

ЛОГОС # 6 (57) 2006
философско-литературный журнал
издается с 1991 г., выходит 6 раз в год

Главный редактор *Валерий Анашвили*

Редакционная коллегия

Виталий Куренной (научный редактор),
Петр Куслий (ответственный секретарь),
Александр Бикбов, Артем Смирнов, Руслан Хестанов

Научный совет

А. Л. Погорельский (Москва), председатель
С. Н. Зимовец (Москва), *Л. Г. Ионин* (Москва), *В. В. Калинин* (Вятка), *М. Маккинси* (Детройт), *Х. Мёкель* (Берлин), *В. И. Молчанов* (Москва), *Н. В. Мотрошилова* (Москва), *Н. С. Плотников* (Бохум), *Фр. Роди* (Бохум), *А. М. Руткевич* (Москва),
А. Ф. Филиппов (Москва), *К. Хельд* (Вупперталь)

Выпускающий редактор *Елена Попова*

Художник *Валерий Коршунов*

Изготовление оригинал-макета *Дмитрий Кашкин*

E-mail редакции: logos@orc.ru

<http://www.ruthenia.ru/logos>

Содержание

Исследования

<i>Лолита Макеева.</i> Язык и реальность	3
<i>Сергей Поцелуев.</i> Бессмыслица в аспекте семантики Очерк истории идей	21
<i>Анастасия Энговатова.</i> Демократическое измерение власти в контексте «возрождения» философии А. де Токвиля (Р. Арон и Л. Дюмон)	68
<i>Татьяна Щитцова.</i> Экзистенциальная терапия, или Как практикуют философию: к актуальности Киркегора в современную эпоху	84
<i>Вольф-Дитрих Юнгханнс.</i> Русский стиль? Пугилистические фантазии прорыва на западе и на востоке	100

Публикации

<i>Василий Сеземан-Ковно.</i> К проблеме чистого знания	119
<i>Ольга Власова.</i> Герберт Шпигельберг и прикладная феноменология	162
<i>Герберт Шпигельберг.</i> Феноменология в психоанализе	167
<i>Ольга Попова.</i> Предисловие к публикации «Относительность эстетического» Генриха Ланца	184
<i>Генрих Ланц.</i> Относительность эстетического	188
Авторы	207

ЛОЛИТА МАКЕЕВА

Язык и реальность¹

В XX веке на смену построения метафизических систем, претендующих на раскрытие глубинной структуры бытия или реальности, пришло осознание того, что философия с помощью доступных ей средств концептуального анализа может давать нам не непосредственное описание реальности как таковой, а описание того, как мы мыслим о реальности или как воспринимаем ее. Этот сдвиг в понимании природы и задач философского исследования в значительной мере затронул и аналитическую философию. Однако в ней в силу происшедшего «лингвистического поворота» был совершен еще один шаг в наметившемся направлении: был сделан вывод о том, что поскольку мышление можно анализировать только через «призму» языка, который служит средством его выражения, основу философского познания, и прежде всего познания, направленного на выявление «строения» и «содержимого» реальности, составляет философия языка, описывающая способы обозначения, свойственные различным видам лингвистических выражений. Но при таком лингвистическом подходе неизбежно встает вопрос о том, может ли анализ языка, используемого нами, когда мы говорим о реальности, снабдить нас знанием о самой реальности, или же этот анализ позволяет лишь уяснить особенности этого языка и ничего не говорит о том, какова реальность «сама по себе», независимо от используемого для ее описания языка. Иначе говоря, можно ли, изучая феномен языка, его структуру и механизмы референции, что-то узнать и о реальности как таковой? Для ответа на этот вопрос нужно рассмотреть, как соотносятся в целом язык и реальность, какая между ними существует связь, если вообще существует. В рамках аналитической философии был предложен целый ряд трактовок соотношения языка и реальности, некоторые из которых я и хотела бы рассмотреть в своей статье.

¹ Работа выполнена при поддержке индивидуального исследовательского гранта 2006 г. Научного Фонда ГУ-ВШЭ (номер гранта 06–01–0076).

Возможно, кому-то вопрос о том, как ставилась и решалась проблема соотношения реальности и языка в рамках аналитической философии, покажется, по меньшей мере, надуманным, ибо до сих пор все еще бытует мнение, будто аналитическая философия и в своих лозунгах, и на деле знаменовала «радикальный разрыв с одурманивающей метафизической традицией»², а, стало быть, и с решением каких-либо онтологических проблем. Однако это мнение правомерно лишь в отношении одного направления в аналитической традиции, пусть и довольно влиятельного, — логического позитивизма. Во-первых, ничего подобного нельзя утверждать о тех философах, которые стояли у истоков аналитической философии или составляли ее первый этап, — я имею в виду прежде всего Г.Фреге, Дж.Мура, Б.Рассела и Л.Витгенштейна. Во-вторых, постпозитивистское развитие аналитической философии продемонстрировало возврат к метафизической проблематике, выразившейся, в частности, в необычайно возросшем интересе к проблемам реализма. Как мы увидим, аналитические философы не только проявили глубокий интерес к проблеме соотношения реальности и языка, но и предложили разнообразные решения этой проблемы.

Вопрос об отношении языка и реальности неразрывно связан с трактовкой природы и задач философии. Если философии отказывается в способности добывать содержательное знание присущими ей методами, то и вопрос о том, можно ли из изучения языка (его структуры, механизмов референции и смыслообразования, типологии входящих в него знаков и т.п.) дать какое-либо знание об окружающей нас реальности, казалось бы, теряет всякий смысл. С другой стороны, стремление дать ответ на этот вопрос, как правило, свидетельствует о придании философии познавательного или «дескриптивного» статуса. Вместе с тем, как это часто случается в философии, уход от решения какой-либо проблемы на деле неявно предполагает определенное ее решение. В свое время английский неогегельянец Фрэнсис Брэдли остроумно заметил, что человек, утверждающий невозможность метафизики, является собратом-метафизиком, просто придерживающимся иной теории. Поэтому, на наш взгляд, те аналитические философы, которые отрицают метафизику и объявляют вопрос об отношении языка и реальности «бессмысленной псевдопроблемой», по сути, дают неявное решение этого вопроса и тем самым встают на определенную метафизическую позицию.

Учитывая сказанное, я попытаюсь изложить некоторые трактовки отношения между языком и реальностью, предложенные в аналитической философии. Я не буду касаться деталей этих трактовок, а выделю лишь их ключевые, на мой взгляд, аспекты. Более того, я никоим образом не претендую на то, чтобы предложить исчерпывающий перечень

² *Страуд Б.* Аналитическая философия и метафизика // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). М.: ДИК и Прогресс-традиция, 1998. С. 510.

