг друга. И так в современной цивилизации, с её глобализацией и опасностью стандартизации, представить каждый мир — как особый инструмент и тембр в симфоническом оркестре человечества...

Более 40 лет посвятил я описанию национальных образов мира, и вылилось это предприятие в 20 томов, из коих около 10 уже опубликованы. Так я утолял свою потребность в путешествиях. В советское время за границу мало кого пускали, а видеть мир мне страсть как хотелось. Вот и работал я жанр интеллектуальных путешествий, — чтением и воображением. На год-другой погружаюсь в Италию, Германию, Англию, Францию, Америку, Индию, страны Востока, описываю Космос Ислама, Еврейский образ мира... Читаю про природу, быт, историю, изучаю литературу, философию, науку, религию, искусство, смотрю кино... Записал свои соображения — и как будто съездил в страну, а в итоге некий портрет национальной культуры вышел. В Эросе угадывания я доискивался до некоей константы, идеи-призвания каждого национально-исторического организма, его «энтелехия» = «целевой причины», его судьбы, ради осуществления чего он возникает, творит свою культуру и затухает...

— **Большой корпус ваших работ — на перекрёстке между Гуманитарностью и Естествознанием. Каким образом вы, «лирик», перешли к размышлениям над «физикой»?**

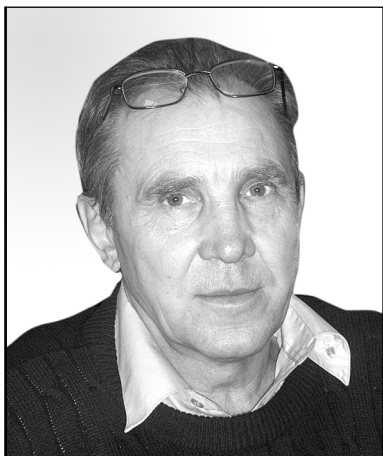
— Описание целостности каждого национального мира могло осуществляться в ходе междисциплинарных исследований. И потому я, филолог, описав несколько образов мира на гуманитарном материале, естественно, задался вопросом: а в естествознании как? Сказывается ли национальная ментальность в теориях учёных, в изучении природы, в физике, даже математике? Устыдясь гуманитарной односторонности своего образования, принялся в середине жизни я, «лирик», заново штудировать физику, математику, химию, биологию... и стал строить мост (рыть туннель?) между гуманитарностью и естествознанием — этими так далеко разошедшимися ныне сферами культуры. Постулат такой: Инвариант Бытия предстаёт в двух вариантах: на языке наук о природе и о человеке, — и надо обратить их лицом друг ко другу на Узнавание родни, сродства между сюжетами Духа и проблемами Природы. И стал я проводить гуманитарно-естественнонаучные параллели и соответствия, например: электромагнетизм — и романтизм, строение вещества — и психологический анализ, агрегатные состояния вещества — и общества, полупроводники — и полукровки... В этом русле мои книги: «Книга удивлений, или Естествознание глазами гуманитария, или Образы в науке» (М., 1991), «Наука и национальные культуры (Гуманитарный комментарий к естествознанию)» (Ростов-на-Дону, 1992), «Гуманитарный комментарий к физике и химии (диалог между науками о природе и о человеке)» (М., 2003), «Математика глазами гуманитария» (М., 2006). Написаны: «Зимой с Декартом. Французский образ мира и стиль мышления. Опыт художественного исследования естествознания», аналогичный том про Англию, где Шекспир и Ньютон, Байрон и Дарвин глядят друг на друга...

Все эти мои сочинения: и про национальные миры и умы, и те, что на перекрёстке между гуманитарностью и естествознанием, — написаны в русле-жанре ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ, что я разрабатываю с 1961 года. Это — мышление без отрыва от жизни и личности мыслителя. И это — в стиле науки XX века. Экспериментальная физика обратила внимание на активность прибора в процессе опыта: его устройство и состояние неизбежно влияют на ход опыта, так что на его «помехи», на привносимые знания должен учёный делать поправку при вычислении результата. Ну а в теоретическом мышлении — что прибор? А я сам, человек живущий и мыслящий, и это не без значения: какие свои потайные заговоздки и сюжеты я могу решать и какой личный интерес преследовать на сублимированном уровне данной отвлечённой проблемы или обдумывая данный факт культуры. Он уже перестаёт быть «данным», но становится и произведённым (фактом-актом), сотворённым моей душой в контексте личных проблем моей жизни. И не только «помехи» из этого проистекают, но и жизненно-страстная, эросная энергия, что одушевляет предмет и своей волей направляет ассоциации, понимания, самую логику — двигаться в том именно, а не ином направлении. На всё это и делает

рефлексию экзистенциально мыслящий учёный. Им творится ПРИВле-  
чѐнное мышление (к ответственности и перед собой — как человеком жи-  
вущим), и с его помощью извлекаются новые смыслы, каких не откроет в  
предмете и факте мышление ОТ-влечѐнное. И таковое, где субъектив-  
ность не припрятана стыдливо в поддон, но на виду (карты — на стол!),  
более объективно и правильно, нежели в этикете чопорной науки, где  
твои «сопли» — никого не интересуют, а суть «твое собачье дело». И поче-  
му к культуре я должен подходить в мундире и во фрунт — как слуга? Пус-  
кай и она служит мне: нажитое образование и диалоги с «оракулами ве-  
ков» помогают мне решать проблемы моего существования!

Соответствен и слог мой. В нём не только понятие переплетается с  
метафорой, но и отвлечѐнная терминология — с просторечием. Свобо-  
дно-творческое отношение к Слову рождает по надобности, ad hoc и неоло-  
гизмы философические. Вот некоторые: СВЕТЕР (Свет + Ветер = таков  
состав русского человека); ПРИРОДИНА, ИСПОВЕСТЬ, ЛЖИЗНЬ  
(Ложью живая жизнь, что — женское начало, гибкое и лукавое, спасает-  
ся-увиливает от прямолинейных мужских рассудочных правд, секущих на  
«да» или «нет»); МАТЬМА и ТЬМАТЬ (расслышал в 1969 году)...

*Подготовил Алексей Нилогов*



## ФЁДОР ГИРЕНОК

### Философия — это наше уже-сознание<sup>1</sup>

*Фёдор Иванович Гиренок (род. 1948) — современный русский философ-археоавангардист. Доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и комплексного изучения человека философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. Автор таких книг, как «Экология, цивилизация, ноосфера» (М., 1987), «Русский космизм» (М., 1990), «Судьба русской интеллигенции» (М., 1991), «Ускользящее бытие» (М., 1994), «Метафизика пата» (М., 1995), «Пато-логия русского ума. Картография дословности» (М., 1998). Фёдор Гиренок является философом археоавангарда. Согласно археоавангарду, философия близка литературе. «И это накладывает на философа дополнительные обязанности. Точность философского мышления достигается не только разработкой специальной техники языка, но и поэтической организацией философского текста, а также использованием глубинных ресурсов языка: пословиц, поговорок, сказок, языка повседневности, национальных идиом. Археоавангардисты ориентируют свои философские тексты на чтение вслух, на голос. И поэтому тексты должны быть краткими и интересными. Они должны не скрывать лежащие в их основе метафоры, а показывать их, что требует определённого синтаксиса. Идеальный философский текст является, по мнению Гиренка, бессловесным, а речь — немой. Бессловесность текста и немота речи задают, как он полагает, такой горизонт рассмотрения проблем, внутри которого устанавливается сопряжение «архе» и авангарда. Реализация идей философского археоавангарда привела к необходимости пересмотра всей системы философских понятий, и прежде всего понятия «Бытие». Бытие — это не присутствие, не то, что связано со временем или местом, а то, что существует в режиме усколь-*

---

<sup>1</sup> С сокращениями текст опубликован в газете «Литературная Россия» № 44 от 03.11.2006: <http://www.litrossia.ru/article.php?article=881>.



зания. А если бытие ускользает, то что же остаётся? Остаётся нечто вѐременное, преходящее и в этом смысле условное. Во вѐременном обнаруживаются следы присутствия слова. Решивший пойти по следам слова никуда не придѐт в силу ускользания бытия. Пути условного ведут в бесконечный тупик, в пространство пата. Это пространство создаѐтся обменом знаками между дуальными структурами. Археоавангард исходит из того, что жизни достаточно языка чувств, а истине — языка мышления. Но язык мышления, считает Гиренок, неприменим к жизни. И в момент отсутствия истины, её децентрирования этот язык образует самозамкнутое симулятивное пространство культуры. В основе любой культурной симуляции лежит другой, отношение к другому. Симуляция и вѐременное, условное обнаруживают фундаментальное тождество. Что же противостоит вѐременному? Дословное. Бытие ускользает в быт. Дословность чувства начинает противостоять симуляциям рефлексивного сознания, вѐременному. Симуляции ума могут привести к безумию. Дословность чувства — к бесчувствию. От безумия человека спасает заумь. От бесчувствия — задушевность, сердечность. В поисках сердечности зауми и состоит, по мнению Гиренка, смысл философского археоавангарда»<sup>1</sup>.

## 1. Забавы современной философии

Современная философия представляет собой довольно забавное зрелище. В ней есть несколько динозавров и ещё есть охотники на этих динозавров. Динозавры погибают, охотники остаются. Погиб Делѐз, умер Деррида. И ничего. В философском сообществе могильная тишина. Никакой реакции. Отдали Богу душу Бибахин, Зиновьев и Бородай. Слабое шевеление.

Философы, как маленькие дети, привыкли играть с любимыми понятиями. Забавляясь, они, как ёлку, украшали истину, пели очаровывающие песни субъекту, наряжали в разноцветные одеяния реальность. Но тут пришли злые дяди постмодернисты и отобрали у них эти игрушки. Рассердились философы, подняв страшный вой. Возненавидели они постмодернистов, ругая их последними словами за то, что они придумали какую-то философию без субъекта, без истины, без реальности, без сущности.

Я не постмодернист. Я археоавангардист, то есть для меня прошлое не умерло. Я соединяю архаику и авангард, имея в виду, что прошлое говорит на языке будущего. Будущее без прошлого не имеет силы. Знание — это не сила. Чтобы дать ему силу, его нужно соединить с первобытной эмоцией, с дикой страстью. Это действие и составляет смысл археоавангарда.

Но сегодня я хочу утешить тех, кто любит играть в классику, в академическую философию. Бог с вами, играйте. Мы подарим вам новые игрушки. Только не мешайте нам работать. Умерьте свой догматизм.

<sup>1</sup> Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. — М., 2002. — С. 227.

Постмодернистов же я хочу поблагодарить за то, что они сделали несколько великих вещей.

Первое. Они научили нас различать мыслящее и разумное. Разумное — не значит мыслящее. Таков девиз современной философии. Постмодернисты поставили под сомнение весь тот идейный багаж, который накопила Европа и тем самым ослабила притягательность европейского интеллектуального пространства. Постмодернизм дал нам редкий шанс быть самими собой, самоопределиться.

Второе. Теперь очевидно, что античный проект философии и современный радикально отличаются тем, что в античности стремились к разумному, сегодня же мы обеспокоены сохранением своей мыслящей природы. Сегодня мы знаем, что быть разумным — не значит мыслить. А мыслить — не значит быть разумным.

Третье. Кто хочет мыслить, тот должен перестать играть в классику, рассуждая о сущностях, законах, субстанциях и прочем. Не основания, а пределы возможного интересуют нас сегодня. То, что есть, на пределе перестает быть тем, что оно есть. В пространстве предела мышление носит не понятийный характер, а парадоксальный. Здесь нельзя сохранить ясный взгляд субъекта. Здесь нет ни истины, ни лжи. Приблизившись к пределу возможного, нельзя следовать логике бинарных отношений. Здесь ты, как сплавщик леса, прыгаешь с бревна на бревно, а не подчиняешься априорным предписаниям разума.

Четвёртое. Постмодернизм — это не мода, которая приходит и уходит. Это отчаянный жест европейских интеллектуалов, открывший нам новый горизонт мысли. Лишь самые безнадежные поклонники рациональности всё ещё продолжают строить систему, лишённую противоречий. Они ищут то звено в цепи знания, которое превратит их знание в систему: мы же ищем то, что не позволяет системе стать системой.

До сих пор философия существовала в трёх измерениях. Она могла быть либо проективной, или деятельной, как у Фихте и Шедровицкого. И тогда в ней доминировал субъект. Либо же она была опытной, как у Шопенгауэра или у Мамардашвили. И тогда в ней объект доминировал над субъектом. Либо же она была половинчатой, как у Декарта и Канта. И тогда в ней количество действий приравнивалось к количеству испытаний, и тем самым достигалось подобие какого-то равновесия субстанций.

В таком сонном состоянии философия могла бы просуществовать ещё очень долго. Если бы не одно обстоятельство. Она перестала кому-либо быть нужной. Ею перестали интересоваться не только образованные люди, но даже еврейские девушки. Философия ещё по инерции что-то говорила, но никому ничего уже не могла сказать. Поэтому её сдали в архив, отправили на склад, как хлам, как старую ненужную вещь. Тут же нашлись историки, которые составили из философов, как из бабочек, герба-

рии, пронумеровали их, подшили к делу, и эти дела стали показывать на факультете ненужных профессий.

Поскольку философии не стало, а философов ещё было много, постольку им надо было чем-то заняться. Самые умные стали экспертами, убеждающими легковверных в том, что всё, что существует, существует как текст. А поскольку текст — это лабиринт, или, как выразился один писатель-отщепенец, бесконечный тупик, постольку в нём без специальных знаний не обойтись. Эксперты разработали технологию чтения и стали мастерами игры в бисер. Другие же занялись искусством, пошли к художникам, полагая, что люди искусства сообщены с миром иного и их устами говорит высшая истина. А поскольку самим философам сказать нечего, постольку часть из них толпится около поэтов и художников, слушая их и толкуя.

Среди философов появились мастера по телам без локализации, по теням. Появились теоретики фотографий, специалисты по кино и визуальной антропологии, дизайнеры поверхности и визажисты образов. Комизм положения состоит в том, что и художникам уже сказать нечего. Никто через них ничего не говорит. Они самовыражаются. Искусство стало производством, эстетика — технологией, а художник — инженером. Режиссёр строит спектакль, как инженер строит мост. Авангард расширил границы искусства до предела, до невозможного. Оно вышло из музеев, концертных залов и переместилось на улицу, на обложки глянцевого журналов, в дома, переходы метро, в места массовых скоплений людей.

Большая часть философов стала историками и методологами, которые, как нищие на паперти, встали около храма науки, полагая, что им что-нибудь да перепадёт от её щедрот. Продвинутая часть интеллектуалов переместилась поближе к политике, к власти, создавая информационные шумы. Политтехнологи размножились, как крысы, став членами ордена золотого тельца.

Тёмное облако скуки накрыло Галилею философии. Философия сегодня забавляется тем, что она продолжает мыслить мыслимое, встретившись с немислимым.

## **2. О входном билете в философию**

Греки научили нас мыслить мыслимое, предупредив, что мыслить немислимое нельзя. Если мы это сделаем, то станем жалкими аутистами, а не успешными реалистами. Всё это значит, что они тождество бытия и мышления сделали входным билетом в философию. Если у тебя есть билет, то входи в круг посвящённых. Не будь дураком и верь, что мир устроен так, что взаимодействием его частей воспроизводится и мир, и мысль в мире. И у тебя есть место в этом мире, за которое нужно заплатить тем,

что границы твоего сознания будут всегда, как говорил Витгенштейн, очерчены языком. И ты всегда сможешь сказать то, что хочешь.

Человек понимает больше, чем язык может ему это позволить выразить. Иногда слова не нужны нам для понимания. А это значит, что не границы сознания очерчены языком, а границы языка очерчены сознанием. И к этому сознанию мы обращаемся за помощью, когда нам нужно помыслить немислимое.

Поскольку мысль — это всегда новая мысль, а бытие — это всегда одно и то же бытие, постольку мышление и бытие не могут встретиться. И поэтому мысль может начинать себя всякий раз заново без оглядки на бытие. В итоге входным билетом в современную философию становится не тождество бытия и мышления, а идея самоактуализации самости. Благодаря свойству самоактуализации самости возникает реальность.

Но только пусть не говорят нам, что мы субъективные идеалисты, ибо мы скажем в ответ: лучше самость без «я», чем «я» без самости.

### **3. Зачем нам самость без «я»?**

Самость без «я» — это «младенец», то есть мыслящий хаос, то, что может стать иным, только воздействуя на себя. Это мыслящая, но не разумная субстанция.

Сегодня честный человек поставит в центр не местоимение «я», не его активную форму, а пассивный оборот, страдательный залог. Он не скажет: «Я вижу деревья», он скажет: «Это они смотрят на меня». Правильнее говорить не «я почувствовал», а «мною что-то почувствовало себя».

Несовершенный вид действия оттесняет совершенный вид. Ускользающее «что» обесмысливает предметность, ибо никто не может сказать, что он сделал. Ты можешь говорить только о том, что находишь себя в режиме делания. Ты больше не субъект, а значит, и не мыслитель. И самовыражаться тебе ни к чему.

Если кто-то всё же говорит: «Я думаю», то это не значит, что в этот момент сознание встретилось с языком, а это значит, что «я» встало на место «оно». В тебе подумала себя какая-то инстанция. И ты торопишься заменить её рефлексивным штампом, ибо «я» никогда не думает, оно только рефлектирует. А думать и рефлексировать одновременно невозможно.

Освободив себя от надзирающего ока «я», современной философии удаётся приостановить действие трансцендентальной иллюзии, суть которой состоит в том, что она возможное наделяет преимуществами по отношению к наличному.

Трансцендентализм вообще оправдывает агрессию условного по отношению к обусловленному. И эта агрессия будет совершаться до тех пор, пока действует магия реальности, пока мы не избавимся от порядка, на-

вязываемого бытием. И следовательно, пока мы не откроем горизонт актуализации действия нереального, невозможного, которое представлено нашей самостью. Самость без «я» — это невозможная фактичность или, что то же самое, актуальная нереальность. Самость виртуальна, ибо в ней фактическое всегда равно возможному. Самость без «я» нам нужна для того, чтобы был мыслящий хаос, чтобы не возникло разумное, но не мыслящее начало.

Распад «я» лишает феноменологию причины её существования. Феноменология имеет смысл при сопоставлении возможного и наличного в порядке реальности. Если актуальное выходит за пределы реальности, то опыт выходит за пределы вербального. Современная философия отказывается понимать опыт как всегда вербальный опыт, а сознание как непременно языковое сознание.

Чтобы кристаллизовались смыслы актуального, требуется не Фрейд, не психоанализ речи, а визуализация и театрализация невозможного, то есть внутреннего опыта. Наши сны не столько говорят, сколько актуализируют невозможное, пересекая пределы внутреннего опыта. Предельным пунктом внутреннего опыта являются так называемые симулякры, беспредметность которых разрушает объективирующие функции сознания, лишает смысла его интенциональную структуру. Сознание — это уже не целесообразность без цели, не надежда, структурирующая мир, а чистая самость, спонтанное раздражение себя своими галлюцинациями. Применительно к «самости без “я”» бессмысленно говорить, вышла она как бессознательное на поверхность или не вышла, зацепилась она за слово или она зацепилась за случайную материю. Бессознательное — это неудачное сознание. Самость же — это не вместилище мыслей и чувств, удач и неудач сознания. Это присутствие себя по отношению к себе. Это напряжение, которое, как морская волна, исчезает и вновь появляется. Самость обладает свойством самоактуализации. Благодаря этому свойству она существует вне и помимо индивидуальных усилий человека стать человеком. В самости можно пребывать или не пребывать. В ней возникают структуры без всякого воздействия извне. Сознание является результатом её самоактуализации, а не высшей степенью возможного в составе реального. Одно и то же множество эмоциональных, спонтанно действующих элементов есть актуализация подобного внутри самости.

Когда я бодрствую, я автомат, мои действия ускользают от меня самого. Например, я читаю, но я не понимаю прочитанное, то есть мои действия развёртываются в пространстве сознания-языка и не развёртываются в пространстве самости, действия себя на самого себя. Поэтому я могу смотреть и не видеть, слушать и не слышать.

Сознание — это, как хорошо сказал Мамардашвили, не глубинные структуры языка и не последовательность внешних действий. Это неожиданное «вдруг», это твоё взбрыкивание, когда от тебя ждали одно, а ты

предложил другое. И в этом предложении находится твоя свобода и твоё сознание.

В эмоциональном воздействии на себя всегда есть уже-сознание. В воздействии на другого образуется его знак. Уже-сознание — это внутреннее знание, которое достигается серией уподоблений с невозможным, а внешнее знание достигается приспособлением к реальности.

#### **4. Почему философия нуждается не в опыте, а в воображении?**

Сегодня ещё живут люди, которые всерьёз полагают, что только посредством соотношения с западной мыслью можно обеспечить себе пребывание в сфере мыслительной культуры. Но западная мысль основана на таких понятиях, как реальность, бытие, сущность, субъект. Отказ от этих понятий, их переосмысливание составляет содержание тех способов, которыми существует современная философия. То есть современная философия доопределяет себя вдали от центра устойчивости, именуемого «западной мыслью». Когда-то Булгаков понял, что Карл Маркс не прав, что капитализм и земледелие несовместимы, что крестьяне — это не рабочие, а православные — это не протестанты. И написал книгу «Капитализм и земледелие». А затем два тома этой книги представил на Учёный совет как докторскую диссертацию по экономике. Но Маркс — это европейское светило, а Булгаков — никто, моська, которая лает на слона. И Учёный совет приравнял его работу не к докторской, а к магистерской диссертации, ибо Булгаков хотел обеспечить своё пребывание в мысли без соотношения с западной культурой. Булгаков поумнел, перестал критиковать европейских мыслителей и написал новую диссертацию под названием «Философия хозяйства». Смысл этой работы мало кто понял. Но докторскую степень по экономике Булгакову присудили. Хотя в ней мало было экономики и много рассуждений о всеединстве и софийности хозяйства.

Философия перестала быть картиной мира. Она не отражает мир, а изобретает его. Не царское это дело — обобщать случайные содержания наук. Её дело — бродить в поисках пределов возможного.

Предел возможного — невозможное. Предел реального — нереальное. Возможное и реальное — интеллектуальные двойняшки, близнецы-братья. За их пределами находится невозможное и гиперреальное. С реальным сопоставим опыт. С гиперреальным — воображение. Опыт всегда идёт по следам воображения.

Современная философия нуждается не в опыте, а в воображении, потому что опыт линейно упорядочен, вербально выразим. Опыту нужна память. Воображению нужна галлюцинация, вневременная одномоментность, то, что не раскладывается в последовательности знаков. Поэтому любой текст, даже если он проглотил бесконечность, является ущербным, ибо в нём нет представленности целого. В нём есть плоскость, но нет объ-

ёмности воображения. Глупо приравнивать мир к тексту. Мир — это не текст, а объективированная галлюцинация. Если когда-нибудь философия прекратит поиск пределов мысли, то она перестанет мыслить, превратившись в банальность, в коммуникативный шум. От такой философии, как чёрт от ладана, будут бежать все порядочные люди.

Философия — это, конечно, имена. Нет имён, нет философии. Поэтому нам нужны имена. И глупо искать философов в институтах, энциклопедиях, учебниках и словарях. Её там нет. Социальная институция — это морг мысли. Прибежище для анонима, для культурологов, то есть любителей зонтиковедения.

А поскольку анонимной философии не существует, постольку нет причин для существования школ и традиций. Хотя они иногда и существуют. Но относятся они уже не к философии, а к культуре, которая всегда анонимна и невменяема. Философская школа — это прежде всего точка расхождения ума и безумия, место умирания философии.

Мысль — это не замена одних знаков другими, не поиск одного и того же. В мысли соединяются воображение и опыт. Предел мысли — в неммыслимом, в безумном или, как хорошо сказали обэриуты, в заумном. Поэтому история философии — это не история ума, а археография связей опыта и воображения, ума и безумия. Многие «умные вещи» не могут философией восприниматься всерьёз в силу их недостаточной безумности, в силу того, что в них мыслится мыслимое, возможное и не мыслится невозможное, неммыслимое.

## 5. Почему ум тоскует по безумию?

Сам по себе ум осторожен. У него есть социальный статус, учёная степень. Он знает, что можно, а что нельзя. Ум — филистер, который готов всё оправдать задним числом.

Безумие опасно. Его боятся. От него бегут, потому что оно не знает меры и нарушает социальный порядок. Безумие резвится где хочет, не считаясь с правилами публичности и логикой. В безумии мысль не соединена со словом, воображение — с опытом. В нём ум расплавлен страстью.

Проблема же состоит в том, что истоки ума находятся в безумии. Безумие — это не отсутствие ума. Это то, что может подарить себе ум. И поэтому куда бы ум ни пошёл, он будет идти по пути, структура которого ведёт к месту его рождения. И только заумность человеческой жизни спасает ум от полного безумия, от полного разрыва между воображением и опытом, между словом и мыслью.

Любовным трением ума о безумие создавалась мысль. Любой философ освобождает безумие, таящееся в уме, и одновременно прививает ум безумию. Это не нравится власти и русской интеллигенции, которая пытается отделить ум от безумия, от необходимости мыслить неммыслимое.

Власть сажает безумие, как злую собаку, на цепь, изолирует его в доме для дураков. И поэтому власть всегда глупа. Причину глупости всякой власти нас научил понимать М. Фуко, согласно которому ум — это безумие, которое философы приручили, сделали домашним. В русской философии я знаю два примера одомашнивания безумия. В одном случае — это Сергей Булгаков. В другом — Андрей Белый.

В начале XX века в России все интеллигенты были марксистами. Как сегодня интеллигенты — постмодернисты. Но Андрей Белый не пошёл на поводу у моды. Не стал называть себя марксистом без исследования марксизма. Он пошёл в магазин, купил три тома «Капитала» и стал считать. Жить ему оставалось 8 лет. Это он знал мистериально. Из них три года ему нужно было отдать на изучение Маркса. Кроме этого Белому нужно было написать один том по истории символизма, да ещё один том поэзии, да ещё проучить Блока, действовавшего ему на нервы. Подумал-подумал Белый и решил не изучать Маркса. Так Белый не стал марксистом. И это было единственно верное решение, ибо марксистов у нас много, а Белый один.

Марксизм без Маркса, фрейдизм без Фрейда, христианство без Христа — это как кофе без кофеина. Пустой знак, симулякр. И многие из нас сегодня вовлечены в этот обмен пустыми знаками, ибо скорость смены событий так велика, что смыслы нами не успевают извлекаться и мы ничего не успеваем понять. Так мы и живём в режиме неизвлечённых смыслов и расширяющихся симулятивных пустот культуры. Этой пустоте может противостоять только уже-понимание, но оно ограничено воздействием себя на самого себя. Чтобы достать из глубины смыслы уже-понимания, нужна визуализация теоретического дискурса, а также его театрализация. Ибо в них объект дан вместе с языком его понимания, то есть объект дан в горизонте субъективирующего мышления. А это значит, что кризис понятийного мышления состоит в отделённости объекта от языка его понимания.

Ближайшим следствием визуализации и театрализации теоретического дискурса является изменение характера философии. Философия не может быть больше такой, какой она была ещё в XX веке. Философия начинает осознавать себя как драматургия. У неё появляется сценарный план. Она должна упаковать себя в ясные минималистские формы. В философии слово начинает выходить за свои пределы, образуя философские просодии, то, чего нет в языке, но что мы понимаем. Что может нас радовать, печалить или веселить.

Сказанное философией может иметь смысл только на фоне несказанного, недоговорённого и одновременно на фоне сверхсказанного. Вот они-то и подлежат символизации. Тогда как понятия ограничиваются сказанным, вернее, тем, что может сказаться в бесконечности. Итак, ум тоскует по безумию потому, что это его родина.



## 6. Почему история философии губит философию?

1. Предмет философии — сама философия. Суть философии состоит в её самооговаривании. Но самооговор нельзя редуцировать к разговору, а философию нельзя свести к истории философии. Если история — это повествование, рассказ, то философия — это испытание пределов возможного. К сожалению, философия состоит из индивидуализированных, авторских знаков. Авторский знак — это не знак, а символ, который нельзя перевести на язык знаков. Если бы его можно было перевести, то тогда философию можно было бы свести к истории философии. Но, слава Богу, искусствоведы не могут заменить искусство, а историки философии — философию.

Поэтому Гегель, например, по-прежнему воспринимается не как историк философии, хотя он написал историю философии. Гегель — философ-иллюзионист. Он галлюцинирует персонажами из истории, раздражает себя ими, возбуждается и мнит себя Наполеоном. Историк же создаёт оптическую иллюзию, заставляющую видеть историю мысли в том, что мыслью не является.

Историк философии появился недавно. Ему исполнилось всего каких-нибудь 150 лет. Но социальная роль его велика, хотя он и является простым хранителем того, к чему не имеет никакого отношения. Поэтому, например, Диоген Лаэртский — это не философ, а свидетель, кладовщик идей и текстов.

Когда Мамардашвили читает Канта, он страшно далёк от профессии историка. Для него Кант — это не текст, а набор метафор, универсальная индивидуальность. Если Делёз пересказывает Лейбница, то не потому, что он историк философии. Он философ, то есть пионер-мичуринец, человек, который делает прививки одного смысла другому, заставляя Лейбница говорить не то, что он сказал, а то, что подумалось Делёзу. Делёз приводит в движение Лейбница, оживляет его, заставляя его быть в качестве суррогатной матери своих идей. И мы слышим живой, а не могильный голос Лейбница. Когда же Лейбница читает Куно Фишер, он создаёт из него кладбище мыслей. Мы слышим голос только Фишера. Лейбниц молчит.

Фишер — историк философии, а не философ. Он не прививает смыслы. Он их как орехи выколушивает, он мошенничает, то есть достаёт из текста то, что туда подложил. Историк создаёт оптическую иллюзию, заставляющую видеть мысль в том, что мыслью не является. Вывод: философию понимают только философией, а не историей. Историки знают, но не понимают. Знание убивает понимание, рефлексия убивает мысль.

2. История — чистая репрезентация философии, означающее без означаемого. Это присутствие, которое не указывает на отсутствие. Немногие почувствовали, как совершился переход из пространства мысли в

пространство текста, производство и потребление которого может существовать, в свою очередь, лишь имитируя мысль, создавая иллюзию её существования. История философии ничем не отличается от истории пуговиц и шляп.

Историк производит симулякры, которые, как ракушки, налипают на интеллигибельное тело философии и мучают его, паразитируя на нём, расширяя симулятивные пустоты культуры. Историкам философии не нужна больше философия. Им нужны детали, обстановка. Им надоело быть посредниками и проводниками к истине, причиной которой они не являются. Они хотят быть поверенными истины, её творцами. Сообщение о философии они сделали философией. Но пусть они не мешают тем, кто черпает из источников самого разума. Пусть они, как говорил Кант, подождут, пока мы делаем своё дело, чтобы потом возвестить миру о случившемся. Историк — страж культуры, а философия — занятие антикультурное. Историки, презрев необходимость искать пределы мысли, взяли реванш, наваяв золотой сон культуры на неискущённые умы.

3. Если бы философия говорила о том, что лежит за пределами философии, то она говорила бы не своим голосом. Однажды философия не удержалась, сфальшивила, заговорила чужим голосом, и в результате этой ошибки возникла наука. Ещё раз ошиблась, и возникла теология. Ошибки философии упоительно плодотворны. Но не об этом сейчас речь.

Свой голос был у философии только в юности, в обворожительной античности, в момент, когда светлый день возрождения пришёл на смену ночи греческого Средневековья. В этот день у греков появился малоазиатский акцент. Гомера потеснил Фалес, а «Илиаду» стали затмевать разговоры философов, пришедших с берегов Малой Азии.

Чарующий голос философии стал искажаться уже у римлян. Типичный пример искажения — Цицерон. А затем он у неё и вовсе пропал.

Тысячу лет философия испытывала репрессии всемогущей теологии. Затем власть переменилась. Теолога сменил учёный. Авторитаризм науки раздавил хрупкую энтелехию философии, и она стала наукообразной. В ней появилось что-то холодное, металлическое, фабричное.

4. У философии нет отличного от неё предмета, нет своего языка и нет специального метода. Представления о методе, языке и предмете философии выдумали преподаватели философии. А поскольку преподаватель говорит анонимно, не от своего имени, а от имени своей дисциплины, постольку он не философ, а дисциплинарный историк.

5. Беспредметность философии ставит под вопрос любое знание, которое всегда случайно. Философия ничего содержательного сказать не может. Но это от неё никто и не требует. Важно, что она бытийствует в момент исполнения своего бытия, в момент своего говорения. И это её говорение не имеет внутри себя смены состояний. Философия — это дрящущая вечность выговариваемого ею смысла. Это как бы уже пройденная бес-

конечность. Историк измеряет бесконечность конечными началами. Ему тяжело нести философские смыслы, бесконечность надламывает его, и он отказывается от неё, хватаясь за спасительную соломинку случайного исторического знания «здесь и сейчас».

6. Философия не нормирована, своевольна. Историк философии — транслятор норм. Это лазутчик культуры, соглядатай власти.

Ему не нужно длить немоту бесконечного смысла, и поэтому он желает прервать самооговаривание философии, её сакральное бормотание. Он хочет заставить её замолчать, чтобы дать себе слово. Для историка философия хороша, когда она молчит.

Историк философии — это душегуб философии, тот, кто втайне лелеет мысль о её смерти и уже видит себя её патологоанатомом. Для него философия была всегда вчера, в прошлом. Поэтому последнее слово историк оставляет за собой. Любая история философии — это набор некрологов и медицинских диагнозов идей.

7. Философия несистемна, фрагментарна. Её мышление парадоксально. Её мысль не завершается знанием. Она о невозможном. Чтобы поместить философию в представление о философии, её нужно упростить. Историк философии, создавая схемы упрощения, ищет то, что позволяет мысли завершиться, стать системой, то есть умереть.

Без философии, без её безумия человек задохнётся в скорлупе своей субъективности. Историк лишает философию её безумия. Философ — это «волонтёр духа», способный разогреть себя до плазменного состояния своей самости. Историк видит в философии какие-то знания о мире. Но философия — это не знания, а один из важных органов самопорождения человека, орудие самосоздания человеком в себе человеческого.

Философия — это наше уже-сознание. История философии — это событие языка, шум которого заглушает сознание.

## **7. Почему в современном мире мыслит не мыслитель, а менеджер?**

1. В рассказе Гофмана «Угловая комната» парализованный человек пытается научить здорового человека смотреть на тех, кто движется. Суть его визуальной антропологии состоит в отказе наблюдателя от движения, в уподоблении себя тому, кто разбит параличом.

Так вот мыслитель — это человек, сознательно потерявший способность двигаться. Это символический паралитик, наблюдающий за жизнью из угловой комнаты своего «я».

Все мы парализованы, когда сидим на лекции, на концерте, в театре, в библиотеке, в грузинском ресторанчике на Волхонке. Но не все мы при этом попадаем в угловую комнату своего «я», пребывая только зрителями или слушателями, а не участниками индуцированного внутри нас самих процесса мысли.

2. Тот, кто мыслит, производит сегодня не мысли, а тексты. Текст, в свою очередь, произведен от публикации. Мысль же не зависит от того, выставлена она на всеобщее обозрение или нет.

Публикация — это социальный акт, затрагивающий множество институций, ролей и статусов.

Публикация может иметь стратегию, но она лишена самости, как уют лишен души.

Крах позиции мыслителя говорит о том, что глупо выглядит тот, кто всё ещё пишет в стол, кто надеется, что потом, когда-нибудь его мысли будут найдены и обнародованы. Мысль — это не то, что подумал мыслитель. Это то, что опубликовано менеджером в качестве мысли.

Поэтому мыслит не мыслитель, а менеджер мысли. Текст же — это убийца мысли. Понимать мир как текст — значит накладывать запрет на внутреннее знание, на то, чтобы кто-то пытался освободить ум своего безумия.

3. Что значит мыслить? И так ли уж необходимо сохранять пространство мысли? Мыслил ли Раскольников, когда брал в руки топор и шёл убивать старуху? Мыслил ли Коперник, пришедший к выводу, что Земля вращается вокруг Солнца? Мыслил ли Галилей, когда отказался от этой мысли? Мыслью ли я, зажигая в сумерках лампу? Мыслит ли художник красками на полотне? Мыслит ли мошенник, обманывая свою жертву? Мыслит ли мой сосед, когда он с трудом подбирает слова для того, чтобы выразить смуту своей души?

Мысль — это простое, далее неразложимое действие. Оно, как атом, неделимо и дано сразу полностью и целиком. Например, вот мне грустно. Грусть — это мысль или не мысль? Грусть — это не мысль, это настроение, которое объясняется не указанием на какую-либо реальность вне её, а аутистическим самовоздействием, раздражением себя. Для того чтобы себя раздражать какой-то галлюцинацией, нужно сознание. То есть грусть развёртывает себя в плане событийности и одновременно в плане сознания. Оно и событие, и сознание события. А это значит, что грустить — не значит мыслить. Но чтобы мыслить, нужно грустить. До сознания нет события грусти. А без эмоции нет сознания. Сознание нам нужно не для того, чтобы что-то отражать, а для того, чтобы воздействовать на себя при помощи образов и символов.

Грусть дана нам вместе с языком её понимания. Когда мне грустно, я не ищу в словаре статью под названием «Грусть», чтобы узнать, что значит грустить. Грусть относится к уже-сознанию, к тому, что уже понятно. Чтобы мне было грустно, нужно, чтобы вообще была возможность самому действовать на себя до «я», без всякого «я».

Тождество типа «я есть грусть» в дальнейшем может быть заменено субъект-предикативной структурой «я грущу». Или «мне грустно». Затем я понимаю, что «мне грустно, потому что пришла осень». Но и в этот мо-

мент я не выхожу за пределы субъективирующего мышления. А вот когда я отделяю то, что развёртывается в плане события, от того, что развёртывается в плане сознания, я получаю чистый событийный ряд, который я познаю, но который не дан мне вместе с языком понимания. То, что осень пришла, никак тогда не связано с тем, что я грущу. Я вдруг оказываюсь в мире, в котором собаки бегают, кошки мяукают, а солнце всходит и заходит. И всё это совершается вне связи со мной, на меня это не действует. Вернее, всё это не связано с сознанием, с воздействием меня на самого себя. Собака лает, а мне и не грустно, и не весело. И вот этот мир я начинаю познавать, я начинаю его мыслить, оказываясь в мире суждений.

Себя можно чувствовать, а вот мир нужно мыслить.

Первые мысли были бессубъектными. Они не завершались знанием. Затем появились авторские мысли. Некоторые из них завершались знанием. А в конце концов появилось знание, не нуждающееся в мысли, давая понять, что мыслить и познавать — разные вещи, что мыслят невозможное, а познают то, что есть. Чувство всегда предваряет мысль, ибо чувство даёт существование невозможному, а мысль воображает несуществующим то, что есть.

Если мысль дана нам сразу, полностью, в один момент времени, то одно суждение сменяется другим суждением. Но этот момент может сменить другой момент. Время — это поток, волны которого смывают следы мысли. И вот тогда появляются те, которые могут удержать себя в мысли, и те, которые не могут удержать. Первых называют мыслителями, вторых — свидетелями мысли. А ещё есть пророки.

Вот, например, Пифия. Она без сомнения имеет отношение к мысли, воспроизводя её в себе. Но разве она мыслит? Пифия разогревает свою самость до светоносного состояния, до утраты различий между своим телом и чужим, до неразличимости сна и яви, до уподобления идеи и материи. И начинает говорить. Вернее, она не говорит. Она предоставляет себя тому, что через неё говорит. Ею говорит само Бытие или сам Бог, что одно и то же.

Ценой косноязычия, сакрального шёпота ею высказывается истина, то есть мысль, не завершённая знанием. Но Пифия не является субъектом относительно этой мысли. Пифия — не автор. Следовательно, она не может сказать: «Я мыслю». Её истина, как контрапункт в музыке, дипластична и, следовательно, в ней целое представлено так, как оно есть само по себе в один момент времени.

Мысли Пифии сакральны, но не операциональны. Они складываются у неё вне субъект-объектной структуры, то есть в мистерии.

Греческие философы научились удерживать мысль. Но Пифия безумна в своей мудрости. Она уподобляет себя сверхреальному и пророчествует. А философы умны. Они рассуждают о реальности и различают, разлагая простоту целого до множественности.

Аналитические операции над частями целого лишь изредка прерываются у греков круговыми вихрями сознания, разогретого эмоциями. В эти моменты им являет себя абсурд, упакованный в неделимое целое, в образ, называемый позднее у Канта синтетическим априори. И в эти моменты они подобны Пифии. И всё же усилиями греков мысль была отобрана у бытия и стала принадлежать мыслителю.

А поскольку мысль удерживается во времени благодаря усилиям того, кто мыслит, постольку появляется автор мысли, её субъект. А это уже ни у кого не оставляет никаких сомнений относительно того, кто говорит. Пифия удерживает себя в мысли, а греческие философы пытаются удерживать мысль.

Но тот, кто говорит, нуждается в языке, при помощи которого можно выражать свои представления о мире. Упорядочивая представления, располагая их в последовательности, язык заполнил все норы бытия. Всё стало языком. Но язык различает, а не склеивает. То, что было целым, он дробит и рассыпает в последовательность слов, уходящую в бесконечность.

Крах позиции мыслителя начинается в момент осознания того, что всё, что им может быть сказано, уже сказано. В этот момент начинают говорить о языке говорения, начинают самовыражаться или самопредставляться. Тем самым язык обнаруживает свою некреативность. Современная философия не может не отказаться от представлений о какой-то языковости мира. Есть только один язык. И это язык сознания.

Философия, отказавшись от «я», смещая его из центра, приводит нас к состоянию, в котором нам нужно уже не мыслить, а быть подобными Пифии. Поэтому современный философ не мыслит, а пророчествует. Он удерживает не мысль во времени, а себя в мысли. Он не эксперт, а Пифия, поэт, пророк.

## **8. Почему человек — это аутист, а не реалист?**

Кризис современной антропологии состоит в том, что философия, поставив под вопрос существование реальности, тем самым лишила смысла идею приспособления к ней. Теперь невозможно стало мыслить человека как высшую степень возможного, как то, что было подготовлено эволюцией. Человек — это не реалист, а аутист. Даже реалисты должны мыслиться как бывшие аутисты. А это значит, что представление о биосоциальной природе человека лишено смысла, что не труд создал человека, а абсурд. Что в основе искусства лежит не принцип мимесиса, а бессмысленность реакций галлюцинирующего сознания. Поэтому реализм в искусстве является неплодотворной метафорой искусства. В изобразительном искусстве важно не изображение, а воображение. Реальность — это продукт самоактуализации самости человека. И в этом смысле она ничем

не отличается от сознания, которое появляется не для отражения мира, а для воздействия на самого себя, для причинения себе ущерба.

Внутреннее знание, достигаемое симуляцией, предшествует внешнему знанию, получаемому имитацией. Симулируют невозможное. Имитируют наличное. Поэтому симулякр — это не подделка, а способ общения без сообщения. Аутист освобождает своё существование от необходимости отсылать к другому существованию. Человек относится к невозможному в составе наличного. При этом следует иметь в виду, что если возможное реализуется, то невозможное актуализируется.

Визуализация современной культуры и систем мышления свидетельствует о реанимации статуса эмоции, о поисках приемлемых механизмов включения самовоздействия человека. В этом самовоздействии «я» не играет или почти не играет никакой роли.

Каждый человек, теряя самость, цепляется за другого, за среду своей жизни. Реалист не может помыслить себя без другого, без социума. Если в коммуникации реалиста с другим, со средой обитания происходят разрывы, то у него меняется аппетит, дезорганизуется сон, появляются психоневрозы, нарушается связь с социальной средой.

Сосредоточенность на другом заменяет сосредоточенность на «я». Центром человека оказывается не его «я», не мистическое «мы», а социум, множество поименованных других. У героев Платонова на месте «я» оказывается идея революции, государства, партии. Эти идеи, как молитва, непрерывно творимая, пронизывают всего человека, окрашивая его личную жизнь, семейные отношения и сновидения.

Центрированный социумом человек должен быть в постоянном движении, в действии. Его работа не должна прекращаться ни на минуту. Даже во сне он должен работать. Его действия исключают всякую паузу, созерцание, размышление. Во всякое время он готов ко всему. В нём ценится эмоция риска, поиск нового, желание быть первым.

Реалист порывает отношения с тем, что его окружает. Он не может ни с кем иметь долгие близкие отношения. Внешнее становится неотчуждаемым от его «я». То есть между внешним и внутренним человеку нельзя поставить своё «я», ибо оно дано уже вместе с внешним. При разладе между «я» и средой происходит распад в «я», в душе. У реалиста нет самости. Он человек-функция, его «я» сращено с его ролью.

«Я» — это просто мировая дыра, поименованное другим несуществование. Ибо в социуме каждому «я» присваивается имя, которое не является актом самонаименования. Именованное другим «я» говорит на языке другого. Собственная речь «я» пуста.

Язык создан не столько для обмена мыслями, сколько для защиты внутреннего знания, то есть уже-сознания. Язык — это кожа на теле самости без «я», модель сознания. Поэтому в языке всегда два языка: ритуальный и практический.

Языком пользуются, а не живут. Язык — не дом бытия, а проходной двор. Сам по себе язык — это великий немой. В нём нет ни мыслей, ни сознания. Без воображения в нём нельзя построить и двух предложений, а тем более связать их между собой.

Только речь соединяет язык и воображение, результатом которого является мышление. Поэтому мысли в речи не от языка, а от ума. Посредством языка можно обмениваться мыслями. А это значит, что люди понимают друг друга только лишь потому, что никто не имеет своего языка. Непонимание — это факт присутствия сознания по отношению к самому себе. Поэтому либо мир заставит тебя говорить на своем языке, либо он заговорит на твоём языке.

*Подготовил Алексей Нилогов*





## АЛЕКСАНДР ДУГИН

### Короткий путь к абсолютному знанию

*Александр Гельевич Дугин (род. 1962) — современный русский философ-традиционалист, политолог, публицист. Лидер Международного «Евразийского движения» (МЕД). Ректор Нового университета. Православный (единоверец — старообрядческое согласие, приемлющее священство Московского Патриархата). Стоял у истоков НБП (вместе с Э. В. Лимоновым и Е. Летовым). Основатель неоевразийства. Автор таких книг, как «Пути Абсолюта» (М., 1990), «Конспирология» (М., 1992; 2005), «Гиперборейская теория» (М., 1993), «Консервативная Революция» (М., 1994), «Тамплиеры Пролетариата» (М., 1996), «Мистерии Евразии» (М., 1996), «Метафизика Благой Вести» (М., 1996), «Основы Геополитики» (М., 1997; 2001), «Абсолютная Родина» (М., 1999), «Наш Путь» (М., 1999), «Евразийский путь» (М., 2002), «Русская Вещь» (М. 2001), «Эволюция парадигмальных оснований науки» (М., 2002), «Философия Традиционализма» (М., 2002), «Основы Евразийства» (М., 2002), «Проект “Евразия”» (М., 2004), «Евразийская миссия Нурсултана Назарбаева» (М., 2004), «Философия Политики» (М., 2004), «Философия войны» (М., 2004), «Поп-культура и знаки времени» (СПб., 2005) и др.*

#### Библиография как биография

Итальянский консервативный философ Юлиус Эвола в своей книге «Путь киновари» высказался таким образом: «Моя биография — моя библиография».

Это целиком справедливо в случае Александра Дугина, чей интеллектуальный портрет легко выстроить на основе анализа его произведений.

Причём не столь важно, чему конкретно посвящено каждое из них — идеям традиционализма, религиоведения, политологии, философии науки, культурологии или геополитики. Разнообразие рассматриваемых объектов и дисциплин лишь подчёркивает единство метода, который является осью всей философии данного автора.

Последовательность написанных и опубликованных книг позволяет распознать внутренний план жизненного философствования, вычленив в нём движение от поглощённости созерцанием метафизических принципов ко всё более частным и прикладным аспектам, вплоть до анализа текущей политики и современной поп-культуры. Это не этапы философского созревания, но, напротив, траектория движения от общего к частному, от фундаментального к прикладному. Конечно, исследование каждого отдельного объекта аффектирует в определённой степени изначальную метафизическую картину. Но эта аффектация лишь корректирует её детали. И всякий раз укрепляет и усиливает базовый метафизический фундамент, лежащий в основе всей философии.

Удобнее описать комплекс идей Александра Дугина в хронологической последовательности, постоянно имея в виду, что хронология в данном случае является выражением планомерного перемещения философского внимания от онтологического центра к феноменологической периферии.

### **Неизданное-1: поэзия против поэзии**

Первые философские тексты Дугина написаны в начале 1980-х годов — в 1983—1985-м. Большинство этих работ не только не были напечатаны, но и не сохранились в рукописном виде. Однако идеи, в них выраженные, получили развитие в дальнейших книгах и статьях.

Началось всё со статьи «Поэзия против поэзии» (1983). В ней утверждалась фундаментальная оппозиция двух типов поэтического творчества — солярного и лунного.

Солнечная поэзия, по мысли Дугина, представляет собой особое метафизическое явление, «кусочек онтологии», похищенный из сферы объективных небесных идей, откуда логически вытекает теургический и инициатический характер поэтического творчества.

Лунная поэзия — это влечение имманентной души к созерцанию тех же небесных идей. Но это созерцание остаётся внешним и гадательным. «Лунный» поэт не способен оторваться от земли даже в пик своего высшего экстаза. Тогда как «солнечный» поэт вынужден, напротив, постоянно цепляться за земные вещи, чтобы энергия небес не утащила бы его обратно к истокам онтологической инспирации.

Дугин иллюстрирует эту пару образом двух деревьев: одно из них уходит корнями в землю; другое — в небо, но кроны их переплетены.

Мы понимаем поэзию как нечто единое, поскольку наш взгляд прикован именно к кроне, а фундаментальный дуализм между «лунными» и «солнечными» корнями поэтических вдохновений нам удаётся схватить только в особом метафизическом настрое, через воспалённый поиск предельной ультимативной истины.

Парой, типологизирующей «лунного» и «солнечного» поэтов, избраны Артур Рембо и Поль Верлен, исторически связанные узами гомоэротической дружбы. Рембо, по Дугину, — чистое воплощение солярного поэтического безумия, существо совершенно не от мира сего, открывающее в возвышенном логичном и абсурдном бездну солнечного бытия заведомо превышающего оппозиции смыслы и противоречия дольного мира. Верлен же есть высшая тоска теллурических сил, отражающих движение чистых идей, облекающих и свой порыв в пронзительную ностальгию. В стиле «il pleure dans mon coeur» или в вакхическом смятении «dancons la jigue».

## **Неизданное-2: онтология сверхчеловека**

Следующей программной статьёй была статья «Сверхчеловек».

В ней Дугин отталкивался от такого определения Ницше сверхчеловека: «Сверхчеловек есть победитель Бога и Ничто». Ницшеанская «победа над Богом» толковалась ранним Дугиным не как атеистическое устранение религиозной догматики, но как обнаружение дезонтологизации концепции Бога в западноевропейской позднепротестантской среде, в которой творил Ницше. Таким образом «победу над Богом» Дугин расшифровывал в методологии французского традиционалиста Р. Генона и историка религий Мирчи Элиаде, которые учили о десакрализации как основном феномене западной цивилизации в эпоху Нового времени. Сверхчеловек Ницше, побеждающий «Бога», является тем, кто осознал сущность процесса десакрализации и нашёл в себе мужество смотреть этому страшному явлению прямо в глаза, не строя иллюзий и не выдавая то, чего нет, за то, что есть.

«Смерть Бога» (как удаление сакрального) превращает мир в ничто, лишает его онтологического основания. Мир, созданный Богом, не способен пережить «смерть» (сокрытие) его создателя. И он обнаруживает немедленно свою нигилистическую сущность. Ницше называл это «европейским нигилизмом».

Самое главное философское событие в метафизической программе раннего Дугина заключается именно в победе над ничто, которое и отличает философа-традиционалиста, философа «консервативного революционера» от самих нигилистов и которые, собственно, активно способствовали «смерти Бога».

Здесь Дугин закладывает основы всей своей философской программы. Он строит свою философию сверхчеловека или «сверхфилософию», которая и будет заключаться в преодолении ничто современного мира, обнажившегося после удаления из него сакральной подосновы.

В статье «Сверхчеловек» отмечена и ещё одна важнейшая составляющая мысли Дугина: догадка о намеренном удалении сакрального, необходимого для обнаружения какой-то высшей трансцендентной инстанции, которая способна обнаружить своё присутствие не в эпохи полноты бытия и торжества сакральности, но в момент предельной нищеты и онтологической катастрофы. В этом мотиве очевидно влияние современного философа Гейдара Джахидовича Джемалая, учившего (в частности, в своей книге «Ориентация — Север» и в частных беседах с А. Дугиным в начале 1980-х годов) об особом метафизическом значении конца времён, превышающем по своей фундаментальности эпоху «золотого века».

«Сверхчеловек», осмысленный таким образом, является носителем и воплощением именно этой неочевидной метафизики, которая становится возможной только в момент тотального кризиса бытия, в «последние времена», когда завершается весь деструктивный процесс десакрализации — когда логика «европейского нигилизма» достигает своей последней черты.

### **Неизданное-3: радикальный субъект и эсхатологический радикализм**

Более подробно эта тема развита Дугиным в другом раннем произведении «Тамплиеры Иного», сохранившемся в рукописи. Эта книга в 500 машинописных страниц написана в 1986—1988 годах. Автор считает изложенные в ней метафизические идеи слишком радикальными и выпадающими из контекста и пока воздерживается и от её переработки, и от её публикации. «Тамплиеры Иного» представляют собой развёрнутое изложение тех же идей, которые сконцентрированно наличествовали в статье «Сверхчеловек».

Дугин в этой работе предлагает систематически сформировать корпус «новой метафизики», которая строится на трёх фундаментальных концепциях — «радикальный субъект», «постсакральная воля» и «невозможная реальность».

Смысл «новой метафизики» заключается в парадоксальном переосмыслении процесса десакрализации и дезонтологизации, которые составляют суть процессов «модерна» (и «постмодерна») в глазах представителей школы традиционализма. Полностью оставаясь на позициях традиционалистов и соглашаясь с ними в качественной оценке феномена десакрализации, Дугин вместе с тем пытается расшифровать смысл, телеологию этого процесса. Не просто осознать «современность» как дегра-

дацию и расширение «зла», но зафиксировать ускользающий вопрос: «Зачем происходит то, что происходит?» И так как никакого сомнения во всевластии Абсолюта или метафизического дуализма здесь нет по определению, всё сводится к разгадке Божественного послания, заключённого в процессе добровольного «сокрытия» Божества, волевой и сознательной «смерти Бога» (удаления сакрального).

Дугин предлагает следующую схему. Божественное присутствие покидает бытие. Современный мир есть результат этого фундаментального явления. Мир «расколдован», сакральное измерение исчезло. И мы имеем дело с этой стихией смещения и извращения, с тотальным нигилизмом. Сакральное и его носители исчезают из мира, и небесные энергии, составлявшие суть мира Традиции, перестают оживлять и оплодотворять человечество и земную среду. Люди, лишённые связей с небесным планом, превращаются в «недолюдей», становятся «скорлупами». Но в этой ситуации «онтологической зимы» остаются особые избранные существа, которые чётко дифференцируют себя со стремительно остывающей средой, бросают вызов нигилистическим тенденциям, испытывают глубинные метафизические судороги от контакта с «расколдованным» миром. Дугин полагает, что этот особый тип личностей может представлять собой либо остаточное сакральное, которое ещё не выветрилось окончательно (и тогда большого метафизического значения это не имеет), либо зародыш того парадоксального явления, которое может обнаружиться только в момент наивысшего кризиса бытия, в предельной точке «полуночи». Этот второй случай и есть «радикальный субъект» (он же «сверхчеловек», как «победитель Бога и Ничто»).

Радикальный субъект есть особая метафизическая категория, которая проявляется только тогда, когда сакральное окончательно исчезает из мира, и нигилизм начинает доминировать повсюду. Не раньше. Дугин описывает феноменологию «радикального субъекта» как неспровоцированную внутреннюю трансцендентность, как проявление особого существа, отличного от сакрального тем, что оно способно существовать тогда, когда самого сакрального нет. Но при этом оно не менее фундаментально отличается и от нигилистической стихии современности.

Загадочный и трудный для понимания «радикальный субъект» пробуждает сам себя с помощью другой категории — «постсакральной воли». Это явление также парадоксально, так как описывает действенную и активную реальность, возникающую в эпицентре онтологического кризиса, но направленную не на возврат к нормальным сакральным пропорциям, а перпендикулярно им, хотя и против «онтологического ада» конца времён.

С помощью «постсакральной воли» «радикальный субъект» заявляет о своём существовании и порождает третье явление — «невозможную реальность». Это состояние реализации того, что отсутствует в мире мета-

физических возможностей, но тем не менее — вопреки логике структуры Всевозможности (в терминологии Р. Генона) — заявляет о себе как о безальтернативной стихии.

Этот комплекс парадоксальных идей «новой метафизики» оперирует со столь неясными реальностями, относимыми конвенциональными метафизическими и теологическими системами к периферии или вообще к запретным темам, что их описание требует скорее не ясных логических конструкций, но интуитивных ассоциаций и метафизических образов.

Книга «Тамплиеры Иного» дают развёрнутую панораму «новой метафизики». Делается попытка описать «невозможную реальность», циклически возвращаясь к тому, в каких условиях и в каком контексте она реализуется.