этих трактовок или выстроить их типологию. Я ставлю перед собой куда более скромную и простую задачу – сопоставить наиболее влиятельные и известные в аналитической философии концепции соотношения языка и реальности. Их влияние не в последнюю очередь объясняется масштабностью и ясностью лежащих в их основании идей, представленных к тому же в чистом и «незамутненном» виде. Вместе с тем излагаемые ниже концепции позволяют очертить основной круг проблем, затрагиваемых современными аналитическими философами при рассмотрении соотношения языка и реальности, и наметить принципиальные подходы к их решению. Безусловно, взгляды современных аналитических философов на язык и реальность нельзя представлять как воспроизведение одного из перечисленных ниже «образцов» или как эклектичное соединение нескольких таких образцов, но влияние этих подходов на последующие исследования по интересующей нас теме очень велико.

Итак, в аналитической философии можно выделить следующие основные подходы к соотношению языка и реальности.

(1) *Язык отображает структуру реальности*, поэтому изучение логической и концептуальной структуры языка и механизмов референции разных типов лингвистических выражений позволяет выявить основные структурные элементы реальности. Анализ языка, таким образом, имеет метафизическую направленность. Наиболее ярким выразителем этой точки зрения среди аналитических философов являлся Б. Рассел (правда, только в определенные периоды его творчества, ибо вера Рассела в анализ языка как ключ к метафизике порой бывала поколеблена).

(2) *Язык «являет», но не выражает структуру реальности*. Эта точка зрения выражена Витгенштейном в «Логико-философском трактате». Согласно Витгенштейну язык «показывает» реальность, так как у них общая логическая форма, но структура реальности невыразима в языке. Поскольку об отношении языка и реальности ничего «не может быть сказано», а только «показано», задачи философии сводятся к тому, чтобы путем «прояснения» значений устранить все искажения, которые могут закрасться в являемую языком картину реальности из-за неправильного употребления языковых выражений.

(3) *Язык нейтрален в отношении реальности*. Выразителями этой позиции стали логические эмпиристы и в наиболее законченном виде она сформулирована в теории «языковых каркасов» Карнапа. Существует определенная свобода в выборе того или иного языка. Соображения, которыми мы руководствуемся при выборе языка, связаны не с его лучшей согласованностью с внешней внеязыковой реальностью (ибо ее установить невозможно), а с его внутренними свойствами (когерентностью, непротиворечивостью и т.д.) и с определенными прагматическими критериями (удобством, экономичностью и т.д.). Каждый язык связан с определенной онтологией (задаваемой формальной семантикой языка), но эта онтология создается безотносительно к реальности

как таковой, и в этом смысле язык «нейтрален» по отношению к внешнему миру.

(4) *Язык создает реальность* в том смысле, что он упорядочивает, сегментирует ее, членит на объекты. Это означает, что разные языки создают разные «реальности» или миры. Более того, ни о какой другой «реальности» помимо той, в создании которой участвует язык, не имеет смысла говорить, так как она не познаваема. Хотя в основе своей эта точка зрения восходит к идеям Канта, однако ее непосредственное влияние на аналитических философов проявилось в виде гипотезы лингвистической относительности Сепира и Уорфа.

(5) *Язык погружен в практическое взаимодействие человека с реальностью.* Эта трактовка представлена в «Философских исследованиях» Витгенштейна. В его понимании язык является не пассивным регистратором структуры реальности, а феноменом, погруженным в сложное сплетение различных видов человеческой деятельности. Концептуальная схема языка непрерывно меняется с изменением практик, в которых участвует человек, и в ее основе лежат определенные лингвистические конвенции, определяющие что считать «реальностью» в каждом конкретном контексте употребления лингвистических выражений. Метафизика порождается околдованностью языком, ввергающей нас в путаницу по поводу грамматики языка.

Рассмотрим более подробно перечисленные концепции.

§ 1. Язык как отражение структуры реальности

Наиболее четко и ясно эта позиция представлена в концепции «логического атомизма» Рассела³. Хотя Рассел подверг суровой критике метафизические системы прошлого, он не ставил задачи окончательно и бесповоротно покончить с метафизикой. Он отвергал преж-

³ Следует отметить, что в течение долгой творческой жизни Рассела его вера в анализ языка как ключ к метафизике колебалась. Если в 1903 г. в работе «Принципы математики» он пишет, что можно сделать важные метафизические выводы о мире из анализа свойств языка и что «изучение грамматики... способно пролить гораздо больше света на философские вопросы, нежели это обычно предполагается философами» (*Russell B. Principles of Mathematics. L.: Norton & Co., 1938. P. 42*), то в 1923 г. он заявляет, что изучение принципов построения символических систем не дает никаких позитивных результатов в метафизике. Затем его взгляды на этот счет опять поменялись, и в работе «Исследования значения и истины» (1940) он вновь настроен оптимистически: «посредством изучения синтаксиса мы можем получить значительное знание относительно структуры мира», ибо «между структурой предложений и структурой событий, о которых говорят предложения, существует вполне познаваемое отношение... (П)ри надлежащей осмотрительности свойства языка помогут нам понять структуру мира» (*Рассел Б. Язык и метафизика // Рассел Б. Исследование значения и истины. М.: ДИК, 1999. С. 394, 387*). Не менее радикально менялись и представления Рассела об онтологической картине реальности, выявляемой с помощью логического анализа языка. В «Принципах мате-

ние метафизические подходы к объяснению мира, но не саму задачу такого объяснения. Главный порок прежних метафизических подходов Рассел видел в том, что они опираются на ложное представление о «грамматике» языка, которое возникает из-за применения логики, предполагающей субъектно-предикатную форму наших суждений. Для метафизических исследований, считал Рассел, нужна новая логика, а именно та, которую он обнаружил в трудах Фреге и Пеано и впечатляющие возможности которой сам продемонстрировал в соавторстве с Уайтхедом в «Principia Mathematica». Новая логика, опирающаяся на очищенный от искажений и ошибок корректный язык, позволит переформулировать используемые нами предложения таким образом, что станет явным их подлинное значение. Из языка будут элиминированы те выражения, которые ничего не обозначают, и тогда по логической структуре предложения мы сможем судить об онтологической структуре описываемого этим предложением факта.

Итак, если предложение осмысленно и истинно, то должно существовать нечто такое, о чем оно говорит и к чему относятся входящие в него термины, Рассел предлагает следующую «лингвистическую программу» метафизического исследования. Все факты или положения дел, из которых состоит мир, имеют определенную онтологическую структуру; для того, чтобы предложение утверждало какой-то конкретный факт, это предложение должно иметь логическую структуру, совпадающую с онтологической структурой факта. Это означает, что анализ языка представляет собой способ выявления правильной логической формы истинных предложений о реальности и одновременно способ установления онтологической структуры фактов, благодаря которым эти предложения являются истинными. Простая и единообразная связь между элементами языка и элементами реальности лежит в основе отношения «конгруэнтности» или «соответствия» между языком и реальностью и обеспечивает «беспроблемное» истолкование истины.

Как известно, осуществив анализ языка средствами новой логики, Рассел открыл в качестве предельных элементов реальности или «ло-

матики» он исходит из того, что каждое слово что-то обозначает, если не вещь, то понятие, поэтому его онтология включает сущности и объекты, обладающие как реальным (existence), так и идеальным (subsistence) существованием. К ряду последних наряду с числами относятся, по мнению Рассела, также сущности вроде гомеровских богов и химер. Затем в работе «Об обозначении» (1905) Рассел изобрел определенную технику редукционного анализа, которую назвал теорией дескрипций и которая позволила ему избавиться от этих нежелательных сущностей, переведа некоторые виды лингвистических выражений в категорию «необозначающих». В дальнейшем идея редукционного анализа стимулировала его поиски еще более экономной метафизики: «имея дело с любым предметным содержанием, следует выяснять, какие сущности оно содержит несомненно, и все выражать в терминах этих сущностей» (*Russell B. Our Knowledge of the External World. L., 1926. P. 112*).

гических атомов» непосредственно воспринимаемые сущности — чувственные данные, из которых затем методом логического конструирования построил все другие — производные — сущности (вещи, факты и т.п.).

С точки зрения Рассела, предлагаемый им логический анализ языка открывал блестящие перспективы перед метафизикой, однако, как мы увидим, многие аналитические философы не были столь же оптимистичны. Объясняется это тем, что «лингвистическая программа» метафизических исследований Рассела ставила трудные вопросы, главный из которых, на наш взгляд, касается оснований, оправдывающих принятие допущения о совпадении логической структуры языка и онтологической структуры реальности. Почему мы должны признать структуру истинного предложения отображением структуры описываемого им факта? Если это обеспечивается истинностью предложения, то как можно обосновать такое понимание истины?

В работах Рассела нельзя найти однозначного ответа на этот вопрос. Иногда он высказывался в таком духе, что вообще не видит во всем этом какой-то особой проблемы. Так, в «Критическом изложении философии Лейбница» (1900) он пишет: «То, что каждая философия должна начинать с анализа предложений, есть истина, причем настолько очевидная, что, по-видимому, она не нуждается ни в каком доказательстве»⁴. В других местах Рассел отмечает, что получаемое в ходе логического анализа языка философское знание, по сути, является научным в том же смысле, в каком научным является математическое знание. Так же как математический анализ, логический анализ языка требует изобретательности и логической изощренности, а его результаты могут быть логически обоснованы и проверены и на этом основании приняты. Такое решение, предполагающее уподобление философии науке, отнюдь не каждый философ сочтет удовлетворительным. Совершенно иной подход к этой проблеме был предложен Витгенштейном в «Логико-философском трактате».

§ 2. Невыразимость структуры реальности в языке

На первый взгляд, в позициях Рассела и Витгенштейна можно обнаружить много общего, поскольку и тот и другой разрабатывают концепцию «логического атомизма». Так, Витгенштейн считает предложение «образом» или «картиной» реальности, а для того, чтобы представлять реальность, предложение должно иметь с ней нечто общее, а именно — логическую форму. Предполагается при этом, что простые элементы языка однозначно соответствуют простым элементам мира, а способы сочетания простых элементов в языке и в мире совпадают. Новацией, имеющей важное значение, является то, что предло-

⁴ *Russell B. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. L., 1937. P. 8.*

жения выступают образами не только действительных, но и возможных фактов. Вместе с тем Витгенштейн уточняет, что мир и язык стоят друг к другу в таком же отношении отображения, какое существует, например, между граммпластинкой, музыкальной темой, нотной записью и звуковыми волнами. Таким образом, логическая форма является для Витгенштейна так же, как и для Рассела, не только синтаксической формой предложений, но и онтологической формой фактов или «формой действительности». Кроме того, подобно Расселу, Витгенштейн считал, что поверхностная грамматическая форма предложения часто не выражает его реальную логическую форму, ибо «язык переодевает мысли. Причем настолько, что внешняя форма одежды не позволяет судить о форме облаченной в нее мысли» (4.002)⁵. Поэтому необходим логический анализ, который Витгенштейн осуществляет с помощью аппарата символической логики Фреге и Рассела, дополняя его комплексом оригинальных логико-семантических понятий («логическое пространство», «логический образ», «логическая форма отображения» и т.п.). В результате реальность, которую выявляет проведенный в «Трактате» анализ, оказывается очень необычной: в ней отсутствуют такие сущности, как свойства и отношения; предметы не существуют вне логического пространства возможных положений дел, а потому их нельзя вычленивать из структуры фактов⁶; этот мир лишен причинно-следственных связей; в его структуру встроена только логическая необходимость и т.д.

Это последнее обстоятельство указывает на очень важный аспект в понимании Витгенштейном соотношения между языком и реальностью. Чтобы язык мог быть «образом» реальности, нужна «среда», обеспечивающая отношение отображения. Этой «средой» в «Трактате» выступает логическое пространство возможностей, в которое погружен и мир, и язык. В результате логика, в понимании Витгенштейна, оказывается не просто учением о правильных рассуждениях, а «несущим каркасом мира и языка»⁷: «Логика заполняет мир; границы мира суть и ее границы» (5.61); логика априорна и «трансцендентальна», она составляет условие возможности любого опыта. Отсюда Витгенштейн делает вывод, что невозможно в явном виде описать логическую форму, которую сообщают язык и реальность: логическая форма может быть только «показана» или «предъявлена», она не может быть изображена или высказана. «Предложение может изображать всю действительность, но не в состоянии изображать то общее, что у него должно быть

⁵ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 18. В дальнейшем все ссылки будут на это издание, но вместо страниц я буду указывать в скобках после цитаты соответствующий номер высказывания в «Трактате».

⁶ Как отмечает Витгенштейн, «мир — целокупность фактов, а не предметов» (1.1).

⁷ *Сокулер З.А.* Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX века. Долгопрудный, 1994. С. 51.