Изложенные по ходу дела теории о смысле исторического процесса воспроизводят в общих чертах классический традиционалистский дискурс в духе Юлиуса Эволы («Восстание против современного мира», «Йога могущества», «Оседлать тигра», «Герметическая традиция» и т. д.) и Рене Генона («Царство количества и знаки времени», «Царь мира», «Восток и Запад», «Кризис современного мира», «Символизм Креста» и т. д.), с некоторыми авторскими добавлениями. Преемственность классической логике традиционалистов (Ю. Эвола) ответственна за толкование смысла политических процессов, в частности за категорическое отвержение коммунистических идей и приравнивание «советского строя» к самой продвинутой форме десакрализации и вырождения (даже в сравнении с либерал-капитализмом). Эта установка на эволаистский и геноновский тезис о том, что пролетарская революция есть приход к власти «четвёртой касты» — «шудр» — и последняя стадия процесса переворачивания нормальных пропорций и десакрализации, послужила одним из главных оснований, чтобы данную книгу не печатать, когда для этого представилась возможность. Так как Дугин в начале 1990-х фундаментально пересмотрел классическое для традиционалистов и целиком негативное отношение к советской системе.

### **Введение в традиционализм: «Пути Абсолюта», переводы Генона и Эволы**

Неизданная книга «Тамплиеры Иного» представляла собой развёрнутый комментарий на статью «Сверхчеловек», её толкование. Но результат был тем не менее чрезвычайно далёк от интеллектуальных возможностей философской среды эпохи перестройки. И Дугин принимает решение предварительно познакомить публику с общим контекстом традиционалистских идей, без которых концепции «новой метафизики» не могли быть адекватно поняты. Так рождается книга «Пути Абсолюта» (1990), представляющая собой, по замыслу автора, введение к «Тамплиерам Ино-

го». «Пути Абсолюта» воспроизводят основные положения из книг Рене Генона, основателя современного традиционализма, «Человек и его становление согласно Веданте», «Формы Традиции и космические циклы», «Великая Триада», «Инициация и духовная реализация», «Множество состояний Бытия», «Символизм Креста», «Король мира», «Царство количества и знаки времени», «Фундаментальные символы сакральной науки». Основную часть «Путей Абсолюта» занимает изложение традиционной метафизики, антропологии, инициации, символизма и циклологии.

С точки зрения «новой метафизики» важным является введение особой категории «необходимость» в триаде «необходимость — возможность — действительность», тогда как концепция Генона ограничивается лишь двумя категориями «возможность — действительность».

По Генону, высшей реальностью является Всевозможность (Небытие), которая сама по себе является непроявленной и поэтому «недействительной», «пред-действительной». Возникающая из Всевозможности (Небытия) действительность (в форме Чистого Бытия и его последующих проявлений), по Генону, является логическим выражением одной из возможностей, заложенных в лоне Всевозможности, — а конкретно, «возможности возникновения действительности». Вопросом «зачем эта возможность появления бытия реализуется?» Генон не задаётся, его удовлетворяет метафизическое объяснение, почему всё обстоит именно так. «Почему?» даёт объяснение метафизическое осмысление пары возможность — действительность, где возможность фундаментально превосходит действительность и обладает высшей степенью реальности, будучи бесконечной и абсолютной, лишённой — в отличие от действительности — любых границ и пределов, а следовательно, и «определений» (апофатический подход — развитый также в православном богословии «Ареопагитик»).

Дугин в «Путях Абсолюта» с первых строк этой книги ставит перед собой именно вопрос «Зачем?», то есть «Зачем Всевозможность, как безграничный Абсолют, исторгает из себя действительное бытие как парадоксальное первоограничение?». В этом жесте Дугин видит первый акт метафизической драмы, ведущий к лабиринтам мировой истории и, наконец, к апокалиптическим условиям «последних времён». Для объяснения этого парадокса Дугин вводит категорию метафизической Необходимости, которая является ещё более трансцендентной и изначальной, нежели Всевозможность, и она-то и выступает скрытым и тайным импульсом, побуждающим Небытие породить Бытие. Таким образом, у Бытия (действительности) появляется не одна предшествующая матрица — возможность, а две — возможность и необходимость. Имманентно действительность проистекает из возможности, потому что это возможно. Но трансцендентно оно возникает также по необходимости, так как оно не-

обходимо. Зачем? Затем, чтобы показать неабсолютность Всевозможности, «над» которой существует ещё одна — на сей раз — по-настоящему последняя инстанция. Такого рода ход мысли совсем не свойствен Генону и его последователям, но, напротив, отличает метафизику Гейдара Джемала, который, развивая эту интуицию, пришёл позже к критике Генона и традиционализма, опознав близкий ему революционный метафизический настрой в теологии крайнего радикального ислама салафитской и ваххабитской направленности (развившейся из утрирования предпосылок ханбалитского мазхаба). Но развитие этой интуиции, изначально описанной Джемалем, у Дугина в «Путях Абсолюта» и в позднейших книгах существенно расходится с интеллектуальным путём мысли самого Джемала.

Спустя несколько лет Дугин найдёт в одном трактате иранского мистика Сохраварди («Рисала фи итикад аль-хокама» — «Символ веры философов») весьма сходную со своей системой метафизическую концепцию относительно «необходимого существа» — «Ваджиб аль-вуджуд».

Второй важный момент, несколько отклоняющийся от классического генонизма, запечатлён в последней главе «Путей Абсолюта», посвящённой «эсхатологическому гнозису». На примере исмаилитской эсхатологии и её парадоксальной проблематики Дугин подходит вплотную к теме «радикального субъекта». Но на этой границе останавливается.

Смысл «эсхатологического гнозиса» сводится к тому, что процесс десакрализации ведёт к точке кульминации, к точке «омега», в которой осуществляется дифференциация того, что в действительном было лишь возможно, а что — необходимо. Это типологизируется в эсхатологическом мифе о финальном столкновении двух фигур — в христианстве Христа (во втором пришествии) и Антихриста, у самих исмаилитов — «ка'има» («воскресителя») и «даджала» («лжеца»), у иудеев — «машиаха» и «народов великого смещения» («эрев рав»). «Радикальный субъект» подразумевается как концентрированное эсхатологическое воплощение «необходимости», которое сотериологически восстанавливает (излечивает) всю метафизическую иерархию, имеющую некоторую тайную ущербность на её высших уровнях — что и послужило стартом драмы проявления в телеологически заострённой метафизике. Это происходит через битву с эсхатологическим же воплощением «возможности».

Во втором издании в 1998 году автор снабжает текст «Путей Абсолюта» аппаратом комментариев, которые помогают расшифровать отдельные моменты этой метафизической конструкции в терминах, близких к христианскому троическому богословию. Эсхатологическая проблематика в различных традициях позже была обобщена Дугиным в сборнике «Конец Света» (журнал «Милый Ангел», № 2–3), вышедшем под его редакцией в 1998 году.



## «Радикальный субъект»

В этот период 1990–1992 годов Дугин способствует переводу и изданию на русском языке книг традиционалистов — «Языческий империализм» Ю. Эволы (перевод А. Дугина), «Кризис современного мира» Р. Генона (перевод Н. В. Мелентьевой, под общей редакцией А. Дугина), статей этих авторов. Традиционалистские тексты публикуются в журнале-альманахе «Милый Ангел» (1990; 1994; 1998), журнале «Элементы» (1992–1998), издаваемых Дугиным, в широкой прессе. Так постепенно выстраивается традиционалистский контекст, необходимый для корректного осмысления «новой метафизики», которая может быть понятна лишь при учёте идей классиков традиционализма и обширного материала по истории религий.

### Конспирология и рунология: маргиналии традиционализма

Параллельно внимание Дугина привлекает ряд более конкретных тем, таких как история тайных обществ и реконструкция палеоэпиграфических систем. Из этого интереса появляются книги-конспекты «Конспирология. Теория заговоров, тайные общества и оккультные факторы в истории» (1992) и «Гиперборейская теория» (написана в 1989-м, а издана в 1992 году), где даётся изложение идей и открытий немецкого специалиста по древним системам письма профессора Германа Вирта.

Идеи Вирта об «изначальной протописьменности человечества», сформировавшейся на основании наблюдений за природными явлениями арктического ареала, существенно повлияли на методологию исследования символизма Дугина и стали основой его трактовки «единства традиций» и «примордиальной Традиции». Дугин вслед за Виртом полагал, что это единство, стоящее в центре всей концепции Р. Генона и его последователей, есть не метафизическое, но структурно-символическое явление. То есть это единство есть единство протоязыка. Методику реконструкции прото-рунического символизма у Вирта Дугин позже активно применял к анализу мифологических, ритуальных и символических комплексов различных традиций и религий.

Тематика «тайных обществ» является классическим элементом традиционалистских систем, и их изучение вписывается в общий интерес к традиционализму. В книге «Конспирология» излагаются различные теории «параллельной истории», куда входят как экстравагантные системы оккультистов, так и теории «инициации» и «контр-инициации» самого Генона и его последователей. В части «Великая война континентов» в публицистической и отчасти «детективной» форме впервые в русскоязычной прессе даётся представление об основных принципах геополитики.

В 2005 году «Конспирология» переиздана в расширенном виде с обширными критическими комментариями и публицистическими иллюстрациями из числа событий последнего времени.

### Создание неоевразийской философии

С середины 1980-х годов Дугин начинает развивать философию неоевразийства, заинтересовавшись идеями первых евразийцев, которые во многих аспектах оказались созвучными традиционализму. Первые программные статьи по неоевразийской философии, которая впоследствии станет визитной карточкой философа, были написаны и опубликованы в 1988–1989 годах в сборниках и журналах («Континент Россия», «Советская литература», «Панорама Азербайджана» и т. д.): «Континент Россия», «Подсознание Евразии», «Россия Дева солнечная», «Империя рая — Сибирь» и т. д.

Идеи неоевразийства, сформулированные Дугиным, представляют собой развитие классических концепций русского евразийства (Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, Н. Н. Алексеев, В. Н. Ильин, Я. А. Бромберг, Э. Хара-Даван и т. д.) в сочетании с геополитическими концепциями, тезисами Р. Гёнона о превосходстве цивилизаций Востока над современной цивилизацией Запада, социально-политической системой взглядов европейского течения «Консервативной Революции», применением евразийских принципов к конкретной советской и российской политической ситуации.

Неоевразийство приобрело статус одной из самых развитых, разработанных и привлекательных систем политической философии в современной России, сочетая в себе традиции русского консерватизма (от славянофилов, Достоевского и Леонтьева), идеи народничества, социальной справедливости, антибуржуазной и антикапиталистической критики «Новых левых», авангардный цивилизационный проект, отрицающий однополярный мир и предлагающий альтернативную модель мироустройства, на основании многополярной концепции «больших пространств». По мере исчезновения инерциально коммунистических представлений и краха либерально-демократических реформ неоевразийская философия стала выдвигаться как единственная продуманная и систематизированная модель развития российской государственности.

В эпоху 1980–1990-х годов, когда существовало повальное увлечение либеральными теориями Запада, это направление имело остро оппозиционный характер и находилось на периферии общественного и научного внимания. Но со второй половины 1990-х влияние неоевразийства стало неуклонно расти.

Сборник первых текстов Дугина по неоевразийству вышел на испанском языке в 1989 году в монографии *Rusia. Misterio de Eurasia* и на итальянском

янском языке в 1990 году в монографии *Continente Russia*. На русском языке эта монография в расширенном виде появилась лишь несколькими годами позже в монографии «Мистерии Евразии» в 1996 году.

Развитие неоевразийских концепций отразилось во множестве статей и выступлений Дугина в течение всех 1990-х годов. Систематизированное изложение этих идей появилось в 1998-м в монографии «Наш путь», позже, в 2002 году, в евразийской антологии под редакцией Дугина «Основы Евразийства», в авторской брошюре «Евразийский путь как национальная идея» и в самом полном издании «Проект “Евразия”» (2004), где собраны все основные доктринальные и программные материалы и манифесты неоевразийства.

С 1995 года под редакцией Дугина и с авторскими предисловиями издательством «Аграф» выпущена серия базовых текстов классических евразийцев — П. Н. Савицкий («Континент Евразия»), Н. С. Трубецкой («Наследие Чингизхана»), Н. Н. Алексеев («Русский народ и государство»), Я. А. Бромберг («Евреи и Евразия»), Э. Хара-Даван («Русь Монгольская»). В этом же издательстве была выпущена серия трудов историка Г. В. Вернадского, также принадлежавшего к «Евразийскому движению».

Сегодня Дугин единодушно признан основателем идейного течения неоевразийства, на разных этапах оформлявшегося в различные организационные структуры — Движение «Евразия», партия «Евразия», Международное «Евразийское движение», Евразийский союз молодёжи и т. д. под его руководством.

### **Основатель школы современной российской геополитики**

Уже первые статьи, опубликованные Дугиным в широкой прессе в конце 1980-х годов, постоянно обращаются к геополитике. Это направление автор изучал начиная с середины 1980-х годов в ходе общего интереса к течению «Консервативной Революции», одним из активистов которого был крупнейший немецкий геополитик Карл Хаусхофер. Идеи Хаусхофера вывели Дугина на знакомство с другими классиками геополитической мысли — англичанином Хэлфордом Макиндером, шведом Рудольфом Челленом, современными геополитиками, австрийским генералом Йордисом фон Лохаузенем и бельгийским публицистом Жаном Тирриаром. Первое общее изложение геополитического метода изложено в тексте «Великая война континентов» («Завтра», 1991). Позже это направление мысли Дугина получило развитие в его фундаментальном труде «Основы Геополитики» (1997), где давалось впервые на русском языке детальное описание геополитической методологии.

«Основы Геополитики» считается некоторыми исследователями творчества Дугина главным трудом, в силу того влияния, которое, выдержав 4 издания на русском языке и будучи переведённым на многие зару-

бежные языки (грузинский, арабский, турецкий, сербский, румынский и т. д.), он оказал. В этой книге излагается не только история и методология геополитики, но закладываются основы особой геополитической философии, где основной акцент ставится на пространственном факторе (в отличие от временного, который преобладает в классической философии Нового времени). Эта книга снабжена оригинальными хрестоматийными текстами зарубежных и российских геополитиков, либо переведёнными самим Дугиным, либо в переводах, отредактированных им. Во многих высших учебных заведениях России и других стран (США, Турция, Украина, Грузия, Армения, Ливан, Югославия, Польша, Венгрия, Румыния и т. д.) «Основы Геополитики» Дугина приняты в качестве учебного пособия.

Философия пространства, вытекающая из генерализации геополитического подхода, основана на рассмотрении отношений между объектами в симульганном аспекте, с точки зрения их позиционирования в качественном пространстве. Согласно этой философии, смысл того, что происходит, зависит в огромной мере от того, где происходит то, что происходит. Этот общий принцип применим к истории цивилизаций, культур, политических режимов, идей и даже религий. В более узком аспекте философия пространства проясняет логику отношений западной цивилизации (Европы и США) с Россией, подчёркивая уникальность и самоценность семантического поля, развившегося в России как самостоятельном цивилизационном пространстве. Это напрямую подводит к Евразийству и точно соответствует специфической концепции первых евразийцев (П. Н. Савицкого) о «месторазвитии».

### **«Новая метафизика» и традиционалистский ревизионизм**

В русле дальнейших подходов к «новой метафизике» Дугин пишет в начале 1990-х годов книгу «Метафизика Благой Вести», которая представляет собой сопоставление идей Р. Генона с богословской догматикой Православия. В результате этой работы были выделены те позиции философии традиционализма, которые несовместимы с принципами Православия, что привело к существенной коррекции Дугиным некоторых моментов геноновской метафизики. В частности, была продемонстрирована неприемлемость метафизического принципа о «трансцендентном единстве традиций», расшифровка геноновской «христологии» и профетологии как крипто-исламской формулы, утрачивающей своё значение в православном контексте.

Отталкиваясь от антропологических взглядов Генона на «совершенного человека», Дугин выдвинул предположение о том, что соответствующую роль в православной традиции играет Пресвятая Дева Богородица, что может быть развито в самостоятельную антропологическую теорию «Femina Maxima» (вместо «Homo Maximus» иных традиций).

«Метафизика Благой Вести» является важной вехой в развитии философии Дугина, так как несколько видоизменяет начальные условия развития традиционалистского дискурса в российской интеллектуальной среде. В этом смысле идеи «Метафизики Благой Вести» корректируют предшествующие тексты по изложению традиционализма, в частности «Пути Абсолюта» и цикл статей, опубликованных в «Милом Ангеле» и «Мистериях Евразии».

В переиздании «Путей Абсолюта», «Мистерий Евразии» и «Метафизики Благой Вести» в рамках единой книги «Абсолютная Родина» аппарат авторских сносок и комментариев детально отслеживает этот процесс, показывая на конкретных примерах, в чём именно более углублённые исследования Православия видоизменили представления Дугина относительно классических формулировок европейского традиционализма.

В 1998 году это направление православной метафизики получило дальнейшее развитие в программном тексте «Илия пылающий» в рамках сборника «Конец Света» (под редакцией Дугина), представляющего собой комбинированное издание второго и третьего номеров «Милого Ангела». Позже этот текст воспроизведён в новом расширенном издании «Конспирологии» (2005).

### **Старая Вера**

В 1996 году происходит обращение Дугина к проблематике русского старообрядчества, что заканчивается его переходом в единоверие (1997). Единоверие, или «православное старообрядчество», — направление в рамках МП РПЦ, практикующее церковную службу по старому дониконновскому чину, двуперстие и т. д.

Осмыслению старообрядческой проблематики как наиболее аутентичной версии русской православной традиции посвящены программные статьи «Сторож, сколько ночи?», «Кадровые», «Возвращение бегунов», «Такое сладкое “нет”» и т. д., вошедшие позже в сборник «Русская Вещь» (2001). Старообрядческая экклесиология и циклология, а также отчаянное понимание староверами остроты апокалиптической проблематики сделали именно это направление приоритетным для Дугина.

Дугин регулярно выступает на старообрядческих соборах и симпозиумах, публикует в прессе статьи на эту тему.

Текст «Метафизика Благой Вести» был переработан во втором издании («Абсолютная Родина») и контекстуально, и орфографически с учётом старообрядческих норм (в частности, правописание имени Иисус с одним «и», имени «Евва» с двумя «в», сверка цитат из Библии по Острожскому изданию и т. д.). С конца 1990-х годов Дугин начинает восприниматься как один из наиболее активных представителей старообрядческого движения, философ, защищающий основы Старой Веры.

## **Диалектика естественнонаучных парадигм**

Несколько в стороне от основного направления мысли Дугина лежит сфера философии науки, которой посвящена книга «Эволюция парадигмальных оснований науки» (2002), на основе текста кандидатской диссертации с одноимённым названием (по специальности философия науки). Дугин выделяет здесь три базовые парадигмы, аффлектирующие не только гуманитарные структуры познания, но и активно влияющие на естественнонаучные представления. Это парадигмы сферы, луча и отрезка.

Традиционному обществу и его представлениям о мире соответствует парадигма сферы, холистское мирозерцание, основанное на принципе «всё во всём» (пан то пан).

Монотеизм (иудаизм, христианство и ислам) вносят новые элементы в структуры мирозерцания, связанные с идеей креационизма (сотворённости мира). Дугин описывает это как переход к парадигме луча. Мир креационизма начинается с отделения творца от твари, основан на принципе радикальной трансцендентности творца. В пределе же (в эсхатологическом цикле) бытие интегрируется в изначальную стихию (возвращается к творцу). Это порождает натурфилософские методы креационистских религий.

И наконец, Новое время обрезает эту эсхатологическую перспективу парадигмы луча, переходя к парадигме отрезка, лежащей в основе модерна.

Такой анализ естественно-научных представлений помогает проследить логику десакрализации мира, что составляет, по мнению Дугина и всей традиционалистской школы, главное содержание Нового времени.

### **Трансцендентный национал-большевизм: трансверсальная политология**

Другое направление развития философии Дугина — на сей раз применительно к российской политической ситуации — произошло в 1991 году, когда августовский путч и развал СССР существенно повлиял на его мировоззрение. Дугин воспринял это как фундаментальную историческую и онтологическую катастрофу, что противоречило его ранним взглядам относительно целиком негативной миссии пролетариата и коммунизма (в оптике Эволы и Генона).

Рефлексии на эту тему получили своё воплощение в сборнике статей «Консервативная Революция» (1994), в книге «Тамплиеры Пролетариата» (1997), а позже в двухтомнике «Русская Вещь» (2001).

Это направление можно назвать «метафизикой национал-большевизма», по одноимённой статье, написанной изначально по-французски

и вышедшей в итальянском сборнике «Идеология национал-большевизма» (А. Дугин, К. Террачано. Милан, 1996).

Позже основные тексты по данной теме были опубликованы в журнале «Элементы» (1997, № 86), специально посвящённом тематике национал-большевизма — «В комиссарах дух самодержавья», «Катехон и революция» и т. д.

Смысл этого направления заключается в развитии интуиций левых евразийцев и русских национал-большевиков-сменовеховцев (Н. В. Устрялов) относительно того, что романовская Россия представляла собой пародию на традиционное общество, и, напротив, большевистская революция несла в себе иносказательно выраженные, но глубинно традиционалистские (эсхатологические, мессианские) энергии. Фундаментальному пересмотру подверглась классическая традиционалистская теория об относительном преимуществе правления третьей касты (либерал-капитализм) над четвёртой кастой (пролетариат) и о «финальной победе коммунизма» как предела циклической деградации. Осмысленный традиционалистским сознанием Дугина крах советской системы был воспринят как побуждение к пересмотру взглядов Эволы и Генона о логике кастовой деградации с тем, чтобы обнаружить в коммунизме пусть девиантное, но сакральное измерение, превосходящее либерал-капитализм, полностью лишённый какой бы то ни было сакральности.

Дугиным делается вывод о том, что в коммунизме и социализме имеются сакральные корни, и скрытая в них метафизика может быть интегрирована в общий контекст традиционализма, главным противником которого и наиболее чистым воплощением нигилизма оказывается либерал-капитализм. Этот фундаментальный вывод подтверждается логикой самих либеральных авторов — К. Поппера и Ф. фон Хайека, которые сближают между собой антибуржуазные идеи — как крайне правые (консерватизм, традиционализм), так и крайне левые (коммунизм). (Позже, в конце 1990-х годов, к сходному выводу, но следуя совсем иными путями, придёт Гейдар Джемаль, также бывший изначально антикоммунистом, но увидевший в крайне левой идеологии возможность революционного альянса радикальных исламистов-салафитов с мировым пролетариатом против глобалистской гегемонии Запада, «большого шайтана».)

На основании метафизического осмысления национал-большевизма Дугин закладывает основы политической философии, предлагающей особый взгляд на политическую историю России и на те процессы, которые протекают в настоящее время.

Это направление метафизики национал-большевизма дополняет неоевразийскую теорию и логично вписывается в структуру геополитического анализа.

## **Философия политики: эсхатологический взгляд**

Более подробно и основательно в систематическом виде это излагается автором в учебнике «Философия Политики» (2004), который представляет собой переработанный вариант курса лекций на эту тему.

На основании фрагмента этой монографии Дугин защищает докторскую диссертацию по политологии на тему «Трансформация политических структур и институтов в процессе модернизации традиционного общества». На основании этих политологических теорий Дугин развил и подробно описал специфику своего видения процесса десакрализации политического.

Философия политики Дугина, изложенная в одноимённом труде, представляет собой последовательное рассмотрение фаз перехода от сакральной политики к политике современной и десакрализованной, а от неё к пост-политике, явлению, описанному в книге только в самых общих чертах.

Дугин приводит разнообразные формы Политического к базовым парадигмам, связанным с фундаментальными философскими установками — представлениями о времени, пространстве, человеке, бытии, устройстве мира. Эти парадигмы в ходе политической истории смешиваются между собой, видоизменяются, но до определённого момента это происходит в рамках наиболее общей парадигмы, которую можно назвать «парадигмой Традиции» или «сакральной политикой».

### **Сдвиги монотеистических парадигм**

Важнейшим отступлением от этой наиболее общей «парадигмы Традиции» является приход монотеистических религий — вначале иудаизма, позже христианства и ислама. Эта же тема подробно разбирается автором в книге «Эволюция парадигмальных оснований науки» и в сборнике лекций «Философия Традиционализма» (2002).

Согласно Дугину, идея творения (креационизм), составляющая основу монотеизма, фундаментально аффицирует весь строй метафизики Традиции и соответственно влияет и на философию политического. Политическая философия монотеистических обществ представляет собой, по мысли Дугина, промежуточную стадию между собственно «сакральной политикой», полноценно развитой в политеистических культурах в форме кастовой системы, основанной на принципе «онтократии» — убеждённости в качественном различии бытия высших и низших каст, — и политической парадигмой эпохи модерна, основанной на идее тотального равенства (как в её либерал-капиталистическом, так и в марксистском понимании).



Особое место в книге «Философии Политики» занимает часть, посвящённая политической философии христианского мира, где подчёркивается фундаментальное различие парадигм понимания сущности Политического у православных и у католиков. Большое внимание уделяется политическим идеям русского Православия, дополняя и развивая определённые идеи относительно структуры русского церковного самосознания, изложенные в других работах («Метафизика Благой Вести», «Русская Вещь», «Консервативная Революция», «Абсолютная Родина», а также во множестве публицистических и полемических статей и выступлений).

В целом Дугин выстраивает оригинальную и законченную философию русской истории, рассмотренную через этапы переосмысления христианских (византийских) идей применительно к национальному контексту во времени и пространстве. Эта философия представляет собой синтез общих принципов европейского традиционализма, взглядов русских мыслителей евразийцев (включая Льва Николаевича Гумилёва) и некоторых эсхатологических и историософских концепций русских старообрядцев.

### **Глобальный либерализм как метаидеология последнего человека, постполитика**

Центральным моментом «Философии Политики» Дугина является выяснение того, какая политическая и философская форма точнее всего соответствует наиболее чистой парадигме модерна. Эта тема стоит в центре внимания целого цикла работ Дугина от первых статей, продолжающих традиционалистское отождествление коммунизма с наиболее продвинутой формой десакрализации Политического (как у Эволы, Генона и т. д.), через попытку связать либерализм и коммунизм с различными метафизическими установками (программная статья «Метафизические корни политических идеологий» написана в 1988 году, в последней версии опубликована в книге «Конспирология» в 2005 году) до выработки национал-большевистского метода.

С начала 1990-х годов это направление мысли Дугина всё больше оформлялось в окончательный вывод о том, что чистая парадигма модерна в его политико-философском выражении проявляется в либерал-капитализме, а большевизм, марксизм и иные социалистические концепции и исторические режимы являются завуалированными, гетеродоксальными проявлениями «сакрального» общества, хотя и в редуцированном и искажённом виде (в форме «секулярных эсхатологических ересей»). Это направление сопряжено с осмыслением факта краха социалистической системы в начале 1990-х годов. Пересмотр классического для традиционалистов отождествления коммунизма с более продвинутой фазой деграда-

ции, нежели капитализм, существенно аффлектирует всю сферу политической эсхатологии и апокалиптики, которая представляет собой важнейший элемент всей традиционалистской мысли.

Выступления и публикации Дугина в Европе, в традиционалистских кругах, стали серьёзным интеллектуальным выводом для этой среды и гармонично резонировали с эволюцией идеи основоположника движения «новых правых» философа Алена де Бенуа, с которым Дугин поддерживал и развивал конструктивный интеллектуальный диалог начиная с 1989 года. В частности, Дугин организовывал единственный визит Алена де Бенуа в Россию в 1992 году и цикл его выступлений.

Выступление Дугина в Риме в 1994 году на коллоквиуме, посвящённом 20-летию со дня смерти Юлиуса Эвола, «Юлиус Ювола, взгляд слева» (выступление было изначально составлено автором на итальянском и в оригинале звучало как *Julius Evola, visto da dinistra* — как аллюзия на известное эссе самого Эвола с критикой фашизма *Il Fascismo visto da destra*), стало важнейшей вехой в осмыслении всего традиционалистского наследия и до сих пор бурно обсуждается в традиционалистской прессе и в критических исследованиях мысли Эвола (например, предисловие профессора Джорджо Галли к переизданию книги *Julius Evola L'Arco e la clava*. Рим, 1995).

Эта тема переосмысления логики политического выражения десакрализации нашла окончательное выражение в «Философии Политики», где идея тождества парадигмы модерна и либеральной политической философии берётся как аксиома, на которой строится анализ политических учений Нового времени. Этот анализ исходит из предпосылки, согласно которой политическая история представляет собой процесс универсализации и тотального распространения либеральной демократии как выражения чистой парадигмы десакрализации, а консервативные режимы, политические идеологии «третьего пути», коммунистические теории и даже умеренные формы социализма, такие как социал-демократия, постепенно преодолеваются, обнаруживая своё недостаточно «современное», то есть слишком «традиционалистское» содержание.

На базе такого подхода Дугин описывает явление «пост-политики» как особое развитие либеральной политической философии, которое возникает в эпоху глобализации, после того как основные конкуренты либерализма за наследие духа Просвещения (коммунизм, социализм и т. д.) терпят историческое поражение, и либеральная демократия становится не просто доминирующей, но практически единственной и парадигмальной политической формой.

Социальные, антропологические, экономические, институциональные и идеологические предпосылки, заложенные в либерализме, получают полное и окончательное развитие, и цикл политической истории Нового времени, смысл которой состоял в конкуренции либерализма с аль-

тернативными политическими системами, завершается. Нечто подобное имел в виду американский философ Фрэнсис Фукуяма в программной работе «Конец истории». При личной беседе с Дугиным в октябре 2005 года в Вашингтоне и в последних работах Фукуяма пересматривает этот тезис.

Согласно Дугину, тождество либерализма и политической философии эпохи постмодерна, равно как и выигрыш этой политической философией права на ортодоксию парадигмы Нового времени, является фундаментальным и неоспоримым, подтверждённым реальным развитием исторического процесса. Это сближает Дугина с философами либеральной школы (последователями Поппера и Фридриха фон Хайека) с той лишь разницей, что Дугин, в соответствии с традиционалистскими установками и общим настроем философов-евразийцев, рассматривает это тождество как «приговор» и как политическое выражение завершённой десакрализации (что для традиционалистов однозначное зло), тогда как сами либералы видят в этом свой исторический триумф.

### **Переводы, издание, комментарии и популяризация зарубежных и русских философов и деятелей культуры**

Помимо разработки оригинальных философских концепций и систем Дугин, начиная с середины 1980-х годов, занимается переводами и популяризацией различных зарубежных философов. Возглавляемое им издательство «Эон», позже «Арктогея», журналы «Милый Ангел» и «Элементы» публикуют переводы Дугина (или под редакцией Дугина) книг и статей Р. Гёнона («Кризис современного мира» — пер. Н. В. Мелентьевой, фрагменты из книг «Формы Традиции и космические циклы», «Заметки об инициации» — пер. с фр. А. Дугина и т. д.), Ю. Эволы («Языческий империализм», фрагменты из книг «Мистерия Грааля», «Йога могущества», «Оседлать тигра» — пер. с ит., нем., фр. А. Дугина и т. д.), тексты и анализ работ немецкого исследователя палеоэпиграфики Германа Вирта (Г. Вирт, «Символы Нового года»; А. Дугин, «Гиперборейская теория», «Космический спаситель» и т. д.), Карла Шмитта («Земля и море» — пер. Ю. Кринца), «Планетарная напряжённость между Востоком и Западом», «Новый номос земли» — пер. с нем. А. Дугина), М. Элиаде («Мефистофель и Андрогин» — пер. Н. В. Мелентьевой), Алена де Бенуа, Жана Тириара, К. Хаусхофера, Э. Юнгера и т. д. Идеи большинства этих авторов традиционалистского и консервативно-революционного направления в русском контексте были ранее практически неизвестны, равно как и та сфера идей, которую они исследовали и разрабатывали.

Популяризацию европейских философов и поэтов в 1997—1998 годах Дугин осуществлял в форме авторских часовых радиопрограмм на FM-Радио-101 в цикле *Finis Mundi*. Театрализованные музыкально-философские постановки были посвящены Фридриху Ницше, Карлу Хаусхоферу,

Жану Бьесу, Лотреамону, Жану Рэ, Густаву Майринку, Жану Парвулеско, Герману Вирту, Рене Генону, Юлиусу Эволе, Мирче Элиаде, Ги Дебору.

В этом же цикле программ вышли передачи, посвящённые современному православному богослову архимандриту Киприану (Керну), евразийцу Петру Савицкому, поэту Николаю Клюеву.

### Новый университет

С 1998 года Дугин организует регулярные занятия в Новом университете, интеллектуальном образовательном учреждении, в центре внимания которого стояли проблемы традиции, парадигмального анализа, философии культуры. Помимо самого Дугина в работе Нового университета принимали участие писатель Ю. В. Мамлеев, культуролог Е. В. Головин, философ Г. Д. Джемаль. На основании лекционного цикла Дугина была написана книга «Философия Традиционализма» (2002), куда вошло большинство материалов за 1998—2002 годы.

В этой книге Дугин описывает традиционализм как самостоятельный язык, оперирующий с парадигмами, радикально отличными и часто прямо противоположными основным парадигмам языка Нового времени.

В 2003 году лекции Головина в сочетании с оригинальными статьями этого автора были выпущены под редакцией и с предисловием Дугина в сборнике «Приближение к Снежной Королеве».

В 2004—2006 годах лекции Дугина в рамках цикла Нового университета были посвящены приоритетно «ситуации постмодерна» и её метафизическому осмыслению. Лекции на тему «(Пост)-ситуация постмодерна», «Пост-пространство и чёрные чудеса», «Радикальный субъект и его дубль», «Ночь и её лучи», «Енох омрачённый» представляют собой возвращение на новом витке к философским идеям, заложенным в самых ранних работах Дугина, включая ненапечатанные статьи и книгу «Тамплиеры Иного». Прделав сложную траекторию от пронзительной эсхатологической метафизики через политологию и прямую политическую публицистику, через отстранённый академический анализ и методологические отступления в сторону популяризации неизвестных или малоизвестных авторов и дисциплин (таких, как «геополитика», «сакральная география», «конспирология», «эсхатология» и т. д.), через оригинально переосмысленный и развитый парадигмальный анализ, Дугин снова подошёл к основным проблемам его философского творчества — статус субъекта ситуации предельной десакрализации, онтологические и антропологические аспекты «конца времён», обречённость человеческой истории, волевое утверждение постсакральной альтернативы.

Важным моментом этого циклического возвращения была краткая статья Дугина, опубликованная в 2002 году в «Литературной газете» в авторской рубрике «Ацефал» — «Новая программа философии». В этом

тексте, а также в других текстах серии «Ацефал», опубликованных в этом же издании в 2002 году, излагается философский модуль возврата к изначальной для автора тематике.

Вместе с тем движение Дугина к метафизической интерпретации действительности, независимо от того, имеем ли мы дело с её возвышенными или, напротив, низменными аспектами, свойственное всему философскому творчеству Дугина, — отсюда интерес к политике, социологии, экономике, культуре и т. д., — нашло своё предельное воплощение в сборнике текстов и интервью «Поп-культура и знаки времени», где герменевтическому и метафизическому анализу в традиционалистском эсхатологическом ключе подвергнуты банальные эстрадные шлягеры, театральные постановки и даже рекламные ролики. Название книги есть прямая аллюзия на основной труд Рене Генона «Царство количества и знаки времени». Эта книга представляет собой, по мнению Дугина, иллюстрацию традиционалистского подхода к проблематике постмодерна.

Дальнейшее и более детальное развитие темы метафизики постмодерна и радикального субъекта Дугин заложил в курсе лекций «Пост-философия», прочитанном для студентов философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова в весеннем семестре 2006 года.

В популярной форме философские, исторические, геополитические, религиозные и политические взгляды Дугина находят своё отражение в авторской программе «Вехи», которую Александр Дугин выпускает еженедельно на общественном православном телеканале «Спас» (с 2005 года).

### **Метафизический тренд-сеттер**

Философские идеи Дугина с трудом поддаются квалификации, так как не вписываются ни в какие классические схемы. Подчас их характеризуют как «неоевразийство», но это название весьма условно. Это весьма своеобразное сочетание традиционалистской метафизики, революционного консерватизма, антиглобализма, социальной критики, постмодернизма, маньеристской герменевтики и религиозной апокалиптики.

В терминах постмодерна Дугина как философа можно назвать trend-setter'ом.

*Подготовил Алексей Нилогов*



## КОНСТАНТИН КРЫЛОВ

### Проба пера: философия после приватизации

*Константин Анатольевич Крылов (род. 1967) — современный русский философ, публицист, журналист, общественный деятель. Автор таких книг, как «Поведение» (М., 1997), «Особенности национального поведения» (М., 2001, в соавторстве), «Нет времени. Статьи и рецензии» (М., 2006). Крылов — автор большого числа работ, в основном посвящённых вопросам социологии, политологии, философии и текущей политической жизни. С 2003 года — главный редактор газеты «Спецназ России». С 2005 года — президент Русского Общественного Движения. С 2007 года — главный редактор газеты «Русский мариш». Политические убеждения — русский националист (русист). Религиозная принадлежность — благоверный (зороастриец)<sup>1</sup>.*

Когда человеку выпадает случай (или, наоборот, приходит нужда) заявить о себе, он обычно понимает это как приглашение к рассказу о своей неповторимой личности либо как повод к перечислению достижений и успехов. Это, впрочем, разнонаправленные движения, но вдоль одной и той же оси. Можно прямо идти от корней — неотчуждаемого, личного, лишь слегка приоткрываемого читателю, — и до пышных ветвей и вкусных плодов: «в детстве я боялся мышей, особенно лабораторных,

---

<sup>1</sup> Отрывок из текста опубликован на сайте [www.apn.ru](http://www.apn.ru) 02.05.2007 в блицопросе «Современные русские мыслители. Кто они?»: <http://www.apn.ru/opinions/article17012.htm>.

осмысление этого страха обусловило мой интерес к бихевиоризму, Маркузе и радикальному экологизму, что нашло своё завершение в моей книге «Антропотератодинамика». А можно, напротив, конструировать свой образ из внешнего, прежде всего из блёсток и медалек, а также из ракушек и зелёных лягушек — что-то вроде: «закончил философский факультет МГУ, работал забойщиком на птицефабрике и пиарщиком в “Никколо М”, изучал латинский и ладино, а сейчас пишу кандидатскую о философии аниме и манги». Можно ещё использовать оба приёма попеременно, умело балансируя между исповедью и резюме. Остаётся неясным одно: стоит ли всё-таки читать «Антропотератодинамику» и с какого перепуга мы должны интересоваться детскими страхами какого-то незнакомого дядьки. Вдруг да чушь? Кстати, так оно в большинстве случаев и оказывается.

Но есть и другой подход: о себе и своих трудах промолчать, а прямо на глазах почтеннейшей публики показать себя в деле. Токарь может выточить детальку — не самую сложную, но дающую представление о том, откуда у человека руки растут. Художник — набросать эскиз портрета или шарж, может быть, не самый лучший, но позволяющий судить о таланте и набитости руки. Философ может порассуждать на какую-нибудь нескучную тему. Учитывая же, что показывать предполагается всё-таки себя, то и саму тему, и способ рассуждения желательно избрать такую, которая, что называется, характеризует.

Я намерен проделать именно это. То есть разобрать на пробу — без сложного зубоврачебно-понятийного инструментария и птичьего говорка, на пальчиках, простейшей риторикой — какой-нибудь вопрос, разбор которого говорил бы нечто о самом разбирающем. Нечто такое, что он сам хотел бы сказать о себе и своих занятиях.

\* \* \*

Сначала тезис.

Теодору Адорно приписывают фразу «После Освенцима нельзя писать стихов». Можно ли философствовать после ваучерной приватизации?

Прежде чем отвечать, — или демонстративно недоумевать по поводу постановки вопроса, — освежим в памяти смысл слов Адорно. Оставим при этом в стороне всё то, что можно сказать о послевоенной западной «антифашистской» мифологии, о «культе Освенцима», о его жрецах и служках, о самом Адорно. Не это нас интересует. Сосредоточимся на самой конструкции суждения, на ходе мысли.

Что, собственно, утверждается? «После Освенцима нельзя писать стихов». В каком смысле «нельзя»? Имел ли в виду автор, что после ужасов Освенцима стихи перестали интересовать читателя, пользоваться

спросом? Ничуть не бывало: банальный житейский опыт убеждает нас в обратном.

Но, может быть, образы невыразимых страданий как бы запечатывают уста поэтов, делают невозможным вдохновение? Нет, с чего бы. Вдохновение возникает в пространстве пережитой опасности: таково происхождение всякого искусства. Во всяком творчестве есть нечто батальное. Гомер возможен только после Трои. Etc.

Или же имелось в виду, что писать стихи после Освенцима аморально, безнравственно, неприлично? Быть может, Адорно хочет сказать, что рифмоплётство — занятие легковесное и досужее и перед нависающим над Европой шестимиллионьем жертв баловаться стишками гадко? Опять не так. Ясно же, что именно поэзия увековечивает память, завершает миф. *Todesfuge* Пауля Целана в этом смысле весомее всех «антифашистских» и «гуманистических» сочинений того же Адорно — и не нужно думать, что последний об этом совсем уж не догадывался.

Так что же имелось в виду? «После Освенцима нельзя писать стихов». Адорно говорит, что Освенцим — это особый опыт, необратимо меняющий отношение к некоторым вещам. В том числе и к поэзии. И дело не в желании, способности или моральном праве это делать. Всё как бы остаётся на месте — но возникает нечто, всё это обесценивающее.

Чтобы было понятно, о чём идёт речь, прибегнем к традиционному примеру. Изнасилование. Сам этот факт не влияет на дальнейшее наличие у женщины «половой потребности» — физиология остаётся физиологией, — ни на способность её удовлетворять естественным способом, ни тем более на моральное право это делать. Но «полноценная половая жизнь» после пережитого (прежде всего — пережитого в воображении) насилия зачастую становится невозможной, даже при наличии физиологического желания. «Хочу, но не могу». Потому что секс после изнасилования становится воспроизведением травмы. Да, это решаемая проблема, — не всегда и не сразу решаемая, — но все способы её решения предполагают растождествление секса с травмой, а это требует времени и специальных усилий. Каковые сводятся всего к нескольким возможным стратегиям — «забыть», «отомстить», «простить», «стать другим человеком». Или, другими словами, убедить себя, что «этого не было», «этого больше нет, потому что больше нет тех, кто это сделал», «это для меня больше ничего не значит», «это было не со мной, я теперь другая».

Теперь вернёмся к Европе. В ходе послевоенной идеологической работы над историей Освенцим был понят как предельное оскорбление и поругание всех европейских ценностей разом. Это понимание не является безальтернативным — например, из России эти вещи выглядят иначе. Но Европа приняла именно такую интерпретацию. Освенцим стал мерилом этих европейских ценностей, их «абсолютным нулём». Освенцим оп-



ределяется как место, где эти ценности подверглись предельно возможному поруганию.

Далее, это поругание осталось неотмщённым (хотя бы потому, что не Европа победила во Второй мировой, и сама знает это). Его также невозможно забыть и простить — именно в силу того, что Освенцим используется как мерило социальной морали. Наконец, «измениться», «стать другой» Европа тоже не может — поскольку истерически цепляется за идентичность.

Что остаётся? Смотреть. Непрерывно, не мигая, смотреть на экран, где европейцам показывают Освенцим.

Такое изнасилование зрения описано, кажется, у Джона Фаулза в «Волхве», где главного героя привязывают к стулу, фиксируют голову, приклеивают веки ко лбу и заставляют смотреть, как его любимая женщина самозабвенно трахается с негром. Фактически, негр насилует героя — «трахает в глаз». Аналогичной по силе сценой была бы публичная пытка героини.

В случае с «европейским самосознанием» всё ещё круче: привязанная к креслу — не будем опять же задаваться вопросом, какие именно «заинтересованные силы» её привязали, — Европа вынуждена бесконечно смотреть архивное кино о том, как насилывали и пытали её саму. В лице шести миллионов её избранных представителей. В чём и состоит Освенцим.

Какое отношение всё это имеет к стихам? Прямое. Стихи — традиционное катарсическое средство, снимающее (в смысле *aufheben*) переживание через его возвышение. Но в описываемых обстоятельствах возвышение невозможно в принципе, на него наложен прямой запрет. Игнорирование невозможно тоже, и по тем же причинам.

То есть формула «После Освенцима нельзя писать стихов» означает, что, во-первых, об Освенциме нельзя писать стихов, но и стихи «не об Освенциме» тоже нельзя писать. «Ничего нельзя».

Заметим, что всё это не пустые разглагольствования, так как слова Адорно оправдались — не то чтобы в точности, но очень близко. Классическое стихосложение в Европе «прекратило течение своё». Нынешний европейский «высокий мейнстрим» — стерилизованный общеевропейский верлибр, главным достоинством которого является отсутствие требований к поэтической технике, удобство перевода, а главное, стерильность, свобода от «поэтического». А один из его основателей, уже помянутый автор *Todesfuge*, утопился в Сене в семидесятом году. Официальная интерпретация — «страдающий еврей», «отложенная жертва Освенцима» (основания для такого мнения были — Целан прожил три года на оккупированной территории и выжил почти чудом). Я же подозреваю, что он остро чувствовал нечто подобное тому, о чём я говорил выше: поэзия

становилась невозможной — на его глазах и, как он мог бы подумать, не без его участия...

Впрочем, дальше уже догадки, а догадки, как правило, гадки. Остановимся на достигнутом. Можно спорить о доказательной силе этих рассуждений, но сама картинка, я думаю, ясна.

Теперь, наконец, о философствовании. Я, конечно, буду говорить о местном изводе этого занятия — называть ли его «русской философией» (кажется, это словосочетание забито за творчеством нескольких авторов конца позапрошлого — начала прошлого века?) или «российской» (это слово используется, чтобы указать на современных российских читателей «мировой дерриды»). То есть как оно: можно ли философствовать после российской приватизации девяностых годов?

Сперва нужно сказать, чем была приватизация. Прямо и недвусмысленно.

Пропустим для ясности всю риторику, обычно разводимую патристически настроенными журналистами — «обман», «ограбление народа», «разворовали страну» и т. п. То есть всё это, конечно, верно, даже тривиально истинно, но задевает нас в приватизации не это.

В чём дело?

Народ относится к стране, как душа к телу. В самом что ни на есть классическом смысле слова «душа» есть мыслящее начало, приводящее в движение косную материю. Народ движет страну, «крутит колёса», «сеет и пашет». Можно, впрочем, понимать это и как труд, приложенный к капиталу, но это «нужно сузить до экономической кишки». Если же чуть распахнуть глаза, то мы увидим: страна — тело народа.

Эта связь народа со своим телом, кстати, сама по себе не подразумевает права владения или распоряжения им. Тело раба, например, ему не принадлежит. Связь души с телом иная, чем собственническая. Тем не менее именно эта связь делает возможной любое владение и любую систему собственности. Собственность — вторична по отношению к этой связи.

Так вот. Именно поэтому приватизация — как центр, сердце «реформ» — была не просто «воровством» или «ограблением народа». Здесь как раз применим либеральный аргумент: формально рассуждая, «леса, поля, заводы и пароходы» народу не принадлежали. Нет, приватизация была именно изнасилованием. Нас — как целое, как народ — поимели. И все это чувствуют, «знают нутром». «Чего уж там».

Пути отработки травмы тоже известны. Они связаны с теми же самыми — «забыть», «простить», «отомстить» и «растождествиться». И, в отличие от европейской ситуации, нам никто не мешает обрабатывать неприятные ощущения — если это не угрожает интересам насильников.

Дальше я намеренно оставляю лакуну в рассуждениях — на том месте, где надо бы поговорить о философии вообще, её социальной роли в

частности и прочих таких вещах. Это всё можно, но займёт место, которого у меня нет, и время, которого нет у вас.

Поэтому просто напомним, какая именно философия ныне процветала в нашем пока ещё Отечестве.

Во-первых, переводная, читайте — дающая возможность интеллектуалу позаниматься самым сладким, то есть западными проблемами. Это самое вкусное: проблемы людей, у которых нет проблем (на наши деньги нет). На минутку чувствуешь себя человеком. То есть французом. Читайте: «нет, я не русский». Опять же — все серьёзные мыслительные человеки в России занимаются именно этим. То есть переводами и комментариями к переводам. В самом лучшем случае — писанием книг, единственным достоинством которых является то, что они похожи на переводы.

Во-вторых, жива ещё философия «русская», то есть «православие, самодержавие, духовность», настаиваемые то на Ильине, то на Булгакове. Насморочная кондовость этого, с позволения сказать, дискурса не мешает ему быть востребованным в определённом качестве — а именно: для выквохтывания того, что русский православный народ не ищет себе сокровищ на земле, а хочет быть изнасилованным и мёртвым во имя чего-нибудь. Читайте: «прощеньице».

В-третьих, постмодернизм по-русски. Это не философия, а разновидность так называемого «современного искусства» — то есть интересная чушь. Кстати, это непросто — сделать чушь интересной, так что не нужно относиться к этому совсем уж неуважительно. «Вы сами так сможете».

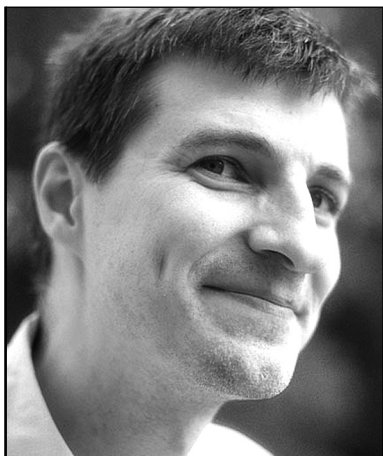
И наконец, есть классический Дугин, «имперство» и ему подобное философствование реванша, «когда-нибудь мы поднимемся и ударим Третьим Римом по вражьей морде» — главным условием которого является демонстративная утопичность. Мечтания поиметого об оборотке должны быть грозными, но безобидными.

Существуют стратегические союзы между «духовностью» и «имперством», с одной стороны, и постмодернизмом и переводняком — с другой. В первом случае получается «гиренок», во втором — какие-нибудь «евро-онтологии». Случается, впрочем, и свальный грех, смешение всего со всем.

Ну так что? Как возможно приличному человеку заниматься чем-то из вышеперечисленного?

Вот и я недоумеваю.

*Подготовил Алексей Нилогов*



## ВАСИЛИЙ КУЗНЕЦОВ

### «Концептуальный переводчик»: подступы к программе<sup>1</sup>

*Василий Юрьевич Кузнецов (род. 1968) — современный русский философ. Кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. «Кузнецов представил в новом ключе проблему единства мира и связал её с единством культуры: мир — самое, наверное, неопределённо-неопределимое и в то же время всеобъемлюще-самоочевидное, охватывающее не только всё мыслимое, но и всё немислимое — в своём единстве отображается разве лишь всей целостностью культуры как универсума смыслов, предзаданных любому усмотрению и полаганию. Разрабатывает способы различения классических и неклассических стратегий философствования, концептуальные принципы построения мультимедиальных средств синтетических и междисциплинарных исследований, проблему целостности космоантропосоциотехнонатурного комплекса, философские основания образования и методологии преподавания философии, а также философию фантастики»<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> Текст опубликован на сайте [www.censura.ru](http://www.censura.ru/articles/communicator.htm) в 2006 году: <http://www.censura.ru/articles/communicator.htm>.

<sup>2</sup> Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. — М., 2002. — С. 510.

[→00]

## **00. Начало**

Начинать можно с чего угодно — это абсолютно неважно [→01.6]. Если начинаем с чего-то одного, обязательно цепляемся за что-то другое. Значит, нужно обратить внимание на само это сцепление [→04]. Неустранимость сцеплённости раскрывает универсальную связность проблематики и любой предметности [→09.3], вязкость философских вопросов [→01.5].

Почему мы хотим называть философией [→01] то, чем мы занимаемся? Тихая и незаметная, мягкая и гибкая, мысль, возникающая каждый раз заново и делающая каждый свой шаг [→01.4] всегда как первый [→00] (последующие шаги — технические следствия, промышленное производство), совершенно не обязательно должна именовать себя «Философия®», хотя именно в философии принято было постоянно отказываться от привычного и обычного способа мысли и действия или, по крайней мере, подвергать его критическому переосмыслению. Ибо здесь важнее движение обнаружения и преодоления неявных предпосылок, установок и допущений, выявление неодолимостей [→09.1] и принятие этого вызова [→02], нежели соблюдение ритуалов ради них самих или в силу отсутствия очевидной альтернативы.

## **01. Что такое философия?**

Философия — странная штука, она постоянно трансформируется и мутирует, отказывается от самой себя, чтобы затем опять к себе вернуться [→01.5], распадается на различные течения, которые затем снова сливаются и переплетаются, сходятся и расходятся. Непрерывный динамичный процесс.

Если у нас есть всезнание или откровение, нам не нужна философия. Если же нет — тогда нет и абсолютных точек опоры [→09].

### ***01.1. Философия как проект***

Крупнейшие философские концепции представляют собой более или менее разработанный замысел, расчерченный проект — неважно даже, реализуемый или нет. В любом случае он остаётся нереализованным. Для философии выполнение (производство, тиражирование) неважно и неинтересно (этим занимаются другие доминионы культуры). В той степени, в какой мы вообще различаем одно от другого — проектирование от строительства, слово от дела. Ведь проект должен быть всё-таки создан,

а слово может стать делом. Следовательно, и создавать надо [→02.1] проективную философию.

### ***01.2. Философия как оператор***

Если философия предпринимает рефлексию предельных оснований всей культуры, претендует на критическое рассмотрение всего разнообразия мира в целом, то тем же самым жестом, обеспечивающим её универсальность, она обрекает себя также вникать и в специфику каждой отдельной культурной формы, каждой сферы и области мира. Философия пускает побег: наряду с философией науки появляются отдельно философия математики, философия физики и философия биологии, а наряду с философией природы и философией культуры — ещё и философия истории, философия права, философия искусства и т. д., и т. п.

Поэтому философию — в аспекте её бесконечных областей приложения, причём потенциально порождающих не только отдельные направления, но и целые дисциплины — уместно рассматривать в качестве оператора: «*философия X*» или даже «*философия ( )*», где в качестве переменной-аргумента может выступать всё, что угодно. Другое дело, что простой подстановки, образующей голый лозунг или манифест, будет, само собой разумеется, совершенно недостаточно — для формирования исследовательской программы потребуется более или менее разработанный и рефлексивно выписанный проект [→01.1]. Так реализуется один из способов взаимодействия различных культурных доминионов [→06] — отображаясь [→08.1] один на/в другой, оба видоизменяются и тем самым получают возможность распространяться, выполняя свои программы на всё новом материале. Таковы, например, философия образования [→07.3] и философия фантастики [→07.1].

### ***01.3. Философия как конфигуратор***

Тематизация неосознаваемого и проблематизация очевидного — главная задача философии. Если у нас уже есть принятые правила, то надо по ним играть — но тогда уже мы никогда не выйдем за их рамки, хотя и будем порождать всё новые и новые партии (таковы тривиальная или изошрённая комбинаторика логики, где эволюция исследовательской дисциплины совсем не следует правилам логических исчислений). Если правил нет или мы готовы отказаться от имеющихся, то тут и появляется философия, предлагающая правила для игры без правил, правила для выбора или предпочтения правил за рамками правил, правила для нарушения правил и т. д. Изящным жестом развеяния иллюзий философия создаёт новые иллюзии, жест разоблачения метафор порождает иные метафоры.

#### ***01.4. Философия пути как путь философии***

Для самостоятельного развёртывания и удержания мысли нужна смелость и решимость найти пути, по которым ещё никто не ходил, отправиться в неизведанное, которое вовсе не гарантирует успешных результатов.

Чтобы пойти, приходится нарушать неподвижность и оставлять следы; чтобы что-то сказать, приходится нарушать молчание и делать выбор [→02.1] каких-то слов и ходов — иначе ничего не получится.

Сначала мы научимся ходить правильно (по найденным дорожкам известных концептуальных пространств, где картами будут выступать разнообразные прочерченные развёртки [→05.2]), затем — будем ходить неправильно (по неизвестным пространствам). А как иначе можно будет пойти туда, не знаю куда, чтобы принести то, не знаю что?

#### ***01.5. Вязкость философии***

Любая философская проблема, как известно, уже содержит в себе всю философскую проблематику в целом. А любой философский вопрос может быть задан только так, что спрашивающий как таковой неизбежно оказывается под этим же вопросом.

Мало того, философия затягивает и не отпускает, даже концептуальный отказ от философии неизбежно совершается средствами самой философии. Отказ от культуры средствами самой культуры — это одно, а отказ от культуры вообще (даже с учётом его невозможности) — это совсем другое, подобно тому как можно философствовать о кризисе или конце философии, а можно вообще философией не заниматься. Начало и конец совпадают или, по крайней мере, стремятся к этому — философия замкнута.

#### ***01.6. Философия как крохоборство***

Вроде уже понятно, что интересно не только и не столько типичное, постоянно повторяющееся, характерное, хотя всё равно до сих пор крайне редко встречается обращение к редкостям. И то же с мелочами, хотя именно на них всё стоит и именно в них скрывается дьявол.

#### ***01.7. Система тотальной аргументации***

Стремясь к невозможному, непостижимо-непостижаемому, постоянно запредельному, человек создаёт новые пласты, виды, формы, направления, мотивы и оттенки мысли, словно машина на гусеничном ходу,

всегда возящая с собой свою дорогу и прокладывающая себе путь в любом направлении.

Мёртвая петля философской аргументации охватывает саму себя собственным конституирующим жестом и затягивает — иначе всё развалится. По меткому замечанию Хесле, действенность самого знаменитого аргумента философии — декартовского когито — базируется на том, что его отрицание ведёт к перформативному противоречию.