с действительностью, чтобы оно могло изображать ее, — логическую форму. Чтобы иметь возможность изображать логическую форму, мы должны были бы обладать способностью вместе с предложением выходить за пределы логики, то есть за пределы мира» (4.12). Это представление Витгенштейна о том, что невозможно подняться над миром и языком и «извне» описать их общую форму⁸, опирается на предположение о существовании одного-единственного языка, который служит «картиной» одного-единственного мира и в этом смысле является «универсальным». Семантические отношения между элементами такого языка и элементами мира являются априорными, а потому жесткими и строго определенными. Складывается впечатление, что этот язык «безличен»: его никто не использует и он сам устанавливает отношения с «являемой» им реальностью «благодаря тому, что снабжен какими-то “щупальцами”, которыми без содействия языкового сообщества “дотягивается” до реальности»⁹.

Хотя Рассел во многом разделял идею «универсального» языка, выводы, которые он сделал из нее, принципиально отличаются от выводов Витгенштейна. Для него анализ языка служит ключом к метафизическому описанию запечатленной в языке структуры реальности, тогда как Витгенштейн считает эту структуру «невыразимой» и, стало быть, непознаваемой. Это означает, что в задачи философии не входит описание мира — это функция естественных наук. «Правильный метод философии, собственно, состоял бы в следующем: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, то есть кроме высказываний науки, — следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией. — А всякий раз, когда кто-то захотел бы высказать нечто метафизическое, доказывать ему, что он не наделил значением определенные знаки своих предложений» (6.53). Витгенштейн столь последователен в этом своем убеждении, что готов отвергнуть как бессмысленные те предложения «Трактата», в которых формулируется его концепция логической формы. Задача философии состоит не в том, чтобы открывать и описывать глубинное устройство мира, а в том, чтобы осуществлять «логическое прояснение мысли», устанавливая «границы мыслимого» и отсекая все бессмысленное.

Венский кружок, сформулировавший доктрину логического позитивизма, воспринял и одновременно трансформировал идеи «Логико-философского трактата» Витгенштейна, касающиеся природы философского знания и соотношения языка и реальности. Главным в подходе логических позитивистов, на мой взгляд, было подчеркивание «нейтральности» языка и реальности.

⁸ В определенном смысле А.Тарский, предложивший различие объектного языка и метаязыка, в котором описываются свойства объектного языка, попытался преодолеть эту «невыразимость» формы предложения.

⁹ Сокулер З.А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX века. С. 44.

§ 3. Онтологическая нейтральность языка

Как известно, логические позитивисты в разряд осмысленных включили только две категории высказываний: эмпирические и аналитические. Эмпирические высказывания описывают положения дел в мире, и критерием их осмысленности служит принцип верификации: если мы не можем опытным путем установить, истинно какое-либо утверждение или ложно, то это утверждение лишено смысла. Логические позитивисты надеялись с помощью этого принципа устранить метафизику, поскольку метафизические высказывания, претендующие на глубинное описание реальности, не допускают никакой эмпирической проверки. К аналитическим высказываниям, имеющим необходимый и априорный характер, логические позитивисты относили истины логики и математики. Эти истины лишены фактического содержания и выражают чисто формальные, структурные характеристики языка. Чтобы иметь право на существование, философия должна стать научной дисциплиной и заниматься логическим анализом языка науки, а это означает, что философские истины могут быть только аналитическими: они «выражаются в осмысленных, но бессодержательных утверждениях, ничего не устанавливающих по поводу фактов. Философия может обнаружить форму нашей мысли, но не истинность или ложность ее содержания»¹⁰.

Тот факт, что многие метафизические предложения не кажутся совершенно бессмысленными и не нарушают правил обычной грамматики, был истолкован логическими позитивистами как свидетельство несовершенства естественного языка, и вслед за Расселом и Витгенштейном они подчеркивали необходимость применения современной символической логики для выявления правильной логической формы предложений и создания на ее основе логически совершенного языка со строгими синтаксическими правилами, в котором метафизические предложения не могли бы быть даже сформулированы. Тем самым логические позитивисты отвергли идею Витгенштейна о невыразимости логической формы.

Объявив философские истины, описывающие структуру языка, аналитическими и бессодержательными, логические позитивисты, казалось бы, сняли проблему соотношения языка и реальности. По словам Карнапа, «мы не можем с помощью философского анализа решить, является ли что-либо реальным или нет; мы можем лишь установить, что значит сказать, что что-то является реальным»¹¹. Тем не менее в их общей позиции «прочитывается» определенное решение этой проблемы, которое я хотела бы рассмотреть на примере теории «языковых каркасов» Карнапа.

¹⁰ *Страуд Б.* Аналитическая философия и метафизика. С. 514–515.

¹¹ *Carnap R.* The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language // Logical Positivism. Ed. A.J. Ayer. Glencoe (Ill.): The Free Press, 1959. P. 86.

Эта теория сформулирована Карнапом в его известной статье «Эмпиризм, семантика и онтология» (1950). Вопрос, который Карнап рассматривает в этой статье, касается существования таких абстрактных объектов, как свойства, классы, числа и т.п. Он отмечает, что эмпиристы вообще, и логические эмпиристы в частности, с подозрением относятся к такого рода объектам, однако это не означает, что они не могут использовать язык, ссылающийся на абстрактные объекты, ибо «употребление такого языка не означает признания платоновской онтологии и вполне совместимо с эмпиризмом и строго научным мышлением»¹². В целях обоснования этого положения Карнап вводит понятие языкового каркаса как некоторой системы способов речи, подчиненной определенным правилам, и отмечает принципиальную важность различения для каждого языкового каркаса двух типов вопросов, касающихся существования: внутренних и внешних. Внутренние вопросы имеют отношение к введению или использованию в языковом каркасе тех или иных форм выражений (например, выражений для чисел, свойств и т.п.); ответы на эти вопросы могут быть получены в ходе эмпирических исследований или концептуального анализа. Дать утвердительный ответ на внутренний вопрос, то есть признать какую-либо вещь (не только абстрактную, но и физическую) существующей, значит «суметь включить эту вещь в систему других вещей, признанных реальными, в соответствии с правилами каркаса»¹³. Вопрос о существовании всей системы объектов, признаваемых в данном языковом каркасе, является внешним и касается принятия или непринятия самого языкового каркаса. Внешний вопрос лишен познавательного значения и лишь внешне выглядит теоретическим, а на самом деле является практическим и связан с целесообразностью и плодотворностью использования того или иного языкового каркаса.

Из рассмотрения теории языковых каркасов можно сделать несколько важных выводов относительно интересующей нас темы. Во-первых, Карнап заменяет вопрос об отношении между языком и реальностью вопросом об отношении между языком и «проецируемой» этим языком онтологией. Каждый языковой каркас содержит правила (конвенции), определяющие, что считать реальным или существующим. Совокупность постулируемых таким образом объектов составляет онтологию данного языкового каркаса. Внеязыковая реальность выносится, стало быть, за «скобки» философского рассмотрения и превращается в «ноуменальный» мир, о структуре которого мы ничего не можем знать. Во-вторых, Карнап не придерживается идеи «универсального» языка и логики, пронизывающей собой все и вся. Языковых каркасов может быть

¹² Карнап Р. Эмпиризм, семантика и онтология // Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959. С. 299.

¹³ Там же. С. 301.

много, и каждый, в соответствии с принятыми в нем логическими правилами, задает свою собственную онтологию. В-третьих, выбор языкового каркаса не детерминирован внеязыковой реальностью. Так, при рассмотрении метафизического спора между реалистами и идеалистами логические позитивисты отмечали, что этот спор, по сути, сводится к выбору между двумя языками — языком материальных вещей и языком чувственных данных. А поскольку «реальность чувства или ощущения не отличается по своему значению от реальности физического тела, так как мы не имеем разных способов верификации в данных случаях»¹⁴, то этот выбор является чисто прагматическим и касается лишь того, какие соглашения относительно языка нам следует принять. Таким образом, мы обладаем большой свободой при выборе языковых каркасов. В-четвертых, языковой каркас трактуется как что-то такое, что мы можем сознательно конструировать. Даже если объектом анализа является естественный язык, он в ходе анализа «реконструируется» и переводится в логически совершенный язык с тем, чтобы выявить его онтологические предпосылки. Это означает, что перспектива рассмотрения языка и проецируемой им онтологии задается контекстом создания специальных искусственных языков и их исследования в рамках логической семантики.

На мой взгляд, перечисленные соображения говорят в пользу истолкования теории языковых каркасов Карнапа как утверждающей «онтологическую нейтральность» языка. В этой теории эмпирический материал, для описания которого строятся языковые каркасы, допускает его включение в разные онтологии, проецируемые этими каркасами, оставаясь при этом неизменным. В каком-то смысле это является ответом на вопрос, неявно предполагаемый идеей множественности онтологий, а именно: какую роль эти онтологии играют в формировании нашего общего представления о мире? Иной, чем у логических позитивистов, ответ на этот вопрос был предложен теми, кого М.Девитт называет «лингвистическими кантианцами»¹⁵.

§ 4. Язык формирует «реальность»

Решение вопроса о соотношении языка и реальности, при котором язык выступает средством «формирования» окружающего нас мира, действительно можно считать в каком-то смысле «кантианским». К этому решению подталкивает определенная модель взаимоотношения познающего субъекта и реальности, которую в очень упрощенном виде можно описать следующим образом. Сознание не имеет непосредственного доступа к внешнему миру; взаимодействие с миром осуществляется через органы чувств. Поэтому то, что непосредствен-

¹⁴ Schlick M. Positivism and Realism // Logical Positivism. P. 96.

¹⁵ См. Devitt M., Sterelny K. Language and Reality. Camb. (Mass.), 1987.

но представлено сознанию, — это не сам внешний мир, а различные восприятия («идеи», «чувственные данные» или «явления»), возникающие в нашем сознании благодаря органам чувств. Сознание не может установить, соответствует ли этим восприятиям что-либо в реальности. Конечно, они согласуются друг с другом, но что это означает? Вполне можно предположить, что нечто служит причиной наших внутренних представлений, но нет никаких оснований заключать отсюда, что наши представления похожи на эту причину. Мир навсегда скрыт от сознания за «покровом идей». В этой модели «разрыв» между познаваемым объектом и познающим субъектом становится непреодолимым. Кант попытался преодолеть этот разрыв, проведя различие между «ноуменальным» миром вещей-в-себе и «феноменальным» миром вещей-для-нас. О вещах-в-себе мы можем только знать, что они воздействуют на наши чувства. Объектом нашего знания является феноменальный мир, который отчасти создается познающим субъектом. Предметы окружающего мира — это явления, в «формировании» которых участвуют априорные формы чувственности и категории рассудка. Отличие современных «неокантианцев», по мнению Девицка, состоит в том, что созидающую роль они приписывают не этим априорным факторам, а языку.

Непосредственным источником этого подхода в аналитической философии служит гипотеза лингвистической относительности, сформулированная американским лингвистом и этнографом Э.Сепиром и его последователем Б.Л.Уорфом. Исследуя языки и культуры различных индейских племен, они обнаружили определенную зависимость между языком, с одной стороны, и мышлением и поведением людей, принадлежащих к данному языковому сообществу — с другой¹⁶. Ход их рассуждений можно представить следующим образом: поскольку любое мышление осуществляется в языке (английском, китайском, языке хопи и т.п.) и поскольку язык, который представляет собой лингвистическую систему сознания, классифицирует, упорядочивает и организует калейдоскопический поток чувственного опыта, постольку каждый язык структурирует наши представления о реальности. Более того, разные языки по-разному структурируют наш опыт, а потому у носителей разных языков складываются разные представления о реальности. Так, согласно Э.Сепиру, «два языка никогда не бывают достаточно похожими, чтобы считаться представляющими одну и ту же социальную реальность»¹⁷. Разные представления «опрокидываются» на мир и создают разные «реальности». Таким образом, «классификация» и «упорядочение» опыта имеют своим следствием определенное мироустройство,

¹⁶ См.: Уорф Б.Л. Лингвистика и логика // Новое в лингвистике. Вып. 1. М.: Изд. иностр. лит., 1960.

¹⁷ Sapir E. Selected Writings in Language, Culture and Personality. Ed. Mandelbaum D.C. Berkeley: Univ. Of California Press, 1949. P. 162.

поскольку разные языки по-разному «сегментируют» одну и ту же ситуацию, по-разному «расчленяют природу» и «разрезают мир». В результате оказывается, что окружающий мир во многом построен в соответствии с языковыми привычками сообществ людей, поэтому каждое сообщество живет в своем собственном мире. Более глубокий мир, по отношению к которому физическое выступает лишь «поверхностью» или «кожным покровом», является непознаваемым.

Следует отметить важное отличие гипотезы лингвистической относительности от кантовского подхода. У Канта априорные формы чувственного созерцания и категории рассудка, налагающие определенную структуру на мир, являются универсальными для всего человечества, тогда как Сепир и Уорф подчеркивают множественность упорядочивающих мир лингвистических структур. Различные языки создают разные познаваемые миры.