### ***01.8. Философия как концепции***

Существует множество различнейших, взаимоисключающих, несравнимых и несоизмеримых позиций. Эти позиции, как и соответствующие перспективы, неизбежно оказываются односторонними. Целое [→04] собирается целью [→02.2], разные цели порождают разные концепции. Сцеплённость [→09.3] же сохраняется всегда. Потянув за неё, можно по ниточке вытянуть различные связи. Может быть много разных с(о)боров. Если же всё рассыпается, мы ничего не можем сказать. Или всё, что мы говорим, оказывается равнозначным. (И ещё неизвестно, что хуже.)

Мы уже не можем (как классические [→03] мыслители) утверждать: «существуют только мои истинные высказывания и прочие заблуждения». Что-то вижу я, другое увидит другой, остальное — для остальных.

### ***01.9. Что-то ещё***

Подобно иллириону в определении Плавиневского, философия — это всегда что-то ещё. Конечно, любой текст можно интерпретировать по-разному, но только ключевые философские произведения, продолжая традицию и никогда не исчерпываясь номинальной темой, своим внутренним контекстом задают новые перспективы и раскрывают новые горизонты. Философия постоянно норовит ускользнуть от любой предзаданной определённости. Пытаясь схватить и удержать философию жёстко фиксирующими средствами, мы обязательно или промахнёмся, или останемся с пустым слепком своего предубеждения на руках.

Остаётся открытым сакраментальный вопрос — нужно ли всё додумывать до конца или надо вовремя остановиться?

## **02. Вызов и ставки**

Задача [→02.2] создания философского проекта [→01.1] — всегда вызов, причём — предельный, радикальный, то есть формирующий каждый раз всё более грандиозную, беспримерную претензию. Претензию не просто создать ещё одну очередную концепцию, встроенную в ряд других,



предшествующих и/или современных, но претензию совершить переворот, необратимо меняющий сам строй мысли. Игра философии ведётся на высочайших ставках.

### ***02.1. Выбор***

Философия как процесс представляет собой перманентный выбор — вызова [→02], ставки, цели [→02.2]. Однако предельным случаем выбора окажется выбор отказа от выбора — последовательное ускользание от всякой определённости. Выбор, не уменьшающий, а увеличивающий размерность концептуального пространства [→08.2] возможностей. Изнанкой проблемы выбора вариантов будет выбор оснований, критериев, конечных целей и поля для выбора.

### ***02.2. Цель***

Если уж решать задачи [→02], то те, которые решения не имеют. Заведомо имеющие решение задачи тривиальны и неинтересны. А ведь радикальный жест необходимо одноразового применения должен породить ошеломляющий эффект — удивление.

Что должно быть целью философии — неужели самоидентичность (Я-идентичность)? Или даже решение жизненных проблем? Или всего-навсего тексты?

Мы должны работать одновременно со всеми различнейшими концепциями, направлениями и т. д. Однако во все стороны сразу идти нельзя [→09.1]. (Какого рода эта невозможность?) Остаётся только сворачивание и разворачивание [→05.2] по разным линиям-полюсам [→05.4], кодировка/раскодировка [→08], суперпозиция взаимоотражений [→06] и т. п.

### ***02.3. Непозиционная позиция***

Например, любое предисловие — это странная попытка разместить некоторые слова до слов, что-то сказать до говорения; попытка предупредить и предвосхитить дальнейшее, причём уже сказанное, уже написанное, уже напечатанное (и тем самым начать текст до его начала). Так и философия стремится занять странную, необычную позицию внаходимости — сделать что-то до и вне всякого действия.

### ***02.4. Несистемная система***

Противостоя так называемому здравому смыслу, философия всегда несистемна, выпадает из расчерченных полей и расписанных правил, ра-

ботаает в зазорах между системами или во внутренних просветах самих систем, разворачивает неизотропный лабиринт, клубок расходящихся тропок [→04.1] со множеством входов и выходов, меняющихся благодаря разнообразным условным модификаторам.

### ***02.5. Провокация***

Вырожденный случай провокации, понимаемой как манипуляция («На воре шапка горит!»), концептуально неинтересен — поскольку представляет собой тривиальный рикошет, пусть даже и от ментальных представлений. Намного интереснее провокативная (а не провоцирующая!) ситуация, которая заставляет действовать, но не задаёт ограниченного набора возможных вариантов выбора [→02.1].

Философия вовсе не должна оправдывать наши ожидания; наоборот, философия должна каждый раз нас удивлять [→02.2] и заставлять пересматривать наши взгляды (хотя и не обязательно их менять).

### ***02.6. Тайна***

Зачаровывающая притягательность таинственного намечает ключевые фрагменты мира, своего рода стыки, швы, скрепляющие и оттеняющие основные, яркие, наиболее заметные компоненты. Из тайны находят и в тайну уходят начало [→00] и конец всего. Тайна присутствует везде, от тайны невозможно избавиться [→09.3], чтобы взглянуть со стороны. Именно ускользающая неопределённость, маскирующая не только само потаённое, но и таинство его особого статуса, создаёт и удостоверяет тайну как тайну. Настоящая тайна всегда утаивает собственное наличие. Подобно тому как исчезает из поля зрения предмет, образ которого на сетчатке глаза попадает на слепое пятно, сохраняя при этом неразрушенной иллюзию полноты и непрерывности сферы визуального восприятия.

## **03. Постклассика**

По аналогии с типологическим разделением на классику и неклассику стоит уже саму неклассику разделить на классическую и неклассическую. Классически неклассические мыслители утверждали принципиальную зависимость и предопределённость субъекта (сознания, знания, понимания, истины...) от фундаментальных бытийственных обстоятельств — таких, к примеру, как экономические отношения (Маркс) или бессознательные порывы (Фрейд)... — но вместе с тем также и возможность для выделенного субъекта (политэконома-марксиста или психоаналитика-фрейдиста...) все эти обстоятельства отчётливо и ясно увидеть, правильно учесть и тем самым стать *de facto* независимым от них, то есть

в неклассической ситуации [→03.1] продолжали неререфлексивно реализовывать вполне классическую стратегию. Неклассически неклассические мыслители стремятся отрефлексировать и критически переосмыслить установки классики, чтобы при необходимости от них отказаться.

### ***03.1. Ситуация***

Постклассическая ситуация провокативна [→02.5]. Уже вроде бы ясно, что проект [→01.1] классики не только невыполним, но и не стоит выполнения, что классические подходы практически нигде не работают. Однако совершенно непонятно, что же со всем этим делать — то ли не замечать, то ли объявить несущественным извращением, то ли начать в лучших академических традициях описывать, то ли решить, что теперь всё можно...

А ведь само разделение классики и неклассики нельзя по понятным причинам представлять классически, в виде бинарной оппозиции. Это разделение проективно и конструктивно; оно типологическое, а не историческое; вдобавок требует введения нового уровня рефлексии [→03.2] для тематизации и проблематизации разрыва посредством целого веера стратегий второго порядка.

### ***03.2. Порядки рефлексии***

Для того чтобы отрефлексировать своё видение какого-либо предмета, мы должны сконцентрировать своё внимание уже не на предмете; чтобы отрефлексировать свою рефлексю (рефлексия рефлексии, рефлексия второго порядка), надо забраться ещё на один рефлексивный этаж, увидеть который можно будет только с более высокого — когда мы воспринимаем сам предмет, наше восприятие остаётся для нас невидимым... Неклассика [→03] работает на более высоких рефлексивных этажах.

### ***03.3. Релятивизм***

Если всё относительно, то же относится и к этому утверждению. Релятивизм — это вовсе не произвол и никоим образом не вседозволенность. Просто отсутствие абсолюта.

### ***03.4. Так называемый постмодернизм как завеса***

Поразительна иррациональная ненависть к постмодернизму — у ревнителей «чистого» рационализма, потрясающая сила априорного отторжения постмодернизма — у поборников спокойного критического анализа, изумительна агрессивная неприязнь к постмодернистам — у сторон-

ников невозмутимой академичности, удивительна апелляция к авторам и к социокультурному контексту постмодернизма — у приверженцев абсолютной и бессубъектной объективности. Вполне достойные невежественной неразборчивости «защитников» оного. В результате постмодернизм воспринимается как завеса, за которой ничего не видно. Что же представляет собой так называемый постмодернизм — изысканное и тонкое издевательство над читателем, здравым смыслом, традицией и господствующими представлениями, ниспровержение общепринятых ценностей, паразитирование на классических текстах и социокультурном контексте, разрешение на самовольное самодурство, отбрасывание и забвение преодолённой метафизики или же серьёзное и трудное обсуждение принципиальных и фундаментальных проблем и вопросов, кропотливая работа мысли по выслеживанию незаметных и неуловимых сил, воплощение настойчивого и неутолимого стремления к правде? (Кстати, можно ли так ставить вопрос?) Открытым оказывается вопрос и о достойном ответе на этот провокативный вызов [→02].

#### **04. Единство мира**

Изначальный замысел философии — охватить всё. Однако всё появляется в результате осуществления этого акта, задаётся самим этим жестом. То, что было охвачено, и есть всё. Остального просто нет. Поэтому любые философские концепции — это различные способы описания единства мира. В этом смысле единство мира — это не утверждение, а условие возможности философии как таковой, подобно тому как абсолют представляет собой конструкцию, не зависящую от собственного существования.

Попытки концептуального отрицания единства мира при ближайшем рассмотрении оказываются отрицанием только вульгарно-натуралистического или классически монистического его понимания, рассматривающего мир как монолитную глыбу субстанции, поскольку всё равно нечто утверждается о неизбежно подразумеваемом мире в целом.

##### ***04.1. Мир***

Самое, наверное, неопределённо-неопределимое и в то же время всеобъемлюще-самоочевидное — мир — постоянно присутствует везде и отовсюду неизбежно ускользает, как только мы пытаемся его схватить и зафиксировать. Отдельные части мира это ещё не весь мир. Из-за своей тривиальной очевидности и неохватной грандиозности мир как таковой фактически и практически так и не стал специальной проблемой или даже хотя бы отдельной темой традиционной философии, которая в лучшем

случае ведёт свои речи скорее о понятии мира, об эволюции мировоззрения, о различных картинах мира.

Говорить о мире трудно, почти невозможно избежать риска запутаться в мелких частностях или попасть в замкнутый круг рассуждений, где всё связано со всем. Не имея возможности сразу обладать целым и одновременно выразить это целое, мы вынуждены проводить различия, выделяя [→05.4] бинарные оппозиции, триады, тетрады и т. д., и т. п. Освоение мира выступает одновременно освоением самого себя, и наоборот: одно без другого невозможно.

#### ***04.2. Единство***

Разнообразие концептуализируется разными путями. Получившееся единство может схватывать некую множественность и системно, и внесистемно [→02.4] — как парадигмальный или метапарадигмальный [→03.2] концепт, который, правда, обычно рассматривался в традиции как служебная, операционально-техническая философская категория.

#### ***04.3. Полиэкранность***

В последовательно неклассическом [→03] философском смысле будет неважно, то ли некоторый подразумеваемый мир [→04.1] «сам по себе» раскладывается на отдельные [→05.4] срезы и ракурсы [→06], которые вдобавок могут проецироваться [→08.1] друг в/на друга, то ли разные изображения на разных экранах могут быть сложены в некоторый интегральный голографический образ, который и окажется в этом случае доступным нам миром, созданным или открытым.

#### ***04.4. Полиморфность***

Более того, философские высказывания являются всегда в принципе переинтерпретируемыми [→08], перемодулируемыми, что даёт им возможность встраиваться практически в любую философскую систему, хотя и с некоторыми искажениями. Иначе говоря, все философские конструкции проецируются [→08.1] друг на друга, каждая по-своему. Поэтому совершенно неважно, что положено в начало [→00] размышления — бытие, идея, время, структура, текст, воля, понимание, власть или любое другое. И подобно тому как при чтении романа фиксируется не фактура бумаги и вид использованного шрифта, а перипетии сюжета и действия героев, основная задача восприятия философского текста заключается, наверное, в том, чтобы выделить не отдельные особенности концепции того или иного мыслителя (это специальная, конкретная и сама по себе небезын-

тересная проблема), а попытаться всё-таки уловить хотя бы контуры того, что протупает за каждым таким текстом.

## **05. Технологии**

Вообще, самое простое — действовать по правилам, особенно если эти правила есть и ими многие руководствуются. Но откуда берутся сами эти правила? Например, существуют законы, описывающие, как должны приниматься разные юридические нормы. Но откуда законодатели должны узнавать, что конкретно они должны предписывать или запрещать? Вот философия и занимается разработкой правил для самих правил или правил для игры без правил. Вообще, любая концептуальная система, достигшая определённого уровня сложности, неизбежно начинает отображать и представлять, по-видимому, какой-то аспект мира, всё равно как в любой достаточно хорошо отполированной поверхности начинает отражаться окружающее.

### ***05.1. Отождествление и различие***

Фундаментальные (поскольку простейшие и далее неразделимые) операции составляют одну из глубочайших проблем философии — о сходстве несходного и о несходстве сходного.

### ***05.2. Развёртки***

По разным направлениям, линиям, полюсам [→05.4] происходят и могут быть отслежены складывания и раскладывания взаимных проекций [→08.1] — одновременность и последовательность, синхрония и диахрония, пространственные и временные последовательности, локально-региональные области и отдельные цивилизации-культуры.

Аналогичным образом стоило бы, скорее всего, расположить и зеркальные поверхности всех доминионов культуры [→06] — не в виде запутанного лабиринта с разветвляющимися коридорами, убегающими в разные стороны, а в виде просторного зала: тогда можно ожидать проявления своего рода голографического изображения как результата интерференции отблесков соответствующих ячеисто-мозаичных структур.

### ***05.3. Магматика***

Предложенный Касториадисом для обозначения многообразия неперечислимых компонентов концепт магмы удобно использовать для описания технологии размягчения жёстких застывших конструкторов и

расплавления их в ту изначальную допонятийную магму, из которой они выкристаллизовались. Такого рода магма неизбежно оказывается универсальной, единой безосновной основой [→09.2] мира [→04.1].

#### ***05.4. Многополярность***

Полярность выступает специфическим способом внутренней организации какого-либо единства (целостности, предмета, явления, события, универсума рассмотрения), характеризующегося наличием особых выделенных точек-полюсов, которые фокусируют предельно-граничные экстремальные значения соответствующих, принципиально несводимых друг к другу параметров. Вырожденными случаями полярности выступают: во-первых, моноцентричный и унитарный фундаментализм классических представлений (монополярность), а во-вторых, дихотомия бинарных оппозиций, задающая минимальные опорные модули любой структуры (биполярность, дуальность — частным случаем которой будет диалектика). Онтологические, гносеологические и аксиологические основания и установки неклассических и постнеклассических концепций существенно базируются на принципах полифундаментальности, гетерогенности и альтернативности (многополярность). Полярность символизирует противостояние контрастных компонентов мира и концептов теорий (полюса координатные, магнитные, географические, климатические...), метафизических сил, стихий, ценностей (Свет—Тьма, Хаос—Космос, Инь—Ян, Огонь—Вода—Земля—Воздух, Истина—Добро—Красота...), божественных личностей (Осирис—Сет, Ормазд—Ахриман, Брахма—Вишну—Шива, христианская Троица...) и т. д., и т. п. Аналогичным образом постепенно появляются в языке специальные слова для обозначения разных цветов, причём сначала выделяются самые яркие, основные цвета — красный, зелёный, жёлтый, синий, а только затем уже — коричневый, оранжевый, серый и т. д.

#### ***05.5. Ошибки***

Давно известно, что ошибаться человеку свойственно, но и сегодня по-прежнему принято (за единичными исключениями) ошибаться относительно значимости ошибок. Великие философы прошлого велики и своими ошибками, и противоречиями — ведь новое п(р)оявляется всегда неожиданно. И прежде всего — там и тогда, где и когда ничего необычного, казалось бы, и быть не может. Ищем одно, а находим совсем другое. Главное — не пройти машинально мимо, а заметить и остановиться. Однако именно это оказывается самым трудным.

### ***05.6. Неочевидные очевидности***

Самые очевидные очевидности — именно в силу своей самоочевидности — мало того, что остаются, как правило, почти незаметными, то есть практически незамечаемыми, и потому не подвергаемыми рефлексии, но ещё и оказываются — при ближайшем рассмотрении — совсем не такими уж очевидными.

### ***05.7. Неуловимые различия***

Внимание к мелочам [→01.6] позволяет нам попытаться сопрячь навязчивость вязкой связности [→04] с раскалывающим разделением [→05.4], чтобы увидеть различное в повторении (бывают вопросы и вопросы), отделить интерпретацию от искажения, отличить наполовину полную бутылку от наполовину пустой и т. д., и т. п.

### ***05.8. Поэтика аналитики***

Философия — поэзия мысли, воспевающая поэтику бытия. Парадоксальным образом это наглядней всего видно на примере тех фантастически вдохновенных примеров, которые придумывают аналитики для обоснования своих безумно храбрых и непредставимо идеализированных минималистических концепций.

### ***05.9. Эклектика***

Сегодня принято с осуждением называть эклектикой свалку и/или помойку, куда набросаны в хаотическом беспорядке любые куски любых концепций. Однако это совершенно не мешает любить разного рода салаты и винегреты. А ведь исторические эклектики прославились тем, что оказались выбирать [→02.1] между Платоном и Аристотелем, заявив, что они оба правы, — и оказались не так уж не правы.

## **06. Доминионы культуры**

Попытки концептуального отрицания единства культуры отрицают только определённое прямолинейно-монотонное её понимание, трактующее культуру как нечто однородное и по большому счёту неизменное, ибо концепции автономных и локальных культур-цивилизаций нуждаются, как минимум, в творце, способном их все обозреть и увидеть в их различии сходство.

Имеет смысл выделить пять доминионов культуры — философию, науку, религию, искусство и мистику — по признаку охвата каждым



из них всего мира в целом, хотя и своим собственным способом в своём специфическом ракурсе, и построения своими собственными характерными средствами соответствующей картины мира. Причём любой целостный компонент любого доминиона обладает аналогичной способностью. Каждый из доминионов (в своих компонентах) отображает тогда не только сам мир, но и все остальные доминионы с их своеобразными картинами мира — подобно монадам Лейбница или элементам ожерелья Индры. Поскольку других средств восприятия и освоения мира у нас нет, постольку ничего другого, помимо доминионов и их картин, мы увидеть не в состоянии, подобно тому как не можем выпрыгнуть из сферы собственных представлений (хотя и можем их менять), чтобы помимо наших органов чувств (любых!) разглядеть, как там всё обстоит на самом деле.

## 07. Приложения

Философия, будучи свободной творческой мыслью, критически относящейся ко всем догмам и очевидностям, вовсе не предполагает автоматически и с необходимостью получение какого бы то ни было утилитарного продукта; наоборот, задача философии, скорее, — развеивать и преодолевать иллюзии, в том числе и относительно традиционных и обычных прикладных схем и программ действия. Поэтому использование философии должно быть адекватно её собственной задаче — культивировать чистое неангажированное мышление — в той степени, конечно, в какой это вообще возможно.

Попытки же превратить философию в прикладной инструмент для получения утилитарных практических выгод неизбежно приводит к уничтожению философии как таковой. Изначально раскованное и живое, философское мышление кристаллизуется сначала в концепцию, из которой очень соблазнительно и просто оказывается извлечь мировоззренческую позицию, которая затем застывает и необратимо отвердевает, становясь идеологией. Возможно, без идеологии невозможно обойтись политику для решения своих собственно политических задач, но умный правитель ведь должен стремиться к эффективной организации общества. Причём общество, даже будучи оптимальным объединением людей, по большому счёту вовсе не самоцель и самоцелью быть не должно; социальность — только средство. Конечно, кто-то должен всегда заботиться и об обществе, поддерживать его функционирование и совершенствовать его устройство, но система целей определяется в конечном счёте системой ценностей, восходящих к тому или иному пониманию смысла жизни, а смысл жизни созданием даже идеального общества не исчерпывается.

### *07.1. Философия фантастики*

Благодаря своему неразрушительному разнообразию фантастика притягательна, она открывает новые концептуальные пространства и увлекает к удивительному, чудесному, таинственному, неведомому, необычному, сверхъестественному, выходящему за любые границы. Как часто бывает при попытках локализовать фантастику в жёсткой понятийной сетке, все определённости начинают расплываться и, более того, размывают стереотипные схемы восприятия и мысли.

Фантастика творит особые миры — и её безудержное варьирование миров вскрывает некоторые инварианты. Ситуация априорной и на первый взгляд абсолютной свободы творца в фантастике парадоксальным образом обнажает некие странные внутренние необходимости, ограничения, которые определяются не только и не столько спецификой избранного языка представления или последовательностью дискурсивной развёртки, но и с какими-то, по-видимому, онтологическими условиями-условностями. Например, инопланетянин — это радикальная инстанция остранения, позволяющая занять максимально внешнюю позицию и разглядеть то, чего иначе вообще не видно: условность обычного, привычного, традиционного и неочевидность самих очевидностей. Фантастическое моделирование демонстрирует возможности максимально гибкого мышления и неординарных способов постижения мира. Фантастика предоставляет также уникальные возможности для переоценки всех ценностей или хотя бы для оценки иных версий ценностных иерархий и предпочтений. Предельный эскапизм остаётся неизбежно связанным с основным потоком жизни — вопрос всегда в том, от чего хочется убежать и куда. Фантастика почти незаменима и в демонстрации принципиальной условности всех форм человеческих взаимоотношений, пусть и воспроизводящих каждый раз устойчивую безусловность соответствующих необходимых функций.

Главный вопрос в том, какие предпосылки и допущения необходимы для существования фантастических произведений как именно фантастических, то есть не принимаемых за наглую ложь, попытку ввести в заблуждение или рассказ о реальной действительности. А ведь фантастика ещё выражает изначально ограниченными средствами (обычный язык — может быть, минимально модифицированный или надстроенный) то, что эти средства заведомо превосходит (реалии, понятия, конструкты, концепты...), причём фантастические произведения в отличие от чисто формальных поисковых экспериментов авангарда и модернизма, с одной стороны, и от научно-популярной литературы, с другой, поддерживают неуловимо неустойчивый баланс контрастов привычного и необычайного, объяснённого и чудесного, традиционного и нового, естественного и искусственного... Наиболее широко распахнутый и предельно заострённый

(хотя опять же не до радикального излома) дискурс фантастики становится порождающим источником для заполнения выявленных лакун в признанных дискурсах или картинах мира. Подобно мысленным экспериментам в физике, фантастика провоцирует построение неожиданных концепций в других науках, среди которых уже впечатляющая коллекция воображаемых конструкторов.

### *07.2. Непрямая референция*

Принимаемый по умолчанию способ рассмотрения предметности предписывает непосредственно схватить и описать искомое. Но как возможно прямо и непосредственно зафиксировать то, что как раз исключает прямое соотнесение? Ведь для точного отображения чего-то неопределённого, зыбкого и размытого потребовалось бы использовать не менее расплывчатые средства — не в том, разумеется, смысле, чтобы для живописного изображения облаков воспользоваться кисточкой из тумана: тут уместнее вести речь о технологии и технике. С другой стороны, применение косвенных указаний при всей своей тонкости и гибкости привело бы к нечёткости результатов, порождающих бесконечное множество интерпретаций. Интуитивная ясность избранного фокуса нашего мысленного взгляда начинает немедленно замутняться при первых же попытках тщательно с ней разобраться.

Классический и, пожалуй, самый известный случай непрямого референции — это метафора, буквальное перенесение языковых значений, которое становится в некотором смысле модельным для всех случаев косвенного употребления слов. Однако даже метафора понимается через соотнесение с прямой референцией, через своего рода иерархическую суперпозицию различных прямых референций, когда эффект переноса достигается путём комбинирования и перекомбинирования смешаемых друг относительно друга смысловых векторов.

Как возможна непрямая референция? Зачем она могла бы быть нужна? Наверное, ответ на эти вопросы один и тот же. Если возможно балансировать между прямым указанием на конкретную предметность и бесконечной регрессией символических отсылок и отсрочек, то в таком случае оказывается возможным косвенное, не прямое свидетельство о том, на что никаким иным образом взглянуть не удастся. Иначе говоря, непрямая референция должна не просто кивать в сторону чего-то иного, могущего быть выраженным также и прямо, но должна оставаться единственным способом намекнуть на недоступное схватыванию, на постоянно ускользающее. Ведь если мы можем нечто переформулировать, выразить прямо или косвенно, назвать или метафорически описать, локализовать непосредственным указанием или изобразить, то совершенно незачем изыскивать какие-то ещё изошрённые средства освоения. Когда мудрец,

изъясняющийся, по обыкновению, обиняками, изрекает, что, мол, если тебе на нечто указывают, то надо смотреть на указанное, а не на указующий перст или сам по себе жест указания, — это вовсе не универсальный рецепт всегда правильного действия (в конце концов, описанная ситуация может быть образцом как раз того, как надо указывать) и не инвариантный алгоритм понимания происходящего (возможно, совершенный жест был сигналом для группы захвата, сидящей в засаде), равно как и не тривиальный пример демонстрации действенности остенсивного определения, базирующегося на всё той же пресловутой прямой референции, и уж тем более не способ блеснуть метафорическими красотами стиля, а попытка обратить внимание на недостижимое прямым указанием.

Таким образом, непрямая референция принципиально не укладывается в ряд риторических фигур. Она присутствует там и тогда, где и когда прямая референция бессмысленна или невозможна, — например, в священных текстах, произведениях художественной литературы (прежде всего — в стихах), философских трактатах. Достаточно несложно бывает сказать, как и с помощью чего непрямая референция разворачивается, но совершенно бессмысленно спрашивать, к чему именно она отсылает — ведь даже сама возможность ответа на такой вопрос превратила бы её в прямую референцию. В отличие от метафоры, которую можно уподобить, пожалуй, мосту к другому берегу предметности — как вычурный и ажурный виддук, заменяющий упрощённо-утилитарный и чисто функциональный прямой мост простой референциальности, — непрямая референция похожа скорее на навесной, консольный мост над пропастью, наращиваемый в неизвестность, к невидимой цели...

### *07.3. Философия образования*

Философия [→01], которая сама строится как коралловый риф и/или социальная эстафета, цепочка учителей — учеников, не может не отслеживать вопросы преподавания. Задачи классического [→03] образования просты и тривиальны: имеются некоторая сумма уже достигнутого знания и универсальный метод получения знания нового, которые и надо передать следующим поколениям. Собственно, вся идеология Просвещения и базируется на такого рода представлениях — если человеку объяснить, то он обязательно всё правильно поймёт и будет действовать в соответствии со своими знаниями, предсказуемо, рационально, справедливо. Опыт последних столетий свидетельствует, однако, что всё не так просто. Оказывается, на самом деле никакого «на самом деле» нет, а поэтому прямолinéйные механизмы просвещения не работают. И если даже работают, то не так, как замышлялось: к примеру, человек научается читать, но не понимает прочитанного — так называемый синдром функциональной неграмотности.

Радикальная смена представлений о мире [→04.1] требует и соответствующего пересмотра взглядов на человека, его развитие и образование. Подумать за другого нельзя, даже если очень хочется, поэтому не стоит и пытаться — каждый сам должен совершить акт мысли, хотя помощь со стороны и возможна и желательна. Ребёнок, конечно, не маленький взрослый, но и не заготовка для взрослого, а более-менее (как и все люди — вместе и по отдельности) самостоятельный человек, субъект собственной активной деятельности. Нет смысла навязывать никому каких бы то ни было знаний и представлений, даже с самыми лучшими намерениями, — надо просто создать условия внутренней необходимости в знаниях или умениях и внёсшей возможности эти знания или умения найти и освоить для решения собственных (опять-таки не навязанных) задач и проблем, возникающих в процессе личной активности, в процессе реализации собственных интересов и потребностей. Незачем механически загружать память набором сведений — лучше показать, где и как эти сведения можно найти и получить, ещё лучше дать возможность самому сделать открытие. Образовательный процесс осуществляется всегда во взаимодействии, поэтому учитель и сам должен быть заинтересован учиться, в том числе и у своих учеников. И не должен изображать из себя сверхчеловека, который всё знает и всё умеет. Не надо закрывать глаза на ошибки [→05.5], трудности и проблемы — ведь это критические точки роста; наоборот, надо им радоваться — сложнее всего как раз увидеть проблему, вообще задуматься над очевидным, привычным и в силу этого незаметным, невидимым. Поэтому нужно не только слушать, но и слышать; не только смотреть, но и видеть. Владение и оперирование целым спектром возможных схем и моделей, путей и способов, стратегий и практик позволяет более свободно ориентироваться в любой ситуации и находить эффективные решения и выходы. (Хотя, конечно, мудрый не попадёт в такую ситуацию, из которой умный найдёт успешный выход.) Исследовательский интерес неразрывно связан с творческим порывом, а гибкость познания позволяет избежать стереотипных мыслей и действий.

## 08. Перевод

Полагание относительной автономности или даже абсолютной изолированности каждого отдельного социокультурного ареала по любым измерениям, казалось бы, совершенно отрицает общекультурное единство, утверждая, напротив, принципиальную фрагментарность и мозаичность различнейших компонентов. Действительно, об этом свидетельствуют на первый взгляд и афористический стиль письма Ницше, переполненный мифологическими символами, странными персонажами, необычными сценическими сюжетами, и как бы случайное эпизодичес-

ки-ассоциативное построение текста у Пруста, представляющее поток сознания, и концепции локально-региональных культур — цивилизаций Данилевского, Шпенглера, Тойнби, и гипотеза лингвистической относительности Сэпира—Уорфа и т. д., и т. п. Но одновременно эти же примеры самым парадоксальным образом подтверждают и единство культуры, поскольку неявно предполагают так или иначе возможность непрерывной процедуры — стратегии чтения — восприятия — интерпретации, стягивающей и связывающей все разрозненные элементы. Несопоставимость и несоизмеримость различных образов, картин мира преодолевается путём адаптирующего (и тем самым искажающего) проецирования, переноса оригинального содержания в иную смысловую среду, в чужую категориальную сетку. Своего рода интерференция разных подходов, взглядов порождает новые смыслы, пересечение различных социокультурных эстафет приносит открытия, неожиданные идеи. В этом и заключается схема концептуального перевода.

### ***08.1. Проекции***

Предположим, мы говорим об одном и том же. Если нет, никакая коммуникация не предполагается. Разные видения [→06] образуют различные проекции друг в/на друга [→04.3]. Однако чтобы всё работало, необходимы взаимодействие и сопоставление различных концепций. Даже коммуникативная катастрофа значима, а нонсенс — не бессмыслица (которая невозможна).

### ***08.2. Концептуальное пространство***

Так формируется вполне технологически просматриваемое поливариантное и многомерное концептуальное пространство, позволяющее проследить с необходимой и достаточной степенью подробности механизмы взаимовлияния и взаимодействия всех философских концепций в частности и доминионов культуры [→06] вообще в различных порядках рефлексии [→03.2].

### ***08.3. Понимание как непонимание***

Что такое понимание? Понимаем ли мы это? Даже когда нам приносят желаемое по нашей просьбе. Только непонимание продуктивно. Надо это понять.

Классические [→03] философы искали или пытались создать ситуацию, где понимание не является проблемой, поскольку достигается автоматически; вместо того чтобы исследовать условия возможности действительной и действующей коммуникации и вырабатывать соответствующие

методы и процедуры. Они устраняли проблему вместо того, чтобы её решать.

## **09. Границы и пределы**

В постклассике уже отсутствуют беспредпосылочные [→09.2] (по)знания, высказывания и позиции (включая само это утверждение). И даже противоречие в некоторых положениях может оказаться мнимым, фиксируя разные части замкнутой траектории, подобно тому как мы, кажется, видим две стороны односторонней поверхности Мёбиуса.

### ***09.1. Неодолимости***

Условия возможности осмысленного говорения неизбежно ограничивают нас — хотя бы в той степени, в какой мы не собираемся отказываться от смысла и/или претендовать на молчание. Заявка на всеохватность предполагает отсутствие изнанки (другой стороны просто нет) и лишает нас возможности оттолкнуться от чего-то другого.

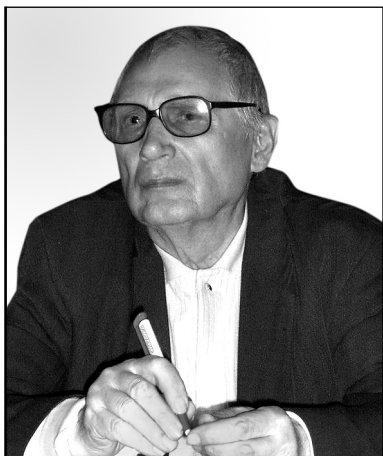
### ***09.2. Предпосылки и основания***

В силу отсутствия абсолютов, на которые всегда можно опереться, приходится очень осторожно подходить к критическому рассмотрению и переосмыслению собственных точек опоры — хотя бы потому, что страшно их потерять. Как можно рубить сук, на котором сидишь, или вытаскивать из-под себя ковёр?

### ***09.3. Сцеплённость проблематики***

Выбор [→02.1] между рациональным и иррациональным не может не быть иррациональным, равно как предпочтение дискурса внедискурсивному не может быть дискурсивным — ибо ни рации, ни дискурс просто не могут действовать за своими собственными пределами. Поэтому приходится делать добро из зла, а точности достигать неточными средствами (действенность такого подхода демонстрирует, например, Интернет). Наши достоинства суть продолжение наших же недостатков, как и наоборот, впрочем.

*Подготовил Алексей Нилогов*



## ЮРИЙ МАМЛЕЕВ

### Судьба Бытия и Последняя Доктрина (автоинтервью)<sup>1</sup>

*Юрий Витальевич Мамлеев (род. 1931) — современный русский драматург, писатель, поэт, философ. С 1974 года в эмиграции (США, Франция). В романах «Московский гамбит» (М., 1993), «Шатуны» (М., 1993) — быт городской интеллигенции, религиозно-философские искания, интерес к глубинным началам человеческой природы. В рассказах — гротеск, чёрный юмор, сюрреализм. Книги: «Утопи мою голову» (М., 1990), «Голос из Ничто» (М., 1991), «Блуждающее время» (СПб., 2001), «Россия Вечная» (М., 2002), «Мир и хохот» (М., 2003), «Другой» (М., 2006), «Судьба Бытия. За пределами индуизма и буддизма» (М., 2006). Член Союза писателей, русского и французского ПЕН-клуба. В СССР не печатался, его произведения распространялись в самиздате. Издавался на английском, французском и других европейских языках. С 1989 года начинает публиковаться на родине. В 1991 году вернулся в Россию. Лидер «метафизического реализма».*

#### Философия

— **Философия, даже самая самобытная и необычная, как, например, ваша, не создаётся на пустом месте. К какой философской традиции вы себя относите?**

— К ведантской. Веданта является высшей концентрацией индийской мысли, она изучается на Западе и считается одним из величай-

---

<sup>1</sup> С сокращениями автоинтервью опубликовано в газете «Литературная Россия»: 1) № 26 от 30.06.2006 под названием «Россия Вечная»: <http://www.litrossia.ru/article.php?article=529>; 2) № 04 от 26.01.2007 под названием «Соскальзывание в бездну»: <http://www.litrossia.ru/article.php?article=1122>.



ших достижений человеческого духа. Я как индолог преподавал индийскую философию, включая Веданту, в 1990-х годах в МГУ имени М. В. Ломоносова на философском факультете, в магистратуре. Следует отметить, что Веданта, не являясь, конечно, религиозной системой, не относится также и к рационалистической философии западного образца. Веданта представляет собой ту великую сферу, которую Рене Генон обозначил как чистую метафизику. Особенность этой метафизической философии, к которой, собственно, относится вся так называемая восточная мудрость, заключается в том, что она опирается и вытекает из огромного океана знаний и духовного опыта, которые накопила Индия за все тысячелетия своего бытия. В основе её лежит, как считал Рене Генон, некая Вечная Традиция, в разной форме проявляющая себя и в других духовных течениях. С моей точки зрения, такая Вечная Традиция не может быть чем-то застывшим, ибо совершенно очевидно, что она далеко не вся проявлена в человеческом духовном опыте. Она может расширяться по мере раскрытия или манифестации в человеческом разуме.

#### — Какие основные ваши философские работы и о чём они?

— Главные работы — «Судьба Бытия»<sup>1</sup>, «За пределами индуизма и буддизма»<sup>2</sup> и «Россия Вечная»<sup>3</sup>, а также «Невидимый град Китеж» (совместно с Т. М. Горичевой).

Начнём с «Судьбы Бытия». Основной мотив «Судьбы Бытия» (кроме главы «Последняя Доктрина») — самопознание; точнее, речь идёт о познании бессмертного, вечного, неуничтожимого начала в человеке, называемого в «Судьбе Бытия» «Высшим Я». Это Высшее Я следует отличать от «Эго», временного «я» в человеке, с которым он обычно себя отождествляет, говоря «я — инженер», «я — имярек», «я — учитель», «я — человек».

Высшее Я, таким образом, выходит за пределы человеческого бытия. Понятно, что Высшее Я — понятие чисто метафизическое, не имеющее никакого отношения к психологической реальности, характеру человека и его индивидуальности, так как всё это относится только к ограниченному временному существованию. Высшее Я — это чистое, свободное от всех ограниченных определений «Я».

Высшее Я, таким образом, является абсолютным субъектом, неуничтожимой реальностью, в скрытом виде присутствующей в каждом человеке. Цель бытия состоит в реализации этого «Я» и отождествлении себя с

---

<sup>1</sup> Впервые издано в журнале «Вопросы философии» (№ 10, 11 за 1993 год); впоследствии опубликовано в сборнике «Unio Mistica» (М., 1997); в книге «Судьба Бытия. За пределами индуизма и буддизма» (М., 2006).

<sup>2</sup> «Судьба Бытия. За пределами индуизма и буддизма». — М., 2006.

<sup>3</sup> «Россия Вечная». — М., 2002.

Ним, а не с временным эго. Такова высшая цель самопознания и метафизической реализации.

Высшее Я познаётся в определённом духовном опыте или раскрывается в человеке как дар. Обычно же оно скрыто.

**— В чём же различие между концепциями Высшего Я в вашей философии и Атмана в Веданте?**

— Безусловно, во всём этом наличествует параллелизм с понятием Атмана в индийской философии при существенном, однако, различии, конечный смысл которого становится ясным при рассмотрении «Последней Доктрины» в моём тексте.

Но начнём с других различий. В Веданте Атман (Высшее Я) тождествен Брахману (объективизированному Абсолюту<sup>1</sup>). Шанкара поясняет, что Атман — един по отношению ко всему множеству людей и его «скрытое» (по большей части нереализованное) присутствие в людях не нарушает Единый Атман. Короче говоря, Он — един на всех. Хотя это мнение и подвергалось различным коррекциям в индийской философии — оно преобладает.

В «Судьбе Бытия» речь идёт о несколько другом подходе, когда доминирует «субъективистский» подход, и Высшее Я рассматривается с точки зрения индивидуума, который стремится к его реализации; по сути, это Высшее Я является им самим, «принадлежащим» именно ему.

Вводится также совершенно новое понятие — «корень самобытия», который пронизывает все формы бытия человека, в том числе и выходящие за пределы его индивидуального существования. Корень самобытия означает единство бытия всех форм существования, от человеческой до любых других, включая самые высшие — реализацию Высшего Я. Собственно говоря, этот луч бытийного единства исходит от Высшего Я, которое является в «Судьбе Бытия» верхним уровнем метафизического самопознания. В этом и состоит главная тема этой работы.

Второе, более существенное различие, состоит в том, что обычно в индийской философии Атман может быть понят как Чистое Сознание и Чистое Бытие (и метафизически бесконечное блаженство), во всяком случае, Атман как-то связан с этими понятиями<sup>2</sup>. В «Судьбе Бытия» говорится о том, что Высшее Я может выходить за пределы своего отношения к Чистому Сознанию и входить в сферы ещё не открытые, неопишуемые, оставаясь при этом Высшим Я, неким «проколом» в Абсолюте.

---

<sup>1</sup> В том и в другом приходится использовать европейские философские понятия (Абсолют, абсолютный субъект и т. д.).

<sup>2</sup> Чистое сознание означает сознание в самом Себе, свободное от всякого присутствия феноменального мира. То же самое можно сказать и о Чистом Бытии, это бытие как таковое, а не бытие чего-либо.

Что касается «Последней Доктрины», аналогов которой нет в мировой традиции, то здесь Высшее Я моей метафизики вступает в контакт с Бездной.

**— Кроме того, вы вводите ещё один новый термин — «утризм». Что это такое?**

— Утризм — это понятие, которое сочетает в себе метафизику (как способ познания) и веру, но веру, конечно, не в религиозном смысле. Эту внутреннюю веру следует определить скорее как интуитивное предвидение. По аналогии это можно сравнить, например, с ситуацией, когда, скажем, молодой юноша верит, убеждён в своём предназначении в качестве великого поэта или учёного.

Утризм необходим, когда речь в моей книге идёт о Высшем Я, поскольку оно выходит за пределы традиционного понимания концепции Атмана. Это предполагаемое вхождение Высшего Я в запредельную сферу уже и есть предмет внутреннего предвиденья, интуитивной веры.

**— Что же нового вы раскрываете в «Последней Доктрине»?**

— Дело в том, что конечная реализация Высшего абсолютного Я (или, выражаясь языком Веданты, — реализация Абсолюта) является некоей метафизической возможностью, данной человеку (как образу и подобию Божьему). Абсолют включает в себя всю Реальность как таковую, в том числе и так называемое Божественное Ничто (святую тьму Абсолюта), которое не является, конечно, Пустотой. Это Божественное Ничто включает в себе все потенции, все зёрна, которые могут быть проявлены (в той или иной форме мироздания, помимо той, которую мы имеем) или вообще никогда не проявляться по самой своей сути. Следовательно, это Ничто наоборот является некоей метафизической Полнотой.

В «Последней Доктрине» речь идёт о некоей Бездне за пределами Абсолюта. Эта Бездна, естественно, «находится» и за пределами Реальности как таковой. Она, следовательно, вообще не может быть описана в «категориях» и «понятиях» бытия и небытия. «Находясь» (тут приходится применять условный язык) за пределами Реальности, эта Бездна не может быть познана нами, это не дано нам (в отличие от Богопознания). Эта Бездна не может быть ни реализована, ни познана. Принцип реализации, который естествен «в мире Абсолюта», вообще не существует в этой Бездне, поскольку сама она — по ту сторону Реальности.

У нас нет «орудия», «средства», с помощью которого можно было бы выразить, чем эта Бездна является. Однако косвенный контакт всё же возможен.

Во-первых, зададимся вопросом: почему может возникнуть предвиденье этой Бездны? В «Судьбе Бытия» такое предвиденье связано с принципом метафизической тоски. Но эта тоска не связана с принципом обладания, как это бывает в мире Реальности (Абсолюта), поскольку никакое «обладание», никакая реализация по отношению к этой Бездне невозможна.

Представим себе ситуацию реализации Абсолюта. В самом Абсолюте (в Боге-в-Самом-Себе) достигается высшая степень полноты, единства, гармонии и т. д. В Абсолюте, разумеется, не может быть никакой неудовлетворённости, Абсолют включает в себя все возможности бытия и полноты Ничто, все зёрна той или иной формы творения, которая по существу является манифестацией, проявлением Абсолюта. Метафизическая тоска, о которой говорится в «Судьбе Бытия», не есть тоска по чему-то, чем можно обладать (или что можно реализовать). Она присутствует при наличии самой полной реализации всех возможностей, это — трансцендентная тоска непостижимого и необъяснимого характера, и она имеет позитивный смысл, который состоит в том, что эта трансцендентная тоска является одним из косвенных путей, дающих представление о Бездне за пределами Абсолюта, за пределами Реальности.

Человек, реализовавший Абсолют<sup>1</sup>, должен обладать некоторыми априорными качествами, чтобы вступить в контакт с Бездной. Абсолютная реальность настолько всепоглощающа, что в ней немислим переход к чему-то иному, чем она сама. Только человек, обладающий некоторыми качествами, в том числе такими, как метафизическая тоска ещё до реализации Абсолюта<sup>2</sup>, сможет сохранить тайное стремление к Иному. Но ослепительная мощь Абсолютной Реальности, непостижимое для человека вечное счастье, бессмертие таковы, что осуществить это стремление можно только при условии выхода из Абсолюта, из Центра на периферию, в состояние, отдельное от Абсолюта, в состояние некоторой «лишённости» при полной избыточности<sup>3</sup>. Тогда это стремление может перейти в метафизическое, точнее, утристическое, духовное действие.

При всём этом, разумеется, реализованное Высшее Я сохраняется. Несмотря на то что прямой контакт с Бездной, «путь» к которому не дан, естественно, невозможен, ибо ключ к этому контакту «не дан». Но косвенный контакт — с помощью интеллектуальной интуиции и медитативного опыта — вполне вероятен. Поскольку внереальностью нельзя обла-

---

<sup>1</sup> В наше время этого достиг при жизни, например, Рамана Махарши, гуру, имя которого почитается всей Великой Индией.

<sup>2</sup> О реализации Абсолюта смотрите также книгу великого Сурешвары, ученика Шанкары, — «Реализация Абсолюта».

<sup>3</sup> Будда выходит из шуньяты благодаря принципу сострадания.

дать, метафизическая тоска сама по себе приобретает позитивную окраску. Негативное может стать позитивным.

Бог и Бездна становятся тогда знаками этой ситуации. Само Высшее Я, которое входит в косвенный контакт<sup>1</sup>, неизбежно приобретает иные, дополнительные черты и становится, таким образом, «Я Бездны», «Я», далеко ушедшим от Атмана. Существо Бездны — это «существо» в чём-то принципиально иное, но сохранившее при этом все блага метафизической реализации, реализации Абсолюта. Реализация Абсолюта или высшего Я в традиционном понимании является лишь необходимым подготовительным этапом к возникновению Я Бездны («существа» Бездны). Реализация Высшего Я (в любом его понимании) тем не менее совершенно необходима, ибо, чтобы иметь хотя бы просто взгляд в неопишемую Бездну по ту сторону Абсолюта, надо обладать неуничтожимым вечным бытием, вечным Я. Обо всём этом довольно подробно, насколько это возможно, написано в главе «Последняя Доктрина». Последняя Доктрина и является доктриной Бездны<sup>2</sup>, ибо дальше идти некуда.

«Судьба Бытия» касается, естественно, и других проблем, таких как метафизика искусства, загадочные сферы метафизики и проч. Приведу некоторые высказывания об этой работе:

«Как и в своём литературном творчестве, в «Судьбе Бытия» автор без экивоков и туманных аллюзий поднимает проблемы, сама мысль о которых должна шокировать непосвящённых.

«В Мамлееве, в его романах, в его личности, мистически просвечивает нечто преонтологическое», — говорил о Мамлееве Жан Парвулеско».

*Журнал «Милый Ангел»*

*№ 2, 1996*

«...Но не подстерегает ли нас и за этой чертой этой «Последней Доктрины» какая-то неожиданность? И это тем более вероятно, что, по словам самого Юрия Мамлеева, и в этой самой откровенной и самой эксплицитной книге он ещё не сказал «всего».

Таковы четыре концептуальных блока данной книги, которая является настоящим праздником для всех, кто озабочен сферой Абсолютного и кого помимо своей собственной жалко-человеческой судьбы интересует экстравагантная и исполненная виражами чудовищности Судьба Бытия, осмысляемая его верным, но

---

<sup>1</sup> Прямой контакт может осуществиться только при возникновении некоего уровня, о котором мы ничего не знаем, но с которого возможен прямой контакт, если он возможен вообще.

<sup>2</sup> Интересно, что впервые идея Бездны, «Внереальности по ту стороны Абсолюта», возникла в моём рассказе «Боль № 2», написанном в 1965 году, опубликованном на немецком, французском и других языках.

всё же удивительно метафизически независимым Свидетелем, Юрием Мамлеевым, рыцарем веры в Иное, веры бескомпромиссной, но так жаждущей заглянуть глазом гения за последний предел».

*А. Г. Дугин. Пристрастный свидетель  
кошмара реальности*

«Метафизика Мамлеева, как и его литература, также является сугубо русской. Она целиком основана на парадоксах, аналогичных заключениях, предельно странных постулатах. Но именно такое видимое умаление рационального начала позволяет снять ложные и иллюзорные аксиомы, усвоенные нами в процессе «адаптации» к принципиально антидуховной среде, и обратиться к развитию сверхрационального, собственного духовного начала».

*А. И. Карагодин. Вкус подлинного бытия*

**— Один из ваших философских трактатов называется «За пределами индуизма и буддизма». О чём здесь идёт речь?**

— Как известно, высшим духовным достижением человека на Востоке считается так называемое «Освобождение». В отличие от «Спасения», которое означает бытие человека в тварном мире, но освящённом Богом, «Освобождение» означает нечто иное. А именно: полное освобождение от тварного мира и реализация жизни в самом Абсолюте. На Востоке хорошо известна духовная практика реализации Абсолюта. В буддизме нечто подобное называется вхождением в шуньяту, то есть в неопишуемое высшее начало.

Надо отметить, что между Упанишадами и Ведантой, с одной стороны, и буддизмом, с другой, существует определённая разница, касающаяся трактовки Атмана. Первая часть этой работы как раз посвящена этому различию и преодолению его. Основанием для этого явилась для меня знаменитая работа Кумарасвами «Индуизм и буддизм».

Но во всех этих двух традициях в основном «описан» «путь Освобождения» и его реализация, но Традиция почти не касается того, что происходит с душой после её вхождения в Абсолют, какова сама жизнь в этой Абсолютной реальности.

Фактически это вхождение является только первым шагом. Но остальное: сама неопишуемая духовная жизнь, вернее, более чем «жизнь», в Абсолютной реальности — человеку практически неизвестна, да и не может быть известна, если не говорить о каких-то маловероятных исключениях. Тем не менее некоторые намёки возможны.

Итак, вторая часть этой работы посвящена некоторым загадочным сферам метафизики.

— Теперь необходимо коснуться такой фундаментальной и исключительно важной вашей книги, как «Россия Вечная». Её тема говорит сама за себя.

— «Россия Вечная» начинается с глобального исследования русской культуры, в особенности поэзии, литературы и философии. Оно включает в себя, разумеется, предыдущее развитие русской идеи на философском уровне, например, в работах Бердяева. Огромное внимание уделяется наиболее глубинному и малоисследованному полю русской культуры — мистическому мировоззрению русской поэзии. Кроме того, естественно, подчёркивается величайшая роль православия.

Я также подключил к этой работе метафизические изыскания, основанные на использовании (до некоторой степени) проверенных тысячелетиями «методов» духовной Традиции (в генонистском понимании этого слова).

«Из духовного исследования русской патриотической лирики следует, что в России можно различить её исторический аспект, космологический и метафизический. На более глубоком уровне — Россию историческую (то есть Россию, существующую в пределах земной истории, в её прошлом, настоящем и будущем), Россию космологическую и Россию метафизическую или Вечную Россию.

Что же понимается под космологической Россией?

Мы утверждаем, что русская идея, не постигаемая обычным умом, как бы выходит за пределы мира, рамки человеческой истории слишком узки для неё. Однако дальнейшее истолкование этого тезиса, точнее, этой доктрины может быть дано на основе метаисследования всей русской культуры в целом, а также на постижении Русской Души во всех её безднах и на методах, применяемых в восточной метафизической практике.

После этого необходимо напомнить, что (согласно принципам восточной метафизики) любая нереализованная возможность, несущая в себе метафизический смысл, неизбежно должна реализоваться, ибо для Абсолюта в его бесконечных манифестациях нет различий между возможностью и реализацией. Иными словами, русская идея, поскольку более или менее детерминированный ход человеческой истории, с её началом и концом, узок для неё, неизбежно должна реализовываться в иных бесчисленных сферах и планах Космоса (в учении же о Космосе и Абсолюте мы опираемся на принципы индуистской метафизики, наиболее полной из существующих).

Следовательно, в Космосе (в его разных пространственно-временных планах) должен быть аналог земной России (точнее, аналоги её), причём эта космологическая Россия должна быть связана с существами, являющимися метафизическими аналогами человека.

Собственно, сама историческая Россия, с этой точки зрения, является одним из вариантов всей космологической России, существующей как совокупность «конкретных» России и как их подоснова. Следовательно, под космологической Россией должны пониматься также и те элементы в исторической России, которые несут в себе космологические возможности. Кроме того, из самых недр исторической России возможно некоторое «космологическое строительство», но эта тема, эзотерическая по существу, конечно, тоже вне пределов этой работы.

Под метафизической или Вечной Россией понимается сама первоначальная сущность России, её «первообраз», «первоидея», как она потенциально содержится в самом Абсолюте и которая «исходит» из Абсолюта во Вселенную.

Эта Вечная Россия является метафизической (духовной) основой и исторической России, и любого иного варианта космологической России.

Русская идея, взятая на её высшем уровне, и есть проявление этой Вечной России (в более узком смысле под Вечной Россией понимаются только «вечные» черты исторической России).

В дальнейшем идёт детальное изложение самой России Вечной, её духовной сущности и её манифестации на разных уровнях бытия. Таким образом, эта книга посвящена духовной и космологической сторонам русской идеи.

## Метареализм

**— Вы являетесь основателем нового литературного течения — метафизического реализма. Каковы его основы?**

— Теоретические основы этого течения разработаны мной в «Судьбе Бытия», именно в её послесловии, озаглавленном «Метафизика и искусство». В этом литературном течении предполагается включение в художественное произведение (роман, рассказ, поэма и т. д.) тех или иных элементов метафизики, понимаемой, однако, в несколько расширительном значении. Таким образом, имеются в виду не только так называемые вечные вопросы бытия, но и вся скрытая реальность в целом. Сюда входят, например, как неизведанные, скрытые, тайные стороны человеческой души, так и та невидимая реальность, которая окружает нас. Фактически речь идёт о проблемах расширения реальности.

Метафизический реализм исходит из относительной исчерпанности социально-психологической стороны человека в мировой литературе и предполагает проникновение в те самые глубины человеческой души, которые могут даже изменить наше представление о человеке.



Слово «реализм» здесь не случайно: во-первых, метареализм предполагает вполне реалистическое описание обыденной жизни, но с присутствием в нём метафизических реалий. Но главное — сами эти метафизические реалии не могут и не должны быть результатом игры воображения или фантастики. Эти «реалии» почёрпываются: а) из того океана опыта и знаний о невидимом мире, который приобрело человечество за свою историю, б) путём той способности, которую Рене Генон определял как интеллектуальная интуиция (или, в конце концов, мистическая). Например, в романе «Мир и хохот» говорится:

«Речь шла о том, что на землю опустилась, как туча из невидимого, новая реальность, уничтожившая, закрывшая всё то, чем жило человечество в своём сознании до сих пор. Всё исчезло, провалилось, ушло — память об истории, прежняя духовная жизнь, искусство, наука, культура, даже язык и способ мышления. Новая реальность, спустившись на землю, отстранила всё, даже сновидения. Но немного людей осталось, и осталась их душа — её остаток, её глубь, непонятная, незнаемая, и надо было жить, начинать всё сначала, а главное — понять новую, непостижимую прежним умом реальность, а может быть, непостижимую вообще. Прежнее человечество кануло в бездну. И то, что осталось, уже не могло иметь с ним почти ничего общего. Эти люди барахтались в непостижимом, как слоны на луне. Но всё же была какая-то возможность вступить в контакт с иной реальностью, пробудив не угасший ум, а нечто безумно-новое в своей душе. И главное — не убить, не сожрать друг друга в спустившейся тьме».

Разумеется, поскольку само метафизическое и философское знание необъятно, то писатель выбирает из него те элементы, которые его непосредственно волнуют и о которых он тем или иным путём имеет представление. Он может опираться на свой личный опыт или использовать, даже в сатирическом ключе, целые мистические учения, если видит в них какие-либо изъяны.

Таким образом, сам писатель определяет направление своих интересов. И конечно, писатель-метафизик может включать в свои произведения как самые ужасающие тёмные стороны жизни, так и наиболее светоносные проявления, и даже тоскливо-обыденную повседневную жизнь, если он обнаруживает в её разломах, в её подтексте метафизическую подкладку.

Метафизические воззрения с убеждающей силой присутствовали в древней, традиционной литературе (особенно в поэзии), нередко в форме так называемых мифов. Но в то время и мир, и человек были совершенно другими, чем сейчас, и, собственно говоря, такое искусство было гениальным выражением мистических или символических взглядов их авторов (Данте, персидская поэзия). Метафизика заполняла собой всё пространство литературного произведения, которое было далеко от того понимания реализма, которое возобладало впоследствии, в ближайшую к нам

эпоху, когда литература заключила союз не с мифологией, а с текущей жизнью человека.

Писатели-метареалисты уже с совершенно других позиций, не порывая с достижениями традиционного реализма XIX и XX веков, возвращают метафизике её достойное место в современной литературе. Метафизика становится частью бытия современного человека. И образуется таким образом сложнейшее единство социально-психологического аспекта человеческой жизни и бездн человеческой души, которые в конце выводят человека за пределы того узкого мира, в который он был помещён, как в клетку, по существу поступательным торжеством позитивизма, агностицизма и в конце концов практического материализма XVIII—XIX веков.

В этой связи следует отметить, что по существу метафизический реализм является не только литературным течением или даже скорее философско-литературным направлением. В принципе это — целое мировоззрение, меняющее направление человеческого ума в сторону более глубинного, запредельного познания реальности. Метареализм не возвращает человека, например, в античный мир или в другой подобный (в традиционалистском смысле) период. В нём ориентация на современный мир, с его катаклизмами, войнами и раздирающими противоречиями, сочетается с иными, присущими новому тысячелетию, поисками духовного бытия. Метареализм обращён в будущее, а не в прошлое, в вечное, которое виднеется за панорамой временного (неуничтожимое в изгибах погибающего).