Философы, воспринявшие этот взгляд на язык и реальность (я имею в виду Н.Гудмена, Т.Куна, Х.Патнэма с его концепцией «внутреннего реализма» и др.), уже не воспринимают философское исследование как чисто аналитическую деятельность, порождающую «бессодержательные» истины о формальной структуре языка. В их представлении концептуальный анализ опирается на широкий массив эмпирических данных и способен давать «содержательное» знание.

Все рассмотренные нами подходы к вопросу о соотношении языка и реальности при всем их различии объединяет одна общая черта — все они признают репрезентативную функцию языка важнейшей или одной из важнейших. Под репрезентативной функцией языка понимается то, что он позволяет нам говорить о внелингвистической «реальности», описывать вещи и положения дел в мире. Мой перечень концепций был бы очень неполным, если бы я не упомянула подходы, отрицающие важность репрезентативной функции (как это имеет место у позднего Витгенштейна) или полностью отвергающие эту функцию языка (как это имеет место в антирепрезентационизме Р.Рорти).

§ 5. Погруженность языка

в практическое взаимодействие человека с реальностью

С самого начала следует отметить, что Витгенштейн предлагает свой новый подход к языку не в виде определенной теории, а как некий ракурс «видения», вырастающий из философского анализа, состоящего в тщательном разборе конкретных случаев использования языка. В отличие от анализа, проведенного в «Логико-философском трактате», «новый метод не связан с использованием логических средств; не предполагает, что процедура анализа однозначна и конечна; не допускает абсолютно простых единиц смысла»¹⁸. Объектом анализа явля-

¹⁸ Сокулер З.А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX века. С. 101.

ется естественный язык, который следует очистить от всяческих злоупотреблений и искажений философов. Ниже предлагается некоторое истолкование подхода Витгенштейна, представленного как определенная «теория».

У позднего Витгенштейна язык перестает быть пассивным регистратором «содержимого» и «строения» реальности, а включается в непосредственное практическое взаимодействие с ней, тесно переплетаясь с другими видами деятельности. Главной функцией языка является коммуникативная, а все другие, включая репрезентативную, подчинены ей. Язык по своей природе социален, и значение языковых выражений определяется их употреблением, их ролью в сложном сплетении человеческих действий. Рассеять туман, которым философы окружают понятие «значение», по мнению Витгенштейна, можно, только осознав, что язык функционирует как совокупность «языковых игр». Витгенштейн уподобляет язык ящику с инструментами: сколь различны функции инструментов, столь же по-разному функционируют слова и столь же по-разному они соотносятся с тем, что они обозначают. «... (Б)есконечно разнообразны виды употребления всего того, что мы называем “знаками”, “словами”, “предложениями”. И эта множественность не представляет собой чего-то устойчивого, раз и навсегда данного, наоборот, возникают новые типы языка, или, можно сказать, новые языковые игры, а другие устаревают и забываются»¹⁹. Отношение между словом и обозначаемым не является единообразным и не представляет собой объективную связь, которая не зависит от употребляющих язык людей. Определенным образом скоординированные способы употребления языковых выражений составляют «глубинную грамматику» языка, под которой Витгенштейн понимает уже не априорную и неизменную логическую структуру, а постоянно меняющуюся в ходе практической деятельности «концептуальную схему». В основе этой концептуальной схемы лежат определенные лингвистические соглашения, определяющие в каждом конкретном случае употребления, что следует считать «реальным». Значение слова можно усвоить лишь в контексте некоторой деятельности, когда происходит манипулирование со словом по строго определенным правилам, да и знание значения слова является практическим умением, продемонстрировать которое можно в соответствующем поведении. Вместе с тем слова только потому имеют значение, что существуют публичные критерии их правильного применения, поэтому личный язык (*private language*) невозможен.

Таким образом, отношение между языком и реальностью оказывается очень сложным и опосредованным системой разнообразных практических видов деятельности, с которыми язык образует нерас-

¹⁹ *Витгенштейн Л.* Философские исследования. Ч. 1, раздел 116 // *Витгенштейн Л.* Философские работы. С. 90.

торжимое целое. Это не означает, что реальность совершенно скрыта от нас социальными формами жизнедеятельности человека. Ее познанием занимается наука, создающая для этого особые виды языковых игр. Однако философия, имея в своем распоряжении лишь средства концептуального анализа языка, не имеет прямого доступа к реальности. Именно иллюзия возможности такого доступа и породила все известные философские и метафизические проблемы. Метафизика — это следствие злоупотребления языком, поэтому задача состоит в том, чтобы вернуть «слова от метафизического к их повседневному употреблению»²⁰. Метафизические проблемы возникли из-за того, что уделялось недостаточно внимания функционированию языка, и их можно разрешить, только тщательно проследив, каким лингвистическим путем мы к ним пришли. Эти проблемы не являются эмпирическими, «они решаются путем такого всматривания в работу нашего языка, которое позволяет осознать его действия вопреки склонности истолковывать их превратно. Проблемы решаются не через приобретение нового опыта, а путем упорядочения уже давно известного. Философия есть борьба против зачаровывания нашего интеллекта средствами нашего языка»²¹. Анализ языка позволит нам осознать, что нам не удастся сказать то, что может быть сказано, если мы попытаемся навязать понятным выражениям «метафизическое» употребление. Поздний Витгенштейн был настолько же критичен по отношению к возможностям философии, насколько он был критичен к ней в «Трактате», но теперь акцент в его работах был смещен на изучение путей, которыми язык ведет к заблуждениям.

Интересно отметить, что нежелание позднего Витгенштейна рассматривать какие-либо «онтологические» аспекты языка принимает у некоторых его последователей довольно «агрессивные» формы. Из предложенного им уподобления философского исследования терапевтической деятельности выросла психоаналитическая концепция лингвистической терапии. Как замечает один из разработчиков этой концепции М.Лазеровиц, за словесными спорами философов относительно существования и природы вещей скрывается навязчивая онтологическая иллюзия, отражающая необоснованную веру в фантастическое могущество понятийного аппарата, благодаря которому философ мнит себя «космологическим картографом». Но ничего, кроме бессознательной онтологизации отдельных языковых форм, за этим не стоит: это «семантическое мошенничество, которым обманывается сам мошенник»²².

²⁰ Там же. С. 128.

²¹ Там же. С. 127.

²² *Lazerowitz M. The Language of Philosophy: Freud and Wittgenstein.* Boston, 1977. P. 125 (цит. по: Грязнов А.Ф. Язык и деятельность. Критический анализ витгенштейнианства. М., 1991).

Рассмотренные подходы, на мой взгляд, довольно полно описывают проблемное поле, в рамках которого современные аналитические философы размышляют над отношением между языком и реальностью. Если язык — ключ к познанию реальности, то как можно объяснить совпадение структуры языка и структуры реальности? Объясняется ли это тем, что предложения о реальности, признаваемые нами истинными, не могли бы быть истинными, если бы не было ничего такого, о чем они говорят и на что ссылаются входящие в них слова? Или объяснением служит то, что в формировании самой «реальности» (онтологии) участвует концептуальная схема, лежащая в основе языка? Или же все дело в том, что язык и мир погружены в единое «логическое пространство»? Как можно охарактеризовать отношение между элементами языка и элементами реальности? Является ли оно простым, единообразным и устанавливаемым напрямую или сложным и опосредованным? Является ли репрезентативная функция главной функцией языка? Какое значение для понимания соотношения языка и реальности имеет то обстоятельство, что язык включен в практическое взаимодействие человека с миром? Эти и многие другие вопросы, поставленные изложенными выше подходами, во многом определяют контекст обсуждения темы языка и реальности в аналитической философии второй половины XX в. В подтверждение этого я хотела бы сослаться на взгляды У.О.В.Куайна²³, который в своей концепции онтологической относительности, на мой взгляд, попытался синтетически соединить и развить некоторые из рассмотренных нами идей.

В определенной мере Куайн вернулся к расселовскому пониманию задач и природы философии. Но если Рассел говорит о научности философского анализа, то Куайн идет дальше и объявляет философию эмпирической наукой. От других наук она отличается только своей большей общностью; она интересуется, к примеру, не тем, существуют ли вомбаты и единороги, а тем, существуют ли классы и свойства. И хотя философ в своем исследовании опирается на анализ языка, совершая «семантическое восхождение», отсюда не следует, что философия «говорит о языке»; она, как и другие науки, является «содержательной» и направлена на изучение реальности²⁴. Вместе с тем Куайн вносит в «расселовский метафизический проект» важное новшество: в его представлении «философ, подобно другим ученым, столь же творец, сколь и первооткрыватель»²⁵. Стремясь постичь мир, ученые строят теории, выдвигают гипотезы, принимают постулаты, т.е. осуществляют, с точ-

²³ Под тем же углом зрения можно было бы рассмотреть взгляды таких философов, как Д.Дэвидсон, М.Даммит, Х.Патнэм и др., для которых вопрос соотношения языка и реальности занимает ключевое место в их концепциях.

²⁴ Во многом этот взгляд Куайна на природу философии является следствием его критики двух «догм эмпиризма».

²⁵ *Страйд Б.* Аналитическая философия и метафизика. С. 521.

ки зрения Куайна, концептуализацию опыта. Поэтому вслед за Карнапом Куайн подчеркивает, что принятие той или иной теории или языка связано с принятием определенной онтологии, но он не ограничивается простой констатацией этого и формулирует строгий «критерий существования». Исходя из того, что наука признает реальными только те сущности, которые фигурируют в ее объяснениях и поэтому не могут быть устранены из корпуса научного знания, Куайн выдвигает критерий «онтологических обязательств»: мы обязаны принимать существование только тех сущностей, постулируемых теорией, которые при переформулировке предложений теории с помощью аппарата современной математической логики составляют область значений связанных переменных в истинных квантифицированных предложениях. Таким образом, философ своим анализом языка не открывает предельные элементы языка и реальности, а строит онтологические гипотезы, которые затем сопоставляются и оцениваются согласно принципам экономичности, простоты и лучшей согласованности с имеющимся корпусом научных знаний.

С другой стороны, Куайн рассматривает язык как форму человеческого поведения, отражая в какой-то степени в своей концепции и «деятельностный» аспект языка, которому уделял особое внимание поздний Витгенштейн. Для Куайна значение языковых выражений напрямую связано с поведенческими реакциями людей на «стимулы», возникающие как результат воздействия окружающего мира на «наши нервные окончания». Поэтому изучение стимулов является единственным источником фактов относительно значения слов. Поскольку отношение между словом и тем, что оно обозначает, оказывается опосредованным человеческим поведением, оно не устанавливается «само собой», а формируется в ходе сложного процесса усвоения индивидом языка и лежащей в его основе концептуальной схемы, который Куайн описывает в своей книге «Слово и объект» (1960) как «онтогенез референции». Референция слов зависит от особенностей концептуальной схемы, а поскольку существует множество языков и каждый имеет свою особую концептуальную схему, то отсюда Куайн делает вывод о том, что в условиях «радикально» различающихся языков перевод с одного языка на другой всегда является неопределенным. Это означает, что возможны альтернативные схемы перевода, не совместимые друг с другом, но в равной мере совместимые с вербальным поведением носителей языка, с которого осуществляется перевод. Как правило, при переводе мы навязываем тому, что объективно неопределенно, свою концептуальную схему, протекающую из нашей склонности воспринимать мир состоящим из целостных и устойчивых образований — объектов: «Мы упорно стремимся раздробить реальность на множество поддающихся отождествлению и различению объектов, на которые можно указывать посредством сингулярных и общих терминов. Мы настолько привыкли говорить об объектах, что кажется, будто, говоря о них, мы ничего не сообщаем, поскольку

ку как же еще можно говорить? Трудно судить, как еще можно говорить, не потому, что наша объектофицирующая модель является неизменной чертой человеческой природы, но потому, что мы вынуждены приспособлять любую чужую модель к нашей собственной, когда мы пытаемся понять или перевести предложения чужого языка»²⁶. Реальность не детерминирует выбора той или иной концептуальной схемы: «нет фактов, на основании которых можно утверждать, что тот, кто высказывает предложение, подразумевает скорее одно, чем другое»²⁷. Поэтому неопределенность перевода одновременно означает онтологическую относительность: разные концептуализации по-разному членят физическую реальность на сущности и, стало быть, создают разные миры. В этом нельзя не усмотреть влияния гипотезы Сепира и Уорфа.

²⁶ *Quine W.V.O. Ontological Relativity and Other Essays. N.Y., 1969. P. 1.*

²⁷ *Quine W.V.O. Word and Object. Camb. (Mass.), 1960. P. 45.*

СЕРГЕЙ ПОЦЕЛУЕВ

Бессмыслица в аспекте семантики

Очерк истории идей

Обзор:

1. Парадоксы бессмысленности в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна.
2. Г. Фреге о бессмысленности псевдоимен и осмысленности абсурдов.
3. «Абсурд» и «нонсенс» в феноменологии языка Э. Гуссерля.
4. К росселловской типологии бессмысленных предложений.
5. Концепция языковых аномалий Н. Хомского.
6. Об опыте классификации семантических бессмыслиц.
7. Об эстетической утилизации бессмыслиц языка.