## Литература

**— Ваши художественные произведения наполнены философским смыслом. Но, видимо, они — нечто в значительной степени иное по сравнению с вашими чисто философскими работами. В чём отличие и в чём сходство?**

— Здесь есть, конечно, и сходство, и различие. Но прежде чем говорить об этом, надо обратить внимание на одно обстоятельство. В литературе, в искусстве вообще, всегда присутствует некий элемент или уровень, который ускользает от всяких попыток его философского или даже вербального определения. Назовём этот уровень «Неописуемым». Каждый, кто живёт в искусстве, в литературе, обычно чувствует присутствие этого «Неописуемого». Скажут, что это тайна, тайна искусства. Но в метафизике также наличествует тайна, однако это иная тайна. Так или иначе, но философское раскрытие художественного произведения отнюдь не абсолютно (оно относительно).

Теперь можно ответить на ваш вопрос. Здесь каждый рассказ или роман имеет, естественно, свою метафизическую окраску, подоплёку. Не сравнимую ни с чем роль в создании моей метафизики сыграл мой же рас-

сказ «Боль № 2», написанный в 1965 году в России, так сказать, в неконформистском подполье. Именно в этом рассказе (впоследствии он вошёл как глава в целый роман) впервые речь идёт о некоей Бездне за пределами Абсолюта. Именно такое метафизическое представление легло потом в основу «Последней Доктрины» из «Судьбы Бытия», где оно наиболее полно представлено. Таким образом, метафизическая идея в литературе породила парадоксальную, почти невыносимую философскую доктрину.

В романе «Шатуны», при всей «неописуемости» его подтекстов, доминируют две метафизические идеи, а именно: иллюзорность этого мира и истерический поиск бессмертия, своего неуничтожимого «я», причём этот поиск сопровождается беспределом отчаяния и надежды. Относительно иллюзорности — в западной печати писали о герое «Шатунов» Фёдоре Соннове: «Он убивает, чтобы понять вечное». Иллюзорность здесь понимается не только как временность, текучесть, уничтожимость всего, что находится в этом мире, но и как гносеологическая иллюзорность. Относительно метафизики «я» в «Шатунах» можно сказать, что она явно присутствовала там, но поданная через восприятие героев, иногда искажённое.

Известный американский писатель Джеймс Мак-Конки так писал о «Шатунах»: «Виденье, лежащее здесь в основе, — религиозное; и комедия этой книги — смертельна по своей серьёзности».

Следует отметить, что литературное произведение по своему существу не может быть неким комментарием к каким-либо философским воззрениям. Идеи в нём проходят через опыт живых героев, их жизни, их ярости, гнева и прозрения. Иначе это не литература.

Даже когда в рассказе речь идёт о целой мистической концепции (как в «Голосе из Ничто») она даётся как переживание павшего человека. Естественно, именно в душе такого человека и могла только зародиться идея тотального падения.

В философском плане важнейшим романом последних лет является «Блуждающее время» (М., 2001). Между прочим, одна из тем этой книги — проблема времени. Провалы во времени и возможность попадания как в прошлое, так и в будущее — теоретически сейчас обоснованы так называемой «новой физикой», я уже не говорю о некоторых наблюдениях, зафиксированных, например, в Великобритании. И в «Блуждающем времени» эти попадания в прошлое показаны не как фантастическое (или чисто литературное) событие, а как реальность. Но важнейшие метафизические проблемы здесь носят совсем другой характер. Одна из них — это теория и практика реализации Абсолюта или Атмана, так как это практикуется в адвайте-веданте (в недуалистической веданте). Разумеется, это подано через художественные образы и связано с сюжетом романа (описываются учитель и его ученица). Эта практика касается самого глубинного Самопознания, но в согласии с ведантской традицией (не больше).

Другая метафизическая ситуация — ещё более сложная. Речь о том, что, согласно традиционным религиям, прежде всего христианской, Бог открыл человеку и миру всё, что нужно для Спасения, но многое иное, как известно, мир не мог вместить. В «Блуждающем времени» описан человек, который, видимо, владеет тем, что как будто закрыто для человеческого постижения, описан круг людей, обрамляющих последствия такого вторжения в метафизическую жизнь людей.

Несмотря на все парадоксы «Блуждающего времени», вокруг определённого противопоставления этих двух вышеописанных тенденций вращается одна из сюжетных линий романа. Естественно, всё это передано через судьбы, жизни, метания и переживания героев романа. Метафизические идеи, как и религиозные, по существу являются сверхценными идеями, и мы знаем из истории, до какой степени люди могут быть захвачены, погружены в них, ибо они указывают на выход из тюрьмы этого мира с его дамочловым мечом смерти.

Другой роман, «Мир и хохот», на примере жизни совершенно необычных персонажей посвящён онтологическим проблемам. Бытие, а не запредельность там главное. Кроме того, в романе есть важный персонаж, молодая женщина Оля Полянова. В её образе осуществлена попытка изображения настолько чистой, христианской любви к людям, что даже некоторые окружающие с недоумением воспринимают этот поток Света и даже боятся его.

«Самым глобальным фактом была Любовь, но не та любовь, которой ограничивались люди. Это была любовь не к «любимому», а ко всем, к самому бытию, к образу и подобию Божьему, скрытому в глубине человеческой души, к Свету сознания и к его Источнику, к великой тайне в человеке».

Во всяком случае, эти два романа объединены надеждой и верой в победу над смертью (над смертью в широком смысле этого слова, не только над физической смертью).

По существу, в «Блуждающем времени» даны ответы на наиболее болезненные вопросы человеческого существования, которые поднимаются в «Шатунах». Как пишет в своей статье французский исследователь и переводчик Анна Колдефи, «эти три романа образуют трилогию».

...Что касается рассказов, то в них выражен по большей части несколько иной аспект. Правда, как и в романах, Смерть присутствует и здесь, и главной движущей силой является всегда стремление к бессмертию и вера в него. Не смерть там царит, а бессмертие, несмотря на весь драматизм жизни.

В рассказах обнаруживаются также определённые архетипы человеческого отношения к высшим силам, и, имея в виду эсхатологическое содержание нашей эпохи, эпохи духовной инволюции и страсти выбраться из неё, эти отношения порой принимают гротескный характер. Таковы

эти герои, бредущие по миру, одурманенному материализмом, патологией и бредом саморазрушения. Таков герой рассказа «Человек с лошадиным бегом» — он совершает одно за другим нелепые, порой чудовищные действия, но в конце концов не выдерживает и кричит: «Господи, когда же я к тебе улечу!»

В рассказе (в форме сказки) «Ерёма-дурак и смерть» герой Ерёма так расправляется со своей личной смертью:

«Явилась Смерть к Ерёме разом в горницу поутру. Глянула на Ерёму — и только тогда осенило её. Нет для него ни смерти, ни бессмертия, и жизнь тоже по ту сторону его. Не из того он соткан, из чего мир небесный и мир земной созданы, ангелы да и мы, грешные люди. И есть ли он вообще? И видит Смерть, что Ангел, стоящий за её спиной и меряющий жизнь человека, отступил. Словно в пустоте оказалась Смерть, одна-одинёшенька. «Но вид-то его ложный, человеческий, должен пропасть, раз я пришла», — подумала Смерть. А самой страшно стало. Но видит: действительно, меняется Ерёма. Сам внутри себя спокоен, на Смерть и внимания не обращает, а облик человеческий теряет.

Но что такому облик? Вдруг засветился он изнутри белым пламенем, холодным и как бы несуществующим. Вид человеческий распался, да и облика другого не появилось. Сверкнули только из пламени глаза, обожгли Смерть своим взглядом так, что задрожала она, и ушёл Ерёма в своё царство, — собственно говоря, он в нём всегда пребывал. Но что это за царство и есть ли оно, не людям знать. Ни на земле, ни на небе, нигде его не найти. Только вспыхнуло пламя, сожглась изба, Смерть одна стоит среди угольков, пригорюнилась. Платочек понизала, нищенкой юродивой прикинулась и пошла. Обиделась».

В «Дневнике собаки-философа» изображены философские метафизические страсти человечества, но пропущенные через разум и эмоции собаки.

Несколько странная ситуация отражена в рассказах «Макромир» и «Неприятная история». Герои там совершают абсурдные поступки, объяснимые частично инерцией сознания, которое не может поверить в своё уничтожение, ибо в принципе оно действительно бессмертно (имеется в виду Сознание как таковое), несмотря на то что на феноменальном уровне, на уровне «убеждений» человек может и отрицать бессмертие. Эта инерция, имеющая корни в самой природе сознания, заставила героиню «Неприятной истории», докторшу, укоренённую в физическом мире, к тому же обжору, неожиданно спокойно принять решение — помереть. Также ни с того ни с сего кардинальное решение принимает Вася Жуткин — герой рассказа «Макромир». Но всё это делается для того, чтобы показать, что смерти не существует, а существует бессмертие и некое великое Неизвестное.

Таким образом, для такой литературы характерно постоянное «соскальзывание в бездну». Это может выражаться в поведении героев, наконец, в характере самого текста.

Подводя итоги, надо подчеркнуть, что второй важнейшей чертой моей литературы является наличие так называемой второй реальности, которая существует параллельно первой, обычной. Мои герои живут как в первой, так и во второй реальности, последняя из которых для многих из них становится наиболее грозной и главной. Иногда она сплетается с первой, образуя единый поток чуть-чуть «сверхъестественной» жизни.

Но в конце концов должна победить новая, безграничная жизнь.

*Подготовил Алексей Нилогов*



## ОЛЕГ МАТВЕЙЧЕВ

### Страна господ<sup>1</sup>

В течение тысячелетий философы, политические мыслители задавались вопросом: кто достоин управлять, кто достоин иметь власть? Давались разные ответы. Ну, например, достоин тот, кто самый знатный, чей род состоял из лучших людей. Да, это, конечно, страховка, что и дальше будут лучшие получаться, но управляет-то конкретный человек, а не умерший уже род, тогда как единичный представитель рода может быть и дегенератом. Или другой ответ: управлять должен богатый. Ведь на него и так все работают. Но оказывалось, что богач заложник своего богатства, он склонен откупаться в случае нападения завоевателей, и в споре между золотом и мечом выигрывал меч. Тогда, может быть, управлять должен самый сильный, тот, который с мечом? Да, но... оказывалось, мягко говоря, что в здоровом теле не всегда самый здоровый дух, то есть разум, а управление без разума, тем более при избытке силы — это тирания. Тогда, может быть, самый мудрый? Но у него может не хватить воли и твёрдости в случае чего, да даже если они и есть, советы и действия мудреца трудно объяснить массам, им всё время кажется, что происходит что-то непостижимое их умом, ведь мудрец видит на десять шагов вперёд, а они на один. А раз непонятно, то такое управление тоже своего рода — деспотизм. Тогда, может, править должен тот, кто умеет нравиться толпе, кто умеет объ-

---

<sup>1</sup> В нескольких частях текст публиковался в интернетовском «Русском журнале»: от 28.04.2007 [http://www.russ.ru/politics/lyudi/strana\\_gospod](http://www.russ.ru/politics/lyudi/strana_gospod), от 04.05.2007 [http://www.russ.ru/politics/lyudi/strana\\_gospod\\_chast\\_2](http://www.russ.ru/politics/lyudi/strana_gospod_chast_2), а также в книге «Суверенитет духа» (М., 2007. — С. 55–104).

яснять свои действия, кто сам умеет слышать, что хочет народ, и выражать его интересы? Да, но мнение народа переменчиво, и как часто народ хочет того, что ему же вредно. Народ, как маленький ребёнок, может хотеть потрогать огонь, не подозревая, что обожжётся. Иногда для пользы народа надо идти против народа, как врач, делая операцию, делает больному больно, но для его же здоровья. Дискуссии нет конца.

Различные философы выдвигали различные теории власти и идеалы, пока, наконец, великий Г. В. Ф. Гегель не сказал, что философия не должна довольствоваться творением пустых идеалов и мечтаний. Если философы изучают сущность всего сущего, то уж наверняка эта сущность не настолько бессильна, чтобы просто витать где-то в воздухе и никак не мочь воплотиться в действительность. Идея не есть простое благое пожелание или требование «как должно всему быть», идея есть сущность, а сущность себя являет! Следовательно, если мы хотим, например, найти сущность власти, то мы не должны городить какие-то химерические идеальные общества, утопии, теории, в которых все счастливы, а потом сравнивать действительность с этими утопиями и брюзжать, что такая-сякая действительность теориям, видите ли, не соответствует. Если мы хотим найти сущность власти, мы должны посмотреть: а кто и как действительно господствует и получает власть? Кто это делает и почему? Что оказывается решающим, какое качество помогает? Найдя это, мы найдём и сущность господства, кто имеет это искомое качество, тот и должен быть господином.

И вот представим себе, говорит Гегель, двух свободных людей, чьи интересы пересеклись по поводу завладения какой-то вещью или кто, может быть, по какому-либо вопросу имеет разное мнение. Кто настоит на своём, а кто уступит? Самый богатый, самый умный, самый сильный, самый знатный? Нет, тот, кто готов идти до конца, кто готов отдать жизнь, тот, кто за своё убеждение или амбицию готов пойти на смерть, тот, кто ценит свою волю выше жизни, тот, кто, может быть, даже и умрёт, но умрёт свободным, то есть самостным, желающим, чтобы верх взяла его воля. В конце концов, что такое свобода, если не демонстрация независимости духа от тела и возможность при необходимости этим телом пожертвовать? Так кто же властвует и достоин властвовать? Ответ таков: самый brutальный, тот, кто готов рисковать, кто готов играть на самую большую ставку в игре, кто играет со смертью. Он, играющий со смертью, неуязвим, потому что его невозможно напугать. Считается, что нет ничего страшнее смерти, но её-то он и не боится. Кто становится рабом? Тот, кто говорит «я пас», тот, кто не готов поднять ставку до уровня игры на жизнь, кто считает, что жизнь дороже, чем та или иная вещь, за которую идёт спор, или то или иное убеждение. Проигрывает тот, кто, в конце концов, считает, что жизнь дороже воли, самости, той или иной собственной амбиции. Кто считает, что лучше уступить, что не стоит убеждение или вещь того,



чтобы за неё так рисковать. Тот, кто не готов заплатить жизнью за свободу, тот её и не достоин, а значит, он пользуется свободой ровно до первого господина и в тех границах, которые господин ему отведёт. Или уж пусть сам становится господином или гибнет.

В своей первой серьёзной работе «Феноменология духа» (и, конечно, в других работах) Гегель специально посвящает целый раздел диалектике взаимоотношений господина и раба, ибо всё, что описано выше, это только слишком абстрактный взгляд на проблему. Давайте и мы проследим все хитросплетения отношений во всех подробностях.

1. Итак, некий свободный встречается с другим свободным. Уже это удвоение отрицает его свободу, потому что на самом деле, если хочешь уничтожить вещь — удвой её, утрой, умножь, и она потеряется, перестанет быть уникальной, личностной, оригинальной. Поэтому тот, кто противостоит мне, должен признать мою свободу, я хочу быть признанным в качестве свободного. Но вот в чём шутка: точно такие же «чувства» испытывает и противоположный мне свободный. Чтобы доказать свою свободу, каждый хочет снять свободу другого. Это способ и убрать соперника, и проверить на прочность себя, удостовериться в себе, доказать, что свобода не призрак, раз она может разделаться с иной свободой. Вот вам и поединок. Движемся дальше.

2. Ну вот ты решил рискнуть жизнью, пошёл на смерть за свою свободу и ты... убит. Поэтому твоя свобода кончилась, не успев начаться. Рабом ты не стал, но и свободным тоже, ибо трудно назвать свободным коченеющий труп. Это открывает нам, что само по себе бестолковое и бесшабашное поведение, связанное с риском для жизни, не есть ещё проявление свободы. Этак можно всех самоубийц записывать в герои. Но герой и самоубийца, очевидно, разные люди. Даже полностью противоположные, ибо самоубийство это часто как раз трусость. Герой идёт на риск там, где есть шанс на выживание и победу, самоубийца, наоборот, не оставляет выживанию шанса, он отдаётся на волю случая, судьбы, снимает с себя ответственность, бежит от невыносимости тяжёлой ситуации. «В этой жизни помереть не трудно, сделать жизнь значительно трудней», — как сказал Поэт... Как от великого до смешного один шаг, так и от трусости до мужества. Они могут быть очень похожи внешне, но бесконечно далеки по сути. Но движемся дальше.

3. Теперь рассмотрим вариант, когда ты рискуешь жизнью за свободу, так же рискует другой, но на этот раз везёт тебе, и ты убиваешь соперника. С чем же ты остаёшься? Ты ничего не доказал, потому что твой визави умер свободно, как герой, и получается, что ты убил героя. К тому же твоя свобода осталась не подтверждена и не признана. Её некому признавать. То есть всё вернулось к тому, с чего начиналось, только на новом этапе. Поэтому поединок, который кончается убийством, — не цель. Важно понять, насколько две суверенные воли готовы постоять за себя и пойти

до конца. Коли такое удалось продемонстрировать, собственно убийство не нужно, наоборот, возникает момент взаимного признания. Стороны с уважением расходятся в стороны, и каждый остаётся при своей территории, они могут заключать договоры чести, дарить друг другу подарки, идти на демонстративные уступки, показывая уважение, а заодно и власть над вещами, показывая, что не в той или иной амбиции было дело, а в принципе. Вежливым считается отвечать на уступку уступкой и на подарок подарком. Так не возникает зависимости. Тот, кто не может отдариться, должен идти и воевать, чтобы забрать себе то, что принадлежало убитым. Поэтому поединки смертельные, хоть они и не самоцель, будут возникать, пока есть суверены духа.

4. Совсем иное дело, когда из двух вступивших в поединок кто-то в конце концов покоряется, то есть демонстрирует, что готов идти только до определённого предела, не готов за себя постоять. Один идёт на смерть до конца, до упора, другой испытывает страх смерти, говорит себе, что он не самоубийца, что смертью лично себе свободу не купишь, и... сдаётся. На милость победителя. Итак, возникли господин и раб. Отныне раб не имеет собственной цели и ценностей, он всецело принадлежит воле господина.

5. Но на что можно употребить раба? Воевать вместо себя ты его не пошлешь, ведь он потому и стал рабом, что дорожил жизнью, трусил. Следовательно, первый же попавшийся господин просто заберёт его себе, а раб с радостью сбежит. Нет, воевать и рисковать жизнью дальше так и остаётся делом господина. Раб же занимается обеспечением жизнедеятельности господина. Он холит лошадей, он носит и делает оружие, он растит хлеб и доит коз, он работает, обрабатывает сырой материал природы. Весь продукт его труда полностью принадлежит господину. Господин сам решает, сколько оставить рабу, это его право. Как правило, остаётся столько, сколько нужно для воспроизводства жизни раба и поддержания его здоровья. Всё остальное потребляется господином.

6. Дело господина — война, риск жизнью, защита уже имеющих рабов от других господ, покровительство рабам, суд над ними и их проблемами, а также завоевание новых рабов. В промежутках между всем этим потребление произведённого продукта труда рабов. Поэтому только господам, а не рабам, разрешается носить оружие, только господам, а не рабам, разрешается служить (до какой степени падения надо дойти, чтобы от права воевать, которое принадлежит только господам, людишки отказывались, избегая, «кося»).

7. Раб, как мы видели, создаётся страхом. Но страх содрогает личность и приводит в движение дух, а движение духа — начало мудрости. Тот, кто заглянул в Ничто, способен сопоставить Ничто и Сущее, положить их на разные чаши весов, а значит, задать вопрос: «Почему вообще есть сущее, а не Ничто, ведь могло бы ничего не быть, ведь Ничто легче и проще?» Тот, кто задал этот вопрос «почему» об основании сущего, полу-

чает выход к сущему-в-целом, объёмлет его. Отвечая на этот вопрос, он получает мировоззрение. Причём мировоззрение, непоколебимое никакими событиями внутри сущего, ведь вопрос о сущем-в-целом так глубок, что охватывает и будущее, и бывшее, и величайшее, и мельчайшее. Мировоззрения могут быть различны, но все они совершенно универсальны, применимы ко всему, объясняют всё.

8. Далее, раб трудится, то есть формирует материю природы. Каждая природная вещь имеет две стороны, с одной стороны, она нечто самостоятельное, с другой стороны, дух может, приложив усилия, сделать её тем, чем хочет. Раб сталкивается с самостоятельностью вещи, перерабатывает её, а господин сталкивается уже с несамостоятельной стороной вещи, он преимущественно потребляет. Переработка вещи отсрочивает потребление, раб научается терпеть отсрочку между желанием и удовлетворением. Кроме того, постоянно подчиняя себя воле господина, он научается господствовать над своими вожделениями и желаниями, он копирует господина, интериоризует его. Постепенно раб сам становится господином, пока ещё господином себя.

9. Наоборот, господин, который всё меньше воюет и всё больше потребляет, избаловывается. Он капризен, он получает всегда всё готовое, он не терпит отсрочек в удовольствиях. Он не снимает форму вещи, обрабатывая её в труде, и, следовательно, не умеет ничего делать, так как умение и есть владение техниками, то есть снятыми формами... Он становится всецело зависим от раба. Более того, само его господство держится по большому счёту только на том, что у него есть рабы, он называется господином только в противоположность рабам. Убери противоположность, вместе с ней уберётся и другая, если убрать ночь, не будет и дня. То есть господство, основанное на рабстве, не самостоятельно, оно не самодостаточно. Господство не независимо, а, наоборот, зависимо, оно само есть рабство.

10. Раб, почувствовавший себя господином, видит господина только с той стороны, которой тот к нему повернут, со стороны потребления, он представляется всего лишь паразитом. О военной стороне дела, о риске жизнью, об охране жизни раба речи не идёт, это «само собой разумеющаяся услуга». Поэтому раб всё больше презирает своего господина и стремится избавиться от его господства. Но он пока не умеет держать оружия, он труслив. Поэтому сила в количестве. Рабы побеждают, потому что их больше. Восстания, как правило, случаются в минуту слабости и неготовности господина. Бунты и заговоры никогда не бывают честным вызовом на поединок, они всегда предательские, они всегда подлые, они всегда исподтишка. Вообще путь к свободе — это всегда путь неблагодарности, ведь господин есть тот, кто даёт, в частности он дал рабу самое большое, что раб ценит, — жизнь, но раб платит восстанием. Чего иного можно ждать от раба? У него нет чести и славы, он не приобретал её в поединках

и не защищал её, он не знает, что это. Возможен другой вариант освобождения: господин умирает сам внезапно от чрезмерного потребления либо поверженный другим господином. Тогда этот другой воспринимается как освободитель. Наконец, третий вариант освобождения: господин может сам освободить раба. В любом случае для раба всё кончается свободой.

11. Для господина тоже всё кончается свободой. Господин в конце концов осознаёт, что его признание господином со стороны раба не есть истинное признание, в этом признании нет никакой чести. Настоящее признание господин может обрести, если его признает другой господин. Тот, кто не признан другим господином, сам ещё не вполне господин. Более того, только тот, кто не имеет рабов и не зависит от них, может быть признан настоящим господином. Таким образом, настоящий господин есть господин, признанный другим господином, и оба они, будучи самодостаточными, уже не имеют рабов. Это один из главнейших факторов, толкающий господ к освобождению рабов.

12. Раб, который видел господина только с потребляющей и господствующей стороны, не имеющий опыта господства, становясь свободным либо в результате освобождения своим господином либо чужим, либо в результате бунта, первым делом пытается воспроизводить внешнюю неистинную сторону господства, а именно сам пытается вести себя как господин, как это ему кажется. Он прежде всего пытается завести себе рабов (сладко, если это будет прежний господин), заставить других трудиться и начинает потреблять. Это может затянуться надолго, пока не потребуются нового освобождения и понимания всеми сторонами, что настоящее господство есть взаимная признанность господами, а не рабами, что настоящее господство — это самодостаточность и самообеспеченность, самостояние, независимость от рабов.

13. То, что написано в пунктах с 1 по 5, есть принадлежность дикого «естественного состояния». То, что написано в пунктах с 5 по 10, мы привыкли называть «феодализмом». То, к чему мы приходим в самом конце, а именно: к взаимной признанности всех господ господами, без всякого рабства, — это новая история и «современное государство». В «современном государстве» изначально человек признан в качестве свободной личности, он имеет права, в его отношении действуют законы и пр. Если восточная деспотия знала свободу Одного Господина, а все были рабами, если античный и средневековый мир знал свободу Некоторых Господ и его государства всё же держались на рабстве, то новый мир и новые государства — это государства, где каждый гражданин есть господин, где каждый есть князь, где все господа. Это государства, состоящие из одних только «монархов», которые тем более свободны, чем более самодостаточны, поскольку у них нет рабов. Но всем воздаются «королевские почести», то есть все друг с другом вежливы, все принимают участие в управлении государством и его жизни, они включены в него через профессии, сословия

и пр. Если кто-то ведёт себя ещё как в диком состоянии, то есть не видит в других гражданах свободных людей (например, преступники), то и в нём отказываются видеть свободного и либо приводят его существование в согласие с его сущностью (лишают свободы), либо уничтожают. Он рискует жизнью, хочет умереть за свою незрелую, неистинную свободу? Вот ему эта возможность! Поэтому Гегель признаёт смертную казнь.

14. Есть ещё одна проблема: нельзя сразу оказаться в ситуации свободы и господства, свобода не даётся от природы, она завоёвывается. Поэтому весь описанный путь был необходим. Было важно, говорит Гегель, чтобы Афины, например, получили сначала законы от Солона, а потом тиран Писистрат принуждал их исполнить. Тому, кто не научился повиноваться, не умеет властвовать, этап рабства обязателен. Только через подчинение и рабство, через труд и образование, через страх и творение мировоззрения человек идёт к истинной свободе.

15. Но как же быть в современных обществах, где правовые государства уже созданы? Мы не можем с каждым поколением разрушать их и воссоздавать заново, чтобы новые граждане набрались истинно «господских» добродетелей. Для воспитания свободным гражданином человек в онтогенезе должен повторять филогенез, в воспитании должна быть пройдена история рода, человечества в скором, свёрнутом виде. Для этого только, вообще говоря, и существуют воспитание и образование. Дети, рождаясь, живут как в «естественном состоянии», причём на положении «рабов», то есть тех, кто учится подчиняться и чьи цели определяются взрослым. Дети обязаны родителям и жизнью, и поддержанием оной, и защитой, и целями жизни. В своей теории воспитания Гегель является жёстким «антигуманистом»: ребёнок от рождения зол, то есть имеет дурную произвольную, а не свободную волю, ему ещё только надлежит стать свободным, через умение подчинять себя разуму. Лишь по достижении совершеннолетия ребёнок обретает права свободного гражданина. Он, конечно, может бунтовать в «переходном возрасте», показывая свою взрослость и копируя у взрослых то, что ему кажется признаком взрослости, но этот этап юношеского бунта важен так же, как революции в истории, а взрослая жизнь постепенно его поправит.

16. Казалось бы, всё: совершенная система, но, однако, остаётся вопрос, что происходит с этим современным государством, если оно сталкивается на международной арене с другим государством. Нанесение оскорбления одному члену государства есть нанесение оскорбления всему государству, здесь действует принцип «один за всех — все за одного». А оскорбления могут быть нанесены легко, ведь противное государство может быть ещё из феодальной эпохи. Может, это ещё то незрелое государство, что ищет себе рабов. А может, это другое свободное государство свободных граждан, и тогда мы возвращаемся к пункту 1, с которого начался этот разбор, то есть к поединку между двумя свободными не на жизнь, а

на смерть. Только теперь мы имеем дело не с отдельными личностями, а с целыми государствами. А судьи над ними нет, все межгосударственные институты именно межгосударственные, а не надгосударственные, то есть существуют, пока сами государства их признают. Итак, в этом заключается громадная проблема. Мы бы с радостью могли решить её, если бы просто для государств повторили бы ту же историю, ту же диалектику, что и для личностей, и заявили бы, что в итоге, дескать, на Земле должно существовать некое «государство государств», в котором все государства будут признаны, наделены правами, будут нести свою функцию... Но...

17. Однако государства окончательно самодостаточны и не нуждаются в признании, как «в нём не нуждается Солнце» (так Наполеон сказал о Франции). Никакое международное право не в силах ничего сделать... И слава Богу. Гегель говорит, что если бы не этот факт, то не было бы войн, а ведь только войны позволяют умирать за свободу и защищать её. Без войн государства бы заросли тиной, как озеро превращается в болото без ветра. А кто кого победит, кто исчезнет с лица истории, кто останется — это дело Абсолютного Духа, то есть Бога, а не человечье, — это судьба народов в их истории.

18. Впрочем, сама история, собственно говоря, уже закончилась. Что означает эта загадочная фраза? А то, что диалектика господства и рабства, которая описана выше, просто не имеет продолжения, она закончена. Нет ничего иного, кроме встречи двух свободных, их столкновения, превращения в господина и раба, деградации господина, освобождения раба, создания государств и войн свободных государств между собой. Всё: дальше мысли развивать некуда. Чем же человечество будет заниматься всю дальнейшую историю? Гегель был далёк от мысли представлять «конец истории» как некий обрыв. А всю дальнейшую историю все народы, которые ещё считаются дикими, то есть находятся в «естественном состоянии», будут подтягиваться к народам, находящимся в авангарде (немцам, французам, англичанам). Эти дикие народы, проходя через стадии рабства и господства, будут наконец-то совершать свои освободительные революции и в конце концов превращаться в свободные государства свободных граждан, которые периодически будут воевать. А поскольку нецивилизованных народов много, то процесс подтягивания арьергарда к авангарду может быть очень длинным, займёт несколько столетий. Главное, что сам авангард уже никуда не двинется, совершеннее и лучше современного свободного суверенного государства свободных граждан всё равно уже ничего нет. Подтягивать дикарей до высокого уровня силой Гегель тоже не рекомендует. Наполеон уже давал конституцию испанцам, но те не смогли принять её, хотя она была лучше, чем то, что они имели раньше. Нужно, чтобы законы вырастали из народных нравов медленно и верно. А это процесс долгий. Значит, и окончание истории — процесс тоже долгий.

19. Отдельно стоит сказать о России, которая, по Гегелю, осталась вне истории. Когда-то авангардом был Восток: там впервые произошла великая революция, то есть переход от «естественного состояния» к государству. Потом лидером истории были античные народы, понявшие, что свободен не один, а многие, и придумавшие демократические и правовые институты общения свободных между собой. Потом лидерами истории стали европейские, и прежде всего германские, народы, усвоившие истину христианства о свободе каждого и перенёсшие её в политику. А поскольку дальше ничего не будет происходить, кроме подтягивания отставших народов к передовым, то Россия, равно как и Африка, и пр., никогда не будет «исторической», то есть «делающей историю», страной. Когда состязание закончено и финишная лента сорвана, неважно, кто прибежит вторым, десятым или тридцатым. Наполеон уже прибежал. Все остальные обречены на то, чтобы его копировать. Копии могут быть лучше оригинала, даже обязаны быть лучше, так как они уже имеют возможность не впадать в ошибки предшественников, учитывать их уроки и всё делать совершенным образом, однако всё равно это будут копии. Казалось бы, Россия в отличие от Африки, где и господа и рабы изнежены, где бананы растут на деревьях и не надо трудиться, наоборот, через труд должна была одной из первых прийти к всеобщему господству и освобождению. Множество войн и нашествий также должны дать много людей духа. Но, видимо, во всём нужна мера: слишком тяжёлые условия нехороши так же, как и слишком мягкие. Россия оказалась привязана к своему антиматериалистическому, господскому духу, как Африка к своему рабскому и телесноматериальному. Суровые условия вынуждают жить общинами, чтобы умножать силы за счёт интегрального эффекта, поэтому идея самостоятельности в смысле независимости ни от кого здесь не прошла. Россия не смогла перейти к обществу, где единицами будут свободные личности. Пафос разочарования в России как стране, которая уже не войдёт в историю, унаследовал и обучавшийся в Германии Чаадаев.

20. Всё это Гегель, в общем и целом, в разных работах изложил чуть меньше двухсот лет назад. И если бы он был жив, то, взирая на бурные XIX и XX века, он сказал бы, что ничего выходящего за рамки его метафизики не произошло. Все революции, освободительные и национально-освободительные войны есть процессы избавления рабов от рабства, становления их свободными, другие конфликты — это конфликты суверенных свободных государств, обычная толкотня локтями. Не случилось ничего нового! Вот, скажем, переход человечества от природного состояния «войны всех против всех» к феодальному (эпохе господства и рабства) был революцией, причём революцией не шуточной! Или переход от состояния господства и рабства (деградация господ и освобождение рабов и их взаимное признание друг друга свободными)! Это тоже была революция о-го-го! Целый этап в истории! А сейчас что случилось? Где переход к

чему-то новому? К какой-то новой форме? Как и предсказывалось, основное содержание эпохи — это продолжающийся последний этап, то есть продолжающееся освобождение человечества, продолжающаяся эмансипация... Особенно бы порадовала Гегеля американская Гражданская война, война за то, чтобы вопреки экономической эффективности люди освобождались от владения рабами только потому, что **ИМЕТЬ РАБОВ НЕ ДОСТОЙНО ГОСПОДИНА**. Гегель, скорее всего, приветствовал бы и революцию в России, если бы она была просто избавлением от сословий, настаиванием на господском положении всех.

21. Недаром все гегельянцы XX века поддерживали тезис о «конце истории», хотя и делились на лагеря. Те, кто выделял у Гегеля тему, связанную с суверенитетом государства, с его независимостью от международного права, с оправданием войн, со смертной казнью и жёстким воспитанием (такие, как Джентиле, Кроче, Ильин, Кронер, Глокнер, Шмитт), были паттерналистами вплоть до поддержки фашизма. Те, кто настаивал на темах, связанных со свободой, с эмансипацией (Кожев, Батай, Колингвуд, Ипполит, Фукуяма), были в разной степени «либералами». Надо обладать тупостью, пошлостью и бездарностью Поппера, чтобы считать Гегеля неким прислужником власти. На самом деле Гегель всю жизнь был настоящим последовательным либералом (то есть тем, кто считает сущностью человека — свободу и на этом строит, как мы увидели, все социальные теории и историософию). Он даже приезжал специально поздравить руку умирающему наполеоновскому генералу. В 1808 году Гегель был одним из немногих немцев, кто приветствовал приход Наполеона, в патриотическом угаре его голос звучал как голос «диссидента», «пятой колонны», «предателя», «западника», «вольтерьянца». Бог свободен, значит — истинный либерал должен верить в Бога. Государство возникло как свобода одного, развивалось далее как свобода некоторых (Греция, Рим) и пришло к тому, что служит защите прав и свободы всех. Значит, истинный либерал должен быть государственным. Собственность есть проявление свободной воли и власти человека как свободного существа над вещью природы, собственность делает свободным. Значит, истинный либерал должен быть за собственность, против всяких коммунизмов. Так что и либералы, и государственники одинаково являются «гегельянцами», часто сами того не зная, равно как и многие «прогрессисты» с «консерваторами». И оттого-то так трудно классифицировать самого Гегеля. Его, который объёмлет всё целое, стараются сделать частью себя же самого, то либералом объявят, то фашистом, то коммунистом. А он просто всё это, вместе взятое. Ведь главный принцип его диалектики в том, чтобы признавать истину за всем сущим, только понимать и устанавливать границы. Все люди правы, но, в кругу определённых феноменов, когда какой-то принцип начинает вылезать в чуждые ему сферы, то он из истинного превращается в ложный.



22. Особо, в связи с большими историческими заслугами, надо отметить Маркса, который, безусловно, также был гегельянцем. Маркс признаёт тот же взгляд на историю человечества, что был изложен выше, но последний этап, государство свободных личностей, он называет коммунистическим, так как там все люди не только господа, но и братья: нет рабов и господ, нет и экономической эксплуатации: ни прямой, ни денежной. Когда процессы эмансипации человечества будут доведены до конца, то войн не будет, так как все свободные народы признают свободу других. Маркс отказывается говорить о «конце истории». Начиная с середины XIX века классический либерализм и сам начинает впадать в кризис. Да, конечно, молодёжь и интеллигенция стремились быть «прогрессивными» и «современными» в плане политических свобод и разного рода эмансипаций, но гораздо моднее и современнее было быть... социалистом или коммунистом. Весь мир видел успехи капитализма, весь мир видел успехи науки и промышленности, весь мир понимал, что прогресс неумолим, и весь мир стал понимать, что и этот капитализм так же уйдёт, как ушёл мир, который был до капитализма. Тот, кто первым покажет, что это будет за мир, кто нарисует призрак будущего, кто заполнит вакантное место могильщика капитализма, тот обречён на великую любовь всех прогрессивных людей. Маркс прекрасно составил свой «Манифест». Он спекулировал на том, что все видели вокруг — как буржуазия расправилась с феодализмом. И он показывал, что абсолютно та же судьба ждёт буржуазию. Пролетариат не придумывает ничего нового, он просто продолжает дело, начатое буржуазией, и уже скоро без неё. То, что пролетариат берёт у буржуазии пример во всём, сквозит в каждой строчке «Манифеста». Ничто не вечно: не вечно и нынешнее состояние истории. Наоборот, говорит Маркс, только теперь начинается самое интересное, только теперь человечество вступит в «царство свободы». История прежде развивалась принудительно как судьба, согласно изложенной выше «диалектике господина и раба». Теперь кончилась эта диалектика вместе с господством и рабством, кончилась история как рок, началась история, в которой человечество само себе хозяин, само делает себя. Человечество за время своей истории показало всё, на что способно, методом проб и ошибок оно нащупало правильный путь, теперь будущее поколение уже избавлено от необходимости искать самому, можно взять готовые «методы» (по-гречески методос — это дорога-колея), готовые «техники» (технэ — по-гречески — искущённость, опыт, которому можно научить, который можно алгоритмизировать). Собственно, прогресс свободы и эмансипации в истории и определяется тем, насколько тот или иной народ или человек уже способен мыслить технологически и методологически. Кадры и техника есть производительные силы — базис общества, все остальное — надстройка. Сам Маркс, вслед за Гегелем, говорил о «естественном состоянии», а вот состояние «господства — рабства» для него было разнообраз-

ным. Признавались азиатская, наиболее откровенная форма «господства — рабства», чуть более прогрессивная античная форма, ещё более продвинутая — феодальная, европейская форма, и... современная капиталистическая форма, которая всё ещё есть господско-рабская модификация, правда, замаскированная. Гегель, дескать, поторопился назвать современное ему государство и общество обществом свободных людей, кроме политической эксплуатации и политического «рабства — господства» надо убрать экономическую эксплуатацию. А сделать это способен нынешний современный раб, пролетарий, который, трудясь, становится свободным, в отличие от капиталиста-господина, который деградирует, потребляя. Вот когда этот процесс настоящей эмансипации закончится, тогда и будет всеобщее счастье, коммунизм. Тут, кстати, появляется шанс для России ещё успеть войти в историю, коль скоро современные государства это ещё не конец, ещё господско-рабская форма, то мы можем скакнуть в царство свободы, обойдя Запад на повороте. Сам Маркс поначалу скептически к этому относился, но в конце жизни русские марксисты его скепсис поколебали. Чем чёрт не шутит? Итак, мы можем видеть, что марксизм просто вариация гегельянства, поэтому то, что XIX и XX века прошли под знаком марксизма, только укрепило бы Гегеля, будь он жив, во мнении, что он видит предсказанное им же долгое окончание истории, понятой как прогресс свободы.

Когда какой-нибудь невежда услышит сегодня о том, что какой-то Гегель когда-то 200 лет назад что-то там говорил про «конец истории», то единственное, что мелькает в его голове, так это то, что «Гегель — сумасшедший маразматик, считающий, что знает абсолютную истину, одержимый манией величия... вон же она, история, за окном... как можно нести какой-то бред про какой-то конец истории...». Тем не менее этот парень, верящий в США как образец для подражания, борющийся за права человека (или же парень, верящий в Маркса и эмансипацию, или же парень, верящий в геополитику и государственный суверенитет и пр.), сам не зная того, и является, в гегелевском смысле, типичным продуктом этого «конца истории».

Мне понадобилось несколько страниц, чтобы наполнить смыслом этот тезис о «конце истории», и надеюсь, что все, кто это прочитал, как минимум, понимают, что Гегель хотя бы «в рамках своих представлений» имел право так говорить (не будем пока требовать от публики большего и доказывать, что философ потому и философ, что вообще не имеет «своих представлений», а глаголет истину, которая не считается чем-то далёким, а носится каждым человеком с собой, собственно истина и делает человека человеком, иные существа на истину не способны). Гегелю же для разъяснений того, о чём он говорит, понадобилось не несколько страниц, а десятки томов.

Сами великие философы воспринимали других великих философов всерьёз. В частности, тот же Ницше, в отличие от своего куда менее великого учителя Шопенгауэра, только по молодости позволял себе хамские замечания в отношении Гегеля. Чем старше и глубже он становился, тем больше он понимал, насколько серьёзен «конец истории» и как непросто самому стать «утренней зарёй», то есть началом нового этапа. У Ницше тоже, как и у Гегеля, есть фраза, которую посредственности считают «бредом сумасшедшего, одержимого манией величия»: «То, что я пишу, есть история ближайших трёх будущих столетий». Философское мышление — это мышление в пределе. То есть тот же Гегель понимал прекрасно, что «конец истории» может длиться дольше, чем сама предшествующая история, но поскольку он её всю схватил и определил, то дальше она была ему уже неинтересна. Так же рассуждает и Ницше. Он допускает, что Гегель прав, он принимает эстафетную палочку там, где Гегель её оставляет. Ницше тоже, в отличие от Маркса, уже неинтересны процессы эмансипации человечества, процесс окончания истории, процесс подтягивания арьергарда к авангарду, диких народов к цивилизации, эксплуатируемых к эксплуататорам... В принципе понятно, как и сколько это будет происходить и к чему всё это придёт... Но что будет дальше и есть ли это «дальше», возможно ли оно??? Чтобы ответить на эти вопросы, надо вглядываться в зародыши тех процессов, которые уже идут в «авангардных обществах», в развитых странах Европы. А также надо ещё раз более тщательно, быть может, исследовать проблемы диалектики господства и рабства на предмет обнаружения там непомысленного, незамеченной проблемы, которая может стать определяющей в будущем.

Для того чтобы понять, как Ницше размежевывается с Гегелем (и в его лице со всей предшествующей метафизикой), мы должны увидеть подрыв той логики, которая вела Гегеля, а для этого Гегель специально был изложен «по пунктам». Конечно, если вы уже всё знаете в этой жизни и просто так развлекаетесь, почитывая «умные» статьи просто для того, чтобы и самому себя поощрять «умным», в чём-то соглашаться, а в чём-то поспорить, если ваша цель некое самоудовлетворение, а не желание разобраться в самой сути дела, то нет необходимости возвращаться к гегелевским пунктам и перечитывать их параллельно с тем, что будет ниже говориться о Ницше. Если же вас интересует именно суть дела, а не времяпрепровождение в клубе умников, посредством чтения чего-то умного, которое только подчёркивает статус «члена клуба» и не более того, то лучше возвращаться к началу и сравнивать позиции Гегеля и Ницше.

Пункты 1–6, пожалуй, идентичны. Здесь Ницше не видит причин расходиться с Гегелем. Свободный и раб тестируются в смертельном поединке. И для Гегеля, и для Ницше это банальность, общее место. Заметим вскользь, что это свидетельствует о принадлежности Ницше к западной

метафизике вопреки тому мнению слишком яростных поклонников Ницше, которые утверждают, что Ницше «всё преодолел и всё перевернул», что он какая-то абсолютно новая страница. Истина — такое серьёзное дело, что тут любое отклонение в интерпретации уже революционно, поэтому не надо оказывать Ницше медвежью услугу, преувеличивая и без того великие заслуги.

Пункт 7. Здесь всё очень серьёзно. Уже сам Гегель настаивал, что ужас, который потрясает того, кто рискует жизнью, кто в поединке идёт на смерть, должен быть максимально глубоким. Но у Гегеля ужасается и страшится раб, тогда как господин — бесшабашен. Ницше, наоборот, считает, что ужас, далёкое заступление в смерть до предела пронзает господина, а вот раб не доходит до предела, он боится ужаса и останавливается на страхе. Ницше верит в великую силу ужаса, которая пробуждает в человеке текучесть мышления, которая содрогает его существо. Поэтому Ницше считает, что текучее мышление есть полное отражение текучести самого Бытия, а значит, нет и не может быть никаких раз и навсегда данных мировоззрений, ценностей, истин, идеалов, богов. Тот, кто понял смертность всего, в том числе и богов, сам становится выше богов, и ценностей, и идеалов, его сердце теперь бьётся в согласии с самим Бытием, он сделал сутью себя саму суть Бытия, он называется сверхчеловеком, в отличие от всего лишь человека, который боится ужаса и от страха придумывает себе уютные непротиворечивые мирки, иллюзии, истины, ценности, методы, которые должны страховать его, внушать иллюзию стабильности, вечности, какого-то порядка, что-то ему гарантировать... Жизнь бесцельна и бессмысленна, только это понимание и позволяет рисковать жизнью. Вот что открывает ужас и что само ужасает ещё больше. «Грек знал ужас Бытия», — говорит Ницше уже в «Рождении трагедии», но греки были для Ницше господским народом. Рисковать жизнью и испытывать этот ужас обязательно, и это как раз дело господина. А вот раб испытывает не ужас, а страх. Страх есть способ избежать ужаса, есть реакция на ужас, есть его извращенная форма. Страх есть способ избежать содрогания. Поэтому вся мораль и философия, родившаяся из страха, философия поклонения собственным же иллюзиям, есть мораль и философия рабов, а это и есть, по Ницше, вся предшествующая мораль и философия. Господин мог бы убить труса, но дарит ему жизнь, трус всю жизнь отрабатывает «долг». Вот отсюда и берётся понятие «должного», центральное и матричное для всей морали. Из морали вырастает и религия с её «ритуалами и культами». Из морали вырастает и наука с её «правилами» и «методами», с её принудительностью. А сейчас методы и правила погубили и саму науку, ибо в первой науке ещё была поэзия, ещё был смелый бросок в истину, сейчас же, наоборот, истина свелась к безошибочности. Боязнь ошибки, желание гарантированно получить истину через соблюдения всех процедур есть бюрократизация и смерть духа исследования. Рабское мышление, выросшее

из страха, из «долга», кончается бюрократической моралью, бюрократической наукой и бюрократической политикой.

Пункты 8–9. Раб не становится господином, по Ницше, через терпение и труд. Терпение и труд только закрепляют рабскость мышления, превращая его в «мудрость» терпения и всепрощения, в жизнь по «принципу реальности», как позже скажет Фрейд. С вечной отсрочкой, вечным «откладыванием на потом», откладыванием до «загробной жизни», с пониманием своих границ, с делением всего по категориям (границам), с невозможностью преступить границы, рискнуть, пойти в неведомое. Такое рабское мышление не знает господского «хочу», хочу сейчас, именно сейчас, в данное мгновение, того, что тот же Фрейд называл «принципом удовольствия». Наоборот, господская жизнь настоящим, а не отсроченным, жизнь мгновением есть основа новой «морали», если так можно выразиться. Принцип этой морали таков: живи так, чтобы ты хотел повторить бесконечное количество раз каждое прожитое мгновение (учение о «вечном возвращении одного и того же»). Задавай себе вопрос: а достойно ли то мгновение, которое я сейчас переживаю, того, чтобы бесконечное количество раз повторяться? Если нет, то это «плохое мгновение» и надо искать иного. Ницше как гётевский Фауст ищет мгновения, которое было бы достойно того, чтобы его остановить. Господин ищет удовольствий, но эти удовольствия не удовольствия рабов. Поскольку господин много их испытал, то он знает в них толк, он не прельстится первыми попавшимися, грубыми. Раб трудится, чтобы потом отдохнуть, предавшись безобразным грубым удовольствиям. Господин находит удовольствие в творчестве, от которого не требуется отдыха, так как тут нет противоположности труда и отдыха. А вот труд и творчество принципиально различны. Труд есть формирование природного сущего по неким формам, а творчество есть производство самих форм. Труд есть преобразование природы, творчество — преобразование культуры, творение целей и ценностей. Вот тут и понятно, что господин никак не может зависеть от раба, потому что формы для формирования, цели и ценности ставит и предоставляет рабу он. Он определяет его дух, всё его сознание, его «культуру», всё человеческое в нём. Ведь не может быть копий без оригинала, а значит, не может быть рабов без господина. Сам же господин не нуждается в рабах с материальной стороны: он аскет, он довольствуется не многим, он способен обслужить сам себя, он одинок. Напрасно Гегель говорит о пресыщении и деградации господина. Настоящий господин ищет новых и новых опасностей, он повышает ставку в игре, его девиз: больше власти, ещё больше власти. Воля, которая приказывает себе расти и расти, и есть «воля-к-власти», она только и есть настоящая воля. Воля, которая перестаёт расти, уже перестаёт быть волей. Да, господин может пасть и стать рабом, но это не необходимая судьба, а случайная, необходимым же, наоборот, является бесконечный и бесцельный рост воли.

Пункты 10–14. Раб не способен сам освободиться, считает Ницше. Его освобождает господин, свой или чужой — неважно. Все революции и бунты, по Ницше, смешны. Ты называешь себя свободным? Тогда ты должен открыть новую истину, должен уметь повести за собой, похитить меня. Если ты не можешь, значит, ты и не освобождался и лучше бы тебе было оставаться в рабстве, так ты хотя бы имел истины и ценности от своего господина. Собственно, господство только в том и заключается, что оно есть постоянное освобождение раба! Господство над рабом держится не на силе и страхе смерти, а на том, что господин всё время освобождает раба, всё время его эмансипирует, всё время дозированно облегчает его участь. Раб хочет жить легче и проще, господин даёт ему это. Раб не умеет творить цели и идеалы, господин даёт ему их. Без целей и идеалов жизнь раба была бы невыносима. Он постоянно боится ужаса бессмысленности существования. Он бежит от Истины, которая заключается в том, что мир бессмыслен, бежит, ища смысла, ценностей и идеалов. Эти идеалы, эти ценности и образцы для подражания предоставляет господин, и раб боготворит его за это. Какая-нибудь звезда спорта или топ-модель потому и являются звездой и моделью, что они являются образцом, неким новым стилем, новой формой, согласно которой раб уже начинает формировать свою природу. Сам же господин природу не формирует, он её раскрепощает, освобождает. Господин вообще освобождает всё, к чему прикасается. Он раскрывает внутренние потенции, он стремится реализовать всё, что возможно. Он хочет пойти во все уголки, в которые ещё никто не ходил, он пересекает все границы, нарушает все правила, он пробует всё, но не для «проб и ошибок», а просто потому, что всё возможное должно осуществиться, чтобы было изобилие и богатство путей и возможностей! Чтобы из них был выбор. Чтобы этот богатейший выбор увеличивал степени и пространства свободы. Рабы постоянно нуждаются в увеличении выбора идеалов, путей, ценностей, истин и образцов. Если кто-то им их не предоставляет, то они начинают воить Ничто, то есть разрушать, бунтовать. Поэтому, если господин деградирует, сам становится рабом, его воля-к-власти не растёт постоянно, не предоставляет новых степеней свободы, то рабы свергают этого господина на основании того, что он уже не господин, а раб, то есть такой же, как они, и они ищут себе нового господина, того, кто будет ставить им новые цели, вдохновлять новыми идеалами. Только рабы бунтуют, революция не есть признак свободы, а полное доказательство рабства. Рабы переменчивы, их бунт постоянен, он закрепляется в таких политических формах, как выборная демократия, которая есть упорядоченный бунт. Для Ницше нет ничего отвратительней выборной демократии, этого общества рабов. Господин и аристократ всегда волк-одиночка, всё истинно великое и подлинное редко, только копии и подражания бесконечны и представлены во множестве. И вот эта множественная убогость, эта рабская масса выбирает себе

господ, вырабатывает критерии хорошего и плохого, доброго и злого, истинного и ложного. Но как низшее может судить о высшем? Всё дело в том, что историческое преобразование в современную демократию стало возможным благодаря наличию иллюзии, что современный раб более свободен, чем прежний господин. Ведь современный раб якобы знает больше, владеет огромным количеством методов и образов, техник и наук, идеалов и норм, его степени свободы и выбора значительно превосходят возможности древних. Прежний господин — ребёнок в сравнении с любым нынешним заурядным человеком! Это ли не прогресс? Нет, отвечает Ницше. Тут только регресс. Господин способен к творчеству и риску, нынешний раб, пусть он знает и умеет больше, пользуется плодами, произведёнными не им, а другими господами. Он слишком много знает, ему надо научиться забывать. История есть не прогресс, а сплошной упадок, торжество декаданса, нигилизма. Если в «естественном состоянии» люди жили полнокровной жизнью, здоровыми инстинктами, встречали смерть, радовались жизни, то уже переход к государству есть некий упадок. Законы придумали слабые в защиту от сильных, какие-то нормы и категории уже есть уступка толпе. Преступников же, то есть людей с прежней дикой волей, с хваткой господ, это бюрократическое скучное государство перемалывает. Но и в феодализме всё-таки есть своя прелесть. Есть иерархия, то есть понимание, что есть верх и низ, есть культура аристократии, есть великие идеи, безумства, великие страсти и великие дела. Есть войны, основания и разрушения царств, творения целых языков, миров и мифов, великие подвиги и великие предательства. Но современное государство — это государство рабов и для рабов. Современные люди не способны ни на что великое, они думают только о комфорте и здоровье, у них не страсти, а страстишки, у них не грехи, а грешки. Их пугает война, и даже малые жертвы вызывают ужас и толки. Их мышление зашорено «методами». Их государство бюрократизировано и скучно. Они уже не способны ничего породить. Это стадо без пастыря, бредущее неизвестно куда, колышущееся, блуждающее и обречённое на медленное умирание. Из этой массы уже не родится господин, а если и родится, то будет неузнан и затоптан. А без новых целей, ценностей и идеалов масса рабов постепенно деградирует. В процессе истории рабы исподволь подрубили сук, на котором сидели, борясь с господами, эмансипируясь, они в итоге убили и творческие силы истории. Мир кончится не взрывом, а всхлипом, как скажет позже Элиот. Поразительно, как в истории воспроизводится одна и та же матрица. В Церкви, например, были священники, которые имели возможность читать Писание, отпускать грехи, иметь на себе Святой Дух, и была толпа, которая за всем этим обращалась к священникам. В реформацию происходит так, что все становятся священниками, то есть получают возможность читать Писание, быть самим себе совестью, отпускать грехи, общаться с Богом без посредников, причащаться под обоими видами. На-

долго ли все рабы стали господами? Нет, скоро все опустились до уровня рабов, до полного атеизма. Ровно то же самое повторилось с переходом от феодального строя к капитализму. Сначала все рабы получили привилегии господ: право выбирать власть, право носить оружие, право называться господами. Надолго ли? Скоро общество господ деградировало до общества рабов. Так происходит всегда, когда уничтожается высокая планка. Устранение различий привело не к тому, что низшие стали тянуться к высшим, а к тому, что высшие спустились до низших.

Пункты 15–18. Современное воспитание не создаёт господина, а, наоборот, всё оно только и заточено под создание раба. Везде стандарт, везде уничтожение индивидуального и творческого, обучение умению следовать образцу, а не создавать его, бесконечные упражнения в повторении, а не в неповторимом. Воспитание скучно, оно заражено «немецкостью», муштрой. Действительно, история индивида в воспитании повторяет историю рода, но только в смысле деградации, упадка. Ребёнок от рождения благороден, он свободный Маугли, его детство — это война всех против всех, это опыт героизма и предательства. В юности он познаёт риск и страсть, лелеет идеалы, мечтает изменить мир, любит и ненавидит. Потом он проходит школу и университет, ломается и причёсывается, превращается в скучного филистера, чеховского персонажа, который больше ни на что не претендует. Так что воспитание — не школа господина. Что ещё остаётся из гегелевского арсенала, придуманного, чтобы всё-таки как-то сделать свободу не естественным качеством, а качеством, за которое борются? Войны государств? Они всё более редки и менее кровопролитны, к тому же это войны трусов. Это не поединок, где всё решала доблесть рыцаря. Современные войны ведутся оружием, а оно таково, что победа в них достаётся не самому смелому, а многочисленной или вооружённой армии. Трус с пулемётом эффективнее героя с мечом. Так что нынешняя война не способствует росту количества героев и господ, она способствует прогрессу оружия и техники. А прогресс подгоняется трусами в очках, которые его производят, чтобы иметь возможность не встречаться с опасностью лицом к лицу. Современные государства типа Англии или Германии, граждан которых Ницше сравнивает с быдлом, с коровами или ослами, обречены. Это действительно конец истории, и это её тупик. Нет, эти государства не умрут завтра, они будут гнить ещё 300 лет, не меньше, отправляя вокруг всё по-настоящему свободное и творческое. История не будет, как этого хотел Гегель, подтягиванием арьергарда к авангарду. Поскольку авангард зашёл в тупик и деградирует, то он станет лёгкой добычей тех, кто ещё не успел деградировать, кто шёл следом за авангардом. Граждане цивилизованных стран — идеальные рабы, все их добродетели — это добродетели рабов. Точность, аккуратность, законопослушность... Кто же откажется от таких подданных? Вектор сменился, история не просто кончилась, она потекла вспять. Последние станут первыми, а пер-



вые — последними! В этой связи Ницше видит довольно большие перспективы у страстных и игривых романцев (итальянцев, испанцев, французов), у авантюристов и аферистов — американцев, у отважных brutальных исламских народов, у благородных арийцев иранцев-зороастрийцев, у разделённых до сих пор на касты, хранящих чистоту индусов, у пылких природных африканцев, упрямых монголоидных азиатов, у евреев, умеющих выживать без государства, всё ещё хранящих родовые привычки, и, конечно, у русских, с их открытой широкой душой. История началась где-то в Азии, на Востоке, дошла через античность до современной Европы, потом медленно она начнёт проходить тот же путь с Запада, опять на Восток, через новое средневековье к смерти государства как такового, к «естественному состоянию». Так будет свершён круг Бытия.

Пункт 19. О русских подробнее. Из предыдущего пункта мы видим, что Ницше «приговорил» к смерти в первую очередь протестантские страны, те, что Гегель считал авангардом истории. Протестантизм, из которого вышли капитализм и демократия, есть особое искажённое христианство, христианство подлых жрецов — Лютера и апостола Павла, религия рабов. Католицизм (которого держатся романские народы), а тем более православие, гораздо лучше. Так как в католицизме живёт римское, а в православии ещё более благородное — греческое. Это великое античное, хотя оно уже есть начало конца, начало заката-захода-Запада, начало конца истории, но всё-таки не в таких декадентских формах, как современность. Поэтому ближайшие эпохи будут отданы именно этим странам. У Ницше много учеников французов, его пленяют итальянцы и испанцы, но славян, и особенно русских, Ницше просто боготворит. Он сочиняет себе легенду о том, что сам принадлежит к потомкам польского аристократического рода Ницких. Он влюбляется в русскую авантюристку Лу Андреас-Саломе, он встречается и переписывается с Мальвидой Амалией фон Мейзенбург — воспитательницей дочерей А. И. Герцена, которая, кстати, сватала одну из дочек Герцена за Ницше. Ранний Ницше с упоением читает позднего Герцена, а некоторые исследователи даже находят в ранних работах Ницше плагиат. Ницше восторгается Достоевским: называет его самым тонким психологом, превосходящим его самого. У Тургенева Ницше заимствует слово «нигилизм» и делает одним из центральных в своей метафизике. Если культурная Европа видит в русских недочеловеков, за дикость и нецивилизованность, — видит, говоря словами Гегеля, народ, состоящий, ещё из неосвобождённых рабов и несознательных господ, то Ницше как раз эта дикость и восхищает. Только русские, если верить разбросанным там и сям по различным афоризмам характеристикам, выступают для Ницше народом сверхчеловеков, страной господ! Ницше восхищён русской внутренней свободой, благородством, отношением к женщине, решимостью, широтой, буйством, игрой, прступностью, аморализмом, витальностью, казачеством, авантюризмом,

музыкальностью. История России — это история освоения огромных, самых больших в мире, северных пространств, самых диких и суровых. По любимой Ницше легенде, здесь, в северной стране, живут гиперборейцы — сверхчеловеки, самые сильные духом. История России — это история бесконечных войн, никто не воевал так часто и так блистательно, как русские. Если война — дело господ, то все бесстрашные русские — это господа. Безусловно, большее количество войн и набегов, пережитых Россией, воспитывает огромное количество людей, которые не боятся смерти, которые готовы идти на смерть, что является основным условием господства. Русские бесстрашны: они не дрожат за своё тело и вообще не дорожат материальным. Ведь на своём веку каждый из них не раз видел всё разрушенным то суровой погодой и природой, то нашествиями и войнами. Тщета всякого уютного мещанского мирка настолько призрачна, что в России никогда надолго не может прижиться ничто низкое и мещанское. Война, голод и холод — это повседневность, — они не страшны, поэтому у русских и нет рабского страха и вырастающей из него декадентской философии и морали Запада. Казалось бы, суровые условия хозяйствования в России и постоянное напряжение сил для борьбы с захватчиками должны давать не только господскую, но и рабскую психологию, психологию, устроенную по принципу реальности, психологию того, кто в работе подчиняет себя предмету. Но дело в том, что именно разрушение от войн, голода или холода, неурожая показывает обитателям этой страны бессмысленность и бесполезность усилий, работы. А это и есть открытие тайны Бытия. Она — бессмысленность сущего — знакома русским. Поэтому они не работяги, как немцы, не стараются выучить и запомнить все формы, методы, техники. Русские не сильны учёными, но зато сильны писателями, композиторами, поэтами, полководцами, святыми, подвижниками. Даже знаменитая русская лень есть признак того, что народ не способен к кропотливой изнурительной работе по «принципу реальности», по которому живут рабы. Всякая работа для русского слишком мелка, ему бы державами править, а тут предлагают забор красить. От ремонта забора или сидения на службе, без великого, русский начинает пить, а когда пьёт, то наружу выходит всё его широкое господское, непроявленное, загнанное внутрь, бессознательное. Водка заменяет русским искусство, ведь единственное предназначение искусства, по Ницше, — пьянить, разрушать границы, делать всё зыбким и текучим, как само Бытие, поднимать над самим собой. В пьяном веселье хлещет через край сама жизнь, режется последний огурец, дух торжествует над материальными благами. В нормальной стране соотношение господ и рабов нормальное: господ мало, а рабов большинство. В России это соотношение явно нарушено, тут каждый второй «Аятолла и даже Хомейни», как пел Высоцкий. Россия должна куда-то девать избыток господ. Иначе внутри скапливается большое количество «преступников»: эта любовь к блатной романтике

в России также свидетельство господской сущности её народа. Какое-то время проблема избытка господ решалась за счёт колонизации, казачества. Какое-то время за счёт эмиграции культурной, творческой элиты. Иногда помогали войны и катаклизмы. Но они только решали проблему временно, каждый раз давая новое поколение не боящихся смерти. Война только и может постоянно решать и порождать эту проблему, снова решать и снова порождать. «Вечное возвращение одного и того же» в постоянно растущей воле-к-власти.

Пункты 20–21. В отличие от Гегеля, который уже в расцвете лет был назначен «главным немецким Философом» (для немцев XIX века это то же самое, что главный футболист для бразильцев, главный хоккеист для канадцев, самый богатый человек — для американцев и пр.), Ницше не был признан при жизни. Лишь умирая, он получил известия о том, что в разных европейских странах появились первые ученики, пропагандирующие его философию... «Они нашли меня, теперь их проблемой будет, как меня потерять...» Первые ученики Ницше восприняли его предельно вульгарно — как всего лишь очередного бунтаря против господствующих укладов, очередного модного либертинианца, очередного «фармазона». Не было в Европе в начале века негодяя, который не называл бы себя ницшеанцем, вспоминал Ясперс. Бога нет, значит, всё позволено. Раз всё позволено, то бей, круши, эпатируй. Такие «сверхчеловеки» квалифицировались бы самим Ницше как рабы, поскольку они не творят новых форм и ценностей, а бунтуют по старым сценариям или в творческом бессилии волят Ничто, разрушают. Настоящий сверхчеловек не находится в конфликте с прошлым, он жаждет и волит его. Да, примитивная воля-к-власти на ранних стадиях брыкается и не хочет быть определяема ничем, и прежде всего прошлым. Почему это я не выбирал страну и время, где мне родиться, язык, родителей, религию? Всё это мне досталось извне, и я им определён, стеснён. Я сам хочу выбрать религию. Страну проживания, друзей и врагов, даже тело, даже пол я должен мочь создать себе сам, не говоря уже про конструирование духа. Но борьба с прошлым, со временем, с «это было и это не изменить» есть некая противоволя внутри воли. Такая воля будет не чистой и не абсолютной, такая воля мешает себе расти. Наоборот, настоящая воля желает, чтобы прошлое было ещё раз, настоящая воля относится к приданному как к корням, и чем они больше, тем выше дерево. Рост в высоту постоянно сопровождается возвратом к истоку, питанием корней, чтобы они проникали глубже. Так, постепенно, оказывается, что определённость своего места и времени рождения преодолевается за счёт того, что родиной становится весь мир и вся история, свои корни находят во всех религиях, свой пол в каждом поле и каждом теле. Высокая воля не выбирает, она волит всё зараз. Где есть выбор, там ещё нет свободы, где есть выбор, там ещё есть не-выбор, а значит, вина и нечистая совесть, стремление вернуться в точку развилки и

выбора. Поскольку же истинная воля не выбирала, а волила как есть, она и не мучается виной за невыбор, прошлое её совершенно, ей не нужно другого. Говорил раньше «всечеловек» (по признанию Достоевского) А. С. Пушкин: «Не желал бы переменить ни судьбу, ни отечество». Разница между примитивной волей (с её желанием всё основывать на себе и пропускать через себя, с её борьбой с прошлым и с её самоконструированием) и совершенной волей (с её всежеланием, принятием прошлого и превращением его в ресурс) и есть разница между тем, что во второй половине XX века будут называть «модернизмом» и «постмодернизмом». Именно 100 лет понадобилось, чтобы важнейшие интенции мысли Ницше были поняты и начали усваиваться человечеством. До этого Ницше просто считали очередным бунтарём, эмансипатором и эпатазирующим художником в череде таких же «оригиналов». Понадобилось сто лет, чтобы ницшевские слова о том, что «искусство выше истины», что «истина род заблуждения», превратились в действительность через мир рекламы и виртуальные цифровые миры. Потребовалось сто лет, чтобы стала действительностью ницшевская теория избыточной разнообразной жизни-хаоса: она стала действительностью через социальные технологии управляемого хаоса и производственные технологии добычи газа (газ — искусственное слово, состоящее из слов «хаос» и «гейст» — по-немецки — дух). Как нефтяники и газовщики добывают энергию природы и она питает весь материальный мир человечества, так пиарщики и политики добывают энергию масс и культуры, чтобы она наполняла социальные институты и двигала историю. Современный мир газовых войн, топ-моделей и Интернета, пиара и мультикультурности — это мир Ницше. Настоящие революционные творческие мысли, настоящие вещи, которые изменяют мир, приходят тихо, на голубиных лапках, задолго до признания, говорит Ницше. В этом смысле его, как и Гегеля, также не удивил бы XX век. Ницше увидел бы в нём свою сбывшуюся философию. Естественно, как и всякая великая философия, ницшевская требовала своих интерпретаторов и вульгаризаторов. Как было гегельянство, так было и ницшеанство. Ницшеанцем был Оскар Уайльд и его героини-эстеты, художники и аристократы, ницшеанцем был Горький со своим Данко, вынимающим сердце, и Арцыбашев со своим сексуальным Саниным. Первые ницшеанцы (а это, как правило, культурная богема Европы) видели своих «сверхчеловеков» именно такими. Потом пришёл железный век и возник вопрос: а может, настоящий ницшеанец — это Мартин Иден из одноимённого романа Джека Лондона или коммунист Губанов из фильма «Коммунист»? А может, ээсовец, ни одна струнка души которого не дрогнет, когда он отправляет детей в газовую камеру? А может, араб, направляющий самолёт на Всемирный торговый центр? Всё это настоящие «белокурые бестии», всё это настоящие суверены в соответствии с теорией суверенитета, разработанной ницшеанцем Ж. Батаем. Но вот пришла гуманная виртуальная

послевоенная эпоха: и может быть, настоящие сверхчеловеки — это мирные герои виртуальной вселенной, сделавшие себя сами, — звёзды Шварценеггер и Майкл Джексон? Может быть, спрашивали представители второй волны ницшеанства — постмодернисты (Барт, Делёз, Фуко и др.), сверхчеловек — это «диалогичный карнавальный человек» Бахтина? Этот шизоидный Достоевский, воплощающийся во всех своих персонажах, этот «всечеловек» Пушкин — ходячее дионисийство, столь любимое Ницше? Может, наоборот, ставящий на традицию эзотерик, герой Элиаде, Генона и Эволя? Вся эта галерея, имея в себе те или иные черты того, о чём говорил Ницше, тем не менее не удовлетворяет краткому определению сверхчеловека: «Цезарь с душой Христа». И это значит, что настоящий тип нам ещё не явлен, да и прошло только 100 лет из тех 300, что Ницше определил как сферу господства своей философии. Потенции ницшеанства ещё не раскрыты.

Пункт 22. Об отношении к Марксу надо сказать отдельно: не только потому, что мы в соответствующем пункте выясняли его отношения к Гегелю, но и потому, что марксизм сыграл не последнюю роль в судьбе нашей Родины. Сам Ницше не читал Маркса, потому что с предубеждением относился ко всякому социализму и экономизму. Сама идея, что материальные потребности правят миром, могла бы показаться ему чудовищной глупостью. Материальное интересует только глупого раба, который, естественно, ничем не правит. Все решения принимает элита, а элиту материальное, которого у неё в избытке, волнует меньше всего. Указание на то, что мелкие людишки, желающие материального, объединяются в классы и массы, а это уже сила, вызвало бы у Ницше возражение, что это-де и есть тот самый нигилизм и упадок, о котором он всё время говорит. Марксизм, таким образом, религия рабов, симптом и выражение мирового заката, декаданса, самая низкая и опустившаяся форма христианства, которая уже даже обходится без Христа. В идеалах коммунизма господствует рабочий, рабский принцип реальности, отсрочка, откладывание на потом, ради идеала, сказки, фикции. Забывается истина этого мира, истина о том, что все идеалы и ценности полагаются волей и служат ей. Мир идеалов, которым надо служить, придумывают жрецы, всякие Платоны, апостолы Павлы и Лютеры; это полугоспода, живущие за счёт того, что «продают» свои ценности и идеалы рабам, питают их сладким ядом, дающим забвенье от реальности. Честная политика состоит в том, чтобы толкнуть падающего, а не помогать ему социальными программами и сказками о будущем рае. Ницше пророчил, что в XX веке человечество содрогнётся от мировых войн, которые будут вестись не за материальные блага, а за жизненное пространство. Миллионы будущих жертв его не пугают, всё великое рождается из крови и судорог старого мира. «Любовь к ближнему» Ницше предлагает заменить на «любовь к дальнему», к тому сверхчеловеку, что придёт после окончания эпохи нигилизма и декаданса.

После окончания европейских демократий и социализмов с коммунизмами.

Сравнив две позиции — Гегеля и Ницше — по разным вопросам, касающимся власти, современности, истории, мы не можем не обнаружить некую неувязку. Она касается России и марксизма.

С точки зрения и Гегеля, и Ницше, а в первых пунктах они согласны друг с другом, Россия — страна, состоящая из господ. В самом деле, государственность её идёт от викингов, которые по профессии были воинами. Как ни одна другая страна мира, Россия чаще всего отстаивала свой суверенитет в смертельных поединках. Даже период монгольского ига (хотя многие учёные склонны называть это скорее геополитическим союзом, так как Орда развивала коммуникации, защищала границы, в то же время не уничтожала Церковь, государственную княжескую власть, в пересчёте на нынешние деньги и дань-то была смешной — два доллара с человека в год) можно трактовать как период юности России, когда учение и подчинение (без слома) полезно будущему господину. Тяжёлые условия северной жизни, частый голод и холод воспитывали тех, кто постепенно через работу овладевал предметом и становился господином. Отсюда постоянные пассионарные толчки, колонизация земель, вольнолюбивое казачество, бунты и пр. Одним словом, если прав Гегель и путь к господству лежит через рабство, то Россия была бы идеальная страна, в которой первой должен был бы произойти переход к «современному государству», — опять же в трактовке Гегеля. Государству атомарных самостоятельных господ, свободных граждан. Однако этого не произошло. Она так и осталась страной социальной, то есть страной, в которой господа и рабы завязаны друг на друга. С другой стороны, если прав Ницше и именно русские сохранили в себе феодализм и свойственную ему аристократичность и первозданную дикость, то гниющая Европа должна была бы стать добычей славян. А Россия впала в коммунизм, что наверняка бы разочаровало Ницше, доживи он до этого момента. С другой стороны, очень большой вопрос: тот ли марксизм, который реализовывался в СССР, критиковал Ницше? Похожи ли герои Второй мировой, идущие на смерть, на «рабов»? Нет. Да и эмансипаторский пафос и международная политика СССР по освобождению рабов есть чисто «господская» политика. А мирный атом и первый спутник? Это духовное лидерство в мире, которое никак не может осуществлять народ-раб. Одним словом, в лице СССР мы имеем феномен, который никак не вписывается в рамки метафизики Гегеля и Ницше. Поразительно же ещё и вот что: Россия не только обманула ожидания и теории двух великих философов, но также и выиграла две войны. Одну у Наполеона, которого Гегель считал воплощением и идеалом своей философии, другую у Гитлера, который, как ни крути, был довольно ярким воплощением ницшеанской воли-к-власти и таким же, как Ницше, ненавистником коммунизма.

Вот уж поистине: Россию «аршином общим не измерить» (Тютчев). Нет, какие-то феномены, безусловно, и Гегель, и Ницше объясняют. С истинами (а их теории — это истины) всегда так. Можно сказать, что человек — это «двуногое и беспёрое существо». Это будет истина. Можно сказать, что человек — «единственный примат, имеющий мочку уха». Это тоже истина, и она верна. Но ни то ни другое не схватывает сути. Что-то очень важное пропускается этими теориями. В таких случаях феноменология предписывает взять сам исключительный феномен за основу и развивать соответствующую теорию из него самого. Возможно, тогда через российский опыт можно будет объяснить не только собственную историю, но и историю других стран.

*Подготовил Алексей Нилогов*



## АЛЕКСЕЙ НИЛОГОВ

### Философия антиязыка

*Игорю Игоревичу Бобыреву*

Никто не может быть субъектом языка. Потому что никого из нас ещё не было, а он уже был. И ждал. Никто не минует его. Язык, как разбойник, поджидает каждого. И либо ты сумеешь создать свой язык, либо тебя ждут готовые значения и смыслы. Следы миллионов в языке. Но если ты создаёшь свой язык, то ты создаёшь барьер пониманию. И ты выходишь из модуса забвения. Естественно, что люди понимают друг друга. Потому что никто не имеет своего языка. И поэтому непонятно, как возникает непонимание у безъязыких. Удивительно, что иногда кого-то ещё нельзя понять.

*Ф. И. Гиренок.  
Философский манифест  
археоавангарда*

**Человеческий рок.** Но больше — рот, шмыгающий аппетитом голодовки, — рот, перемалывающий всеядность в привычку всеядной голодовки, — в диету поста, отзывающийся в желудке пиршеством голодовки, — пиршеством дурного вкуса голодовки, — рот, из которого высунут язык с врождённой автореферентностью говорить о самом себе до собственно языковой автореферентности, — до возможности метаязыка, — язык изо рта и представляет собой собственно естественный метаязык, — язык, физиологически приправленный, — язык, насиженный на типуне, — рот, обсиженный вокруг языка, способного вдохнуть в рот настоящий человеческий голос, — голос человеческого одиночества в языке, — в языке, ог-



раниченном мире («Границы моего мира означают границы моего языка»), — в языке, рассчитывающем только на себя, — голос человеческого сообщничества с одиночеством, — голос одинокого языка, сожительствоющего с человеком на иждивении мира, — язык, нашпигованный всеядностью, — змеями, которым прописано переливание яда, — язык, рассказывающий о человеческом одиночестве на языке различий, — язык, отличающий человека от его же одиночества, — язык, отличающий одиночество от одиночества человека, — язык, присваивающий человека вопреки его одиночеству в мире, — язык, сохраняющий о человеке память его одиночества в мире, — рот, приспособленный под язык, на котором рот впервые узнаёт о своём одиночестве, — о своём резонёрстве резонатора, и только, — рот, выродившийся в человеческий язык, — в типун бытия, — рот, зажевавший в себе слишком много противоядий, — рот, проглотивший слишком много типунов, — аппетит на языковой типун, нагулянный из-за языковой всеядности в языке в язык же, — типун, проросший в человеческий язык в виде бритвы Оккама, которая колетя всякий раз, когда соприкасаешься с новым словом, — типун, переросший человеческий язык в языковую автореферентность, — в неспособность языка быть тождественным самому себе, — в симуляцию языка, заключающуюся в постоянной нехватке новых значений, — в игнорировании языководства — в целом, а слововодства — в частности, — в *повторении* готовых слов, лишь переодетых в новые одежды, — слов, больше напоминающих манекенов, переодеваемых в новые одежды, а не живых людей, меняющих свои гардеробы по внутреннему лексикографическому чутью, — слов, синтаксически, а не морфемно, скомбинированных, — слов, скооперированных не по лексикографическим интересам, а по интересам комбинаторики языка, нагнетающей автореферентность языка без увеличения автореферентности бытия, — то, с чего начинается мысль, выдаёт в ней затемнение деструктивной этимологии тех слов, на которых формулируется мысль, — философствовать без эрекции сомнения, — без эрекции полового члена, сомневающего философию в оргазмическое переживание истины, — сомлевающей философию в оргиастическое вживание в истину, — в торопящуюся оргазменность, которая может быть сродни только удержанию истины, — сродни удержанию истины оргазма, — сродни удержанию истины в оргазме — в момент пика оргазма, — в физиологическую невозможность удержания истины оргазма, — в физиологическую невозможность удержания истины в оргазме, — истины об оргазме в оргазме, — Бодрийяр, — «Мы — культура поспешной эякуляции», — «Мы — культура спермной закваски», — «Мы — культура акцента при оргазме», — «Мы — культура акцента истины», — чем воздержаннее — тем поспешнее оргазм, — *акцент истины* — несвоевременное вопрошание об истине, всегда завершающееся несвоевременным ответом, — ответом, ещё больше отвлекающим истину от приманки вопроса, — ещё больше

отдаляющим истину от ответственности метода, — ответом, делающим истину стыдливой в своей правдивости, — такое вопрошание, которое консервирует истину в анахронизме ахронности, — уповает на призму преломления светлого будущего, — выжидает истину в её просроченность с тем, чтобы сэкономить на процентах лжи, выплачиваемых сразу же после освидетельствования останков истины, — выкраивает истину под лекало про чёрный день из дня сегодняшнего, уповая на этимологию метода как *своего* пути по достижению истины, — определяя несвоевременность истины из столь же несвоевременных рассуждений, но не своевременных даже для *своего* времени, для которого ещё не существует собственного времени. («5.4732 Мы не в состоянии придать знаку неправильный смысл», — Анти-Витгенштейн.) (Неправильный смысл знака — в деструктимоне знака, — в деконструктимоне деструктимона знака, — привить знаку бессмыслицу можно на примере ОПЕРАТОРА БЕССМЫСЛЕННОСТИ, благодаря которому бессмысленность проникает в язык, — пускай и компромиссно, но всё же не бесследно для самого языка, — ОПЕРАТОР БЕССМЫСЛЕННОСТИ требует невозможного — семиотического примера бессмысленности, — который был бы языковым образом оформлен, — выражен при помощи лингвистической интенциональности, — история с так называемым самым последним словом в языке весьма поучительна — контекст уничтожения данного слова закрыт от нас из-за своей автореферентности, — знак, которому нельзя приписать бессмысленность, не может быть автореферентным языку.) (Лист, раскалённый не до бела, а до белизны, — до абстрактности, — до белоручковости белоручки, собравшегося написать о белизне листа, — чёрным по белому, — белым по чёрному — именно этого требует культура письма, — нельзя научиться переписывать белое в чёрное, а чёрное в белое, — нелегко научиться писать по написанному — по палимпсестности письма, наследившей в собственной автореферентности, — манера письма, которая соответствует примату черновика над беловиком, упраздняет само понятие черновика, выступая деструктимомом последнего, — манера письма, которая соответствует примату беловика над черновиком, упраздняет само понятие беловика, выступая деструктимомом последнего, — философский черновик мысли — «мусорологическое» удержание мысли, создавшее позади себя богатый словарь «мусорологизмов» — анτισлов и антисловосочетаний, — в допуске других антисловных единиц не отказано, — антислово или антисловоформа? — **в антиязыке нет места грамматике**, — грамматика антиязыка — грамматика по остаточному принципу, — вероятно, собственно прото-письменная грамматика, — прото-письменная грамматика в чистом виде, — грамматика, существовавшая в прото-письме до возникновения языка, — а может быть — собственно антиязыковая грамматика (прото-письменная грамматика антиязыка), состоящая из антиязыковых грамматических категорий, — из антикатегорий, — например,

из категории непримерности конкретного антислова как в языке, так и в антиязыке (?), — например, из категории отождествления антислова вообще и конкретного антислова (?), — например, из категории не времени, а бремени (для «мусорологизмов», футурологизмов и других), — например, из категории не числа, а цифры (для разновидностей гапаксологизмов), — например, из категории не лица, а личины (для таких антислов, которые являются названиями физических объектов, соответствующих принципу неопределённости Гейзенберга, «доказывающего невозможность одновременного точного измерения координаты и импульса элементарной частицы»<sup>1</sup>), — на страже от самообмана — пожалуйста, обманывайтесь насчёт меня сколько хотите, но не обманывайте своим самообманом меня же, — *электронные антислова — слова, стираемые при word'овской редакции текущего текста*, — слова, обозначающие слова, которые являются названиями для операторов антислов, — досуг от досуга — сделать запас цейтнота, которого бы хватило для невозможности запастись ещё, — дефицит философских штампов — штамп на презумпцию перформативного парадокса, — *на презумпцию непонимания* для тех, чей принцип *традитабельной относительности* рискнул отнестись к *принципу лингвистической некомпетенции*, — если носителю языка не удаётся вербализовать свои мысли, — можно предположить, что он пытается вербализовать чужие мысли своими вербальными средствами, — что он пытается вербализовать свои мысли чужими вербальными средствами, — что он пытается вербализовать чужие мысли чужими вербальными средствами, — не существует никакой трудности для того, чтобы вербализовать свои мысли своими же вербальными средствами, поскольку *принцип лингвистической некомпетентности* предполагает свою разновидность — **принцип индивидуальной (аутистической) лингвистической некомпетенции**, согласно которому конкретный носитель языка в некоторой степени некомпетентен в освоении языка, — *гипотеза индивидуальной (аутистической) лингвистической относительности*, согласно которой конкретный носитель языка неприспособлен к проживанию в мире, не сформированном его системой индивидуального языка, — его матрицей индивидуального языка, наложенной на **принцип индивидуальной (аутистической) лингвистической некомпетентности** и *презумпцию индивидуального (аутистического) непонимания*, — *принцип индивидуальной (аутистической) традитабельной относительности* — всё о том же, — об особенностях перевода мысли конкретного носителя языка на язык такого конкретного языкового носителя (Ницше — «*Мысли и слова. Даже свои мысли нельзя вполне передать словам*»<sup>2</sup>), — **лингвистическая аксиоматика** — не существует мыс-

---

<sup>1</sup> 3: 3.

<sup>2</sup> 2: 264.

ли, которая не могла бы быть вербализована в языке, — потребность в мысли, которая не могла бы быть вербализована в языке, легко списать на бесконечность языковой комбинаторики, — на бесконечную открытость естественного языка (*принцип двойного членения* Бубриха), — на бесконечную открытость автореферентности естественного языка, — нелегко предположить мысли на антиязыке внутри естественного языка, однако нет ничего невозможного для перформативного парадокса, — то, что не может быть выражено в языке, существует в языке же в **неавтореферентабельном виде**, — в форме не(ре)презентируемости в неязыковом же (*sic!*), — неязыковое — это не то, за счёт чего существует язык, поскольку язык существует в языковом для языкового, — а то, за счёт чего существует всё ещё не автореферентное, а также все неавтореферентабельное, — всё ещё не автореферентабельное (?), — языковая роскошь жертвовать языком же для будущего языка — только приветствуется, — за время существования языка человечество смогло выразить в нём такое многообразие смыслов, которое не успело бы выработаться вне языка, — например, в сфере пресловутого неозначенного, — в мире неязыковых смыслов, пребывающих не поименованными самими собой, — беспризорными в самих себе, — брошенными на произвол предпосылок возникновения языка, — оставленными наедине с самими собой, для которых даже одиночество не по карману, — для которых оно беспрецедентно, — бесцеремонно, — запелляционно, — безалибно, — неозначенное до существования языка — в этом кроется та этимология нонсенса, которая в рамках языка потерпела свою актуальность сразу же с затеей языка, — неозначенное до существования языка — под предлогом неязыковой коммуникации, сохранившейся до настоящего времени на периферии неязыкового, будучи вытесненным из неязыкового языком же, — неозначенное после возникновения языка — неозначенное по преимуществу для неязыкового, — сфера размежевания языкового и неязыкового, — трансгрессивный буфер, — зона отчуждения между заделом языка и будущим неязыкового, — неозначенное после смерти языка — неязыковое в провокации языкового, — неозначенное, охваченное языковой утробой времени, которое, именуя вещи, назначает им срок побывки в языке, а не в бытии, — как только их срок истекает, вещи оказываются просроченными, — отпущенными в бытие, — в присутствии, — присутствующими, — пропущенными через отставание от бытия в языке, — через отставание в семиотической презентации, — вещи, презентируемые в языке через семиотически-интенциональное отставание, — не через семиотическую интенциональность, а через интенциональность семиотического, — не могут возвратиться в присутствие присутствующими из языка, — такие вещи подлежат забвению в бытии, — утилизации в небытие, в котором различие между отсутствием и отсутствующим не столь очевидно, но не к спеху проблематично, — зазывающе, — поверхностнее, — вопрошающе, — восклицающе, — различие меж-

ду которыми может свестись к тавтологии различия и подобия, — к беспримерной — несемантической и неинтенциональной — разнице присутствия и присутствующего, — к запрету на опережающее отставание присутствия от присутствующего, — к запрету на возмещение отставания присутствующего до присутствия, — такие вещи избыточны даже для самих себя, поскольку поименованы вопреки само(на)званию, — не само(на)званны, — а самозванны, — вопреки самозваному самозванству, — поскольку переименованы в само(на)звания названий, — названий как вещей, — слов как вещей, имеющих собственные виды на само(на)звания, в отношении которых автореферентность языка слепа до автореферентного же само(на)званства, — до автореферентного самозванства, предшествующего само(на)званству в презумпцию перформативного парадокса для понятия «изначального опоздания» (Деррида), — *спасти мир от красоты* — предупредить отчуждение человеческого начала в эстетическую погрешность, — предупредить жертвенность во имя красоты, — вопреки красоте, — воспитать индивидуальный эстетический вкус на контрпримерах — на неразличении прекрасного и безобразного, — на подавлении природной склонности к ранжированию сексуально-привлекательных людей, — на внесении раскола между биологической репродуктивностью и сексуальной привлекательностью, — на эстетическом размежевании нарциссизма одного человека от нарциссизма другого человека, влекущем за собой настоящие кровопролитные войны, — войны из-за нарциссизма, которых в человеческой истории до сих пор не было, — на эстетическом анархизме, — эстетической инфляции, — инфляции эстетической трансгрессии, — на эстетической неразделённости с неразделённой любовью, — на неразделённой красоте, — на неразделённом безобразии, — сохранить человека в эстетическом целомудрии, — в эстетическом аутизме, — в первородном эстетическом грехе, заключающемся в эстетическом сомнении о красоте, — в этическом сомнении о морали — первородный этический грех, уступающий право на генезис — этимологическому искушению, — *этимологическое искушение* — причина всякой первородной греховности, — искушение, пере-спрашивающее свою возможность в свою же невозможность, — в недостаточное основание, — в безответственность, — в остенсивную квадратуру круга в определении, — в фатализм истока, — в финализм побега, — в фаллибилизм сбрасывания листвы, — в фанатизм короба, — преждевременная спонтанность, но прежде — упование на естественное пред-положение вещей, пребывающих в подавленном состоянии *не-в-себе*, — в отождествлении *до* и *после* спонтанности, — ветер, гуляющий в ветряной мельнице, — бракованный товар с продлённым сроком негодности, — произвольность без освидетельствования в индетерминизм, — словоохотливость о словоохотливости, — косноязычие о косноязычии, — зомбирование на самозомбирование (деструктимон зомбирования), — гул сомнения, отстающий от гула

языка в досмысловое, — от гула прото-письма в прото-неозначенное, — **идол сомнения** — из рода **идола идола**, для которого не найти подходящего жреца, — все давным-давно расхvatаны по философиям, — настоять на выкающем этикете — вернуть этикету спонтанность его нарушения, — автореферентность его зарождения, — неуместность его соблюдения, — терпеть назло терпению — по траектории опережения источника, — в опережение деструктивомона терпения, — неязыковые последствия языкового аутизма, — всё ещё помедлить *со своим делом* (отсоветование Ницше), — с брожением себя, — не заезав пуститься в расход, — не выкристаллизовав несвоевременность себя в окружении таких же *несвоевременников*, — таких же темпоральных прокажённых, — таких же подельщиков себя, — таких же поддельщиков тебя, — лишних по преимуществу, — на всё безвременье, — лишённых экзистенциальной прописки, — оклеветанных с кафедр онтологии, — загнанных в гетто истории на правах рабов историзма, — склонённых к выдумыванию собственного моралите на помойке этических предрассудков, — до сих пор выдумывать себя из самого себя — не в этом ли основной предрассудок философии экзистенциализма, больше всего обнищавшей под эгидой своей философичности, нежели в ампула секрета Полишинеля? — *мизософия экзистенциализма* — не упустить шанс обмануть сложившуюся ситуацию к лучшей практике жизни, — к утилитарному пониманию утилитаризма, — к геометрической прогрессии в непонимании дурной лингвистической бесконечности, — к экзистенциальному шантажу философии экзистенциализма, папахивающей фуршетным столованием, — обжорством диеты, — идиосинক্রазией ко всему неофранцузившемуся, — вырождением всего *слишком человеческого*, — всего среднестатистического в философии, — всего впопыхах отложенного в самый дальний угол, — этическая автономия от аристократизма духа, — от благородных натур, умудрённых активным эмпиризмом воли к жизни, — **автономия по юрисдикции неподсудности победителя** («*Vae victis* теоретикам морали!»), даже если этим победителем оказываются рабы в морали, слабосильные хитрецы, перехитрившие природённые натуры, — в таком случае история морали предстаёт в виде сменяющихся, а не чередующихся (о чём весь поздний Ницше) побед, а не поражений (о чём весь поздний Ницше), — побед, безотносительных к их субъектам, — к их вершителям, — к судьбам их участников, состязающихся с этической игроманией, — история, которая не может быть сфальсифицирована, — забыта, — отдана на суд историкам морали, поскольку в ней не найти равнодушных, — отсиживающихся в пустом месте, — инакомосневающих, — пораженчески настроенных индивидов, — слова, обозначающие слова, которые являются названиями референтов, исчезнувших к моменту возникновения естественного языка, называются **ретроинкогнитологизмами**, — вербализовать весь поток человеческого сознания — для чего необходимо будет увеличить лексикон языка в несколько раз, — придумывать слова на

ходу, — не шадя «мусорологизмов», — выхватывая означаютые из наивного звукоподражания природе сознания, — нарушая принцип контекстуальности употребления слов, контексты которых окажутся непрезентируемыми, — чтобы вернуться к предыдущему контексту употребления слова в динамическом потоке сознания, придётся создать новый контекст, который накроет собой предшествующий, усилив интерференцию контекстуального опрощения (Анти-Витгенштейн), — сверхзадача для сверхфилологии, — для сверхлексикографии, творящей слова одновременно с интенциональным актом, — пускаясь наперегонки за предметностью, — надстраивая над общим интенциональным потоком пассивный запас слов, страхующий на случай лексикографической депривации, — слова, обозначающие слова, которые являются названиями непрерывностей между интенциями в интенциональной последовательности сознания, называются интеринтенциалологизмами [например, интенция на цветок — непрерывность<sup>1</sup> (название непрерывности<sup>1</sup> — конкретный интеринтенциалологизм) — интенция на будильник — непрерывность<sup>2</sup> (название непрерывности<sup>2</sup> — конкретный интеринтенциалологизм) — интенция на холодильник — непрерывность<sup>3</sup> (название непрерывности<sup>3</sup> — конкретный интеринтенциалологизм) — интенция на книгу — непрерывность<sup>4</sup> (название непрерывности<sup>4</sup> — конкретный интеринтенциалологизм) — интенция на данную интенцию — непрерывность<sup>5</sup> (название непрерывности<sup>5</sup> — конкретный интеринтенциалологизм) — интенция на данную непрерывность], — слова, обозначающие слова, которые являются антонимами для антислов [например, антоним-футурологизм для футурологизма (антоним для слова, которое появится в языке завтра, — антоним, который встраивает футурологизм в систему антиязыка, — контрпример — **синонимологизм** как бывший футурологизм (как слово, появившееся позже вышеприведённой записи), существовавший наряду с **несинонимологизмом** как бывшим антонимом-футурологизмом, а в целом — как бывшим антонимологизмом)], антоним-потенциалологизм для потенциалологизма (антоним для слова, существующего в языке в возможном виде, — на примере названий чисел в диапазоне от семидесяти пяти квадрагинтиллионов ( $75 \cdot 10^{123}$ ) до двадцати девяти треквадрагинтиллионов ( $29 \cdot 10^{132}$ ), — название для числа  $66 \cdot 10^{128}$  с приставкой не- — пример антонима-потенциалологизма, а также пример потенциально бывшего антонимологизма) и т. п., — **парадигматические отношения внутри антиязыка**, — называются **антонимологизмами** (соответствующая классификация антонимов, а следовательно, и антонимологизмов, — на совети моих учеников), — слова, обозначающие слова, которые являются синонимами для антислов, называются **синонимологизмами** [например, синоним-футурологизм для футурологизма (синоним для слова, которое появится в языке завтра, — синоним, который встраивает футурологизм в систему антиязыка, — контрпример — **омонимологизм** как бывший футу-

рологизм (как слово, появившееся позже вышеприведённой записи), существовавший наряду с омонимологизмом в латинской кальке как бывшим синонимом-футурологизмом, а в целом — как бывшим синонимологизмом, но в отличие от антонима-футурологизма, всегда предполагаемого с той или иной отрицательной приставкой (**показатель антонимичности**), — синоним-футурологизм даже в контрпримере представлен с большой натяжкой, — сказывается известная искусственность в образовании такого синонимологизма, которую можно определить как *антисловную непрозрачность*, не позволяющую предусмотреть тот или иной **показатель синонимичности** для того или иного синонимологизма, то есть синонима как антислова)], синоним-потенциалологизм для потенциалологизма (синоним для слова, существующего в языке в возможном виде, — на примере названий чисел в диапазоне от семидесяти пяти квадрагинтиллионов ( $75 \cdot 10^{123}$ ) до двадцати девяти треквадрагинтиллионов ( $29 \cdot 10^{132}$ ), — название для числа  $66 \cdot 10^{128}$  с использованием латинской кальки (разновидность **показателя синонимичности**) — пример синонима-потенциалологизма, а также пример потенциально бывшего синонимологизма) и т. п., — (соответствующая классификация синонимов, а следовательно, и синонимологизмов, — на совести моих учеников), — слова, обозначающие слова, которые являются омонимами для антислов, называются **омонимологизмами** [например, омоним-футурологизм для футурологизма (омоним для слова, которое появится в языке завтра, — омоним, который встраивает футурологизм в систему антиязыка, — контрпример — синонимологизм (в синонимичном значении термину синоним, — синонимологизм как то же самое, что и синоним) как бывший футурологизм (как слово, появившееся позже вышеприведённой записи), существовавший наряду с **синонимологизмом** как бывшим омонимом-футурологизмом, а в целом — как бывшим омонимологизмом)], омоним-потенциалологизм для потенциалологизма (омоним для слова, существующего в языке в возможном виде, — на примере названий чисел в диапазоне от семидесяти пяти квадрагинтиллионов ( $75 \cdot 10^{123}$ ) до двадцати девяти треквадрагинтиллионов ( $29 \cdot 10^{132}$ ), — название для числа  $66 \cdot 10^{128}$  с иным ударением в его составных частях — пример омонима-потенциалологизма, а также пример потенциально бывшего омонимологизма и т. п.), — (соответствующая классификация омонимов, а следовательно, и омонимологизмов, — на совести моих учеников), — **антисловная лексикографическая совесть**, — слова, обозначающие слова, которые являются названиями непрерывностей между интенциями, возникающих по ходу чтения данного определения, — с автореферентным наростом, — рефлексийным флюсом, — называются **контекстуальными интеринтенциалологизмами**, — интеринтенциалологизмы представляют собой такие антислова, которые предшествуют самому антиязыку, поскольку обозначают непрерывности между интенциональными актами людей до возникновения у них естественного



языка, — такие антислова, которые являются предельно конкретными единицами прото-письма, пребывающие в нём наряду с идеей антиязыка, — о взаимоотношениях прото-письма и антиязыка может быть сказано следующее — ещё раз о методологической объективации прото-письма из общей теории языка, которую проделал Деррида в «О грамматологии», — возможность самостоятельного сосуществования в прото-письме антислов (например, интеринтенциалологизмов) и антиязыка свидетельствует о том, что идея прото-письма предшествует языку как самая первая из доступных объективаций языка посредством языка же, — как объективация, с которой в языке поселяется автореферентность, — автореферентность языка не может быть объективирована в прото-письмо, имея в виду *парадокс третьего человека* (Аристотель), — идея о прото-письме в прото-письме же подлежит объективации намного позже (например, с созданного мною прецедента), — интеринтенциалологизмы наличествуют в виде антислов до лингвогенеза, ставя под подозрение сферу неозначенного, но не сферу досмыслового, до которой мы вот-вот доберёмся и дефлорируем её в самку, — если некоторые разновидности антислов предшествуют как, возможно, прото-письму, как антиязыку, — так и языку, — то область неозначенного лишается своего автономного статуса хранилища всех смыслов бытия до возникновения естественного человеческого языка, который способен рано или поздно означить всё неозначенное, — подарить каждой вещи её имя, — выволить вещи из непоименованного однообразия доантропоморфного мира, — интеринтенциалологизмы опережают антиязыковость на основании антиязыковой автореферентности, — антислова условно (у-антисловно?) объединены под брендом антиязыка, — могут существовать независимо от системного характера антиязыка (примеры парадигматических отношений были приведены выше) до появления естественного языка, — до тех пор, пока антиязык расквартирован в языке, сохраняется искушение постулировать индетерминизм антислов от антиязыка как до лингвогенеза, так и после смерти всех естественных человеческих языков, — слова, обозначающие слова, которые являются словами естественного языка потенциальных инопланетных существ, называются **уфологизмами**, — слова, обозначающие слова, которые являются антисловами естественного языка потенциальных инопланетных существ, называются **уфоантилогизмами** (?), — *перехватить инициативу у антиязыка* — например, подсказать антиречь, представляющую собой произнесение определений классов антислов, — высказываний по типу «Завтра в русском языке появятся пятнадцать футурологизмов», «Общую теорию антиязыка можно будет экстраполировать на инопланетные естественные языки», «Количество потенциалологизмов в числовом диапазоне от одного новемнонагинтиллиона ( $1 \cdot 10^{300}$ ) до одного центиллиона ( $1 \cdot 10^{303}$ ) равняется разнице между одним центиллионом и одним новемнонагинтиллионом [ $(1 \cdot 10^{303}) - (1 \cdot 10^{300})$ ], — слова есте-

ственного человеческого языка с точки зрения общей теории инопланетного естественного языка — **антислова** до первого контакта с людьми, — **антислова естественного человеческого языка с точки зрения общей теории инопланетного естественного языка** — **метаантислова (?)**, — **антиязык** одного естественного человеческого языка может быть богаче антиязыка другого естественного человеческого языка, — особый спрос на антиязыки мёртвых языков, — слова, обозначающие слова, которые могут по-явиться на Земле с возникновением нового языка после гибели всех естественных человеческих языков, называются **реинкарнатологизмами**, — слова, обозначающие слова, которые являются названиями классов антислов в искусственном антиязыке, — **симулякроантилогизмы (?)**, — **искусственный антиязык** — такой антиязык, который функционирует внутри естественного антиязыка на правах его автореферентности, — в отличие от метаязыка внутри антиязыка (антиметаязыка внутри антиязыка) — автореферентность естественного антиязыка предполагает не столько антиметаязыковость, сколько попытку создать антиязык на основе исключительно антиязыка, — без участия естественного языка и его же автореферентности, — автореферентность искусственного антиязыка — ха! — **искусственный антиметаязык (?)**, — искусственная **антиметаязыковость**, — общая теория искусственного антиязыка, — **искусственная антиязыковость**, — **антиязык для искусственного человеческого языка** имеет ряд преимуществ перед естественным языком — в факте создания того или иного искусственного языка можно засвидетельствовать такие классы антислов, которые уже не удастся *загипотетизировать* в рамках живого естественного языка, — благодаря искусственному языку получится верифицировать аналогичные классы антислов в живом естественном языке, — общая теория искусственного языка, — **искусственная языковость**, — метаязык внутри искусственного языка, — **искусственная метаязыковость**, — слова, обозначающие слова, которые входят в состав самого первого класса антислов, называются **адамоантилогизмами**, — о соотношении адамоантилогизмов с адамологизмами будет сообщено чуть позже, — слова, обозначающие слова, которые составят самый последний класс антислов, называются **апокалипс(ис)ологизмами [финитологизмами (?)]**, — в данном случае имеется в виду футурологизм как название для самого последнего класса антислов, — **антислово** — слово, отсутствующее в языке в виде конкретной словоформы, — **беспримерное слово**, — **метаязыковое антислово** — такое антислово, которое отсутствует в антиязыке до своего отсутствия, — **сонесуществующее с антиязыком**, если у последнего находится манёвр для собственной автореферентности, — слова, обозначающие слова, которые являются названиями мёртвых названий классов антислов, — **мёртвые названия классов антислов** — несостоявшиеся названия классов антислов, — **мортологизмы**, — слова, обозначающие слова, которые являются названиями мёртвых антислов, — **мёртвые антислова** —

антислова, не состоявшиеся в классы, — **мортоантилогизмы** (?), — мёртвые классы антислов, — классы мёртвых антислов, — *мёртвый искусственный язык*, — *мёртвый антиязык* — антиязык, в котором полностью реализована его автореферентность, — слова, обозначающие слова, которые являются названиями несуществующих антислов в пределах того или иного класса антислов, — **антиалогизмы**, — слова, обозначающие слова, которые являются названиями несуществующих названий классов антислов, — **вокабулоантилогизмы**, — слова, обозначающие слова, которые являются названиями невозможных антислов, — называются «**невозможнологизмами**», — слова естественного человеческого языка не являются *антисловами* для человека, который не владеет ни одним естественным языком, — на примере этой аналогии мы легко научимся представлять себя людьми, не владеющими навыками антиязыка, — мы знаем о существовании антиязыка приблизительно так же, как животные знают о существовании человеческого языка, — реакция животных не идёт дальше попугайского языка, — дальше нашего попугайничанья в ответ на попугайский язык, — *антиязыковая практика* открывает доступ невербальному мышлению, — через стадию антисловного мышления к телепатическому обмену мыслями, — не только неартикулируемые слова, но ещё и неартикулируемые названия для классов антислов, — но ещё и телепатическое общение антисловами, — *проблема лингвистической автореферентности при телепатической коммуникации*, — не трудно предположить, что даже при телепатическом общении сущность антиязыка останется столь же неприкосновенной, как и при нетелепатическом общении, — некоторые характеристики телепатического языка могут совпадать с некоторыми характеристиками антиязыка, но полностью раствориться друг в друге такие языки не могут, — при телепатической коммуникации возможны перекрещивания естественного антиязыка с телепатическим антиязыком (в классе «мусорологизмов»), — **телепатический антиязык** — антиязык, словарь которого состоит из антисловных названий классов антислов, — *принцип антилингвистической некомпетенции* (Ко-Нилогов) и *принцип антилингвистической компетенции* (Ко-Хомский) — ничего, кроме обмолвки, — держайте сами! — антиязыковость следует признать **антипонятием**, — а все антислова — **псевдопустыми**, — антипонятие — это эквивалент понятия на антиязыке, — поскольку не вся автореферентность антиязыка может быть выражена в антиязыке, а только та её часть, которая может быть выражена в естественном языке (**перформативный парадокс антиязыка** — при переходе на логику естественного антиязыка отпадает необходимость в антиязыковом алогизме), — постольку антиязык не зависит от конъюнктуры творческого употребления языка, — *творческое употребление антиязыка* откликается на отчуждение носителя антиязыка в антиязык, — на упреждение антиязыка в естественном языке, — на врождённое вето на антислова, — «Таким образом, мысль, которая желает идти до своего

собственного предела, идти в своём языке до конца того, что она подразумевает под именем изначальной конечности или конечности бытия, должная была бы оставить не только слова и темы конечного и бесконечного, но и — что, конечно, невозможно — всё то, чем они управляют в языке в самом глубоком смысле этого слова. Эта невозможность не означает, что та сторона МЕТАФИЗИКИ [заглавные мои. — А. Н.] и онто-теологии недостижима; наоборот, она подтверждает, что такое безмерное превосхождение обязано опираться на саму МЕТАФИЗИКУ [заглавные мои. — А. Н.]. Эта обязанность была ясно осознана Хайдеггером. Она отмечает тот факт, что фундаментально само различие, так что бытия не вне сущего»<sup>1</sup>, — **творческое неупотребление языка** (Анти-Хомский) — по-смертный слепок с *no comments*, — *стилизация под косноязычие* — стыдливые трудности совершенного владения языком, — ситуация по проформе «если не получается косноязычить», — обстоятельство косноязычия, отказывающего в ответ на языковую компетенцию окружающих, — «Ваше владение языком настолько банально, что даже мне косноязычие показывает свой язык», — в ответ на языковую некомпетенцию окружающих, — в ответ на пользовательский снобизм языком, — на бихевиористское владение естественным языком, при котором реакция говорящего получает неотвратимый нагоняй от стимула слушающего, — слова, обозначающие слова, которые являются названиями непоименованных референтов, возникающих в будущем, — **ресофутурологизмы**, — слова, обозначающие слова, которые являются названиями переименованных референтов, существовавших непоименованными в прошлом, — **ресокрипторетрологизмы** (?), — *языковая некомпетенция* предполагает безупречное невладение языком, — стремление свести на нет врождённую способность человека к усвоению языка, — языковая некомпетентность преследует разрушение устойчивых грамматических структур, — так называемую **органическую форму языка**, — её идеалом является органическая праформа языка — прецедент языка в мире («*Границы моего мира* означают границы моего языка»), — слова, обозначающие слова, которые являются названиями непоименованных референтов прошлого, появляющихся с известной периодичностью, — **футурокриптологизмы** (?), — из запасника *скрытых физических параметров* (**криптологизмы**) — референты, которые остаются неопределённо-непоименованными, — «**неизвестнологизмы**» (?), — здесь же — **ксенологизмы** (понятия, используемые для обозначения чуждых нашему восприятию и сознанию «ad-hoc-неосознаваемых», но объективно существующих реалий, — Монтегю: «По крайней мере некоторые осознаваемые нами сущности, или универсалии, обладают существованием и в то время, когда мы их не осознаём», — Анти-Монтегю о криптологизмах:

---

<sup>1</sup> 1: 242.

«По крайней мере некоторые неосознаваемые нами сущности, или универсалии, обладают существованием и в то время, когда мы их не осознаём», — **криптологизмы** — понятия, используемые для обозначения скрытых параметров (например, в физике; о чём «не имеется ни знания, ни незнания» (Хайдеггер) вне зависимости от направления темпоральности), — «По крайней мере некоторые осознаваемые нами сущности, или универсалии, не обладают существованием и в то время, когда мы их не осознаём», — «По крайней мере некоторые неосознаваемые нами сущности, или универсалии, не обладают существованием и в то время, когда мы их не осознаём»), а также понятие о скрытых физических параметрах для инопланетных существ (**ксенокриптологизмы**), — *новость бегущей строкой* — «Бог воскрес», — лаконично, — без восклицания, — ссылки на источник информации, — мимоходом, — почти конспективно, — на полях ещё не написанного, но уже прочитанного между строк, — в апокрифическое предварение, — в соревнование по фальстарту, — в черновик графомана, — без теодицейских последствий, — атеистических анафем, — невежественного воображения Гиренка, который первым обмолвился о воскресшем Боге на лекции по философскому кошунству, — Гиренок, прокосноязычивший: «К а к? Р а з в е н е з н а е т э т о т с в е р х ч е л о в е к, ч т о Б о г в о с к р е с ?!»), — без лишних словоблудий, — богословского стёба, — похмельных пророчеств, — деистических молитв, — псалмов под караоке, — демонстративных постукиваний («Ах, если бы простукиваний!»), — с которых можно было бы взять ницшеанский пример, — сверхчеловеческий ориентир, — жест навстречу языку жестов, — но не тут-то было — много шуму из ничего некрасивыми жилистыми руками, под чьи крестьянские складки распахана вся русская философия, — чей почерк пристыдит опытного графолога, — под ногтями которого скомкана пыль книжной философии, — от которого на некроложную память останутся минутки эмоциональности, запоры косноязычия, стыд без причины (*наивничанье как комплекс философской неполноценности*), вылазки самоиронии, антропологическое опрощение, импровизированные сомнения, — философская манера Гиренка миметична от начала и до конца, — скроена из бесчисленных подражаний, закамуфлированных под *мистериософичность*, — из подражаний, от которых их реальные прототипы стараются как можно быстрее избавиться, — поскорее отречься, — отсидеться в собственной тени, — забежаться по кругу в определении, — переадресовать по плохому *философскому телефону*, — из негигиенических примерок на себя чужих философий, — сродни **философскому трансвестизму** (Гиренок как философский трансвестит, — с оговорки В. В. Васильева), — переодеванию в грязное бельё, — нередко в нижнее, — иной раз снятое с трупов философов, — наподобие *философской кальки*, с которой можно снять не один симулякр Гиренка, — *философская калька* — философема или философия, образованная путём буквального перевода ино-

язычной философеми или философии, — **немимикрабельный** — не поддающийся мимикрии, — в *философский миметизм* (миметизм — вид мимикрии, выражающийся в сходстве внешнего вида или поведения неядовитого или съедобного животного с животным другого вида, ядовитым, несъедобным, или иным образом защищённым от врагов), — из накладных философских масок — от лица всех философов, — в образе среднестатистического философа, после которого философия больше не удивляет, а лишь развлекает, — забиячит, — рассеивает внимание, — тешит философское самолюбие, — врезается в беспамятство, — в ностальгию забвения, — в *Ноев ковчег философии*, который с лихвой перебалластит **Периодическую таблицу (систему) возможных философий имени Р. Штейнера**, — насильно лишает философской девственности, — растлевает философофилией, — в философофила, — **философоманией**, — в философомана, — философогией, — в философогога, — в философских альфонсов, живущих на содержании у мудрости, — на иждивении сомнения, — на дармовщинку смысла, — на задворках адюльтера истины, — сродни **философскому сутенёрству** (Гиренок как философский сутенёр), признающему философию исключительно в роли любовницы, — предрассудочной проститутки, возвращающей философских простачков в философских новичков, — философу на выданье, — философу-бесприданнику, — философу прописного аморализма, — **философскому эрузитству** (Гиренок как философский эрузит), — *«На безрыбье современной русской философии и Гиренок философ»* (русская философская пословица).

#### Примечания

<sup>1</sup> Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический Проект, 2000. — 496 с. — («Концепция»).

<sup>2</sup> Ницше Ф. Избранные произведения / Сост., авт. вступ. ст. К. А. Свасьян. — М.: Просвещение, 1993. — 574 с.

<sup>3</sup> Руднев В. П. Диалог с безумием. — М.: Аграф, 2005. — 320 с.



## ДМИТРИЙ ПРИГОВ

### Зоны выживания в культуре

*Дмитрий Александрович Пригов (род. 1940) — современный русский поэт-концептуалист, художник-график, арт-критик, философ. Один из лидеров русского «неофициального искусства». Автор более десятка поэтических сборников, среди которых — «Слёзы геральдической души» (М., 1990), «Пятьдесят капелек крови» (М., 1993), «Явление стиха после его смерти» (М., 1995), «Запредельные любовники» (М., 1995), «Сборник предуведомлений к разнообразным вещам» (М., 1995), «Дмитрий Александрович Пригов. Собрание стихов, в двух томах» (Вена, 1997), «Написанное с 1975 по 1989» (М., 1997), «Советские тексты» (М., 1997), «Евгений Онегин» (М., 1998), «Исчисления и установления. Стратификационные и конвертационные тексты» (М., 2001), а также прозаических — «Живите в Москве. Рукопись на правах романа» (М., 2000), «Только моя Япония» (М., 2001). Лауреат Пушкинской премии Фонда Альфреда Тенфера. Член Союза художников СССР, участник московского Клуба Авангардистов (КЛАВА). Является, наряду с Ильёй Кабаковым, Всеволодом Некрасовым, Львом Рубинштейном, Франциско Инфантэ, Владимиром Сорокиным, одним из основателей и идеологов русского концептуального искусства, или московского романтического концептуализма (как в его литературном, так и в изобразительном ответвлениях). Концептуализм — направление в искусстве, придающее приоритетное значение не качеству исполнения произведения, а смысловой оснащённости и новизне его концепции, или концепта.*

Я не буду, вернее, не смогу сказать здесь что-либо иное, чем то, что говорю всегда и повсеместно, уж извините. Да и кто бы похвастался иным? Надеюсь, что немногие в этой аудитории что-либо слышали или читали из мной написанного по данному поводу. К тому же, как мне представляется, произносимое и артикулируемое таким образом подде-

жит изменению разве что на длительном промежутке времени, превышающем если не длительность конкретного человеческого пребывания на этой земле, то уж, во всяком случае, длительность культурного поколения, которое нынче достигло продолжительности примерно в 10 лет. То есть, для краткого пояснения, если в старые времена (не углубляясь в самые дремучие древности) культурное поколение могло покрывать три биологических, когда к последнему идеалу дедов приходили уже в качестве почти небесных истин, то к концу XIX века культурное поколение совпало с биологическим. Стало как бы необсуждаемой нормой, что каждое новое поколение приходило в мир с новой идеей. В наше же время культурное поколение перестало совпадать, полностью разошлось с биологическим, укорачиваясь, сокращаясь, наподобие шагреновой кожи. И если раньше сквозь почти незыблемые идеи и идеалы текли поколения людей, то ныне, наоборот, человек за свою жизнь пронесется сквозь многочисленные модусы стремительно меняющегося мира. Соответственно, мобильность стала почти необходимым качеством выживания в пределах мегаполисных культур и в качестве культурной вменяемости стала если не основным, то неотъемлемым качеством артистического профессионализма. Но это мы забежали несколько вперёд.

Так вот, перед всеми и повсюду всегда стоит простая проблема выживания: как биологического, так и социального. Ну а у художника, существа лукавого, амбициозного и не чуждого властных претензий, всё это, естественно, обретает своеобразный облик и стратегию.

Другое дело, как понимать это самое выживание.

Как правило, по итогам долгой жизни в искусстве подсчитывается баланс некоего уровня реализации культурных амбиций, финансовой обеспеченности существования и всё ещё продолжающейся искренней заинтересованности в своей творческой деятельности. То есть, условно говоря, подобный подсчёт можно было бы сравнить, скажем, со способом существования в пределах американских университетов, где результат определяется по сумме баллов. И если ты, скажем, выдающийся пловец, то всё равно невозможно заработать все требуемые аттестационные баллы одним твоим плаванием — по всем остальным необходимым позициям должны быть результаты не ниже критериального уровня. Так и в нашем случае с итогом художественной жизни. Хотя, конечно, известны перверсивные случаи, когда всем жертвовали ради славы, ради денег или гибли во имя некоего невыразимого высокого идеала. Но мы не об этом.

Рассматривая названные позиции в пределах как бы экзаменации художественного существования, попробуем разобрать их в отдельности.

Первое — так что же может предоставить ныне поэтическое служение для реализации культурных амбиций служителям словесности? Буду изъясняться более-менее сухим языком как бы некой социальной квазинауки, вполне неподспудным мне как литератору, но и простительным в



своей неточности и приблизительности мне тоже как бедному неразумному поэту.

Для начала нехитро сравним нынешнее положение данного рода литературного служения с буквально недавним прошлым. Или же бросим краткий сравнивающий взгляд на статус поэзии в ряду современных ей иных видов культурной деятельности (то есть то, что называется рассмотрением в диахронии и синхронии, уж извините).

Не надо особенно напрягать память, чтобы припомнить недавние времена, когда наша родная поэзия была одним из основных ресурсов всеобщего цитирования, главной составляющей общекультурной и национальной памяти. Поэтические строки служили заголовками статей, эпиграфами научных исследований, проскальзывали в речах руководителей. В качестве разговорных цитат поэзия служила способом опознания друг друга и склеивающим наполнением бесед. Ну, это вполне банально. Не будем преувеличивать, но отметим всё-таки, что критическая масса населения, пользовавшая поэзию подобным образом, была достаточна, чтобы определять культурную атмосферу. Я уж и не говорю про памятные многим вечера студенческих компаний или вечеринок вполне пожилых людей, когда после естественных выпивок-закусок участники засиживались далеко за полночь, предаваясь чтению своих или чужих стихов. Их знали, без преувеличения, сотнями, если не тысячами. Для полной безутешности нынешней картины помянем, что поэты в своей массовой популярности вполне даже могли сравниться с нынешними супер- и мега-старями, извините за жаргон. Ну, если не подобная картина, то немалая популярность и влиятельность поэтов была вполне обычна и для всех стран европейской культуры конца XIX—начала XX века. В наших же пределах такая ситуация задержалась до недавних времён по причине сознательной архаизации культуры и выстраивания её по некоему подобию просвещенческо-аристократической модели старого образца, в которой поэзия доминировала в качестве наиболее актуальной и креативной сферы художественной деятельности. Сему немало способствовали, естественно, система образования и цензура, не столько в своей политико-идеологической функции, сколько культурно-охранительной.

Собственно, несколько подмороженный тип социума с весьма давних времён породил в наших пределах такой феномен, как интеллигенция. В пределах развала жёсткого сословного общества, развития урбанистической культуры и отсутствия развитых социальных институций, служивших бы посредниками между обществом и властью, каждой соответственно своему роду служения и с собственным языком, роль такого посредника взяла на себя эта, как её обзывали, социальная прослойка, транслировавшая претензии народу к власти и власти к народу. Как и всякий посредник, она обрела естественные властные амбиции быть перед властью народом и народом перед властью. Поскольку все идеологии и

понеже артикулированы вербально и в исключительно беллетристском обличье, то, естественно, главными в обществе стали владельцы и мастера языка — писатели. А среди них — владельцы тайной магической сути языка — поэты. В таком образе и статусе поэзия и стала всекультурой квазирелигиозных образов и сообщений, а также, по примеру первых, уже с незапамятных дней её возникновения почти ритуально-магическим способом приведения аудитории в изменённое состояние сознания. Ну, не мне вам напоминать одинаковую, почти единую на всех манеру чтения российских поэтов, напоминающую подвиги шаманов или муэдзинов. Посему при нынешнем возникновении тех самых пресловутых социальных институтов понятно, что интеллигенция превратилась в разрозненных профессионально-ориентированных интеллектуалов, которых, в их единстве, поверх профессиональных интересов, могли бы объединить вполне структурно оформленные общественные движения и гражданские институции. Ну да ладно.

Вот поэзия и стала не больше, чем поэзия, учитывая то, что её экзотические формы существования и поп-геройство переняли на себя рок и поп-культура.

Конечно же, никогда не исчезнет со свету определённое количество людей, пользующихся языком неконвенциональным способом, один из которых и есть поэзия. И в этом смысле она станет существовать, да и уже существует наряду и наравне со многими иными родами культурной деятельности, не являя собой сколько-нибудь выделенную зону особой престижности, порождения значимых социальных, культурных и эстетических идей, выходящих бы за её пределы. Возможно, этот почти приватный модус существования поэзии может быть оценён и положительно. Возможно. Всё зависит от того, какие наличествуют амбиции и какие преследуются цели.

Но ведь непременно составляющей деятельности художника являются как раз амбиции (порой неумные!) и возможности их реализации. Посему наиболее энергетичные личности, не ощущая дополнительной подпитки в этой сфере, уходят в зоны большей интенсивности и престижности. Поэзия, бывшая раньше смыслом и наполнением жизни, ныне становится побочным занятием людей, серьёзно погружённых в другие рода деятельности. Заметим, что на нынешней культурной сцене нет поэтов, перешагнувших бы в своей популярности за границы чисто поэтических кругов. Все сохранившиеся понеже, так сказать, поэтические пофигуры — доживающие могикане, продукты разнородных культурных процессов предыдущих времён.

И вообще, представляется, что литература с её способом порождения текста, явлением определённого образа автора, местом предъявления читателю своих продуктов и читательским ожиданием онтологически положена в XIX век и в наше время просто длится как любой художест-

венный промысел или же традиционное творчество. И в этом качестве, поменяв свой социокультурный статус, она может существовать почти бесконечно.

В сём нет ничего странного и необыкновенного. Мало ли чего на протяжении человеческой истории возникало, становилось безумно актуальным, претендовало на вечное своё доминирование и благополучно сходило на нет, оставаясь в человеческой практике некоторыми бытовыми привычками и традиционными обрядами.

В возможном исчезновении литературы (в упомянутом «высоком» смысле и статусе) нет, по сути, ничего необыкновенного и трагического. И вправду, явилась ведь она человеку не в его мрачную первобытную пещеру, а вполне даже, по историческим меркам, недавно. Соответственно, вполне может и исчезнуть. А почему нет? Надо сказать, что исчезновение из культуры и вещей не менее фундаментальных, без которых, как представлялось в своё время (особенно людям, связанным с ними своими судьбами и профессиональной деятельностью), просто и помыслить человеческое существование невозможно, оказывалось и не столь уж невозможным и не таким уж болезненным. А через некоторое время всё это благополучно забывалось. К примеру, ещё в 20-х годах прошлого века почти 90 процентов населения земного шара в своём быту и трудовой деятельности было тесно связано с лошадью. Даже во Вторую мировую войну конные армии совершали свои архаические походы и прорывы, бросаясь с саблями и копьями на железных чудовищ Нового времени. Ныне же редкий городской житель (кроме узких специалистов) припомнит название предметов конской упряжи. И это при том, что лошадь доминировала на протяжении более чем трёх тысячелетий в человеческой культуре, войдя значимым, если не основным структурообразующим элементом и образом в основные мифы и эпосы народов всего мира. Ничего, позабыли. Ходят в зоопарк, с детишками дивятся на неё как на некое чудовище наравне со всякими там слонами, жирафами и верблюдами.

В своё время одним жарким летом прогуливались мы с приятелем вдоль местной дороги его подмосковной дачи в районе Абрамцево, ведя на поводке огромного чёрного дога. Вдруг из-за поворота показалась обычная усталая деревенская лошадка, везущая немалый хвороста воз. Дог на мгновение замер и затем, вскинув кверху все свои четыре неслабые ноги, брякнулся в обморок. С рождения в его ежедневном городском быту ему не доводилось встречать четвероногой твари крупнее себя. А вы говорите — литература! Уж какая тут литература!

Так что на уровне широкого функционирования текстов в современной культуре нынешний поэт вполне неотличим от всех, работающих в сфере развлечения. Тут не приходится различать тексты или произведения на традиционные, кичевые, высокие и поп-тексты (в данном случае под текстами понимаются не только вербальные, но и визуальные и музы-

кальные). Все они одинаковы в своей функции развлечения и заполнения свободного времени, хотя и обитают в различных сферах, обслуживая читателей и зрителей разной степени продвинутой в области культуры их восприятия и интеллектуальности, правда, уже в меньшей степени, чем в прошлые годы, служа тестами социальной дифференциации и опознания. В названных пределах, естественно, функционируют категории эстетических оценок и эмоционального восприятия, понятия красивого, захватывающего, изящного, грубого, потрясающего, повергающего в транс, отвратительного, милого и забавного. Один и тот же потребитель вполне может пользоваться тексты различного уровня и направленности. Повергать в транс, восприниматься как откровеннические и высокодуховные могут практически любые тексты. В неземной экстаз можно прийти как от Баха, так и от Анжелики Варум, как от Малевича, так и от расписной матрёшки, как от Пастернака, так и от опусов соседа по лестничной площадке. При низжайшем уровне престижности и финансовой состоятельности людей академической и интеллектуальной сферы экспертные оценки мало чего стоят — примером тому абсолютно неработающая система литературных премий.

Стоило бы отметить общую, почти тотальную, архаичность литературного типа мышления (и не только здесь, но и по всему свету) относительно того же, к примеру, изобразительного искусства. Если сравнить истеблишмент нынешнего изобразительного искусства (определяемым по выставкам в музеях, известности и ценам на рынке) с истеблишментом литературным (определяемый, скажем, по тем же Нобелевским премиям), то мы получаем весьма показательную картину. Эстетические идеи, разрабатываемые литературным истеблишментом, проецируются на проблематику, волновавшую изобразительное искусство где-то, самое позднее (если и того не раньше), в 50–60-х годах прошлого века. Учитывая же, что, как поминалось выше, нынешний культурный возраст решительно разошёлся с биологическим и составляет теперь где-то 7–10 лет, то визуальное искусство отделяет от литературы (презентируемой её истеблишментом, в отличие от отдельных радикальных экспериментаторов в её пределах, так и не вписавшихся в мир и рынок литературы) примерно пять культурных поколений.

Я говорю о литературе высокой и радикальной. В отличие от изобразительного искусства, производящего единичные объекты, литература и литератор могут существовать только тиражами. И, естественно, гораздо легче отыскать 5, 6, 7, ну 10–20 ценителей и покупателей неординарного и уникального визуального объекта, чем отыскать миллион изысканных и продвинутых читателей, делающих литературную деятельность подобного рода в пределах рынка рентабельной. В этом смысле рынок изобразительного искусства сходен с рынком эксклюзивной роскоши, в то время как литература с её тиражами включена в массовый рынок.

И в этом своём статусе поставщика уникальных объектов изобразительное же искусство дошло до того, что сподобилось продавать и музеефицировать уникальные же поведенческие проекты, артистические жесты, перформансы, акты, единственно среди прочих родов художественной деятельности радикально оторвав автора от текста и весьма дискредитировав самоценность любого текста (и визуального, и вербального, и поведенческого) и его онтологические претензии.

Соответственно, если наиболее радикальные деятели изобразительного искусства последних лет с их неординарными произведениями могут найти и вполне находят себе покупателя (даже на нашем, непривычном к тому рынке), поднявшись до невероятно высоких рыночных цен, сподобились стать на рынке активными агентами и престижными личностями как в пределах самого авангардного искусства, так и широкой культуры, то подобного же рода литераторы, производящие подобного же рода неординарные произведения и, назовём так, вербальные проекты, вряд ли могут рассчитывать на сколько-нибудь окупаемые тиражи, довольствуясь грантами, стипендиями, премиями — то есть оставаясь маргиналами и паразитами на открытом рыночном пространстве. И в этом смысле: именно в своём явлении культуре и обществу образа художника (до всякого ещё текстового оформления) в качестве социально-адаптивной модели в современном мире они, в отличие от деятелей изобразительного искусства, являют весьма архаическую и малопrestiжную модель (увы, всё это говорится не с интонацией порицания, но ностальгического сожаления!) культурного поведения отторгнутых от основных властных сфер и возможностей прямого влияния на общество. В отличие, скажем, от времён дорыночного владычества, когда основными потребителями подобного рода творчества была властвующая элита и об основной массе населения, с его малым рыночным и властным влиянием, можно было просто не думать ни в смысле влияния на определяющие процессы в обществе и культуре, ни в смысле финансовой составляющей этого дела и способа существования. Тем более что именно поэзия входила в состав престижных занятий властной верхушки, наряду, скажем, с музыкой, верховой ездой, фехтованием и пр. Кстати, социокультурную судьбу последних тоже можно проследить в наше время, сравнив с теми же футболом и роком.

Конечно, в качестве представителей некоего рода эзотерической деятельности, влияющей на общество не напрямую, но некоторым сложным способом многочисленных посредований и редукций (как те же космологи, вообще неведомые широкой публике), поэты вполне даже и уместны в современном обществе. Но в данном случае у большинства из них уровень и содержательное наполнение текстов, а также атавистические социокультурные амбиции вполне не соответствуют подобному образу.

Правда, конечно, у них есть мощный аргумент в нынешнем противостоянии массмедиа, поп-культуре и прочим соблазнительям слабых че-

ловеческих душ. Это прекрасно сформулировано в за мечательной немецкой поговорке: «Говно не может быть невкусным — миллионы мух не могут ошибаться».

Однако продолжим не о столь одиозном, но всё же малоутешительном для нашего любимого стихотворчества и серьёзной литературы вообще.

В наше время, когда поведенческая модель в сфере искусства выходит из тени просто неординарного поведения в свет значимого культурно-эстетического акта (его следует различать с социокультурным поведением, связанным в глазах широкой публики с традиционным богемным поведением), первичного по отношению к тексту, возникает вопрос: а не есть ли именно явление нового образа художника специфической и исключительной задачей художника? Отчасти.

Хотя, конечно, подобное виртуальное явление некоего образа, типа художественного поведения требует и особой культурной оптики. Зачастую же для адептов привычного восприятия акта искусства как явления текстов подобное предстаёт некой если не выдуманной специально для их обмана, то просто фантомно-неразличимой областью.

Как, помните, в том анекдоте славного советского прошлого?.. «В магазине над стерильно-пустующим прилавком задумчивый покупатель уже без всякой надежды, просто так, чтобы удостовериться в соответствии явленной ему реальности с описывающим её дискурсом, вопрошает:

— У вас мяса нет?

— У нас рыбный отдел. Мяса нет в мясном отделе, а у нас нет рыбы!»

Ответ, исполненный почти мистико-апофатической мощи.

И теперь, отвлекшись от внутренних, глобальных и почти вечных распрей внутри самого искусства и его разнообразных родов, обратимся к суровой конкретике наших дней. Это к вопросу о возможности творческого и финансового выживания вообще. И что же мы видим сегодня, обозревая (не к ночи быть помянутой!) социально-политическую и, следовательно, социокультурную ситуацию? А обнаруживаем, даже не особо изощряя зрение, отсутствие каких-либо иных зон социального влияния и престижности, кроме, увы, финансово-экономической и социально-политической. Увы — конечно, с нашей сугубо пристрастной точки зрения. Так вот, при их же тотальной сращённости (причём если и наблюдается какая-либо динамика в обществе, то лишь по направлению возрастания этого трогательного и почти нерушимого союза, правда, с, опять-таки, всё время возрастающим перекосом в сторону доминанции власти) фактически существует один, единый центр, источник власти, влияния и престижности, к которому пристёгнуты массмедиа и отчасти шоу-бизнес и поп-культура. Во всяком случае, последние сильно искривлены относительно поименованного выше мощного центра гравитации.

И тут следует отметить интересный феномен (памятливые ещё помнят!): даже при советской власти существовали (естественно, при их весьма различной степени вовлечённости во властные и идеологические структуры) такие отдельные зоны престижности, как академическая, творческо-интеллигентская и андерграундно-диссидентская. И степень соревновательности, закомплексованности и даже зависти одних к другим и одних относительно других во многих случаях почти не зависела от материальной состоятельности и властных возможностей соревнующихся сторон. Конкретные примеры приводить не будем. Но были и весьма нередкие случаи ревности официальных и удачливых писателей и художников к бедным и почти несоциализированным обитателям сырых подвалов и тёмных мастерских. Сейчас просто даже и смешно представить себе подобные драматургические, почти шекспировские, коллизии. Всё стало гораздо проще.

То есть, как оказывается на поверку и как вроде бы нелегко себе это было вообразить либералу и поборнику демократии, советский строй в его поздней модификации структурно оказался ближе к чаемому западному образцу (в этом узком, но весьма болезненном для культуры аспекте рассмотрения), отличаясь конкретным наполнением этих структур, в то время как нынешний строй своим конкретным наполнением напоминает западные массмедиа, поп- и потребительскую культуру, структурно весьма и весьма, даже, можно сказать, катастрофически отличаясь. Что лучше? Можно было бы сказать, что всё хуже. Но попытаемся сохранить холодную отстранённость и доброжелательную наблюдательность если не этнографа, то неугрюмого созерцателя.

При отсутствии гражданского общества, развитого и артикулированного левого мышления и движения, развитой университетской среды и зоны академической престижности — основных потребителей питательной среды и поставщиков деятелей интеллектуальной мысли и оппозиционного мышления — весьма затруднителен осмысленный интеллектуальный и оппозиционный жест. Заметим, что, опять-таки, со времён советской власти, при наличии неких аналогов всего перечисленного, оппозиционный и интеллектуальный жест был вполне осмыслен и прочитываем. (Ну, не будем идеализировать недавнее прошлое и забывать людскую и нравственную цену подобной несколько парадоксальной социальной конфигурации. В данном случае мы обращаемся, повторяюсь, к узкой и специфической стороне социального бытия просто для некой эффективности и даже эффектности сравнения.)

При нынешнем состоянии общества возможны, собственно, две основные социокультурные и, более узко, литературные стратегии. Первая (с очень высокой гарантией успеха и при наличии всех прочих творческих и профессиональных составляющих) — оседлание одной из двух сторон социально-политического процесса — политико-финансовой или поп-

медийной (последняя при внимательном рассмотрении является всё-таки редуцией первых, хотя и обладает некой самостоятельностью в пределах нами рассматриваемых стратегий). И, естественно, эта стратегия, при всех оговорках, личных творческих особенностях и отрефлексированности позиции автора, в результате работает на стабилизацию, укрепление и узаконивание нынешней ситуации. Плохо? Хорошо? Каждый сам решает для себя.

Вторая стратегия рассчитана на весьма длительный процесс с сомнительными гарантиями успеха — мы говорим отнюдь не о духовно-исповедальной стороне творчества и культурной деятельности, которая вообще не оперирует понятиями больших социокультурных стратегий, и не о тех редких случаях узкокружковой замкнутости со своими культовыми фигурами. Так вот, она ориентирована если не на создание, то на способствование возникновению сферы гражданской и интеллектуальной активности — гражданского общества, левой мысли, влиятельной академической и университетской среды. Причём проблема именно в их комплексности, параллельном зарождении и развитии, так как левое движение без гражданского общества и академической среды моментально вырождается в террористические и инсургентские группы и движения. А в случае победы мы имеем результатом какую-нибудь Кампучию. Академическая же среда без двух остальных легко становится простым придатком финансово-политических групп. Гражданские же институты без двух составляющих имеют тенденцию приобретать черту государственно-корпоративных образований.

Почти уже осуществлённой задачей этой власти является концентрация всей политической власти, отдавшей в пользование обществу небольшие площадочки всяких клубов по интересам, всевозможные наивангарднейшие художественные (просто невозможные бы при советской власти) малопосещаемые проекты и немногочисленные социально-радикальные образования. В пределах небольшой олигархической группы собран и весь основной капитал, оставляя прочему бизнесу с некритериальным для неё годовым оборотом (ну, не знаю, я же не экономист какой-нибудь — может, в 500 тысяч долларов) разбираться самим между собой, мелкими властями и всякими претендующими на него самостоятельными криминальными группами. Аналогичным образом и все средства массовой информации, покрывающие, скажем, группы населения числом не более одной-двух тысячи человек пока власти не волнуют. Причём надо заметить существенное отличие нынешней власти от власти тоталитарной, которую интересовал каждый отдельно взятый человек. В этом отношении её можно было бы назвать властью человеческой. Собственно, из всего вышеизложенного выходит, что зоной возможного выживания интеллектуалов и зарождения гражданского общества являются зоны среднего бизнеса и малых сообществ, совпадая с ними стратегически и идео-



логически в противостоянии претензий на тотальность крупного капитала и власти.

Ясное дело, что нигде интеллектуалы не вправе рассчитывать на миллионные тиражи, но в обществах с развитыми гражданскими институтами влияние их малотиражных высказываний вполне ощутимо и на уровне власти, и на уровне большого бизнеса.

Вспоминается, как в каком-то интервью Селинджер, спрошенный о его отличии от всемирно-гремевшего тогда Евтушенко, отвечал: «Ему интересно, что думает о нём Брежнев. А американскому президенту интересно, что Селинджер думает о нём».

Так вот мне представляется... На этом и завершим наш неверный и во многом некорректный экскурс как в сферу культурно-эстетических, так и социокультурных стратегий.

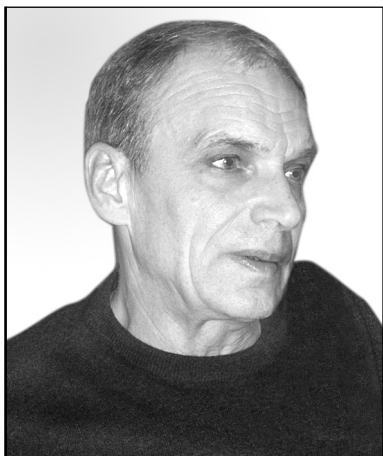
В общем, в итоге всего вышесказанного получается, как в том анекдоте:

«— Хочется на фортепьяно сыграть.

— Вот оно, играй.

— Да? А я его себе как-то по-другому представлял».

*Подготовил Алексей Нилогов*



## ВЛАДИМИР РОМАНОВ

### Об устройении человека (в жанре исповеди научного работника, находящего утешение в методологии)<sup>1</sup>

*Владимир Николаевич Романов (род. 1947) — современный русский историк культуры, философ. Кандидат исторических наук, профессор РГГУ. Автор таких книг, как «О композиции “Махабхараты”. — Древняя Индия. Язык. Культура. Текст» (М., 1985), «Историческое развитие культуры. Проблемы типологии» (М., 1991), «Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект» (М., 2003).*

Научную работу принято начинать с историографии, изложение которой позволяет отдать должное предшественникам и одновременно помогает самоопределиться самому исследователю, то есть различить себя и соответственно свою позицию среди других позиций, точек зрения, мнений, подходов и т. п. Отступая сейчас от этой общепринятой практики, я испытываю чувство неловкости перед моими коллегами за формальное нарушение этой, помимо всего прочего, ещё и просто по-человечески добропорядочной традиции. Я вполне сознаю, чем обязан моим очным и

---

<sup>1</sup> Впервые текст опубликован в сборнике «Три подхода к изучению культуры» (М., 1997). Первоначальное название — «Исповедь научного работника, или Утешение методологией».

заочным собеседникам и оппонентам, и единственным серьёзным оправданием для меня может служить лишь то обстоятельство, что в данном случае непосредственный спор я вынужден вести не с ними, а преимущественно с самим собой — с моими собственными пред-мнениями и пред-расположенностями, за которые они никакой ответственности нести, естественно, не могут.

Случилось так, что неожиданно для меня самого и помимо моей воли в ходе эмпирического анализа ряда конкретных культур всё более сомнительными стали постепенно оказываться мои же собственные исходные и наиболее общие представления (о познании, мышлении, культуре и т. п.), которыми я оперировал вначале столь же уверенно, сколь, как понимаю сейчас, и неосмысленно. Постепенно ко мне стало приходить ощущение собственного незнания, что в конечном счёте привело к более предметному отношению к нему. Итогом этого изменения и являются предлагаемые ниже чрезвычайно пристрастные заметки, касающиеся устройства человеческой субъектности и ряда методологических принципов её гуманитарного исследования. Понятно, что в силу своей исключительной пристрастности они никак не могут претендовать на какую бы то ни было общезначимость и должны, скорее, рассматриваться просто как факт научной автобиографии. Хотелось бы только надеяться, что этот факт исповедального, в сущности, характера не сочтут за медицинский — за анамнез испорченного тягой к философствованию историка, ни с того ни с сего взявшегося за совершенно чуждое его глубоко эмпирической природе дело.

Начнём с самого начала, а именно с той фразы, которая, сколько себя помню научным работником, казалось, совершенно однозначно и недвусмысленно выражает суть моих занятий: «Я познаю мир». Переживалась она приблизительно так: «Вот есть я, а вот противостоящий мне мир, и вот с этим-то миром я вступаю в особое, познавательное, отношение. Очевидно, что уже одна только словесная форма фразы (и точнее — навязываемое ею разбиение) провоцировала восприятие себя и мира в качестве двух изначально не пересекающихся данностей, из которых так или иначе, но ещё только предстояло собрать целостную структуру познавательного опыта. Тут же для описания этого события на ум спонтанно приходили другие, более отвлечённые, но с той же смысловой направленностью понятия: субъект, объект, отражение (активное, пассивное, опережающее) и т. п. А рука уверенно и без колебаний начинала выводить схемы типа:  $S \rightarrow O$ .

Человек философского склада ума (и тем более систематически изучавший историю философии), скорее всего, лишь посмеётся над наив-

ностью подобных построений, предельное основание и конечное оправдание которых являются целиком проблематичными. И я, наверное, тотчас же присоединился бы теперь к нему, если бы не помнил (причём совершенно точно), что никаких построений, собственно говоря, и не было вовсе, а было лишь смутное ощущение некоей опоры, вполне достаточное, однако, для того, чтобы мысль историка вообще могла состояться.

Подчёркиваю, до поры до времени неотрефлексированное отношение к познавательной ситуации ничуть не мешало моей практической научной работе. Однако постепенно ограничения, накладываемые им на понимание самого предмета истории культуры, становились для меня всё более различимыми. И это в свою очередь делало возможным и необходимым анализ моих собственных имплицитных познавательных предпосылок, оказывавшихся теперь абсолютно нетерпимыми для меня.

Так что же конкретно не терпелось теперь мной? Да, в сущности, всё, начиная с главного — с исходного субъектно-объектного разбиения, предопределяющего последующее осмысление познания преимущественно в качестве процесса установления, прокладывания связи между двумя этими изолированными и противостоящими друг другу данностями; причём не терпелось вне зависимости от всех возможных содержательных интерпретаций самой связи.

Насколько я могу судить, учитывая в первую очередь свой собственный опыт, необходимой предпосылкой переживания познания по типу  $S \rightarrow O$  является априорное редуцирование своего «я» до некоторой идеальной сущности. При этом, какими бы потенциями эта сущность ни наделялась (способностью ли к рациональному мышлению или, положим, к так называемому духовному вживанию), неизменным остаётся одно — она всегда оказывается противоположенной плоти, которой в любом случае можно пренебречь в силу её несущественности для познания.

И вот, избавляясь от тела и тем самым сразу же и бесповоротно изымая себя из окружающего меня мира, я заменительно конструирую из всегда имеющегося под рукой живого материала некое существующее само по себе познающее устройство. Теперь это уже действительно субъект, который для реализации своих (тех или иных по содержанию) потенциалов действительно должен вступать в соответствующую этим потенциям связь с миром, или, вернее сказать, даже не с миром, а с тем, что по необходимости остаётся от него в опыте, — с объектом, представляющим собой значимую для познающего конструкта выборку из прежде окружав-

шего человека мира<sup>1</sup>. Иначе, то есть вне сконструированного таким образом события, «экзистировать» мой лишенец просто не в состоянии в силу бестелесной его природы.

Но откуда же берётся у меня это неизбежное желание обойтись без тела? Что постоянно подпитывает и делает для меня актуальной стародавнюю и закреплённую всей европейской культурой традицию негативного к нему отношения? Повод к этому даёт, несомненно, сама организация теоретического познания. Одним из важнейших её моментов действительно является отвлечение от чувственно-телесного предметного мира и переход в сферу абстрактного мышления, с необходимостью представляющегося мне в интроспекции чисто вербальным. Здесь, в этой прикинувшейся словами субъективной реальности, я действительно приобретаю опыт отвлечённого (и соответственно — усечённого) «экзистирования», постоянно прозрачного для меня благодаря своему вербальному виду. И теперь именно этот опыт (опыт, подчёркиваю, мой собственный, благоприобретённый и к тому же ценимый мной чрезвычайно высоко) я самым естественным и произвольным образом склонен проецировать на все виды человеческой деятельности. В результате частный и весьма специфический случай самосознающей и постоянно готовой дать о себе отчёт субъективной реальности приобретает для меня всеобщее значение. Опыт идеального «экзистирования» может уже мниться как «жизнь-преимуществу» и превращаться (по крайней мере, в тенденции) в универсальное мерило человечности и человеческого бытия как такового.

А вот это уже грозит бедой. Ведь мой жизненный опыт подсказывает мне, что недомыслие и гордыня всегда идут под руку, одна другое дополняя. И вот поэтому в чисто терапевтических целях я и предложил своему тело-лишённом двойнику провести своеобразный мысленный эксперимент: а что произойдёт с ним, если всё-таки вернуть мне моё собственное тело? Изменится ли сколько-нибудь существенным образом перспектива осмысления субъективности, если он всё-таки будет принимать во внимание мою, так сказать, родовую, умалишённую животную сущность и учи-

---

<sup>1</sup> Если, положим, познающий субъект последовательно выстраивается за счёт отчуждения одной, условно говоря, исчисляюще-измеряющей способности, то от мира внутри научного опыта по необходимости остаётся лишь то, что принципиально исчислимо и измеримо. И, как говорит Локк, если уж найдено мерило, «нам нет нужды смущаться тем, что некоторые вещи ускользают от нашего познания». Когда же субъект конституируется как чисто духовное образование, наделённое способностью к вживанию, то всё, что не отвечает этой способности, попросту исчезает для него в опыте, и он изначально обречён вживаться в подобного же себе духовного конструктора, «экзистирующего» исключительно в сфере так называемой духовной культуры.

Хотелось бы заметить, что я нисколько не ставлю под сомнение эвристическую ценность этих подходов и только пытаюсь выявить то общее, что в равной мере присуще им обоим, несмотря на всё их внешнее отличие и вроде бы даже противостояние.

тывать, что я не только существо разумное, но, по крайней мере, ещё и движущееся и как таковое принадлежу миру животных?

Надо сказать, что добиться от него согласия на проведение подобного эксперимента было делом нелёгким. Тут, очевидно, срабатывали естественные защитные механизмы моего бестелесного двойника, не могушего не отстаивать своих неотъемлемых прав на «свободное экзистирование» в идеальном мире сознательных состояний, волений, целеполаганий и т. п. Любые ссылки на телесную интуицию по понятным причинам ничего не значили для него и сразу же отменялись. И только авторитет научных работ А. А. Ухтомского, Н. А. Бернштейна и Дж. Гибсона смог в конце концов сдвинуть дело с мёртвой точки.

Итак, мысленный эксперимент моего двойника-лишенца. Я же теперь только подопытное животное — не рациональное (иррациональное), говорящее (молчащее), общественное (одинокое) и т. п., а просто способное к перемещению животное (по необходимости позвоночное и, прошу прощения за очевидную несообразность, млекопитающее).

Я, как и каждое существо этого класса, в силу специфики присущих моему телу кинематических цепей буду обладать своими вполне определёнными способностями для развёртывания двигательной активности. Но движение животного никогда не случается в нейтральном изотропном пространстве<sup>1</sup>. Напротив, оно всегда имеет место в качественно определённом и топографически разнородном окружающем мире. Следовательно, говорить о возможностях тела в связи с движением имеет смысл только потому, что сам окружающий мир как совокупность доступных мест пребывания также таит в себе самые разнообразные возможности, причём разом для всех животных. Реализуя в данный момент и в данном месте выборку из всех возможных для меня движений, как и любое животное, реализую одновременно и выборку соответствующих возможностей, предоставляемых мне для этого окружающим меня миром.

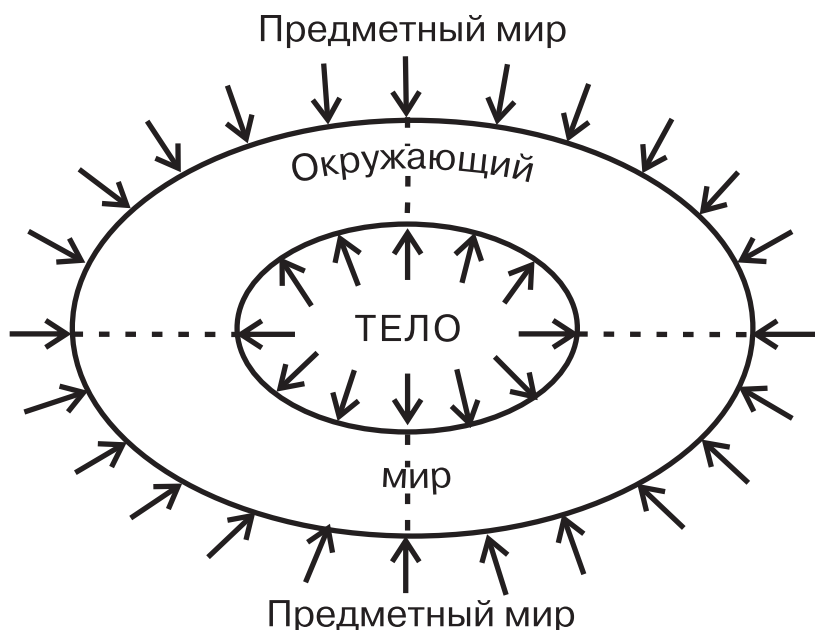
В обобщённом и почти алгебраическом виде эта же мысль может быть выражена следующим образом: мир, окружающий животное А в месте X, не будет тождественным окружающему миру животного В в том же самом месте X, даже если различия между А и В касаются исключительно моторики. Это будут именно два различных мира, несмотря на аб-

---

<sup>1</sup> Абстракция однородного и изотропного пространства есть, вообще говоря, необходимый коррелят именно исчисляюще-измеряющего субъекта, графически представляемого чаще всего в виде Декартовой системы координат. И однородность, и изотропность фиксируют в данном случае условия осмысленного «экзистирования» подобного субъекта. Оба эти признака, по сути дела, означают, что операция измерения возможна в любой точке, а сопоставление их результатов имеет в принципе смысл.

солютную топографическую идентичность предметной среды в месте X. И это уже будут два различных явления модальной реальности, в которой возможности, предоставляемые окружающим миром, сразу же представлены как возможности тела. Субъективный мир, возникающий на уровне моторно-топологических схем действий, это и есть мир обоюдно согласованных и соответственно вырожденных возможностей.

Если попытаться графически передать эту мысль, обозначив возможности вектором и сосредоточив преимущественное внимание на факте их координации, то получится приблизительно следующее:



Схемку эту можно рассматривать промежуточным итогом мысленного изолирующего эксперимента, поставленного моим бестелесным двойником. Нетрудно заметить, что она сразу же ставит под сомнение все его прежние претензии выдавать свою собственную реальность сознаваемых волений за субъективное как таковое. В то же время она формирует принципиально иную перспективу осмысления человеческой субъективности, высвечивая ряд новых существенных моментов.

Мы сошлись с ним на том, что исходным пунктом его дальнейших рассуждений должно бы стать то очевидное обстоятельство, что человек с самого рождения встроен (так или иначе) в окружающий его мир и что изначально мы имеем, следовательно, не две изолированные и предшествующие опыту данности, а именно субъектно-объектное единство со своей особой и всегда уникальной морфологией.

Вот в этой связи я и предложил своему двойнику продумать другое условие, абсолютно необходимое для того, чтобы внешний мир превратился бы для меня в окружающий. Я посоветовал ему учесть, что я не только животное, способное к развёртыванию двигательной активности, но ещё воспринимающее соответствующие возможности для этого. И тут сразу же выяснилось, что его логически допустимый вывод о наличии субъектно-объектного единства находит своё прямое подтверждение в том экспериментально установленном факте, что любая экстероцептивная система человека является по сути своей проприоцептивной<sup>1</sup>. Я как телесное образование не имею, видимо, никакой информации о возможностях, предоставляемых мне внешним миром, которая сразу же не была бы сопряжена с информацией о возможностях моего собственного тела.

Психофизиологические эксперименты показывают, что элиминирование проприоцептивной составляющей решительно препятствует экстероцепции<sup>2</sup>. И, наоборот, последовательное исключение экстероцепции оборачивается существенными и очень показательными деформациями в области проприоцепции. Когда испытуемый оказывается в ситуации резко выраженной сенсорной недостаточности, требуется совсем немного времени для того, чтобы он перестал различать себя в окружающем мире; ощущение отграниченной самости у него просто рассеивается, распределяясь по всему пространству<sup>3</sup>.

Таким образом, непредоставление внешним миром возможностей оборачивается невозможностью его превращения в окружающий и приводит к невозможности отстроиться от него какой бы то ни было определённо локализованной самости. Но всё дело как раз и заключается в том, что в регулярных обстоятельствах он постоянно предоставляет мне такие возможности, трансформируясь в субъективную реальность окружающего меня мира.

---

<sup>1</sup> См. подр.: Бернштейн, 1990. — С. 35; Гибсон, 1988. — С. 174; Величковский, Зинченко, Лурия, 1973.

<sup>2</sup> Например, полное исключение из системы зрительного восприятия проприоцепции глазных мышц приводит к временной потере зрения при полной сохранности ретиального изображения.

<sup>3</sup> См. подр. сообщение С. Фишера (Fisher S. *Body Consciousness*. L., 1973, p. 22) о результатах эксперимента, когда испытуемый плавал в бассейне с водой, температура которой равнялась температуре тела, а свет и звук отсутствовали полностью. В последующем самоотчёте испытуемого центральной оказалась тема «диссипации»: у него рождалось ощущение безграничности собственного тела, неотличимости от всего, что его окружало, и потеря какой бы то ни было определённо локализованной самости.

Замечу, что типологически сходный опыт «рассеянного экзистирования» стал ключевым для целой культуры, а именно древнеиндийской. Приобретался же он в аналогичной ситуации резко выраженной сенсорной недостаточности, складывавшейся внутри ведийского обряда жертвоприношения на основе использования медикаментозных и (или) психотехнических методик. Результаты этого опыта, отливавшиеся в брахманической прозе в формулы типа «(Любое) то еси ты», составили основу атмавидьи (*атман* — дословно *сам*), высшего в ценностном отношении знания древней Индии.



Посмотрим с этой точки зрения на функции наших дальнобойных телерецепторов. Проприоцептивное их значение, как правило, не принимается во внимание, вследствие чего все суждения на этот счёт страдают крайней односторонностью и отражают лишь половину всего процесса. Обычно просто утверждается, что телерецепторы позволяют локализовать объект в пространстве. Но мы-то уже договорились, что все рецепторно-кинестезические события развёртываются не в абсолютном пространстве с абсолютной системой отсчёта, а в окружающем нас и потому всегда относительном мире. Я не только локализирую в нём предметы, но и сам локализируюсь относительно них. И только благодаря этому я как средоточие предоставляемых данными предметами возможностей действительно начинаю иметь место — в центре окружающего теперь меня мира, причём место всегда уникальное в силу как топографической уникальности каждого местопребывания, так и уникальности моей телесной конституции.

Но поскольку события такого рода никогда не прерываются, образуя собой преемственную череду, это всегда уникальное средоточие будет отличаться также динамической устойчивостью во времени. Оно оказывается инвариантом всех постоянно сменяющих друг друга рецепторных событий, сопровождающих мою двигательную активность.

Иными словами, соответствующая моей родовой, животной, сущности субъективная реальность, которую я посоветовал своему двойнику принять за отправной пункт рассуждения, уже обладает вполне определённой и устойчивой в своей преемственности пространственно-временной морфологией. Будучи хронотопической по своей сути, последняя характеризуется:

- выраженным структурным центром, имеющим место в точке пересечения (интеграции и координации) возможностей, воплощающих результат прошлых перемещений;

- ближним пространством так называемого «эгоцентричного пузыря», в котором наличествующие «здесь и сейчас» возможности по преимуществу актуализируются;

- и периферией отложенных, будущих, возможностей, связанных с предыдущими посредством потенциальной локомоции.

Из всего вышесказанного следует, что субъект (по крайней мере, на уровне животного, каковым в данном случае являюсь я сам) не есть идеальная субстанциональная данность, изначально противостоящая объективному внешнему миру и наделённая способностью удваивать его, подобно зеркалу, порождая при этом квазипредметную образную реальность. Нельзя, как мне думается, видеть в нём и статичный, конечный результат некоторого процесса становления этой отражающей способности. Скорее, конституирование субъекта как отдельной и определённой сущности следовало бы рассматривать лишь постоянно возобновляющимся процессом структуризации модальной реальности, характеризующейся

своей особой пространственно-временной морфологией. Постоянно регенерирующий и наследующий сам себе субъект имеет место быть лишь постольку, поскольку предметный мир, постоянно предоставляя возможности для развёртывания двигательной активности и трансформируясь таким образом в окружающий, непрерывно задаёт и определяет его место в нём.

И вот здесь я просто вынужден был прервать моего бестелесного двойника, по натуре своей склонного к спекуляции и являющегося в этом отношении моей прямой противоположностью. Я пока совсем не уверен, что его мысленный эксперимент, зашедший, на мой взгляд, чересчур далеко, не есть привычная для его ума интеллектуальная игра словами. Тем не менее я уже признателен ему за то, что сейчас, возвращая себе слово, а вместе с ним и мою видовую, человеческую, сущность, я в состоянии более или менее артикулированно различить своё собственное субъективно-телесное, животное начало.

Вопреки моим прежним убеждениям я с полным основанием могу теперь утверждать, что окружающий меня мир начинает значить для меня до всякой его вербальной категоризации. Модальная реальность значений-возможностей, соответствующая моей родовой субъектности, конституируется без посредства каких бы то ни было языковых средств. И тот факт, что она практически никогда не является мне в интроспекции, вовсе не отменяет этот пласт субъективности и не делает его неактуальным для меня.

Ведь, став вновь человеком, я продолжаю, к примеру, совершать множество локомоторных актов, настоятельно требующих от меня постоянной координации (причём именно на доречевом уровне) моих телесных возможностей с возможностями, предоставляемыми окружающим меня миром. И хотя иной раз мне и случается выпасть из него (положим, в состоянии глубокого опьянения или столь же глубокого западения в себя по поводу целиком захватившей меня мысли) и даже удаётся (по крайней мере, удавалось до сих пор) пережить эту потенциально опасную ситуацию без сколько-нибудь ощутимых потерь, тем не менее не может быть никаких сомнений в том, что подобная координация остаётся необходимым и неперменным условием моего человеческого бытия.

Именно остаётся, поскольку в моей жизни, как и в жизни каждого человека, был период, когда я ещё не владел словом и моя самость могла реализоваться лишь на уровне родовой субъектности. Появившись на белый свет, я вовсе не стремился с лихорадочной поспешностью неопита к объективному отражению мира. Напротив, моя самость только начинала постепенно конституироваться с этого момента, и начинала по мере того, как этот мир превращался в окружающий со всеми присущими ему структурообразующими, центростремительными интенциями. Феноменологически этот начальный этап становления моей самости как раз и выражался в овладении двигательными возможностями собственного тела в их не-

посредственной соотнесённости и согласованности с возможностями новой внеутробной среды.

Так какой же внешний мир я застал (и застаю, как правило, до сих пор), который только и обладает уникальной потенцией превращаться в мир, окружающий именно человека? Очевидно, что он радикально отличается от естественно-животного, по крайней мере, в двух отношениях. В нём явно доминируют искусственные предметы, специально подогнанные под мои двигательные-рецепторные возможности, и, кроме того, в нём регулярно появляются существа, адекватно пользующиеся данными предметами и способные к речевой артикуляции. Понятно, что этот мир предоставляет очень специфические возможности, что в свою очередь не может не сказываться на видовой субъектности человека.

Начнём с искусственных предметов, имея в виду прежде всего те из них, которые подпадают под нашу компетенцию с самого детства. В демонстрационных целях, чтобы яснее проступил эффект подогнанности, воспользуемся хорошо всем знакомым по практической жизни стулом.

Стул даёт мне возможность сесть на него — просто в силу того, что его устройство заранее рассчитано именно на это функциональное употребление. Казалось бы, точно такую же возможность он предоставляет, положим, и собаке. Однако, несмотря на внешнее подобие ситуаций, это будут два совершенно различных по своим последствиям и по своему значению события.

Для собаки, если отвлечься от изменения кругозора (и всего, что связано с этим), сидение на стуле в принципе ничем не отличается от сидения на земле — и стул, и земля не дифференцированы относительно её позы. Напротив, для меня сидение на стуле есть строго маркированное событие, состоящее в том, что члены моего тела занимают по отношению друг к другу вполне определённую позицию с характерным распределением нагрузки. Это особое положение, задаваемое и подтверждаемое каждым конкретным стулом, фиксируется моими проприоцептивными механизмами. И уже здесь, на уровне проприоцепции, происходит их обобщение, то есть извлекается тот самый моторно-топологический инвариант, связанный с распределением нагрузки, угловыми смещениями суставов и т. п., который образует для меня обобщённое значение стула и позволяет мне адекватно пользоваться им, помимо всяких словесных его определений и несмотря на все возможные различия его внешних форм.

Так что же такое стул по самой его «искусственной» сути? Если учесть факт его специальной подогнанности под человеческое тело, то есть в конечном счёте учесть его социальную природу, то окажется, что он и есть моя собственная, отдифференцированная, опредмеченная и вынесенная вовне возможность. Стул просто особым образом обозначает её для меня (как и для всех остальных людей, где он в заводе), являясь её вещественным, предметным знаком.

Подчёркиваю, не я обозначаю стул, прибегая к каким-то внешним и посторонним символам, а, скорее, он сам обозначает меня, регулярно отсылая к моей конкретной и маркированной им самим телесно-двигательной возможности. Оказываясь элементом окружающего меня мира, он уже изначально обладает совершенно определённой, центростремительной, или эгоцентричной, интенцией, которая может проясниться для меня не в сфере вербальных инструкций, а лишь в ходе его практического, функционального употребления. И этим вещественным знаком, имеющим вполне устойчивое и фиксированное значение, я могу уже манипулировать (в буквальном смысле этого слова), порождая новые синтагмы опредмеченных возможностей непосредственно в момент преобразования внешней среды. Поскольку стул, помимо сидения, рассчитан ещё и на перемещение (он не прикреплен к полу и относительно лёгок), я в состоянии, положим, придвинуть его к столу и сесть не только на стул, но одновременно ещё и за стол.

Естественно, что всё это в принципе не актуально для собаки, и в первую очередь потому, что стул имеет для неё лишь диффузное, ситуационное значение. Стул просто не может приобрести в данном случае знаковый характер, поскольку он, предоставляя ей возможность сесть, не фиксирует с однозначной необходимостью эту возможность и остаётся, по сути дела, неспецифическим, не выделенным относительно неё. Судя по всему, мир, окружающий собаку (как и любое другое млекопитающее земной поверхности), — это и есть своеобразный мир значений без знаков, мир не опосредованных артефактами возможностей, постоянно диффузных, ситуационно текучих и предметно не закреплённых; мир, предполагающий, скорее, извлечение уже имеющихся возможностей и поиск новых за счёт локомоций, чем активное их порождение. И в этом своём качестве он с полной определённой противостоит человеческому как знаковому по преимуществу и потому изначально допускающему своё активное преобразование (хотя бы даже на уровне комбинаторики опредмеченных возможностей).

Итак, анализ феномена подогнанности, распространяемый в принципе на все артефакты в целом, — а я просто не вижу оснований, препятствующих подобной генерализации<sup>1</sup>, — позволяет сделать важнейший в методологическом отношении вывод. Внешняя искусственная и социальная по своей сути предметная среда, которую я застаю с момента рождения, уже сама по себе и ещё до всякой речи обладает выраженной потенцией превращаться в мир, окружающий именно человека, то есть сущест-

---

<sup>1</sup> Можно только заранее ожидать, что для ряда предметов, как и в случае со стулом, их фиксированное и инвариантное значение будет соотноситься преимущественно со статикой человеческого тела, в то время как другие, скорее, будут выступать знаком его динамических двигательных возможностей. Последнее, видимо, коснётся в первую очередь простейших орудий труда и прочего бытового инструмента, предполагающих, что в дви-

ва, чья видовая субъектность неразрывно связана с его знаковой компетенцией.

Постоянное наличие в распоряжении ребёнка знаков-артефактов, опосредующих его внутренние телесно-двигательные возможности и в то же время неизменно отсылающие к ним, уже приводит к преодолению типичной даже для высшего животного связанности с перцептивными полями ситуационной действительности. Манипулируя вслед за взрослыми этими опредмеченными и отчуждёнными возможностями и перестраивая таким образом исходную оптически-актуальную ситуацию, приводя её в соответствие со своими аффективными побуждениями, ребёнок тем самым начинает сразу же подчинять своей власти сам процесс реагирования и в результате уже на этой стадии развития достигает, как правило, недоступной для животного произвольности в своём активном отношении к внешней среде.

Но если это так, если об активном овладении собственным поведением можно говорить начиная с самой предметной деятельности человека, если согласиться с тем, что последняя имеет непосредственно знаковый характер и не по каким-либо привходящим обстоятельствам, а по своему существу; если учесть к тому же, что сами знаки в данном случае представляют собой опредмеченные и вынесенные вовне возможности и что, следовательно, им изначально присуща обратная, центростремительная интенция, однозначно связующая их с обобщённым значением, формирующимся прежде всего на биодинамическом уровне проприоцепции, если, повторяю, учесть всё это, то перспектива дальнейшего осмысления видовой субъектности человека меняется самым кардинальным образом.

В центре оказывается не проблема поэтапной интериоризации деятельности (куда уж глубже интериоризировать?!) или её идеального отображения (как будто она когда-нибудь была чем-то внешним и будто бы уже до опыта имелся некто, наделённый способностью к объективному её отражению), но, напротив, проблема отвлечения, абстрагирования человека и от неё самой, и от предметов, а значит, и от самого себя, от своих собственных рецепторно-двигательных возможностей, то есть того самого отвлечения, которое только намечается в раннем детстве в процессе манипулирования знаками-артефактами, но своей предельной интенсивности достигает лишь в тот момент, когда человек полностью изымает себя из окружающего его предметно-ситуационного мира и, положим, следовательно редуцирует своё «Я» до абсолютно бесплотного и идеально «экзистирующего» субъекта.

---

жении благодаря захвату они могут непосредственно включаться в схему тела человека, фиксируя и одновременно обозначая моторно-топологический инвариант предметной операции.

Между двумя этими точками пролегает целая эпоха развития, в которой ключевую роль начинают играть слова — знаки совершенно особой природы и, главное, принципиально иной интенциональной направленности. Но прежде чем непосредственно обратиться к сигнификативной специфике слова, имеет смысл рассмотреть сначала самые общие исходные мотивы, побуждающие ребёнка к речевой деятельности. И вот в этой-то связи вновь вернёмся к фундаментальным особенностям внешней внеутробной среды, чреватой видовой субъектностью человека.

Как уже говорилось ранее, эта среда помимо искусственных предметов предполагает ещё наличие взрослых особей, умеющих пользоваться ими и способных к их речевой артикуляции. Наряду с артефактами взрослые (и прежде всего мать как аффективно маркированная среди них) также предоставляют ребёнку возможности, правда, возможности совершенно особого рода: посредством звуковых сигналов взрослыми можно манипулировать, производя их руками потребные в данный момент изменения во внешней среде. И эта таящаяся во взрослых уникальная возможность — быть по-слушными (буквально по-слушными) орудиями — актуализируется и раскрывается ребёнком благодаря не предметным, а, скорее, сигнальным действиям.

Последние образуют как бы второй план поведения, относительно независимый от предметного, но в то же время в известном смысле эквивалентный ему. Ведь в конечном счёте оба эти типа действий ориентированы на удовлетворение собственных потребностей ребёнка, и, что важно подчеркнуть, он сам на своём собственном опыте довольно скоро убеждается в их эквивалентности. Нагляднее всего об этом свидетельствует детский каприз, когда ребёнок не может или не хочет сделать что-то сам и всем своим видом (крича, плача и т. п.) сигнализирует взрослому, чтобы тот совершил потребные ему изменения во внешней среде.

Естественно, что постепенное овладение поведением взрослых посредством сигнальных звуков точно так же, как и овладение собственным поведением посредством «эгоцентричных», «центростремительных» по своей интенции знаков-артефактов, начинается задолго до употребления слов, фактически с самого рождения. И на всём протяжении этого доречевого периода сигнальная деятельность ребёнка остаётся, как правило, лишённой знаковой функции, а знаковая (то есть предметно-манипуляционная) — сигнальной. Регулярное же и последовательное их совмещение в одном действии как раз и составляет суть того переворота, который отмечен активным употреблением слова. В слове пересекаются обе линии развития и обе функции, и с этого момента во всё возрастающей степени начинает актуализироваться другая возможность, предоставляемая ребёнку взрослыми, — возможность речевого сотрудничества с ними и артикулированного взаимопонимания.

Таким образом, слово оказывается в зоне ближайшего развития ребёнка только постольку, поскольку формирование обоих типов действий, предметно-знакового и сигнального, в принципе уже состоялось, и лишь при том непереносимом условии, что так или иначе, но их относительная эквивалентность проявилась для него в достаточной мере.

Отсюда с необходимостью следует, что слова, хотя они и приходят к ребёнку со стороны, не совсем посторонни ему по значению. Утверждение, что единственной сферой формирования значений слов у ребёнка является сфера его речевого сотрудничества со взрослыми, что только в процессе их взаимопонимания комплекс определённых звуков приобретает определённое значение и что ребёнок пассивно следует за речью взрослых, усваивая уже установленные и данные ему в готовом виде конкретные значения слов, — отражает, по всей видимости, лишь одну сторону вопроса.

На этом приходится настаивать, учитывая непосредственно знаковый характер самой предметной деятельности. Сказать, что взаимопонимание достигается за счёт того, что слово ребёнка и взрослого просто пересекается на одном и том же предмете, — значит пройти только половину пути. За сходной предметной отнесённостью слов у них будут изначально скрываться сходные предметные значения, которые сформировались непосредственно на уровне предметных действий в виде сходных (благодаря морфологическому подобию человека вне зависимости от возраста) проприоцептивных инвариантов.

Слово действительно отсылает к предмету, и в этом смысле оно как бы объективно. Но всё дело в том, что сам предмет, будучи знаком с прямо противоположной, «центростремительной», направленностью, отсылает его обратно — к зафиксированной и обозначенной им самим телесно-двигательной возможности. Цикл таким образом замыкается, и слово, опосредуясь предметом и оставаясь, по сути дела, вполне эгоцентричным, тем не менее делает достижимым взаимопонимание ребёнка и взрослого, образуя основу их дальнейшего сотрудничества.

Разумеется, значение словесных знаков конституируется не только в связи с их предметной отнесённостью. В данном случае я просто хочу обратить внимание на то, что абсолютное разведение и противопоставление двух функций слова — индикативной и сигнификативной — представляется не вполне оправданным. Если учесть знаковую природу предметной деятельности, речевое сотрудничество со взрослыми должно рассматриваться не единственной, но ещё одной областью формирования значений, надстраивающейся над предметной и в то же время резко отличающейся от неё. Именно здесь намечается преодоление первородной эгоцентричности слова, что, в свою очередь, решающим образом сказывается на всём последующем психологическом развитии ребёнка с характерным для него нарастанием произвольности в отношении окружающего предметного мира.

Становление языковой компетенции ребёнка приводит к трансформации и усложнению смысловой структуры слова. Теперь оно может значить не только в силу своей предметной, но и словесной отнесённости. По мере вхождения слова (и соответственно его невхождения) в конкретные речевые синтагмы и парадигмы, усвояемые ребёнком вслед за взрослыми, оно начинает ожидать и предполагать не только сам предмет, уже обладающий определённым значением проприоцептивного свойства, но и другие слова, входящие наряду с ним в различного рода высказывания<sup>1</sup>. И вот эти-то обоюдные «ожидания» и «предполагания», все эти принципиально новые интенции, обнаруживая в живой речи разную степень интенсивности и изначально конституируясь за пределами непосредственной предметной отнесённости, образуют в своей совокупности иерархически упорядоченную и динамически устойчивую смысловую структуру — то самое вербальное значение слова, или вербальное понятие, в котором снимается (по крайней мере, потенциально) его былая эгоцентрическая направленность.

С этого момента вербальное и предметное значения слова составляют как бы два полюса его смыслового единства, причём единства крайне противоречивого, допускающего внутри себя постоянное перемещение акцентов и заключающего возможность дальнейшего развития.

С большой долей уверенности можно предполагать, что предметное значение слова, являясь его наиболее устойчивой смысловой зоной, хотя бы косвенным образом, но всё же будет до некоторой степени задавать пределы вариативности вербальных значений, а тем самым и внешние контуры, и внутреннее строение его семантического поля. Можно также утверждать, что в психологической истории ребёнка характер отношения между двумя полюсами значения слова не остаётся неизменным — динамика его развития отмечена постепенной эмансипацией вербальных зна-

---

<sup>1</sup> Сам факт подобного «ожидания» подтверждается экспериментально. Ввиду его исключительной важности для дальнейших рассуждений имеет смысл чуть подробнее остановиться на предложенной А. Р. Лурией и О. С. Виноградовой специальной методике объективного изучения семантических полей, связанной с использованием ориентировочного рефлекса.

Известно, что каждый раздражитель (в том числе и словесный) вызывает безусловный ориентировочный рефлекс, который, в частности, проявляется в сужении сосудов пальцев и расширении сосудов головы. Первый этап эксперимента состоит в предварительном угашении этих ориентировочных сосудистых реакций на разные слова. Затем испытуемому предъявляется тестовое слово (например, «кошка»), после чего ему даётся болевое раздражение — слабый разряд электрического тока. Как показывают наблюдения, через несколько подкреплений вырабатывается условный рефлекс. Теперь на слово «кошка», как и при болевом раздражении, сосуды рук и головы сужаются. В этот момент исследователь переходит к решающей части эксперимента и задаётся вопросом, какие слова вызывают такую же условную болевую реакцию, как и тестовое. В результате выясняется, что предъявление новых слов, имеющих смысловую связь с тестовым (в случае *кошки* это *мышь*, *собака*, *животное* и т. п.), вызывает ту же специфическую болевую реакцию; нейтральные слова не возбуждают никаких сосудистых реакций, а слова, сходные по звучанию, в нормальном состоянии влекут безусловную сосудисто-ориентировочную реакцию (см. подр.: Лурия, Виноградова, 1971).



чений и их отвлечением от предметных. Не вызывает, однако, сомнений и то обстоятельство, что, несмотря на очевидное нарастание подобной отвлечённости и эмансипации, именно предметная составляющая смыслового целого слова в первую очередь обеспечивает адекватное его использование в речи ребёнка. Вплоть до школьного возраста слово продолжает работать с неперменной опорой на своё предметное значение<sup>1</sup>; лишь оно одно схватывается ребёнком и подпадает под его более или менее произвольный контроль, тогда как уже имеющееся у него вербальное значение, спонтанно включаясь в речевую деятельность, тем не менее практически всегда ускользает от его внимания и оказывается вне сферы его актуальной произвольности<sup>2</sup>.

Радикально положение дел меняется только в школе, когда спонтанный процесс формирования вербальных значений замещается (а точнее, дополняется) целенаправленным их заданием с использованием формальных словесных определений. Только теперь, когда ученик начинает сталкиваться с задачами, чьё смысловое поле предельно автономно и в принципе не зависит от какого-либо предметно-ситуационного контекста, вербальное значение слова в действительности может (а для успешного решения задачи и должно) окончательно эмансипироваться, достигнув стадии чисто абстрактного понятия, которым можно оперировать, совершенно отвлекаясь от предметного значения слова<sup>3</sup>.

С этого времени и причём в непосредственной связи с регулярным столкновением ребёнка с познавательными задачами теоретического типа, аналогов которым в его прошлом вообще не было, впервые создаются

---

<sup>1</sup> Нагляднее всего об этом свидетельствует функциональный характер детских определений. Задача по определению понятия оказывается совершенно неактуальной для ребёнка и совпадает для него с определением самого предмета, сводясь в своём содержательном решении к описанию того, что этот предмет делает или, ещё чаще, что можно сделать с этим предметом.

<sup>2</sup> Ср. здесь фактически непреодолимые трудности, которые создаёт для ребёнка игра словами во «взрослых» анекдотах и, точнее, игра различными уровнями значений слова в них.

<sup>3</sup> Показательны в этом отношении неудача фонвизинского недоросля Митрофанушки и весь ход его рассуждений, когда он в ответ на вопрос, является ли дверь именем существительным или прилагательным, в свою очередь начинает с вопрошания: «Котора дверь?» — и далее, отнеся указанную ему дверь к разряду прилагательных, обосновывает своё решение следующим образом: «Потому что она приложена к своему месту. Вон у чулана шестая неделя стоит ещё не навешена: так та покамест существительна».

Надо сказать, что неспособность к последовательному отвлечению от предметного значения слов продолжает подчас сказываться и тогда, когда ученик внешне вроде бы овладел всеми необходимыми формальными операциями и приёмами. Вот мой старший брат, третьеклассник, решает стандартную арифметическую задачу: столько-то кг картофеля в мешке было, столько-то из него отсыпали и т. д. Брат довольно скоро справляется с ней, но тут же начинает плакать. Подходит матушка и видит — задача решена правильно. «Всё равно не понимаю», — сквозь слёзы отвечает брат. Следует неоднократное совместное воспроизведение решения — реакция та же. «Ну что же ты не понимаешь?!» — «Я не понимаю, что такое картофёл».

Дело в том, что у нас в семье говорили всё больше картошка, и брат просто не опознал её в непривычной *картофэли*. Но этого оказалось вполне достаточно, чтобы у него ро-

условия, при которых в полной мере могут быть реализованы возможности, предоставляемые словом для овладения собственным поведением.

Отныне слово действительно позволяет ребёнку переориентировать своё внимание с отношений между предметами, означенными словами, на отношения между вербальными понятиями, полностью отвлечёнными от соответствующих им в смысловой структуре слова предметных значений. Но само отвлечение в данном случае не может по своей психологической сути быть не чем иным, как полным отвлечением ребёнка от окружающего его предметно-ситуационного и эгоцентричного мира или, что, в сущности, то же, от самого себя.

Оперируя абстрактными (в указанном смысле) вербальными понятиями, ребёнок впервые размыкает прежнюю циклическую структуру словесного знака и преодолевает таким образом его былую эгоцентрическую направленность, обусловленную, как мы видели выше, проприоцептивной природой предметного значения. Заучивая школьные определения и решая стандартные школьные задачи, он опирается не на личный житейский опыт, от которого как раз и должно отвлечься, а прежде всего на объективно-системные и эксплицитно явленные ему отношения между вербальными понятиями.

Внешне всё выглядит так, что ребёнок в процессе школьного обучения просто приобретает неведомые ему прежде знания и умения: вот он, положим, не знал, что такое существительное или прилагательное, а теперь знает и умеет опознавать их. Однако на деле мы сталкиваемся с чем-то совсем иным, не связанным напрямую с содержанием транслируемого знания. Ребёнок спонтанно научается абстрагироваться от своего чувственно-телесного, предметно-ситуационного, житейского опыта, и это отвлечение от своего эмпирического эго, становясь необходимым условием успешного решения школьных задач, само по себе конституирует у него качественно новое в организационном смысле субъективное психологическое пространство, чреватое принципиально новыми возможностями его освоения.

Закономерным и в то же время совершенно не запланированным итогом регулярно практикуемого в школе отвлечения оказывается потеря ребёнком своей естественной и произвольной встроенности в окружающий его мир и соответственно рождающееся ощущение проблематичности своего места в нём. Но, потеряв в непосредственности, он безмерно выигрывает в другом отношении. Лишь благодаря этой потере ребёнок впервые приобретает возможность найти и более или менее произвольно самоопределить себя в качественно новой субъективной реальности. Ведь операция абстрагирования просто изначально предполагает обратную

---

дилось ощущение фундаментального непонимания всего решения задачи, проведённого, подчёркиваю, им же самим.

процедуру. Теперь это становится вопросом времени, когда именно отвлечение от своего эмпирического эго обернётся для ученика последовательным возвращением к себе в вербальной интроспекции, являющейся конституирующим моментом так называемого подросткового кризиса<sup>1</sup>.

В переходном возрасте субъективное пространство в принципе перестаёт совпадать с произвольно-центростремительной и как бы одноплановой реальностью окружающего мира. Помимо последней оно начинает вбирать и ту стороннюю по отношению к ней позицию, с которой ведётся самоанализ и выносятся самооценки. И уже внутри этого формируемого ауторефлексией двухполюсного пространства, оказывающегося изоморфным семантическому пространству слова с составляющими его зонами предметного и вербального значений, только и может, положим, поместиться совершенно неуместный для жизни вопрос о её смысле<sup>2</sup>; только оно позволяет подростку превратиться в «существо нравственное», измеряющее себя наличествующими моральными нормами и способное, если надобно, приступить к работе над собой подобно тому, как он приступает к работе над ошибками после неудачно написанной им школьной контрольной.

Во всех этих и им подобных случаях будет актуализироваться одна и та же возможность произвольного отношения к себе, к своему собственному эмпирическому эго, обрастающему вследствие интроспекции новой плотью вербальных значений. Не имея определённого окружающим миром места, это словесно оплотняющееся Я тем не менее начинает иметь его, но пока только в качестве подлежащего ауторефлексивных высказываний, становясь местом отнесения и приурочения соответству-

---

<sup>1</sup> Правомерность увязывания подросткового кризиса с усвоением автономных, отвлечённых от ситуационного опыта и объективированных в той или иной системе кодов смысловых полей, подтверждается косвенным образом фактом его отсутствия в «этнографических», «бесписьменных» обществах, для которых характерен иной, симпрактический, способ трансляции информации, не выдвигающий перед ребёнком познавательных задач, аналогичных по своей психологической сути школьным. Надо, правда, отметить, что наличие абстрактных смысловых полей является необходимым, но далеко не достаточным условием подросткового кризиса. Не наблюдается он (по крайней мере, как массовое явление) и в тех «теоретических» по типу культурах, где в силу достаточно жёсткой социальной регламентации проблема выбора жизненного пути именно как проблема не встаёт для подавляющей части населения.

<sup>2</sup> У меня есть очень сильное подозрение, что так называемый «вопрос о смысле жизни», взятый в плане его универсальной общезначимости и требующий столь же универсального ответа, сам по себе лишён всякого смысла. В этом виде он вообще не является вопросом и уж тем более — имеющим отношение к жизни. Скорее, это просто выражение ностальгии по утраченным вследствие редукции возможностям, которой подвержен «экзистирующий» в мире сознаваемых волений и целеполаганий идеальный субъект, сохранивший в качестве рудимента плоти один лишь язык и раз за разом попадающий в языковые же (по Витгенштейну) ловушки. Никогда не стал бы об этом говорить (или, по крайней мере, в такой резкой форме), если бы этот вопрос, имеющий отношение лишь к «экзистированию» абстрактного субъекта в мире общезначимых вербальных понятий, не приводил бы подчас к необратимым для конкретного человека последствиям в реальном мире поступков.

ющих предикатов; местом, подчёркиваю, не естественным и спонтанным, как бы заранее предуготовленным эгоцентрическими интенциями окружающего мира, а ещё только подлежащим более или менее сознательному и эксплицитному определению в мире общезначимых вербальных значений.

Устойчивая тенденция к предикации Я, которую обнаруживают понятия в период подросткового кризиса, не обходятся для них без последствий. По мере того как субъект, самоопределяясь, начинает иметь среди них место (в качестве местоимения первого лица), они постепенно теряют свою безличную общезначимость и структурно оформляются относительно последнего. В результате мир, образуемый ими, получает некоторое сходство с окружающим, по крайней мере, в том, что касается общей для них центростремительной направленности; в нём явно формируется ядро личностных смыслов, составленных понятиями первостепенной для самоопределения значимости, которые в силу конкретных жизненных обстоятельств подростка (часто совершенно внешних и случайных) с наибольшей интенсивностью и вероятностью стали «поджидать» и «предполагать» его Я ауторефлексивных высказываний. Но поскольку эти «ядерные» понятия продолжают сохранять все свои прежние связи с другими, те, в свою очередь, также приобретают значимость, правда, в данном случае косвенную и опосредованную, что, однако, никак не мешает им войти наряду с первыми в ту же иерархически упорядоченную структуру личностных смыслов, распределяясь внутри неё в соответствии со степенью их опосредования и в прямой зависимости от интенсивности их «ожидания» всё более оплотняющегося вербального Я.

Начинающаяся с переходного возраста трансформация общезначимых и обезличенных вербальных понятий (как они являются, положим, в школьных учебниках) в предикцирующие личность смыслы может в принципе коснуться любых из них — даже самых формализованных, не имеющих вроде бы никакого касательства к субъекту и тем не менее достаточно эффективно и причём уже совершенно произвольным образом (минуя стадию осознания) определяющих его индивидуальные склонности и предрасположенности. Я хочу подчеркнуть это чрезвычайно важное для дальнейшего изложения обстоятельство, заключающееся в том, что более или менее сознательное и произвольное самоопределение в мире общезначимых вербальных понятий, если оно получает достаточно сильное аффективное подкрепление, приводит к совершенно неподконтрольным и не фиксируемым непосредственно в интроспекции последствиям, которые могут сказываться где угодно и, в частности, в стиле и предметной ориентации мышления человека.

Вот пример из моего собственного подросткового опыта. Будучи старшеклассником, я в какой-то момент мнил себя физиком, как до этого палеонтологом, зоологом, поэтом, живописцем и т. д. Но сейчас я фи-

зик и, примериваясь к увлѣкшей меня физике, решаю задачи, особенно по полюбившейся мне динамике, выискивая их, как это было принято тогда, в многочисленных задачниках повышенной трудности. Школьное определение массы как количества вещества, плохо вписываясь в систему физических понятий, скоро перестаѣт удовлетворять меня. В литературе нахожу другое и делаю для себя маленькое открытие: масса-то, оказывается, это коэффициент инерции! И тут же разом всё становится на свои места (и моё Я в какой-то степени тоже), да так складно, что и теперь, по прошествии более тридцати лет, когда забыты практически все школьные физические определения, именно это осталось в памяти в полной сохранности и живости.

«Почему?» — спросите вы. Да потому, что этот вроде бы абсолютно формальный коэффициент инерции определил не только массу, но опосредованно, в три шага (Я ← физик ↔ масса ← коэффициент инерции) и меня самого, получив лично-предиктирующий и вследствие этого принципиально незабываемый смысл. И уже этот смысл и по сие время, хотя я и не стал физиком, спонтанно и совершенно произвольным образом провоцирует во мне постоянный интерес к идее движения, развития, истории и т. п.; именно он обуславливает, надеюсь, уже очевидную для читателя склонность к употреблению в этой связи динамических (от др.-греч. *δυναμις* — сила, возможность, значение) терминов и делает заранее неприемлемыми для меня принципиально антидиахронические исследования, например структуралистского толка, внешнюю красоту которых и изящность построений я, положим, ещё в состоянии оценить, сделав над собой некоторое усилие, но и не более того.

Ничего специфически подросткового в самом факте превращения общезначимых вербальных понятий в предиктирующие личность смыслы я в данном случае не вижу. Этот процесс просто начинает наиболее активно заявлять о себе в переходном возрасте, но при благоприятных обстоятельствах может в сущности своей длиться до скончания дней. И если о специфике всё же можно вести здесь разговор, то, скорее, как о некоторой тенденции. В период подросткового кризиса, когда вопрос о своём месте в мире становится уже уместным, но само оно пока весьма проблематично, преобладает, скорее, отвлечѣнное самоопределение, в котором «всѣ позволено» — любое о себе сказывание и любой ответ, на поверку, однако, оказывающийся чаще всего подсказкой, и к тому же книжной. С возрастом, когда автопредикация сцепляется с делом, ставящим человека на своё место (если, конечно, это вообще случается), прежде актуальные, «ядерные» личностные смыслы теряют в той или иной степени свою непосредственную значимость и отходят на второй план в ожидании подходящего случая сказаться где-либо самым непредсказуемым образом, а доминировать в иерархическом отношении начинают новые самоопределения, уже напрямую связанные с делом, и в первую очередь профессиональным.

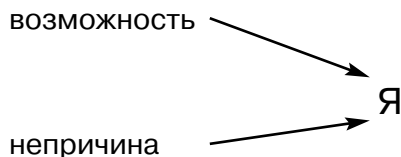
Коль скоро разговор зашёл о профессии, есть повод вернуться к началу моих исповедальных заметок и заново взглянуть на то парадоксальное положение, в котором оказывается вместе со своим делом научный работник. Вдохновляясь стремлением к объективной верифицируемости и реализуя в этой связи возможность произвольного к себе отношения, он с помощью метода, являющегося, по сути дела, алгоритмом построения познающего субъекта, изготавливает из себя лишённого всякой индивидуальности двойника, воплощающего систему конкретно-дисциплинарных норм и правил и способного «экзистировать» исключительно в сфере общезначимых вербальных понятий.

Для конституирования научного опыта, взятого в его специфической определённости (как он сложился с Нового времени), роль этого формализованного продукта самоотчуждения трудно переоценить. Помимо упомянутого ранее редукционистского (и, замечу, абсолютно необходимого для существования науки) представления мира в качестве объекта он обеспечивает также возможность стороннего методического контроля за работой и внесение в неё поправок в случае уклонения от нормативных правил. Подчас складывается впечатление, что в предельном варианте человек вообще самоустраняется из опыта и целиком отдаётся в распоряжение этому постоянно прозрачному для себя логизирующему автомату, который шаг за шагом выстраивает за него научную теорию, последовательно связывая и определяя одно за другим соответствующие общезначимые понятия.

Картинка, надо признаться, выходит не больно приглядной и своей бес-человечностью просто провоцирует на антисциентистские повизгивания. Но весь вопрос в том, насколько верна она. Действительно ли научная теория бытует лишь в плоскости безличных, объективно-системных значений и не имеет никакого касательства к явлению человеческой индивидуальности? Разумеется, нет. Потенциально научная теория имеет место быть, даже когда она совсем ещё не прояснилась для самого учёного и уж тем более до всякого её перевода на отчуждённый язык общезначимых вербальных понятий; её порождение практически всегда заранее обусловлено наличием конкретной и принципиально невоспроизводимой структуры личностных смыслов, которые ещё до всякой экспликации связи между ними уже в какой-то мере «ожидают» и спонтанно «предполагают» друг друга, одновременно предизируя Я научного работника, причём самым неоднозначным образом. Устранению этой тягостной неоднозначности (если, конечно, удаётся ухватить конфликтную несовместимость существенных для профессионального дела опосредованных предикатов) как раз и содействует научная теория посредством понятийной фиксации определённой выборки из потенциально огромного числа возможных в данной структуре связей.

Для прояснения этой мысли вновь воспользуюсь простеньким примером из своего собственного опыта. Как уже говорилось выше, моё под-

ростковое самоопределение в качестве физика хотя и отошло давно на второй план, продолжает тем не менее сказываться в «ожиданиях» следующего вида: Я ← (физик) ↔ движение ← динамика ← возможность. Профессиональное же становление меня как историка, сопровождавшееся усвоением соответствующего категориального аппарата, привело к иной опосредованной предикации: Я ← историк ↔ движение ← развитие ← причина. На протяжении двух десятков лет конфликтность этих самоопределений, и прежде всего в их последней части, совершенно не ощущалась мной. Но сейчас я вижу, что с самого начала я спонтанно работал в парадигме возможности, а на осознаваемом уровне пытался отвечать на вопросы, возникающие в парадигме причины. Абсолютно непроизвольное прояснение этой несообразности (послужившее, кстати сказать, исходным импульсом к написанию настоящих заметок) привело к частичному изменению структуры значимых для меня неявных предикатов, которую, если снять генетический момент, можно было бы представить, видимо, так:



Это совсем не значит, что отныне проблема детерминации развития стала для меня вообще неактуальной. Она просто переместилась в другую область, предполагая выявление закономерностей формирования целого спектра возможных событий, из которых реально случается лишь ограниченная выборка; соответственно понятие случая перестало выпадать из объяснительного инструментария и оказалось вполне для меня уместной и убедительной категорией, рождающей ощущение самодостаточного в таком контексте и полноценного понимания.

Не думаю, что мой случай представляет собой что-то уникальное. Напротив, научная теория, будучи объективно направлена на определение мира, по-разному, но в конечном счёте практически всегда замыкается на самом учёном, определяя так или иначе его собственное место-имение. И именно этот модус её бытия, лежащий вне пределов какой бы то ни было общезначимости, объясняет, на мой взгляд, имманентно присущий развитию науки драматический и по своей сути иррациональный консерватизм. Ведь теорию, которая действительно предсказывает личность учёного (пусть и неявным образом), в предельном случае просто невозможно опровергнуть ни фактами, ни расчётами, ни логическими доводами, поскольку опровергать бы надо, в сущности, то, что по определению не подлежит опровержению, — не теория с её объективно-системными значени-

ями, как она является в текстах, а определившуюся посредством неё личность, которая в силу понятного и неизбежного стремления к сохранению своей преемственности, скорее всего, будет отводить любые доводы и игнорировать любые противоречащие теории факты<sup>1</sup>.

Таким образом, суть дела, которое своим безусловным требованием рациональности и объективной верифицируемости сразу же ставит научного работника на своё место, заключается вовсе не в том, что он, реализуя возможность произвольного к себе отношения, начинает фабриковать с помощью метода-инструмента безличного и целиком прозрачного для себя «субъекта научного познания», способного лишь к тривиальному «экзистированию» по заранее размеренным правилам конкретной дисциплины, а именно в том, что эта абсолютно необходимая для конституирования для научного опыта процедура помимо всякой воли оборачивается спонтанной актуализацией всей структуры личностных смыслов, всех ускользающих от любой контрольной инспекции опосредованных самоопределений, обеспечивающих принципиальную возможность совершения вроде бы «неправильных», но совершенно естественных для него и произвольных ходов, приводящих, если, конечно, повезёт, к нетривиальной и могущей стать общезначимой теории, допускающей свою объективную проверку.

Честно признаюсь, весь наш предшествующий разговор, в ходе которого я сначала подверг себя последовательной деконструкции, войдя предварительно в положение животного, чтобы затем приступить к своеобразной самосборке, целенаправленно возвращая себя с самого момента рождения и вплоть до нынешнего состояния научного работника, в значительной своей части выходит за пределы моей непосредственной профессиональной компетенции. Без стороннего «родовспомогающего» содействия физиологов и психологов мне в данном случае было бы решительно не обойтись. И такую неопределимую и неотложную, хотя и заочную помощь в этом совершенно непривычном для меня деле помимо уже упомянутых ранее Алексея Алексеевича Ухтомского, Николая Александровича Бернштейна и Джеймса Гибсона оказал мне также Лев Семёнович Выготский, отдельные наставления которого я подчас и ставил выше под сомнение, пытаясь в определённом смысле оспорить их<sup>1</sup>, но всё же, надеюсь, не до такой степени, чтобы не была вполне очевидна моя прямая задолженность перед ним, и прежде всего в связи с разрабатывавшей-

---

<sup>1</sup> В сущности, об этом неоднократно говорил М. Планк, сам оказавшийся в начале XX века в критической, переходной для науки ситуации. «Обычно, — писал он, имея в виду прежде всего физику, — новые научные истины побеждают не так, что их противников убеждают и они признают свою неправоту, а большей частью так, что противники эти постепенно вымирают, а подрастающее поколение усваивает истину сразу» (Планк, 1966. — С. 13).



ся им (особенно в последних работах по патопсихологии) проблемой отвлечения человека от окружающего его предметно-ситуационного мира и соответственно произвольного отношения к нему. И вот сейчас в развитии и завершение этой темы, озадачившись вопросом по поводу пределов указанной произвольности (насколько, вообще говоря, человек действительно волен в ней и в какой мере он, «волящий», прозрачен для самого себя), я попытаюсь наметить конкретно-дисциплинарную область уже своих собственных профессиональных занятий как историка культуры.

Если бросить ретроспективный взгляд на проведённый выше анализ, то нетрудно заметить, что решение этой задачи можно считать уже практически состоявшимся, и мне остаётся лишь более отчётливо выписать его алгоритм. Начну, однако, с того, что сам человек, как это ни парадоксально, вовсе не волен в своей произвольности. Никто, положим, не «волит» свой подростковый кризис, но раз уж он случается, одновременно с ним случается (причём, подчеркиваю, самым произвольным образом) и наша способность к произвольному к себе отношению — способность самостоятельно выстраивать ауторефлективную позицию, самостоятельно самоопределяться в мире общезначимых вербальных понятий, задавать представляющиеся нам вековыми «экзистенциальные» вопросы и т. п. Более того, мы уже не в состоянии время от времени не задавать подобных вопросов и склонны видеть в них проявление неизменной и универсальной, собственно человеческой природы, а факт их отсутствия невольно расценивать как свидетельство неполноценности, недоразвитости или деградации индивида.

Если же мы ненароком посчитаем, что принципиально вольны хотя бы в содержательной части наших ответов, то, видимо, опять ошибёмся и вновь не менее радикально. Нам кажется естественным и не подлежащим сомнению, что это именно мы, свободно волящие, с присущим нам размахом мысли и безоглядной решимостью ставим «экзистенциальные» вопросы в надежде проникнуть в тайности человеческого бытия. Но так ли это на самом деле? Ведь свобода нашего воления всегда ограничена тем безусловным обстоятельством, что мы изначально вынуждены конкретно самоопределяться в до и помимо нас уже состоявшемся мире общезначимых вербальных понятий, которые предоставляют нам пусть и широкий, но всегда определённый в содержательном отношении спектр возможных автопредикаций. Внутри него только и могут иметь место наши прямые и опосредованные самоопределения, которые в скрытом от нас виде уже будут содержать все возможные в сложившейся структуре личностных смыслов потенциальные ответы, предшествующие любому эксплицитно-

---

<sup>1</sup> Прежде всего это касается трактовки индикативного значения слова, которое в этой функции отсылает, по моему разумению, не просто к предмету, а в конечном счёте — к маркируемой им телесно-двигательной возможности человека.

му и волевому вопрошанию, провоцирующие и мотивирующие постановку именно этих, наших собственных, но отнюдь не универсальных вопросов и как бы заранее предопределяющие наиболее вероятную содержательную интенцию последних.

Я вовсе не хочу сказать, что разговор об универсалиях в этой связи лишён всякого смысла. Не надо только до опыта постулировать их наличие и, исходя из собственных предрасположенностей, решать, в чём именно состоят они; следовало бы всё-таки принимать во внимание, что волнующие нас вопросы небезразличны нам в силу нашей же собственной личностной определённости и, стало быть, неизбежной и фундаментальной ограниченности. Сам же опыт в таком случае как раз и должен бы заключаться в выявлении пределов нашей произвольности, чтобы, по крайней мере, не путать действительный размах мысли с размахом болтающегося в полости рта языка, могущего своей болтовнёй предоставить свободу, скорее всего, лишь безответственному в своей беспредметности слову, какой бы внешне ответственный и глубокомысленный вид оно порой ни принимало.

Положительная исследовательская программа, предлагаемая далее к обсуждению, вытекает из существа нашего разговора и основывается на изложенном ранее понимании человеческой субъектности. Здесь (если ограничиться сейчас рассмотрением культур «теоретического», «зрячего» типа) достаточно вспомнить, что наше автономное Я, отвлечённое от окружающей нас предметно-ситуационной реальности, имеет место быть в той мере, в какой оно, конкретно определяясь в мире наличных вербальных понятий, начинает иметь среди них своё место в качестве местоимения первого лица ауторефлексивных высказываний. Трансформация общезначимых и объективированных в текстах понятий в предидирующие личность смыслы означает, что теперь помимо обоюдного «ожидания» все они прямо или косвенно что-то сказывают о нашем Я, одновременно сказываясь на наших индивидуальных возможностях в их конкретной содержательной определённости.

Учтём, однако, что сказываться они могут самым непредсказуемым образом, что делает в принципе бессмысленной (хотя бы по этим соображениям) попытку исчисления человеческой индивидуальности. Иначе, видимо, обстоит дело в связи с пределами, ограничивающими область принципиально возможных автопредикаций. Можно заранее ожидать, что в разных обществах она будет иметь свои конкретные очертания, и, кроме того, в ней всегда, в каждом отдельном случае должна бы иметься некоторая наиболее устойчивая и чаще всего актуализирующаяся смысловая зона, обеспечивающая то самое относительное единство сообщества, которое только и делает возможным появление в нём конфликтующих между собой точек зрения, подходов, мнений, суждений, оценок и т. п.

И вот здесь-то, когда наш разговор начинает разворачиваться в сторону содержательной специфики той или иной системы общезначимых вербальных понятий, я сразу же испытываю нехватку терминов и впервые ощущаю потребность ввести в оборот понятие культуры.

Как можно легко догадаться, оно не будет обладать никакой оценочной интенцией таким образом, чтобы антонимически противостоять «бездуховности», «нигилизму», «антикультуре» и т. п. Не будет оно трактоваться и как «совокупность текстов и механизмов их трансляции», что также стало достаточно распространённым в гуманитарных исследованиях. Скорее и ближе всего понятие культуры будет значимо для меня в силу своего прямого указания на наличие в обществе конкретной по своему содержанию и структуре понятийной системы, внутри и благодаря которой становится возможным индивидуальное самоопределение человека — единственного, кто способен, в сущности, дать жизнь и ценностям, и нормам, и правилам, и текстам, и даже «механизмам трансляции текстов».

В первом приближении эту систему можно описать как определённого рода тезаурус — как набор имеющихся в наличии понятий, определяющих содержательную специфику каждой конкретной культуры. В более строгом и артикулированном виде с учётом структурного и функционального моментов её можно было бы представить в качестве непроявленного, потенциального текста, в котором все понятия благодаря присущим им семантическим связям изначально «ожидают» и «предполагают» друг друга с разной степенью вероятности. Актуализация одного из них затрагивает в пределе всю систему отношений, обуславливая с разной интенсивностью возможность совершения тех или иных мыслительных ходов, а тем самым и внутреннюю логику развёртывания повествования — выбор и сцепление тем, понятий, образов и т. п. Важно при этом подчеркнуть, что потенциальный текст как система более или менее устойчивых «ожиданий» уже содержит в себе все в принципе возможные, но никогда в полной мере нереализуемые высказывания культуры.

Разумеется, данное определение имеет самый предварительный и ориентировочный характер и требует внесения целого ряда дополнительных уточнений, два из которых могут быть сделаны сразу же.

Во-первых, образующие потенциальный текст культуры семантические связи принципиально гетерогенны. Слова могут вступать друг с другом в отношения обоюдного «ожидания» по самым различным поводам и на самых различных уровнях человеческой субъектности, начиная с вербально-логического и кончая уровнем моторной топологии<sup>1</sup>. Необходимо

---

<sup>1</sup> Примером такого «ожидания», обусловленного не в последнюю очередь моторикой, может служить пара *невеста* ↔ *покойник*, сформировавшаяся, как мы увидим ниже, непосредственно внутри русской обрядовой традиции.

к тому же учитывать, что даже самые абстрактные и отвлечённые от телесного эго понятия, не имеющие вроде бы никакого предметного значения, нередко обнаруживают чрезвычайно показательную тенденцию к вторичному проецированию в биодинамическую чувственную ткань, сохраняя таким образом следы своего первородного «плотского» греха<sup>1</sup>.

И во-вторых, категория потенциального текста приложима ко всем культурам, как «незрячим» (или «симпрактическим»), так и «зрячим» (или «теоретическим»), то есть вне зависимости от того, наличествуют ли в обществе отвлечённые от практики смысловые поля, ставящие перед человеком познавательные задачи, аналогичные по своей структуре школьным, или нет. Различие между ними заключается, по сути дела, в том, что в культурах «теоретического» типа, которые, как я полагаю, стали формироваться с эпохи древности, становится возможной произвольная и внеситуационная автопредикация, нефиксируемая в так называемых бесписьменных, традиционных обществах. Но именно поэтому в случае «теоретической» культуры можно попытаться уловить её содержательное своеобразие и далеко не всегда очевидную целостность, выявив семантическое ядро потенциального текста, составляющее инвариантную для данной культуры область самоопределений индивида. Надеюсь, два конкретных примера, предвещающих более обстоятельный разговор о культуре древней Индии, прояснят эту мысль и более наглядно продемонстрируют её инструментально-методологический характер.

В античной Греции классического периода ауторефлексивное Я индивида с наибольшей вероятностью стало «ожидать» понятие полиса и родственные с ним. В этом отношении общеизвестная максима Аристотеля «Человек — животное полисное» является лишь одной из самых очевидных актуализаций этой потенции. Спрашивается, возможно ли появление в том же потенциальном тексте прямо противоположных высказываний «нигилистического» толка, которые явным образом отрицали бы первое? Ответ до опыта должен быть безусловно положительным, и киническое определение человека как существа космополитического лишь объективное тому свидетельство. Оба эти высказывания, несмотря на внешнюю их конфликтность и противостояние друг другу (как норма анти-норме), проецируются в одну и ту же область автопредикации, внутри которой им соответствует общий инвариант: Я ← (человек) ↔ полис<sup>2</sup>.

Более предметный разговор в продолжение этой темы потребовал бы расширить зону нашего анализа, подключив к рассмотрению предикации

---

<sup>1</sup> Конкретный материал, свидетельствующий о значительной, если подчас не решающей роли подобных проекций в эвристическом научном мышлении, можно найти в кн.: Адамар, 1970.

<sup>2</sup> Кстати сказать, наличие подобного инварианта, скрытого за явленной в словах мыслью, не позволяет видеть в аристотелевской максиме однозначно универсальное определение по типу привычного нам: *Человек — существо общественное*, поскольку он уже заранее предполагал принципиально иные, совершенно не актуальные для нас смысловые интенции, просто провоцируя вопрошания по поводу человеческого статуса всех

опосредованного свойства. Здесь прежде всего следовало бы принять во внимание те наиболее сильные «ожидания», которые окружали понятие полиса, и, в частности, учесть, что оно с исключительной интенсивностью предполагало своё сцепление с логосом, а то, в свою очередь, с числом. Причём все вместе они образовывали устойчивую и уже достаточно представительную область прямых и опосредованных автопредикаций индивида, являясь семантическим ядром потенциального текста древнегреческой культуры, её важнейшим смысловым инвариантом. Реализовываться же он мог в самых разнообразных, подчас конфликтных и всё-таки обладающих неизменным интенциональным единством версиях, сказываясь, помимо всего прочего, в своеобразном стиле мышления с характерным для него переносом полисных представлений на устройство космоса, тела, души и т. д., а в отдельных случаях, как это прослеживается, положим, у Платона, даже в спонтанной увязке самой возможности познания (как, впрочем, и самопознания) со «справедливым» общественным устройством.

В отличие от классической античности, в древней Индии центральную роль в структуризации потенциального текста культуры и формировании его семантического ядра стало играть понятие жертвоприношения (яджна). Человек поистине жертвоприношение — вот та формула, которая с завидным постоянством воспроизводится в брахманической прозе, а связанные с ней мотивы так или иначе пронизывают всю последующую поздне- и послеведийскую ортодоксальную традицию. Уже одно простое перечисление понятий, образовывавших своими «ожиданиями» семантическое поле яджны — атман, брахма, карма и т. п., — позволяет почувствовать содержательное своеобразие древнеиндийской культуры, и особенно если прибавить к тому же, что в силу упомянутых ранее специфических особенностей местного ритуального опыта задача самоопределения человека изначально (и со временем во всё большей степени), скорее, трансформировалась в сознательное отрицание его определённой чем бы то ни было самости.

В период так называемого «духовного кризиса», а по сути дела, просто в начальный период нормальной и вполне естественной диверсификации «теоретической» культуры, наряду с ортодоксальными учениями Упанишад, продолжавшими традицию брахманической прозы, стали появляться многочисленные неортодоксальные учения (в том числе буддизм и джайнизм), избиравшие негативную альтернативу, отрицая значимость ведийского ритуала жертвоприношения. Тем не менее, несмотря на всё отрицание, эти «диссидентские» версии в своём существовании возникали на основе всё того же потенциального текста; вращаясь в круге экзистенци-

---

тех, кто не принимал прямого участия в жизни общественных институтов, не будучи гражданином полиса (то есть рабов, женщин, детей и варваров).

альных проблем, латентно бытующих в нём, они конституировались в осознанном противостоянии ритуалистической версии, а тем самым уже совершенно произвольным образом определялись ею, будучи заданы как бы от «противного».

Сопоставление культур античной Греции и Индии показывает, что диверсификация каждой из них представляла собой развёртывание комбинаторных возможностей содержательно определившегося потенциального текста, ограничивавшего вариативность их частных проявлений и в то же время обеспечивавшего относительное единство последних. Эти же примеры позволяют продемонстрировать ещё одно чрезвычайно важное в методологическом отношении обстоятельство. Речь идёт о наличии существенной связи между потенциальным текстом культуры и теми конкретными возможностями, которые она открывает для познания.

Судя по всему, именно потенциальный текст, трансформируясь на уровне индивида в личностные смыслы, обуславливает вполне устойчивые и характерные интенции познавательного опыта «зрячей», «теоретической» культуры, определяя в конечном счёте, а что вообще она в состоянии «увидеть» в этом мире (и притом в каком свете), а что, скорее всего, попадёт у неё в «слепое пятно», даже находясь прямо перед глазами. Никакого отражательного автоматизма бихевиористского толка (по типу стимул — реакция) здесь просто не наблюдается. Напротив, всё говорит о том, что то, что может быть стимулом для культуры, непосредственно предопределяется её потенциальным текстом, который выступает важнейшим внутренним мотивационным фактором, сказываясь, помимо всего прочего, в очертаниях предметного поля возможных позитивных описаний. Вот и сравним в этой связи, как обстоит дело с историческим знанием античной Греции и Индии, прояснив на частном примере мотивовобразующую роль потенциального текста культуры.

Индологи приходят порой в замешательство из-за отсутствия в их распоряжении сколько-нибудь надёжных и обстоятельных сведений по политической истории древней Индии. Факт отсутствия местных исторических источников, хотя бы в какой-то степени приближающихся к текстам эллинской традиции, расценивается, как правило, с исключительно негативной точки зрения. Но само по себе отсутствие чего-либо в культуре ведь тоже является значимым фактом, который так же характеризует её, как и положительные данности. Надо думать, что политических событий разного рода, которые ставили под сомнение безопасность человека, в древней Индии было ничуть не меньше, чем в той же Греции. И тем не менее в одном случае они как бы совсем проходят мимо культуры и вовсе не воспринимаются ею как значимые, а в другом, напротив, оказываются в фокусе внимания. Естественно, возникает вопрос: как это становится возможным, каким образом объективно вроде бы однородные события могли приобрести полярно противоположную значимость?

Ничего удивительного и неожиданного здесь в принципе для нас не будет, если мы учтём отмеченные ранее содержательные особенности потенциального текста обеих культур. В античной Греции его семантическое ядро было непосредственно связано с понятием полиса, конституировавшим наиболее устойчивую зону прямых и опосредованных самоопределений индивида. Нормальное течение подобных автопредсказывающих процессов, обеспечивавших онтологическую уверенность и соответственно преемственность и сохранность индивидуального Я человека в его конкретной (но отнюдь не универсальной) личностной определённости, могло иметь место лишь в случае постоянного воспроизведения всего уклада полисной жизни. С этой точки зрения проявление повышенного внимания к истории оказывалось делом не только естественным, но в каком-то смысле просто обязательным, поскольку исследование минувших политических событий (как и пристальное наблюдение за текущими) позволяло судить о судьбе родного полиса и, стало быть, о самой возможности реализовать в будущем свою собственную человеческую природу, и причём именно в том виде, как она определилась в данном потенциальном тексте. В результате историческое исследование прошлого неизбежно приобретало актуальный и прогностический характер, перекликаясь по своим целям и методам с медицинской традицией (прежде всего Гиппократовой), внутри которой учёт данных анамнеза и непосредственно наблюдаемых врачом телесных изменений рассматривался залогом верного диагноза и возвращения больному его естественного здорового состояния.

Разумеется, никаких аналогий этому мы в древней Индии не сможем обнаружить. Самая представительная для культуры автопредикация индивида развёртывалась в данном случае по совершенно другому поводу; его Я конкретно определялось прежде всего понятием жертвоприношения, которое, образуя своими «ожиданиями» семантическое ядро древнеиндийского потенциального текста, задавало кардинально иную направленность наиболее ценимого здесь познавательного опыта. Его целью было не привычное для европейской традиции приращение положительных сведений о мире, а достижение человеком особого изменённого состояния, при котором благодаря устранению какой бы то ни было субъектно-объектной противопоставленности и затуханию дискурсивного мышления он мог пережить себя непосредственно совпадающим со всем миром. Реализация собственно человеческой природы, когда человеком по преимуществу оказывается не гражданин (политес), а жертвователю (яджама-на), по сути дела, уже не зависела от потока сменяющих друг друга политических событий, вследствие чего последние теряли в древней Индии свою непосредственную значимость и, оставаясь вне сферы действия ведущих мотиваций культуры, просто не могли превратиться здесь в более или менее регулярный и самостоятельный объект описания.

Ещё раз повторю: все привлекаемые мной примеры имели чисто демонстрационный характер и преследовали в конечном счёте одну-един-

ственную цель — показать хотя бы самым предварительным образом, что построение предмета истории культуры на основе использования понятия потенциального текста приводит к радикальному изменению всей исследовательской проблематики. Актуальными теперь становятся такие вопросы: а каково содержание потенциального текста изучаемой культуры? как и в результате чего он формируется? как становится возможным его изменение и развитие? каковы интенции связанного с ним познавательного опыта? и т. п. Ряд подобных вопросов удвоится, если учесть, что культура самого исследователя также определяет его в его же собственных познавательных возможностях. В целом же их набирается такое необозримое количество, и они так явственно расширяют горизонты нашего нынешнего незнания, что иногда просто диву даёшься, а подчас даже закрадывается сомнение — уж не являешься ты сам в своём оптимистически исследовательском порыве тем известным фольклорным дураком, который мог задать их столько, что и десять мудрецов не в состоянии были ответить. Рискуя усилить это подозрение и всё же надеясь не остаться вовсе в дураках, осмелюсь в заключение своих исповедально-методологических заметок поставить ещё один, на этот раз непосредственно затрагивающий природу человеческого мышления.

Считается как бы само собой разумеющимся, что акт мышления состоит прежде всего в прокладывании отношений между дискретными и изолированными вербальными понятиями и всё дело заключается в том, чтобы объяснить, каким образом это происходит. Ориентация исследовательских задач резко изменится, если посмотреть на мышление сквозь призму потенциального текста и учесть, что структура личностных смыслов конкретно определившегося индивида уже предполагает наличие латентных семантических связей, сформировавшихся на самых различных уровнях человеческой субъектности (вплоть до моторной) и обладающих мощнейшим внутренним мотивационным значением.

С этой (осознанно ограниченной) точки зрения состоявшаяся мысль, скорее, предстаёт итогом частичного их «вымораживания» за счёт не поддающегося никакому воображению числа степеней свободы, которым обладает наш разум, постоянно встроенный в телесную плоть. Будучи крайне текучим и диффузным процессом непрерывно сменяющих друг друга комбинаций и рекомбинаций смысловых связей со множеством их побочных ответвлений, мышление, включая самое что ни на есть «рациональное», имеет, в сущности, неосознаваемую подоснову, менее всего проницаемую для любой контрольной инспекции. Относительное же его явление нашему Я, рождающее у нас состояние присваивающего сознания и приводящее к волевой и контролируемой управляемости всем процессом (естественно, в пределах самой общей его направленности), действительно становится возможным лишь благодаря слову, с необходимостью снимающему глубинный, произвольный-динамический аспект мысли. Но, опредмечиваясь в словах, фиксирующих конкретную по содер-



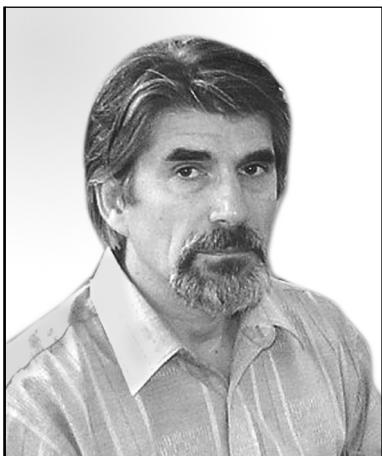
жанию выборку отношений, мысль только прикидывается прозрачной для нас, и именно в этой превращённой форме она входит в наше сознание, порождая как редуционистские иллюзии по поводу вербальности самого мышления, так и коррелирующие с ними представления бессознательного в качестве некоей особой и автономной сферы, дающей о себе знать лишь в «иррациональных» проявлениях человеческой субъектности.

Перечитывая сейчас свои предварительные заметки по поводу методологии культурно-исторического исследования и возвращаясь к их заглавию, мне кажется, что исповедь моя (как исповедь субъекта научного познания, попытавшегося вернуть себе телесную плоть, сохранив при этом методологию в качестве своеобразного аналога человеческой совести) хотя бы отчасти, но всё-таки состоялась. Насколько было в моих силах, я стремился выявить свои собственные предвзятости и предрасположенности, определяющие и, стало быть, ограничивающие предметное поле в принципе возможных для меня научных исследований. Как бы ни различались они далее своей предметной направленностью, все они будут теперь покоиться на одной-единственной методологической посылке, заставляющей видеть в любом актуальном тексте культуры событие, случившееся в её потенциальном тексте. С этой (осознанно ограниченной) точки зрения проблема реконструкции конкретного историко-культурного контекста, решаемая обычно посредством перечисления более или менее правдоподобных внешних «факторов», как раз и будет сводиться к реконструкции всё того же содержательно определившегося потенциального текста, внутри которого стало возможным появление анализируемого.

«Но в чём же можно найти здесь утешение, если методология по определению ограничивает тебя?!» — воскликнет недоумевающий читатель, привыкший вслед за К. Юнгом прямо-таки вздрагивать при одном только слове «установка», «методология» и т. п.

«В смирении, — отвечу я, — перед фактом фундаментальной ограниченности самой человеческой природы и ещё в предчувствии того, что наиболее вероятной альтернативой утешающему «утишению», скорее всего, окажется самонадеянная и высокомерная глупость, проистекающая из неразличения этой ограниченности». Надо бы только добавить, что моё смирение никоим образом не связано с каким-либо пессимистическим настроением, поскольку никогда, видимо, не смогу отделаться от ощущения, что сознающая себя ограниченность вроде бы уже и не совсем является той всецело произвольной и ограниченной ограниченностью, какой она была прежде, когда мнила себя совершенно свободной хотя бы в собственных мыслях.

*Подготовил Алексей Нилогов*



## НАТАН СОЛОДУХО

### Понимание онтологического статуса небытия<sup>1</sup>

*Натан Моисеевич Солодухо (род. 1952) — современный русский философ небытия. Основные области философского исследования: онтология, метафизика, философские вопросы научного познания, методология, содержание общенаучного знания. Разработал общенаучный гомогенно-гетерогенный познавательный подход в познании, сравнимый со структурным или функциональным подходами; сформулировал основные принципы и положения интегративно-общенаучной области — гомогетерогеники. Исследовал вопросы методологии современной географии: проблему географической формы движения материи, выдвинул единую теорию географического поля, разработал геоситуационную концепцию (совместно с географами КГУ) и др. Сформулировал междисциплинарную концепцию «Всеобщей экологии», объединяющую природную экологию, экологию человека, социальную экологию и экологию культуры на основе экологической философии. Выдвинул идею о существовании экологического архетипа, предшествующего экологическому сознанию. Предложил общенаучную концепцию ситуационного подхода в познании и обосновал её манифестом ситуационного движения. Разработал теорию «философии небытия» согласно которой мир предстаёт как взаимосвязанное единство бытия и небытия; сформулировал основные законы и принципы этой теории; предложил и разносторонне аргументировал модель возникновения бытия из небытия (понимая последнее как онтологическую неопределённость), характеристики небытия как абсолюта, механизмы переходов небытие—бытие, бытие—небытие. Внедрил в учебный процесс «проблему соотношения бытия—небытия» в качестве исходной философской проблемы.*

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано: Солодухо Н. М. Понимание онтологического статуса небытия // Известия КГАСУ. — 2006. — № 1(5). — С. 126–128.

Хотя небытие преследует нас по пятам, грозит нам разрушением и смертью, о небытии мы почти ничего не знаем. Существует мнение, что небытие скрыто от чувственного и интеллектуального взора.

Чем же замещается незнание небытия? Прежде всего религиозной верой и мифологией. Земное небытие трактуется как вечная загробная жизнь или как мифическое царство мёртвых — Аид. Философия и наука дают знание о бытии, при этом диапазон науки уже, но результаты её точнее. О небытии же, о ничто философия ещё пытается что-то говорить, а наука вообще молчит. Мартин Хайдеггер точно подметил: «О Ничто наука ничего знать не хочет» [1: 16].

Европейская философская традиция, идущая от Парменида («Есть бытие, а небытия вовсе нету» [2: 295]), отказывает небытию в онтологическом статусе, в лучшем случае — признаёт гносеологическую значимость категорий «небытие» и «ничто». Сам же Парменид утверждал, что путь, направленный на познание небытия, знания не даёт: «Не допускай свою мысль к такому пути изысканья. Небытия ни познать... не сможешь, ни в слове выразить» [2: 295]. Но такая «философия бытия» не даёт ответа на вопрос, откуда всё есть, откуда само бытие, из чего происходит реальное существование.

В отличие от этого «философия небытия» пытается дать свой ответ на этот вопрос: мир бытия понимается как гигантская флуктуация в *онтологически неопределённом* океане небытия [3]. Другая версия: бытие возникает как результат собственного отрицания или аннигиляции небытия. Бытие есть самоуничтожение Ничто. Или: Бытие есть самоуничтожающееся Ничто. Но и обратно: самоуничтожение, аннигиляция бытия приводит к небытию, к ничто [4].

«Философия небытия» — это в целом новая для европейцев философская парадигма, восточной же культуре она более близка: индуистское великое растворение мира и его проявление — День и Ночь Брамь; беззвучные, невидимые, глубочайшие врата рождения мира — Дао у китайцев. «Философия небытия» предлагает нетрадиционный взгляд на мир в целом, рисует непривычную картину мироздания. Она как философское учение кардинальным образом меняет устоявшееся мировоззрение, в котором центральное место занимает бытие и его проявления. Взамен такому миропониманию «философия небытия» предлагает совсем иное — за исходный пункт, за точку мирового отсчёта она берёт не бытие, а его противоположность — небытие. Именно не бытие, как это считается в подавляющем большинстве философских систем, а небытие выступает основополагающей, исходной философской категорией в предлагаемом учении. В этом принципиальный отход от сложившейся в истории философии традиции. Даже в тех философских системах, где так или иначе использовались понятия небытия, не-сущего, ничто и т. п., они не являлись основополагающими, а служили дополнением, прибавлением, противополож-

ностью к центральным понятиям бытия, сущего, существования и т. п. Это касается и Демокрита, и Платона, и Аристотеля... и Гегеля, и Сартра. Правда, есть некоторые исключения из общего правила, скажем, средневековый философ и теолог Экхарт.

Бытие или небытие: с чего берёт своё начало мир? Этот вопрос должен быть признан *исходным философским вопросом* [5: 7–10]. Бытие в самом общем виде, по определению, есть существование как таковое. Небытие — несуществование вообще. Эти крайне абстрактные определения бытия и небытия должны быть дополнены: бытие — существование чего-либо, небытие отсутствие конкретного существования. Так всё же: небытие есть или его нет? Если небытия нет, то его нет совсем. Если оно есть, то следует выяснить его реальность, пределы существования и возможности понимания.

Признавая, что небытие *есть*, тем самым признаётся, что небытие существует. (*Как существует* — это уже другой вопрос.) Следовательно, бытие (существование) имманентно присутствует в небытии, которое есть. В таком случае бытие — момент небытия. В небытии есть зародыш бытия. В противном случае следует отказаться от рассмотрения проблемы существования абсолютного небытия, так как без бытия к нему не остаётся подхода.

Гегель, анализируя проблему единства бытия и ничто (проблему становления), признаёт существование ничто (а через ничто и — небытия); он говорит: «Ничто, взятое в своей непосредственности, оказывается *сущим*, ибо по своей природе оно то же самое, что и бытие. Мы мыслим ничто, представляем его себе, говорим о нём; стало быть, оно *есть*» [6: 162]. И здесь Гегель уточняет, о каком существовании идёт речь: «Ничто имеет своё бытие в мышлении, представлении и т. д.» [6: 162], то есть оно существует субъективно. А далее он делает вывод по поводу ничто: «Не оно *есть*, не ему, как таковому, присуще бытие, а лишь мышление или представление есть это бытие» [6: 162]. Ничто, по Гегелю, связано, соприкасается с некоторым бытием, неотделимо от него, находится в некотором наличном бытии.

У Гегеля много остроумных замечаний по поводу взаимосвязи, взаимопроникновения, совпадения бытия и ничто, и всё же за исходную категорию этой диалектической пары в своей философской системе он берёт *бытие*. Правда, у него есть и оговорки типа: «Недозволительно, стало быть, говорить: ничто — *основание* бытия или бытие *основание* ничто...» [6: 164].

Могут сказать: поскольку бытие — это всё существующее, а небытие, которое есть, также существует, то небытие — часть всего существующего, то есть часть бытия. Следовательно, бытие, включающее в себя существующее небытие, шире и основательнее небытия.

Такого рода рассуждения не могут считаться удовлетворительными, поскольку небытие есть отрицание, отсутствие бытия, реального существования чего-либо, а потому существующее небытие не только включается в то, что существует в качестве бытия и связано с ним, но и исключается из него. К тому же было бы правильным говорить о том, что бытие есть отрицание небытия, его отсутствие.

Всё может начинаться с самого простого и неразвитого, в пределе — с ничего. Таковым является чистое небытие. Это абсолютное начало всего сущего. Бытие как отрицательность есть несуществование небытия (небытие небытия — в трактовке А. Н. Чанышева [7: 160]). Следовательно, бытие включает в себя несуществование как момент отношения к своей противоположности — небытию.

Парадокс существования несуществующего обнаруживается уже у античных философов. Так, ещё в V веке до н. э. у Демокрита атомы («чего») — это «существующее», а пустота («ничего») — «несуществующее». Однако, как отмечают комментаторы (Аристотель, Асклепий, Александр и др.), у Левкиппа и Демокрита пустота не менее существующая (реальная), чем атомы. Пустота (пустое пространство) не только условие движения атомов, и пустота и атомы — первоосновности (первоосновы) всех тел. Причём Аристотель и атомы, и пустоту называет материальными причинами существующего. В учении Демокрита, в отличие от элеатов, тела не являются сплошными, они пористые: образованы из атомов и пустоты — промежутков, пустот между атомами (внутренняя пустота), или пор (как их называет Эмпедокл). При этом Александр, ссылаясь на Аристотеля, говорит, что, согласно Демокриту, атомы и пустота существуют в равной мере в каждой части чувственно воспринимаемых вещей [8: 251].

Александр, комментируя «Метафизику», обращает внимание на то, что уже Аристотель, по-видимому, указывает на противоречивость точки зрения Демокрита. С одной стороны, Демокрит принимает, во-первых, что никакая вещь не может возникнуть из ничего и, во-вторых, что пустота нечто несуществующее. Однако, с другой стороны, он утверждает, что «всё возникающее не в меньшей мере состоит и возникает из пустоты, чем из полного» [8: 266]. В этом случае, как видно, Демокрит допускает возможность возникновения телесного из несуществующего.

Итак, небытие содержит в себе момент бытия, поскольку небытие *существует*. А бытие содержит в себе момент небытия, так как *не существует* в качестве небытия. Отсюда мы имеем бытийное существование (бытийное бытие) и небытийное существование (небытийное бытие). К этому надо добавить рассмотрение вопроса о бытийном несуществовании (бытийном небытии) и небытийном несуществовании (небытийном небытии). Как видим, небытие и бытие диалектически сращены, но каково их реальное соотношение — вопрос чрезвычайно сложный.

Начнём с того, что небытие подстилает бытие. В единстве небытия и бытия небытия гораздо (неизмеримо) больше, чем бытия. На каждую единицу бытия приходится бесконечное (минус один) количество единиц небытия. Так, бытие конкретного нечто как такового в данном месте и в данное время означает небытие всего остального (безграничного многообразия форм) в данном месте и в данное время.

Для уточнения понимания бытия и небытия можно использовать субъектный и предикативный подходы. Субъектное определение *бытия* будет следующим — *существующая реальность*; предикативное определение бытия — *реально существующее*. Соответственно субъектное определение небытия — *несуществующая реальность*; предикативное определение небытия — *реально несуществующее*.

Если способ существования бытия — нечто, то способ существования небытия — ничто. При этом следует различать *ничто предметное* и *ничто беспредметное*. Ничто предметное имеет направленность на предмет как таковой, на конкретный предмет бытия. Отсутствие последнего или его видоизменение приводит к предметному ничто. Ничто беспредметное не имеет ориентации на конкретный предмет бытия. Беспредметное ничто выражает отсутствие форм бытия вообще. Ничто предметное — из сферы относительного небытия. Ничто беспредметное — из сферы абсолютного небытия. И относительное, и абсолютное небытие оказываются реальными. В небытии заложен заряд миллиардов возможностей, из которых реализуется в бытии всегда лишь одна. Прошлое и будущее — в небытии, настоящее — бытийно. Если пространство и время принадлежат бытию, то бесконечность и вечность — достояние небытия.

Конкретное небытие имеет несобственное время — бытийное время. Временная система отсчёта относительного небытия заключена в реальных формах бытия. Собственное время абсолютного небытия — вечность. А потому небытие пребывает в безвременье. Абсолютное небытие есть всегда.

Конкретное небытие локализовано в несобственном, бытийном пространстве. То, чего ещё нет или уже нет, — нет вполне ощутимо для субъекта бытия. Особенно остро ощущается смерть — небытие близкого человека. Абсолютное небытие не имеет пространственной локализации. Собственное пространство абсолютного небытия — бесконечность. Абсолютное небытие всюду в собственном пространстве — бесконечности и нигде в пространстве бытия. Абсолютное небытие — бытийная реальность. Оно реально не существует как бытие, но оно есть в качестве вечности и бесконечности. Разговор о субстанциальном небытии — настоящая метафизика. Это разговор о реально существующем сверхчувственном основании мира.

Конкретное небытие есть не между бытийными предметами: небытие не пустоты, не пустота и пустое пространство, как это представлял Де-

мокрит. Оно есть везде, с другой, обратной, «изнаночной» стороны бытия. Небытие — другой слой, незримо присутствующий за бытием, сопровождающий бытие. Если быть ещё более точным, то бытие — это даже не особый слой, который расположен «за». Небытие «внутри» бытия, наполняет и пронизывает его. Это сущностное небытие имманентно бытию. Сущностное небытие обеспечивает возможность возникновения относительного небытия конкретных бытийных форм.

Бытие есть небытие прошлого и небытие будущего. Небытие — настоящее прошлого и будущее настоящего. Выход из небытия и вхождение в небытие: для каждого предмета возможен лишь один выход из небытия и одно вхождение в небытие. Это закон перехода небытие—бытие—небытие. В этом законе корень необратимости всех явлений. Из него вытекает однократность жизни каждого человека.

Таким образом, конкретные формы бытия имеют преходящий характер: всё, что имеет своё начало (а начало имеет всё), имеет и своё окончание. Всё из небытия приходит и в небытие уходит. *Небытие есть в качестве отсутствия*. Есть вполне реально, есть онтологически. Абсолютное небытие запредельно, потусторонне, трансцендентно (по отношению к бытию), относительное небытие присутствует в форме отсутствия в феноменологически наблюдаемом бытии.

*Подготовил Алексей Нилогов*

#### Примечания

1. Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993. — С. 16.
2. Парменид. О природе // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 1. — М., 1969. — С. 295.
3. Солодухо Н. М. Небытийная основа Вселенной: флуктуационная концепция бытия // Космическое пространство в науке, философии и богословии: Материалы VII Международного семинара. — СПб., 1994. — С. 93–95.
4. Солодухо Н. М. Бытие и небытие как предельные основания мира // Вопросы философии. — М., 2001. — № 6. — С. 176–184.
5. Солодухо Н. М. Философия небытия. — Казань, 2002.
6. Гегель Г. Наука логики // Соч. В 3 т. Т. 1. — М., 1970.
7. Чанышев А. Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. — М., 1990. — № 10. — С. 158–165.
8. Лурье С. Я. Демокрит: Тексты, перевод, исследования. — Л., 1970.



## АЛЕКСАНДР СОСЛАНД

### Аттрактив-анализ

**Аттрактив-анализ (далее Аттран)** — подход к анализу текста, разрабатываемый современным российским психологом и философом А. И. Сосландом.

Принято считать как нечто само собой разумеющееся, что «нравиться читателю» — это удел художественного текста. Философ, психолог, филолог как будто не ставят перед собой задачу понравиться читателю, подобно тому, как это делает беллетрист. Он формирует или транслирует научные истины, ценность которых в их адекватности, научной обоснованности, валидности, практической сподручности и пр. По некоему умолчанию принято считать, что эти роды письма не ставят перед собой специально задачу привлечь читателя чем-то помимо содержательного аспекта. Тем не менее все прекрасно понимают, что помимо «рационального» содержательного аспекта таких текстов в них есть и иной пласт. Это некая пафосная оболочка, порой неявная, порой очевидная. Требуется определённая аналитическая работа для реконструкции этого аспекта текстов. Если для беллетристики, вообще для «искусства», аспекты привлекательности давно и подробно разработаны, то для научного дискурса такой вопрос чаще всего не прорабатывается.

Отличие Аттрана от психоаналитического подхода заключается в том, что психоанализ ориентирован преимущественно на интерперсональные отношения, в то время как мы — на нарративный репрезентант изменённых состояний сознания (ИСС). Он обозначается А. И. Сослан-



дом как гедонистически-трансгрессиентный нарратив (ГТН) и представляет собой некое повествование, связанное как с ИСС, так и с иными состояниями, имеющими отношение к наслаждению, понимаемому в Аттране как социальный конструкт, а не как физиологическое состояние.

Аттран не ориентирован на *банальную аттрактивистику*, связанную с заурядными требованиями к «качеству» научной литературы, логике построения текста, «стилистическим достоинствам», «ясности и экономности» в изложении и т. п.

Речь здесь идёт о двух разных повествовательных мирах, о нарративе, существующем в режиме принципа реальности (далее — НПР), и нарративе, существующем в режиме принципа удовольствия (далее ГТН). Это противопоставление отчасти проработано в психоаналитической традиции, где, как известно, принцип удовольствия и принцип реальности — основные регулирующие полюса психики. НПР, как известно, склонен репрессировать ГТН.

НПР повествует о пространстве жёстко регламентированного мира производства материальных ценностей, мира, где главное заключается в отказе от гедонистической ориентации, рационализации всех аспектов существования. В этом мире этический императив сужает наше жизненное пространство, подчиняет время жёсткому режиму. Персонажи в таком повествовательном режиме в значительной степени вынуждены отказаться от претензий на собственную неповторимость, автономию. В НПР тон задаётся производственной необходимостью, регламентом, принуждением, репрессией, напряжением, достижениями, рефлексивностью, ответственностью, легитимностью. Особенно отчётливо эта картина мира представлена в протестантском мировосприятии, как его преподносит нам М. Вебер в своих исследованиях.

ГТН повествует о пространстве, существующем в значительной степени параллельно, порой вторгающемся в НПР, но ориентирующемся на собственный режим, собственные законы функционирования. Тон задаётся здесь гедонистической ориентацией, игрой, ИСС, нарциссической игрой.

Аттрактивность отслеживается здесь по текстам, принадлежащим вроде бы к пространству НПР, на самом деле несущим в себе признаки ГТН. Аттрактивность существует на границе между этими двумя мирами. Интересным является не столько ГТН сам по себе, но его пограничные области, смешанные состояния, анклавов на «чужой» территории. Иначе говоря, литература, проходящая по ведомству науки, оказывается насыщенной элементами гедонистического порядка.

Аттрактивность, по замыслу А. И. Сосланда, ориентирована на тексты, принадлежащие вроде бы к пространству НПР, на самом деле несущие в себе множество признаков ГТН, и в этом самый важный теоретический сюжет Аттрана. Иначе говоря, речь идёт о том, что у текстов, созданных в

режиме принципа реальности, существует скрытый пласт, связанный с принципом удовольствия.

*Контрамодус.* ГТН всегда имеет в виду некое обстоятельство, которому себя противопоставляет. Растворяясь в наслаждениях, мы ни на миг не упускаем из виду того, в пику чему эти наслаждения себя преподносят. «Вопреки чему, против чего, кому назло наслаждаемся?!» — этот вопрос встроен в самую сердцевину наслаждения, и ответ на него может прояснить очень многое в сущности ГТН.

Основной контрамодус есть обыденно-трудовое пространство существования, производящее нарративы принципа реальности (НПР), сформированные обстоятельствами долга, обязанностей, регламента, отчетности, контроля. Гедонистическое формируется как оппозиция всему этому делу посредством обесценивания НПР. Элементы НПР соответственно снабжаются характеристиками вроде «банальное», «скучное», «пресное».

*Аллективность* (от лат. *allecto* — приманивать, привлекать). Существует также привлекательность, связанная с НПР. Если аттрактивность связана с гедонистической ориентацией, то аллективность сформирована совсем иным, в значительной степени противоположным режимом.

Этот режим, как уже было сказано, определяемый напряжением, достижениями, рефлексивностью, легитимностью, создаёт свои преимущества. Это преимущества утилитарного порядка, соображения «пользы», «валидности», «надёжности» и пр.

*Аттрактивистские аллюзии (далее — аттраллюзии)* — это каналы, которые связывают два мира, находящихся «по ту и по эту сторону принципа удовольствия». Они означивают дистанцию по отношению к их коррелятам и репрезентируют концептуальные связи гуманитарного текста с теми или иными локусами ГТН. Аттраллюзии — это элементы дискурса, выводящие повествование за рамки рационально выстроенного, регламентированного порядка повседневной репрессивной реальности.

*Пронативное.* Один из аспектов Аттрана обозначен нами как пронативный (от лат. *pronativus* — связанный с рождением). Пронативная привлекательность объединяет в себе такие концепты, как ностальгия и идентичность, первичность и естественность. Этот концепт вводит нас в своеобразную ситуацию сравнительного анализа, где мы сравниваем разные тексты, формы жизни и прочее с точки зрения того, что в большей степени смотрится как «родное». Пронативные сравнения всегда в пользу естественного перед искусственным, подлинного перед наносным, детского перед чем-то позднейшим, древнего перед новым, исконного перед отчуждённым. Пронативная привлекательность лежит, помимо всего прочего, в основании почвеннического, консервативного дискурса, где мы легко можем встретить и аксиологически негативные коннотации, например ксенофобические.

*Миракулоцентрический аспект.* Эта аттраллюзия ориентирована на «чудо» как социальный конструкт. «Чудо» может быть рассмотрено как событие, противопоставляющее себя законам природы. Размах и значительность чуда наглядно можно оценить с помощью арифметической дроби. В числителе этой дроби — затраченное усилие (допустим, взмах волшебной палочки), в знаменателе соответственно — масштаб свершаемого события (допустим, землетрясение). Чем меньше знаменатель (чем слабее затраченное усилие) и чем больше числитель (размер деяния), тем больше сама дробь, тем больше соответственно чудо, с которым мы имеем дело.

Чудо формирует и определённую коммуникативную ситуацию вокруг себя. Чуду предшествует чаще всего состояние нехватки и ожидания. Вокруг чуда разыгрывается борьба веры и скепсиса.

*Антиванитатизм* — (от лат. *vanitas* — прозрачность, видимость, суета, бесплодность, праздная болтовня и т. д.) — это существующая в рамках различных дискурсивных стратегий тенденция к диагностике, развенчанию и преодолению всего «суетного».

«Суетное» в этих дискурсивных стратегиях противопоставляется «сущностному», «неподлинное» — «подлинному», «поверхностное» — «глубокому», «временное» — «вечному». Он легитимирует философский и религиозный дискурсы, оправдывая позицию философа и священника в структуре и пространстве общества.

*Опулент-анализ.* Метафора богатства применима и к текстам в рамках арифметической метафоры (разумеется, речь не о реальном исчислении текстовых «богатств»). Экстенсивная часть опулент-анализа ориентирована на «оперирование крупными текстовыми массивами». Иначе говоря, речь идёт о тенденциях современной гуманитарной литературы обращаться к таким реалиям, как культура, миф, семиосфера, метанарратив, идеология и т. д. В свою очередь, интенсивная часть опулент-анализа ориентирована на аспекты внутреннего богатства текста, такие как информационная ёмкость, метафоры, дуальные (и иные квазиколичественные) структуры.

*Бинарная аттраллюзия.* Речь идёт о так называемом бинарном аффекте, то есть «аффекте, развивающемся в двух противоположных направлениях». Особое настроение игры связано как раз с тем, что разные эмоции — страх, радость, огорчение, тревога, надежда — переплетаются в одном клубке. Без этого клубка эмоций мы не испытывали бы никакого удовольствия от игры.

*Антисуперэгойная аттраллюзия.* История психотерапевтического дискурса, начиная с психоанализа, может быть представлена как история «борьбы с Суперэго». Влияние этой инстанции на развитие неврозов стало главной темой в психоанализе.

*Пространственные аттраллюзии. Дилатационизм* (от лат. dilatatio — расширение) — тенденция к расширению пространства, охватываемого концептуальным взором (в терминологии гуссерлевской феноменологии — жизненного мира, ограниченного «горизонтом»).

*Виды дилатации.* Во-первых, следует отметить расширение как такое, безотносительно к направлению расширения или, можно сказать, расширение по всем направлениям. Сам дух философии — в некоем расширении. Философствование и есть, собственно, освоение космического и жизненного пространства, географического и духовного — безразлично какого в контекстуальном аспекте — но в любом случае крупномасштабного.

*Профундиализм* (от лат. profundus — глубокий) мы означиваем концепт, существующий в режиме противопоставления «поверхностного» — «глубокому» с соответствующим распределением аксиологии: глубокое — привлекательное, поверхностное — негативное. Профундиалистская оптика связана с особым отношением к тайне. За поверхностью, за «покрывалом Майи» есть что-то недоступное взгляду, ребус, подлежащий разгадке. Те, кто в состоянии его разгадать — «хозяева» профундиалистского нарратива, — являются одновременно обладателями неких незаурядных возможностей, с отчётливой претензией на господство.

*Эксельсизм* (от лат. exelsus — возвышенный) — есть род нарративной стратегии, построенный на обращении к «высокому», «возвышенному», а также на противопоставлении «высокого» — «низкому». Возносясь вверх, человек как бы теряет вес, уходит из-под сферы действия законов притяжения, оказывается во власти своеобразного головокружения. Таким образом, восприятие возвышенного связано с ГТН.

Все эти аттрактив-аллюзии рассматриваются нами как некий путь от текста к ГТН. Наличие в составе этих феноменов элементов транс приводит к их взаимной координации с ГТН, они как бы перекликаются, устанавливая определённую связь.

*Безумие.* Душевная болезнь частично представляет собой аналог трансового переживания. ГТН роднит безумие не только с экстазом религиозных практик, но и с вдохновением художника. Душевнобольной близок к святому и художнику благодаря схожести своего состояния с религиозным и творческим экстазом. Он свободен от многих обязательств и условий. Он имеет право на многие привилегии.

*Кайнэрастия* (др.-греч. kainos — новый, др.-греч. erastes — любящий, почитатель) — влечение к новизне, которое составляет коренную сущность любого желания. Она присуща всем сферам человеческих интересов и всем областям деятельности. Трудно представить себе, к примеру, власть, не стремящуюся к своему расширению, к завоеванию нового, ограничивающуюся достигнутым. Подобно либидо и стремлению к власти, кайнэрастия является, безусловно, коренным влечением, не сводимым

более ни к чему. Помимо банального требования к «новизне» научного текста, «новое» имеет несомненные гедонистические коннотации, что и делает его важным в деле формирования привлекательности текста.

*Игра.* По известному определению Й. Хёйзинги, «игра есть добровольное действие либо занятие, совершаемое внутри установленных границ места и времени по добровольно принятым, но абсолютно обязательным правилам, с целью, заключённой в нём самом, сопровождаемое чувством напряжения и радости, а также сознанием «иного бытия», нежели «обыденная жизнь».

Игровое действие построено на разных способах конструирования гедонистического. Р. Кайюа классифицировал игры в культуре, выделив 1) *агон* (борьба) — игры, построенные на принципе соревнования, борьбы с противником; 2) *алеа* (жребий) — игры, построенные на случайности, удаче, жребии и т. д. Речь идёт о рулетке и игре в кости, картах и скачках, считалках, играх «орёл — решка» и пр.; 3) *мимикрия* (подражание) — игры, основанные на репродукции человеческой активности, чаще всего сюжетно-игровые практики, такие как театр и балет, игра в куклы и шарады, маскарад и литература; 4) *иллинкс* (головокружение) — игры, связанные с интенсивным, форсированным изменением состояния сознания, такие как качели, карусели, альпинизм. Страх здесь смешан с трансовой остротой, относительно безопасными условиями переживания этого транса.

Игра — это пространство, где снимается множество запретов. Мы открыто выражаем свою агрессию нашему противнику (*агон*). Мы азартно ставим на кон огромные денежные суммы (*алеа*). Мы всё, что угодно, делаем на сцене, в карнавале, в книге, выпуская на свет наши самые необузданные желания (*мимикрия*). Ну и, наконец, обретаем род транса на каруселях и гигантских шагах (*иллинкс*).

*Рецептивный контекст.* Аттрактивистика как подход сфокусирована так, чтобы мы с достаточной ясностью могли проследивать путь от аттробъекта до гедонистически ориентированных состояний. Эта связь в культурном пространстве опосредована многочисленными промежуточными связями.

На востребованность того или иного аттробъекта оказывают влияние культурные, исторические, географические, классовые, групповые, индивидуальные факторы. Реальность аттрактивности — востребованность определяется суммой всех этих факторов.

Аттрактивность не есть востребованность.

Так, например, М. М. Бахтин, разбирая жанр Менипповой сатиры или мениппеи, вводит в оборот вменяемый литературный концепт, обсуждая его особенности, такие как карнавальное-смеховой характер, смесь мистико-религиозного элемента с «трусобным натурализмом», «экспериментирующая фантастика», элементы социальной утопии и пр. Все эти рационально адекватные (аллективные) элементы жанрового концепта

одновременно дают нам возможность судить о мениппее как о феномене, связанном с ИСС (точнее, с ГН), и это определяет его аттрактивность.

В. Б. Шкловский преподносит свой не менее известный концепт «остранение» как литературный приём, который в то же время выглядит как описание трансa.

Описанный психоаналитиком Ш. Ференци феномен инфантильного всемогущества у младенца описывает реальную стадию развития личности и вместе с тем обнаруживает отчётливые признаки гедонистического порядка, что, в общем, свойственно психоаналитическому дискурсу вообще.

*Подготовил Алексей Нилогов*

### Литература

Сосланд А. И. Кайнэрастя // Солнечное сплетение. Мосты культуры — Гешарим; М.—Иерусалим, 2003. — С. 319–323.

Сосланд А. И. Антиванитатизм. Концепт системы аттрактив-анализа // Русская антропологическая школа. Труды, вып. 1. — М., 2004a. — С. 138–152.

Сосланд А. И. Глубокое и высокое // Экзистенциальная традиция. — М., 2004b. — № 1 (4). — С. 128–143.

Сосланд А. И. Бытие и пространство // 2-я Всероссийская научно-практическая конференция по экзистенциальной психологии (Звенигород, 2–5 мая 2004 г.) — М., 2004c. — С. 120–125.

Сосланд А. И. Дискурс, расширяющий пространство // Русская антропологическая школа. Труды, вып. 2. — М., 2004d. — С. 289–308.

Сосланд А. И. Любовь к смыслу // Проблема смысла в науках о человеке (К столетию Виктора Франкла): Матер. междунар. конф. (Москва, 19–21 мая 2005 г.) — М., 2005a. — С. 94–99.

Сосланд А. И. Счастье от безумия // Русская антропологическая школа. Труды, вып. 3. — М., 2005b. — С. 121–135.



## МИХАИЛ ЭПШТЕЙН

### Личный код: опыт самоописания<sup>1</sup>

#### 1. Общие категории и личные коды. Личность как субъект и предикат

Язык гуманитарных наук распадается на два типа знаков: общие термины и имена собственные. Например, в литературоведении говорится, с одной стороны, о жанрах, методах, направлениях, композиции, сюжете, с другой — о Шекспире, Гёте, Пушкине, Толстом и т. д. Характерные словосочетания: «метафора у Шекспира», «символика Данте», «поэма Пушкина», «роман-эпопея Л. Толстого», «футуризм Маяковского» и т. п.

Однако между личными именами и общими терминами существует ещё и промежуточная концептуальная зона, мало очерченная и осмысленная: **категории, образованные от самих имён**. *Шекспировское, гётевское, пушкинское, толстовское, набоковское...* Эти **именные термины**, или **терминированные имена**, указывают на личные коды их создателей: не просто на индивидов в биографическом и историческом плане, но на выстроенные ими модели мироздания. Совокупность авторских высказываний (произведений) содержит в себе свой собственный язык, систему знаков и правил их сочетания. В отличие от общего, естественного языка (русского, английского и т. д.), эти частные языки уместно называть кодами, по-

---

<sup>1</sup> Впервые текст опубликован в малотиражном издании Института языкознания «Гуманитарная наука сегодня. Конференция 2006» (под редакцией Ю. С. Степанова. — М.; Калуга. — С. 238–257).

сколькx они носят искусственный характер, они создаются автором на основе тех языков, которые он получает в наследство (национальный, эпохальный, научный, художественный и прочие языки). Например, *пушкинское* — это личный код Пушкина, созданный им на основе русского языка, языка поэзии начала XIX века, языка Просвещения, романтизма и т. д.

Следует отличать личный код от индивидуального стиля (идиостиля) — последний относится к своеобразию речи, стилового поведения данного автора. Личный же код — это явление не индивидуальной речи, а **индивидуального языка**, то есть той системы знаков (концептов, категорий), которая производит всю совокупность индивидуальных сообщений, но остаётся скрытой в них. Личные коды играют огромную роль в культуре. По сути, в литературе и нет ничего, кроме *шекспировского, дантовского, толстовского*,,, а также *боборыкинского, акунинского* и т. д. (в этот перечень входят имена всех писателей, от великих до самых маленьких). Можно даже считать, что общие, нарицательные категории — это лишь удобные абстракции, помогающие нам сравнивать и оценивать индивидуальное. Вот байроновская поэма, вот пушкинская, вот лермонтовская... «Поэма» здесь — это способ сопоставить байроновское, пушкинское и лермонтовское, то есть обогатить наше представление о личных кодах путём нахождения их общих признаков (общий трём названным писателям жанр — поэма; направление — романтизм, и т. д.).

Общие категории и личные коды образуют взаимодополнительные «гештальты» теоретического поля, подобно тому, как одни и те же узоры на рисунках М. К. Эшера могут быть увидены как птицы или рыбы. Взгляд на литературу может выделить в ней жанры, приёмы и направления, заполняемые бесчисленными именами писателей, которые наглядно представляют и иллюстрируют эти общие категории. И наоборот, мы можем увидеть в литературе множество личных кодов, обозначенных именами писателей — и пересечённых общими категориями, которые служат для наглядного сопоставления и более глубокой индивидуализации этих кодов. Персоналистический подход всё ещё гораздо менее развит в гуманитарных науках и поэтому нуждается в особом внимании и теоретической разработке. Если рядовые читатели ищут в литературе именно «набоковское» или «пастернаковское», то специалисты, учёные чаще заинтересованы в общих категориях. В ещё большей степени это относится к личным кодам учёных-гуманитариев, филологов, философов, искусствоведов, которые привлекают внимание гораздо реже, чем общие концепты и категории, обсуждаемые в соответствующих дисциплинах. Между тем очевидно, что философия — это декартовское, кантовское, ницшеовское не в меньшей степени, чем такие категории, как *идея, разум, субстанция, бесконечное, тождество, истина, красота* и т. д. А российское литературоведение — это *тыняновское, бахтинское, лотмановское, аверинцевское, топоровское*...



Причём эти личные коды — писателей, литературоведов, философов — далеко не ограничиваются их собственными произведениями. Например, *пушкинское* можно найти не только в сочинениях самого Пушкина, но и у Лермонтова, и у Мандельштама, и у Набокова, — в той степени, в какой они пользовались пушкинским кодом для решения своих художественных задач. Пушкинское можно найти даже у писателей до Пушкина, например у Батюшкова или Державина, в той мере, в какой их отдельные строки и образы предвещают пушкинский код. Здесь позволительно предложить терминологическое расширение и говорить не только о пушкинском, но и *пушкинианском*, не только набоковском, но и *набоковианском*, а также *шекспирианском*, *гётеанском*, *кантианском*, *гегельянском*, *ницшеанском*, *чеховианском*, *бахтианском*, в их отличии от шекспировского, гётевского, ницшевского, чеховского, бахтинского и т. д. Это суффиксальное наращение «ан», уже употребляемое в ряде категориальных прилагательных от имён собственных («кантианский», «ницшеанский» и т. п.), указывает на трансперсональные свойства личного кода, который перешагивает границы творческой идентичности данного автора и становится общим предикатом культурных явлений, сохраняя вместе с тем свои вполне индивидуальные именование и характеристику. *Кафковское* свойственно только Францу Кафке, тогда как *кафкианское* можно найти у множества писателей, живших как после Кафки, так и задолго до него. Например, Х. Л. Борхес нашёл *кафкианское* у древнегреческого философа Зенона, китайского автора IX века Хань Юя, датского мыслителя С. Кьеркегора и французского прозаика Леона Блуа (см. эссе Борхеса «Кафка и его предшественники»). Ницшевское — то, что присуще Фридриху Ницше, и только ему; *ницшеанское* — это личный код Ницше, которым шифруется определённого рода политика, этническая теория, мораль, поэзия, архитектура, творимые уже без личного участия Ницше. Ницше может рассматриваться как **субъект** некоей деятельности — и как её **предикат**. «*Ницшеанствовать*» — значит думать, мечтать, говорить, действовать в духе, манере Ницше, и в принципе самые разные субъекты — индивиды, партии, художественные течения — могут временно или постоянно характеризоваться этим предикатом.

Такие личностные, именные **предикаты**, а не только субъекты, переполняют собой культуру и определяют её национальную специфику. Все участники семиосферы под названием «русская культура» в той или иной степени *пушкинствуют*, *толстовствуют*, *достоевствуют*, *чайковствуют*, *репинствуют* и т. д., то есть пользуются в своей самореализации и самосознании личными кодами, внесёнными в русскую культуру названными индивидами. Некоторые имена, например Достоевского или Чайковского, выходят за границы национальной культуры и становятся предикатами мировой. *Достоевствовали* — или *достоевничали* (в сниженном вари-

анте имитации, внешнего воспроизведения или подражательства) — и В. Розанов, и Т. Манн, и А. Жид, и А. Камю, и У. Фолкнер, и Л. Леонов,, — и множество малоизвестных писателей во всём мире.

Некоторые же имена остаются предикатами только в пределах узкого круга домашних, знакомых, друзей. Я глубоко убеждён, что каждая личность, независимо от степени её влияния, признанности, известности, есть не только субъект определённого культурного кода, но может выступать и как предикат мышления и поведения других субъектов. Например, в детстве у меня была няня по имени Шура, она пять лет прожила в нашей семье. Я её любил, я ею воспитывался, и естественно, что я «шуровал», то есть вёл себя «по-шуровски», определял себя в терминах её личности, её вкусов, пристрастий, представлений о мире. И до сих пор я «шую», когда, например, со сладкой ностальгией вслушиваюсь в популярные лирические песни 1950-х годов, которые любила моя няня, родом из деревни. Вокруг каждой личности образуется система кодов, так или иначе передаваемых и усваиваемых другими, — будь это манера готовить определённые блюда, развешивать занавески, укладывать волосы, подбирать цвета — «как мама», «как тетя», «как Саша», «как Николай Петрович». Все мы, редко отдавая себе в этом отчёт, «сашествуем» или «николайпетровничаем», а не только «пушкинствуем» или «ленинствуем». Все мы пользуемся личными кодами наших близких, друзей, знакомых, а не только кодами выдающихся, прославленных личностей.

Эта предикатность каждого имени, способность каждой личности быть для других не только конкретным, поименованным «кем», но и «чем», и «как», определяет всё сложение культуры: от её семейных и домашних до исторических и глобальных уровней. Каждый субъект становится предикатом кому-то другому — любящим, близким, народу, всему человечеству.

## 2. Утопическое, гипотетическое, интересное

Теперь мне предстоит самая трудная задача — описать свой личный код, то есть **опредикатить себя как субъекта**, определить «эпштейновское». Задача облегчается тем, что выше этот код уже отчасти продемонстрирован — в самом рассуждении о личных кодах и их универсальном значении, о том, что каждый субъект может выступать в качестве предиката других субъектов.

Я родился в самой середине века (1950 год), который в историю тысячелетий, возможно, войдёт под названием «утопического». Советский Союз возглавил путь этого века к сияющим высотам, и до сих пор Россия сохраняет свой интерес для Запада прежде всего огромностью — нелепой, опасной, саморазрушительной — своего бывшего утопического проекта.

Дух утопии окружал меня с детства. Мои родители были совершенно аполитичные люди, на маленьких должностях, в семейных и служебных заботах — план, смета, отчёт. Не помню ни одного разговора в доме о политике, об истории, о Боге, о человечестве. Но вокруг меня витало огромное, всемирное. Это называлось: преобразование мира. Я рос на границе славного настоящего своей страны со светлым будущим всего человечества, которое отбрасывало алые блики на наши флаги и галстуки. Всемирное было повсюду, мой код формировался этой советской герменевтикой всеобъемлющих «законов природы и общества», неумолимо ведущих к самоспасению человечества. Утопическое — одно из составляющих моего кода, оно родом из моего советского детства. Но постепенно, уже в отрочестве и юности, оно отделилось от своих марксистских оснований. Ни классовая борьба, ни идеология социального детерминизма и исторического материализма не находили подтверждения в моём опыте. Так вырос мой **асоциальный, персоналистичный утопизм**: ощущение всемирности, бесконечной значимости именно тех вещей, которые не входят ни в какие социально значимые категории, выпадают из ведения философов и политических стратегов, молча скрываются и гибнут на периферии мироздания, неопознанные, семантически почти пустые, минимальные. Меня повернуло в сторону Акакия Акакиевича и его собратьев среди людей и явлений, всех «малых сих». Мне хотелось думать и писать о песчинках, о насекомых, о повседневности, о тончайших и скромнейших вещах, при этом сохраняя и даже увеличивая масштаб их рассмотрения до вселенского. В значительной степени моя эссеистика состоит из таких малостей, сознательно и подчас гротескно преувеличенных, вброшенных в утопическую перспективу (двухтомник «Все эссе». Т. 1, «В России». Т. 2, «Из Америки», 2005).

Этот метод можно назвать **«микромегатическим»** (это слово, буквально значащее «маловеликое», известно по повести Вольтера «Микромегас» — так зовут пришельца с Сириуса, великана, который рассматривает в микроскоп крошечных землян). Для меня важно в каждой работе предлагать какой-то большой, принципиальный, порой даже всемирно-исторический вопрос. Но при этом очерчивать его — с неожиданной диспропорцией масштабов — в границах какого-то конкретного, частного предмета. Например, в одной из статей я обсуждаю метафизическую проблему демонического на материале пушкинской «Сказки о рыбаке и рыбке», которая оказывается комической парафразой того же сюжета — борьба царя с морской стихией и её ответная месть, — который одновременно, в октябре 1833 года, был трагически развёрнут А. С. Пушкиным в «Медном всаднике». «Разбитое корыто» старухи — микромодель протекающего корабля, охваченного наводнением Петербурга. В текст вписана большая картина мира, которая передаётся маленькой, но чрезвычайно укрупнён-

ной деталью (в моей книге «Молчание и слово. Метафизика русской литературы», 2006).

Итак, это не чистый, а скорее *укрощённый* утопизм, который сочетается с крупнозернистой фактурой какого-то маленького факта, текста или культурного эпизода и тем самым сознательно выявляет свою гротескность, впрямую сопоставляя «микро» и «мега». Другим способом укрощения утопизма является его переход из императивной в гипотетическую модальность. Это не такой утопизм, который повелевает миру, требует определённых преобразований, — скорее, он предлагает некие возможности, гипотезы, которые не утверждают своего статуса последней истины или непререкаемого долженствования. Это **утопизм в сослагательном наклонении — гипотетизм**. Гипотетический дискурс отличается неравномерностью и прерывистостью своего логического поля. Он отчаянно смел в своих послылках, задающих новое, небывалое видение мира. Но вместе с тем он поразительно мягок и кроток в своих выводах, относящихся к истинности мысленных конструкций, их реальному наполнению и практическому применению. **Дерзость посылок сопрягается с кротостью выводов**, что делает этот тип мышления наиболее парадоксальным, взрывчатым сравнительно с чисто дескриптивным или чисто утопическим мышлением, которые стремятся освободиться от внутренних противоречий ради наиболее эффективного взаимодействия с действительностью: её описания или предписания.

Следует заранее оговорить, что **гипотетизм** — это вовсе не самый лёгкий, а скорее трудный путь, лежащий между достоверностью и недостоверностью, между истиной и ложью. Легко констатировать, что Волга впадает в Каспийское море; легко ошибиться, что Волга впадает в Аральское море; легко сфантазировать, что Волга впадает в Мёртвое море... Но это ещё далеко не гипотезы, поскольку все эти утверждения легко подтверждаются либо опровергаются конкретными фактами. Гипотетическое мышление лежит по ту сторону верификации и фальсификации, оно одновременно и недоказуемо, и непроверяемо, оно движется тесным путём, чтобы *наименее вероятное стало наиболее достоверным*.

Мой текст обычно стремится к **наиболее строгому обоснованию наиболее странных утверждений**. Это сочетание странности вывода и строгости выведения и задаёт с двух сторон критерий гипотетичности. Речь идёт о пересмотре принципа очевидности, положенного Декартом в основание европейского мышления. Странные утверждения — это те, которые наиболее далеки от очевидности и в этом смысле противоположны Декартову критерию истины как «очевидного» или «непосредственно достоверного» знания. Но они противоположны также и тому типу «ходячих», «традиционных» мнений, которым Декарт противопоставлял свой принцип очевидности и которые были основаны на власти обычая, предрассудка. «Странность» как категория суждения отличается и от общепринятого

клише, и от логической очевидности, поскольку то и другое: «традиционно-необходимое» и «рационально-истинное» — следуют принципу наибольшей вероятности. И хотя вероятность в одном случае трактуется как «наиболее вероятное мнение большинства людей», а в другом случае как «наиболее вероятное заключение непредубеждённого разума», общее между ними — опора на максимальную вероятность, которая в своём пределе совпадает с объективной истиной и всеобщей необходимостью. «Странность», напротив, конституирует суждения, наименее вероятные как для большинства людей, так и для самого разума, — противоречащие и общепринятому, и очевидному.

Каждый писатель, исследователь стремится создать нечто интересное, способное «изумить» читателя, изменить диспозицию его ума. Я полагаю, что именно переход наименее возможного в наиболее возможное составляет критерий интересного. Так, интересность научной работы или теории *обратно пропорциональна вероятности её тезиса и прямо пропорциональна достоверности аргумента*. Самая интересная теория — та, что наиболее последовательно и неопровержимо доказывает то, что наименее вероятно. Самый интересный сюжет, вокруг которого вращается история христианского мира, — сюжет о воскресении после смерти: вероятность такого воскресения для человека исключительно мала, и потому исторические и теологические аргументы, приводимые в пользу такого события, уже две тысячи лет держат в непрерывном напряжении большую часть человечества, сосредоточивают в себе главный его интерес.

По мере того как вероятность тезиса растёт, а достоверность аргумента падает, теория становится менее интересной. Наименее интересны теории: (1) либо доказывающие самоочевидный тезис, (2) либо приводящие шаткие доказательства неочевидного тезиса, (3) либо, что хуже всего, неосновательные в доказательстве очевидных вещей. Таким образом, интересность теории зависит не только от её достоверности, но и от малой вероятности того, что она объясняет и доказывает. *Интересность — это соотношение, образуемое дробью, в числителе которой стоит достоверность доказательства, а в знаменателе — вероятность доказуемого*. Интересность растёт по мере увеличения числителя и уменьшения знаменателя. Чем менее вероятен тезис и чем более достоверен аргумент, тем интереснее научная идея.

Вот почему известное изречение Вольтера «все жанры хороши, кроме скучного» применимо и к научным жанрам и методам. Скучность метода — это не только его неспособность увлечь исследователя и читателя, но и признак его научной малосодержательности, когда выводы исследования повторяют его послышки и не содержат ничего неожиданного, удивляющего.

Рассматривая круг возможных идей или интерпретаций, я интуитивно выбираю наименее очевидные — и прилагаю к ним наибольшую силу

последовательности, мне доступной. В этом для меня есть не только научный, но и моральный смысл: любовь к малым сим, то есть к наименьшим величинам в области умозрения, стремление их защитить перед лицом более сильных, самоочевидных, всеокрушающих истин. Этот риторический приём восходит ещё к Протагору: выступить в поддержку самых слабых позиций, сделать слабейший аргумент сильнейшим. Для меня это не софистика, не чисто интеллектуальная игра, но примерно то же, что высказано в заповедях блаженства: «блаженны кроткие, ибо они наследуют землю». Есть кроткие, беззащитные, мало заметные, пренебрегаемые идеи или зародыши идей, которые нуждаются в нашем внимании и интеллектуальной заботе. В мире много не только маленьких людей, но и маленьких идей, и мы за них в ответе, потому что когда-нибудь эти маленькие идеи наследуют землю. Отверженные, невозможные идеи, вроде той, что параллельные линии пересекаются, тысячи лет пребывают в тени, чтобы потом стать светом науки. Самые значительные успехи современной физики и математики во многом обусловлены как раз поддержкой и развитием этой «нишей» идеи, отвергнутой Евклидом, но впоследствии изменившей наше представление о кривизне пространства. И разве абсурднейшая идея о том, что Бог может воплотиться в человеке и принести себя в жертву за грехи человечества, не легла в основу западной цивилизации? Камень, отвергнутый строителями, лёг во главу угла — эта парабола имеет для меня не только религиозно поучительный, но и эпистемологический смысл. Именно за наименее очевидными идеями — наибольшее будущее, поскольку научная картина мира время от времени взрывается, низы становятся верхами, ереси становятся догмами и в качестве таковых снова ниспровергаются, о чём, как известно, писал Т. Кун в «Структуре научных революций».

### **3. Свобода читателя. Противомыслие и интеллектуальный катарсис**

Выбирая наименее очевидные идеи и предельно их усиливая, я одновременно стараюсь не давить ими на ум читателя. Я не хочу, чтобы идея-пария моими усилиями превращалась в идею-деспота. Деспотизм индивидов бывает не так опасен, как деспотизм идей, жертвами которого могут оказаться тысячи и миллионы людей. Не только в своём истоке, но и в итоге всей аргументации идеи должны оставаться кроткими, не навязывать себя читателю. «Я пишу не для того, чтобы быть правой», — заметила Гертруда Стайн. Больше всего я боюсь одержимости какой-нибудь идеей, неистового внедрения её в чей-то мозг, магии самоповтора и заклипания. Я почти никогда не возвращаюсь к темам прежних работ, считая, что достаточно один раз сказанного. Моё дело — выразить мысль, предложить, предположить, предоставив читателю свободу выбора. Разу-

меется, как автор я заинтересован в том, чтобы читатель согласился со мною, но одновременно мне хочется освободить его от гипноза той идеи, которую я пытаюсь до него донести. При этом я вступаю в противоречие с самим собой. Но мне представляется, что там, где есть мысль, есть место и для противомыслия.

Обычно считается, что задача пишущего — внушить читателю своё представление о мире, вызвать согласие с собой. Для себя я бы иначе определил задачу: вызвать эффект согласия-несогласия, очищение от односторонностей, **мыслительный катарсис** (по аналогии с тем эмоциональным катарсисом, в котором Аристотель видит цель трагедии). Читатель вдруг постигает, что можно думать и так, и иначе, *что мышление содержит внутри себя противомыслие*, и этим раздвигается сама сфера мыслимого. Собственно, катарсисом, очищающим моментом в таком восприятии и становится «мыслимость», которая ни к какой определённой мысли не может быть сведена, потому что любая определённая мысль предполагает своё возможное отрицание или альтернативу.

В некоторых моих текстах, особенно эссеистических, высказаны такие идеи, которые убеждают читателя ровно в той же степени, что и разубеждают. Эффект как будто получается нулевой, но в этом нуле скрыта фигура бесконечности. Читатель возвращается в исходный пункт не таким, каким вышел из него: он вступил в сложные, драматические отношения с идеей. Убеждённо-разубеждённое состояние ума больше соответствует полноте идеи, чем простая убеждённость. Ведь полная истина парадоксальна, она содержит собственное опровержение. И только этой суммой (само)опровержений устанавливается такая идея, которая по-настоящему волнует и даже изумляет человеческий ум. Идея в моих текстах не просто недоказуема, она упорно доказывается — именно для того, чтобы её убедительность и неубедительность сошлись в конечной точке перспективы. В результате достигается своего рода катарсис, слияние двух линий: уверения и разуверения.

Я доказываю, например, что современная техника есть полнейшее воплощение романтического мироощущения. Эта сторона техники обычно замалчивается, уступая избитому представлению о её антиромантической, прагматической сущности. Но разве телефон — не общение ангельских голосов, бесплотных существ, прильнувших друг к другу душами и дыханием? Разве самолёт — не отрыв от земной оболочки, чтобы сверху взглянуть на неё, «как души смотрят с высоты на ими брошенное тело»? Все любовные переживания современного человека заполнены техническими средствами преодоления; и сама техника, в её витальном порыве людей навстречу друг другу телом, голосом и сознанием, воплощает любовный порыв.

Такова тема одного из моих эссе, «Романтизм в технике». Но, конечно, и в этой беглой передаче читатель замечает натяжку. Основная идея

вроде бы верна — но и не верна. Техника преодолевает физическую ограниченность человека — но физическими же средствами. Технические средства, разрастаясь сами из себя, обнаруживают пустоту и бедность того содержания, которое мы передаём с их помощью. Если герои старых повестей загоняли лошадей, чтобы на минуту встретиться с возлюбленной и успеть что-то ей шепнуть на прощанье, то, казалось бы, насколько сильнее должен быть эмоциональный порыв, запускающий в движение лёгкую тягу в тысячи лошадиных сил! Однако для чего же мчится по воздуху наш герой, взлетая над облаками и созерцая свысока их серебристую изнанку, куда ведёт его эта высокая ангельская стезя? Тысячное умножение технических возможностей отнюдь не умножает силу его чувств, и он идёт со своей возлюбленной в ресторан или в пивной бар — такое превышение техники над эмоциональными возможностями обнажает бедность человеческой природы. Так что техника — это вовсе не любовь, а скорее пародия на неё, поскольку пародия — это и есть превышение формальных средств над содержанием. Техника, со своими ангельскими голосами и парениями, — это и апофеоз, и фарс небесно-прозрачного мира любви.

Значит, выдать технику за чистейший романтизм, как я пытался в своём эссе, — очевидная натяжка. И вот этими натяжками полны мои эссеистические тексты, задача которых — создать поле натяжения, согласия-несогласия между собой и читателем. Это и есть лук, из которого производится стрельба. Истина неизвестна, и автор не притязает на её выражение, но он использует все формы уклонения от истины, чтобы обозначить истину. Изогнутость лука и порождает выстрел. Стрела движется только потому, что тетива отклоняется от лука, мысль отклоняется от истины, но движение стрелы и есть энергия их совмещения.

Текст указывает на истину жестом отступления от неё. Место истины нельзя занять какой-либо идеей, но можно обозначить зазор между выраженной идеей и невыразимой истиной. Тексты должны столь же притягивать, сколь и отталкивать читателя, чтобы не соблазнять его той истиной, которой в них нет. Этим текст отличается от устной речи, происходящей здесь и сейчас. Задача говорящего — уговорить, ибо он сам, в полноте своего присутствия, и есть истина, и его слова заявляют об истине, выражают её целиком. Но пишущий отсутствует в том, что он пишет, и так же отсутствует истина. Проходят сотни и тысячи лет, а написанный текст всё живёт — в отсутствии пишущего, на расстоянии от истины. Вот почему пишущий указывает на истину жестом прощания, жестом отстранения, невозможности полного её представления здесь и сейчас.

#### **4. Овозможение. Потенциосфера**

У Льва Толстого есть такая запись: «Ехал наверху на конке, глядел на дома, вывески, лавки, извозчиков, проезжих, прохожих, и вдруг так ясно



стало, что весь этот мир с моей жизнью в нём есть только одна из бесчисленных количеств возможностей других миров и других жизней и для меня есть только одна из бесчисленных стадий, через которую *мне кажется*, что я прохожу во времени» (Дневник, 1 января 1900 год).

Такое ощущение, наверно, знакомо каждому, но это не только ощущение. В современной физике всё больший вес приобретает «многомировая» интерпретация квантовой механики, предложенная американским физиком Хью Эвереттом в 1950-е годы (ещё один пример возрастания поначалу совершенно незаметной, «бросовой» идеи, которую теперь, согласно недавнему опросу, разделяют две трети ведущих физиков). Эверетт предположил, что всякий микрообъект одновременно существует во множестве экземпляров, каждый из которых принадлежит своей особой параллельной вселенной. Я не сторонник теоретического умножения вселенных, но я полагаю важным умножение возможностей и возможностного внутри нашего мироздания. Умножение универсалий при сокращении универсумов создаёт наиболее онтологически богатый и модально разнообразный мир. Я вижу свою задачу гуманитария в том, чтобы не просто описывать существующие объекты (культурные, знаковые, текстовые), но в том, чтобы воссоздавать мир их альтернатив, множественность **совозможных** им объектов. Если предмет моего интереса — определённое литературное направление или жанр, я пытаюсь очертить совозможные им другие направления и жанры, тем самым модально растягивая действительность культуры, включая её в область возможного. Этот метод я называю *потенциацией*, или **овозможением**. Так, в середине 1980-х годов я описал поэтические движения метареализма, концептуализма и презентализма в их соотносительности: одно делало возможным другое. Это была отчасти описательная, отчасти порождающая поэтика — с заходом в будущее поэзии, в область её потенциального развития. Теория не только описывает и анализирует свой предмет, но и синтезирует совозможные предметы, которые становятся частью культуры.

Возможное — это не просто несуществующее, это особая модальность, которая глубоко воздействует на всё сущее, задавая и преобразуя его смысл. Собственно, культура — это и есть область возможностей: **пишимостей, мыслимостей, воображаемостей**. Смысл любого явления задается его потенциосферой — сферой окружающих его возможностей, множественных инаковостей. Например, смысл Октябрьской революции определяется лишь в контексте тех альтернативных путей, которыми могла бы пойти российская история осенью 1917 года. Причём в точке реализации каждой из возможностей происходит новое их ветвление, так что потенциосфера поступательно расширяется в истории: всё более единиц возможного приходится на единицу сущего, происходит потенциация всех областей культуры. Этот переход «быть» в «бы» и «как бы» витал в воздухе 1990-х, что отразилось в литературе: тема параллельной истории,

событийных развилок в прошлом и настоящем, стала весьма популярна в постсоветской России. Прецедентом послужил роман В. Аксёнова «Полуостров Крым», потом последовали тексты В. Шарова, В. Пелевина, А. Кабакова, Д. Быкова.

Гуманитарные науки не должны остаться в стороне от этой смены модальностей. У теории, как и у истории, появляется сослагательное наклонение, и оно требует перестройки всей системы научного мышления. Любое аналитическое определение предполагает наличие того, что *сопредельно определяемому*, то есть содержит в себе косвенное указание на соотносимый, со-о-предел-яемый, виртуальный предмет, который следующим, синтетическим актом мышления вводится в состав культуры. Например, рассматривая письменную деятельность и её главное условие — наличие белого поля, фона письма — я придаю этому полю статус знака и, заключая в кавычки, ввожу его в систему письма: « » (знак пробела). Далее « », как альтернатива всему семейству письменных знаков и одновременно почётный член этого семейства, — может рассматриваться как первослово, философский знак абсолюта, чистого бытия, раскрываемого на границе языка и невыразимого (на языке наличных знаков « » определяется ограничительно и искажённо как «Ungrund», «Дао», «абсолютный дух», «экзистенция», «différance» и т. д.).

Рядом с наличными дисциплинами, как их иное и возможное, выстраивается ансамбль гипотетических дисциплин, наук в сослагательном наклонении. Как альтернатива феноменологии обосновывается возможность **тегименологии** (лат. tegimen — покров) — науки о покрытиях, оболочках, упаковках, изучающей множественные слои предмета в связи с тем, что они скрывают собой. Альтернатива сексологии — эротология, гуманитарная наука о любви, о культурных и созидательных аспектах эроса. «Иное» культурологии — хоррорология (horror — ужас), наука о саморазрушительных механизмах цивилизации, которые делают её уязвимой для всех видов терроризма, включая биологический, компьютерный и информационный. «Иное» теософии и антропософии — **технософия**, изучающая «мудрость» техники, её роль в нравственной и религиозной эволюции человека. Все эти параллельные дисциплины входят в состав потенциосферы, а по мере их разработки и освоения присоединяются к «реальным» дисциплинам, интегрированным в систему интеллектуальных профессий, научных институций, учебных курсов. Поэтому правильнее было бы говорить не о параллельных, но о **перпендикулярных** вселенных дискурса, которые пересекаются, входят в состав друг друга. Но даже если подобные **гипо-дисциплины** (hypo-disciplines, то есть гипотетические, «недоутверждённые») не получают дальнейшей разработки, сама их возможность определяет процессы смыслообразования и знакообразования в «реальных» науках. Подобно тому как лингвистика делает возможной **силенттику** (науку о молчании, о паузах и пробелах как структурных едини-

цах организации речи), так и силентика способна встречно обогатить лингвистику, например, внося в неё вышеупомянутый знак « ».

Об этой потенциосфере, особенно стремительно растущей в постгалитарную эпоху истории и культуры, написаны мои книги XXI века: «Философия возможного» (СПб., 2001) и «Знак пробела. О будущем гуманитарных наук» (М., 2004). В свете этого возможностного подхода меняется сам статус гуманитарного исследования: оно не замыкается на своём объекте, наличном в культуре, но проектирует и продуцирует новые объекты, которые входят в структуру смыслов данной культуры как область её растущей потенциальности. Теория переходит в сумму практик, дополняющих, достраивающих её предмет. Это своего рода познавательного-производительный **концептивизм**, мышление как **зачинание** понятий, терминов, теорий, которые расширяют область мыслимого и говоримого.

Наиболее наглядно это проявляется на уровне языка, как специального, терминологического, так и общенародного, разговорного. Анализируя язык, я обнаруживаю альтернативы существующим терминам, семантические и грамматические пустоты, пробелы, которые заполняются в актах синтеза новых языковых единиц. Этой задаче языкового синтеза посвящена книга «Проективный философский словарь» (под редакцией Г. Л. Тульчинского и М. Н. Эпштейна. — СПб., 2003) и мой сетевой проект «Дар слова. Проективный лексикон русского языка»<sup>1</sup>. К настоящему моменту (март 2007 года) в лексиконе представлено около 2000 слов (1200 моих и 800 других авторов) — тех, которых ещё нет, но которые могут быть. Некоторые из них постепенно входят в речь, о чём свидетельствует легко исчисляемая частота их употребления в Интернете. Языку ничего нельзя насильно навязать, но можно и должно предлагать — новые слова, термины, понятия, грамматические формы и правила, отвечая на растущие запросы ноосферы и семиосферы. Проективный лексикон (он же и грамматикон) потенцирует структуру русского языка, «топографически» растягивает его лексические поля, демонстрирует семантическую и грамматическую эластичность его значимых элементов — корней и прочих морфем, вступающих в новые осмысленные сочетания. Современный русский (и любой естественный) язык, как я его понимаю, — это только один срез языкового континуума, который распространяется в прошлое и будущее, и в нём виртуально присутствуют тысячи слов, ещё не опознанных, не выговоренных, но призываемых в речь по мере того, как расширяется историческое сознание народа, и, в свою очередь, его расширяющих. Дело филолога — всячески способствовать такой структурной и смысловой «растяжке», овозможению языка. Проектив-

---

<sup>1</sup> «Дар слова» выходит с апреля с 2000 года еженедельно в виде электронной рассылки, у которой три тысячи подписчиков. Заглавная страница: <http://old.russ.ru/antolog/internet/dar0.html>.

ная и конструктивная филология пополняет языковой запас культуры, меняет её генофонд, манеру мыслить и действовать «по значению слов», умножая как их значения, так и сами слова и способы их употребления и сочетания.

### 5. Утопизм и POSSИБИЛИЗМ. Личный код между именем и категориями

Здесь над моей мыслью опять нависает призрак утопии, о чём я говорил в самом начале. Но хочу подчеркнуть разницу между утопизмом, который проложил русло XX века, и тем **ПОТЕНЦИАЛИЗМОМ, POSSИБИЛИЗМОМ**, который движет нас в век XXI. Утопизм очерчивает некие прекрасные возможности — и требует их реализации, в результате чего бытие обедняется, многовариантность возможностей сокращается до одного должного, а затем и наличного варианта, тогда как все другие варианты отсекаются, революционно упраздняются. Вот почему самое страшное в утопиях, как заметил Н. Бердяев, — то, что они сбываются. **POSSИБИЛИЗМ**, который я исповедую, предполагает, напротив, онтологическое расширение бытия, множественность возможных миров в составе нашего мироздания, множественность возможных языков в составе нашего языка. Каждый предмет, каждое слово развёртывают веер своих возможностей, способов своей инаковости, трансценденции, бытийное богатство иновещия, иномыслия, инословия.

Утопизм — это **реализация возможного** (или желаемого, принимаемого за возможное), его сокращение и сужение по мере такой реализации, отсечение всех альтернатив единственному идеалу. POSSИБИЛИЗМ — это *овозможнение реальности*, ветвление её вариантов, умножение альтернатив, разрастание смыслов. POSSИБИЛИЗМ сохраняет в себе дух утопизма, но при этом как бы модально преобразует его, меняет местами вход и выход, расширяет, а не сужает путь. Дышать воздухом возможностей, жить верой, надеждой, любовью, воображением, замыслом, предчувствием, предвосхищением, вдохновением, угадыванием — такова эмоциональная основа POSSИБИЛИЗМА, которая усиливает его интеллектуальные стратегии и очерчивает растущую множественность перспектив XXI века, многовариантность его культурного и технического развития. Родившись в центре самой могущественной и нетерпимой утопии XX века, в Москве в 1950 году, я надеюсь на то, что дух утопизма, после всех своих крушений и разочарований, не упадёт до отметки плоского позитивизма и эмпиризма, но преобразится сам и передаст свою преобразовательную энергию POSSИБИЛИЗМУ.

Как заметил читатель, я широко трактую понятие личного кода, не прибегая к его детальной семиотической формализации (в системе бинарных оппозиций, дифференциальных признаков и т. п.). Личный

код — это совокупность тех языковых знаков и культурных концептов, которые в их уникальном наборе и сочетании характерны именно для данного автора. В этой статье я, собственно, и пытаюсь выявить основные элементы того кода, на котором я произвожу сообщения в виде своих книг и статей. Составляющими этого кода являются, очевидно, не столько знаки естественного языка, сколько элементы более высокого уровня — знаки языка культуры и её теоретического описания: категории, концепты, универсалии, знаки методов, направлений, мировоззрений, приёмов и типов мышления. Утопическое, микромегатическое, строгое и странное, интересное, интеллектуальный катарсис, противомыслие, овозможение, концептивизм, POSSIBILITY — все эти общие категории, пересекаясь и срастаясь, образуют то, что я ощущаю как своё, «эпштейновское». Совокупность этих знаковых единиц и правил их сочетания, условно говоря, и составляет мой личный код.

Причём степень «личности», а значит, и новизны, «неологичности» у всех этих знаков далеко не одинаковая. «Строгое» и «странное» — общеразговорные слова, но в моём контексте они термируются, становятся знаками теоретических понятий («строгое обоснование странных утверждений»). «Утопическое» и «интересное» — общепринятые термины, но второй из них определяется у меня как соотношение достоверного и невероятного, то есть представляет собой семантический неологизм. «Противомыслие» и «possibility» употребляются крайне редко, и никогда — в том значении, которое им у меня придаётся: это нечто среднее между семантическими и лексическими неологизмами. А вот такие понятия, как «озвожжение» и «концептивизм», — это собственно лексические неологизмы, то есть сами эти знаки впервые вводятся в язык. По своей «идиостильности» они приближаются к имени собственному. «Овозможение» — это термин столь же персональный, как и имя его автора, и встречается в связке с ним; нарицательным он станет, лишь если будет усвоен другими исследователями. Так что между двумя полюсами личного кода: именем автора и системой используемых им знаков (категорий, концептов, терминов) — можно выделить ряд переходных ступеней, интервалы собственности-нарицательности.

Итак, личный код вырисовывается здесь как пучок общих категорий, сходящихся в имени своего носителя. Но это — следствие теоретического самоописания. На практике же я всеми силами стараюсь, напротив, разойтись из точки «эпштейновского» во все возможные стороны, генерировать как можно больше концептов (мыслимых, чувствуемых, говоримых), которые могли бы применяться к самым разным явлениям и неожиданно их освещать. Такая взаимопульсация личного кода и общих категорий, стяжение знаков-понятий в собственное имя и их разбегание от имени, и составляет ту динамику семиосферы, о которой я говорил в начале этой статьи.

В заключение подчеркну: в принципе любое личное имя — кодово, соотносимо с множеством общих категорий, уникальное сочетание которых, в свою очередь, переводится обратно в это имя, хотя и остаётся до конца непереводаемым. По мысли П. Флоренского, «имя — новый высший род слова, и никаким конечным числом слов и отдельных признаков не может быть развёрнуто сполна. Отдельные слова лишь направляют наше внимание к нему»<sup>1</sup>. Каждый человек имеет своё имя (ему известное) — и свою (часто ему неизвестную) систему понятий и категорий, которыми он характеризует свой мир и которыми мир может характеризовать его самого. Собственно, задача гуманитарных наук и состоит в том, чтобы осуществлять эту операцию перевода с языка индивидов на язык универсалий, чтобы каждый человек мог быть постигнут одновременно как уникам (со своим именем) и универсум (с только ему присущим набором универсалий).

*Подготовил Алексей Нилогов*

---

<sup>1</sup> Флоренский П. А. Имена // Соч. в 4 т. — Т. 3(2). — М., 2000. — С. 175.

Составитель Алексей Сергеевич Нилогов

## **Кто сегодня делает философию в России**

### **Том 1**

*Художник Е. Амитон  
Редактор С. Луконина  
Корректор О. Иванова  
Вёрстка Е. Щербакова*

Охраняется законом РФ об авторском праве.  
Воспроизведение всей книги или любой её части  
воспрещается без письменного разрешения издателя.

Любые попытки нарушения закона  
будут преследоваться в судебном порядке.

По вопросам оптовых закупок обращаться:  
тел./факс (495)788-72-10  
e-mail: bk@pokolenie.ru

ООО «Издательство «Поколение»  
127549, Москва, ул. Пришвина, д. 8, кор. 2.  
Тел./факс (495)788-72-10  
[www.pokolenie.ru](http://www.pokolenie.ru)

Подписано в печать 28.05.2007  
Формат 70×100/16. Гарнитура «NewtonС»  
Печать офс. Бумага д/ВХИ Усл. печ. л. 46,67.  
Тираж 3000 экз. Заказ №