Обыденное сознание склонно к отождествлению «абсурда» и «бессмыслицы» с чем-то ложным. Однако если задаться специальной целью — систематически исследовать синонимическое поле бессмыслицы, то обнаружится, что если бессмыслица и ложь, то какая-то очень странная ложь. Причем настолько странная, что вполне могла бы сойти и за *странную истину*.¹ Логическая наука тоже протестует против простого отождествления бессмысленного с ложным. Своеобразный (эпистемологический) скандал бессмыслицы был, к примеру, замечен Ч. Пирсом, который — вопреки здравому смыслу — относил бессмысленные предложения к истинным: «Предложение истинно, если оно не ложно. Следовательно, полностью бессмысленные предложения,

¹ Развертывание этого сюжета мы оставляем за рамками данной статьи.

если они вообще могут быть названы предложениями, должны быть отнесены к истинным предложениям».² Правда, надо иметь в виду, что Пирс подразумевал здесь формально-логическую истинность. А в символической логике, которой занимается Пирс, проблема истинности, смысла и значения выглядит иначе, чем в феноменологии и лингвистике.³ Задачей настоящей статьи является как раз попытка сопоставить трактовки речевых бессмыслиц, развиваемые из перспективы разных дисциплин: логики, феноменологии и лингвистики. Мы ставим здесь перед собой скромную задачу экспозиции ряда идей, не вдаваясь в их подробный сравнительный анализ. Однако даже такой опыт может оказаться полезным для специального исследования речевых бессмыслиц.

1. Парадоксы бессмысленности в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна

Такое начало в изложении нашей темы может показаться не совсем корректным, учитывая исходное влияние на Витгенштейна со стороны Фреге и Рассела, а также неоднозначное отношение к «Логико-философскому трактату» среди логиков. Однако именно в «Трактате» парадоксальнее всего формулируется логический подход к речевым бессмыслицам. Развивая логическую трактовку языка, свойственную Фреге и Расселу, Витгенштейн в известном смысле доводит ее до абсурда, обнажает ее проблемные аспекты. Это касается прежде всего самого замысла «Логико-философского трактата»: провести границу выражения мысли в языке. Причем такая граница, подчеркивает Витгенштейн, «может быть проведена только в языке, а то, что лежит за ней, оказывается просто бессмыслицей [Unsinn]».⁴

Итак, бессмыслицу Витгенштейн определяет как то, что лежит за границей мышления, проводимой в языке; другими словами, это то, что находится вне «логики языка» (с учетом того, что у языка нет отличной от мысли логики). Конечно, словесные абракадабры и всякая белиберда тоже лежат вне логики языка и в этом смысле бессмысленны. Но не в этом, банальном для Витгенштейна, факте заключен теоретический интерес его «Трактата». Витгенштейн высоко ценил мысль Рассела о том, что видимая логическая форма предложения необязательно является его действительной логической формой.⁵ В этой связи Витгенштейна интересуют прежде всего философские предложе-

² См.: Пирс Ч.С. Элементы логики. *Grammatica speculativa* // Семиотика. Антология / Под ред. Ю.С. Степанова. М., 2001. С. 178.

³ См. об этом: Бенвенист Э. Проблемы общей лингвистики // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 2002. С. 43.

⁴ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. М.: Гнозис, 1994. С. 2.

⁵ Там же. С. 19.

ния; он стремится показать, что *вопреки* своей внешней осмысленности, они бессмысленны [unsinnig], поскольку игнорируют границу логического в языке, т.е. «не понимают логику языка». А логика, представленная в языке, такова, что если в ней *быть*, тогда *в ней* невозможно ошибаться, — как невозможно «изображать в пространственных координатах фигуру, противоречащую законам пространства, или же указывать координаты несуществующей точки». ⁶ Получается, по Витгенштейну, что нельзя мыслить нелогично, но ведь можно нелогично *говорить*, причем в полном соответствии с законами грамматики. И в этом состоит как раз «парадокс» бессмысленных предложений.

Даже с чисто логической точки зрения такое понятие «логики языка» и «бессмысленного» требует уточнения. Во-первых, как быть с тем, что традиционно называется логическим абсурдом? Следует ли утверждение взаимоисключающих положений, как это имеет место в операции *reductio ad absurdum*, относить к бессмыслице [Unsinn], лежащей за пределами мысли? Во-вторых, необходимо уточнить, в чем именно состоит бессмысленность предложений, лежащих в языке по ту сторону мыслительной границы. Что собственно должна нарушать речь, чтобы оказаться вне логической вотчины мысли? Наконец, в каком отношении витгенштейновская «бессмыслица» стоит к бессмысленности логических парадоксов типа парадоксов теории множеств, а также к попытке их разрешения в теории логических типов Рассела-Уайтхеда?

В рамках первого вопроса следует обратить особое внимание на трактовку Витгенштейном тавтологии и противоречия (контрадикции). Для Витгенштейна беспредметность тавтологии и противоречия безусловна: «У тавтологии нет истинностных условий, ибо она безусловно истинна, противоречие же не истинно ни при каких условиях». ⁷ Предложение, по Витгенштейну, может быть истинным или ложным лишь в силу того, что оно — «картина действительности», представляющая «определенную ситуацию в логическом пространстве». ⁸ Тавтология же и противоречие такими картинами не являются, поэтому они не могут быть ни истинными, ни ложными, а только бессмысленными предложениями. В этом — *и только в этом смысле* — они лишены смысла [sinnlos]. Причем они бессмысленны у Витгенштейна в несколько ином смысле, чем бессмысленны абракадабры. Бессмыслицу как абракадабру, нонсенс (совершенный аграмматизм), которую Гуссерль называл *das Sinnlose, das Unsinnige* и строго отличал от бессмыслицы как логического абсурда (*das Absurde, das Widersinnige*), Витгенштейн здесь не имеет в виду. Но вместе с тем он вводит одно важное различие внутри сферы бессмысленных предложений, назы-

⁶ Там же. С. 10–11.

⁷ Там же. С. 33.

⁸ Там же. С. 8.

вая тавтологию и противоречие (= контрадикцию) бес-смысленными (sinnlos) (т.е. лишенными реального значения, смысла), но не бессмысленными (unsinnig) (т.е. не способными иметь какое бы то ни было значение, смысл) предложениями. Однако — как мы далее увидим — эта дистинкция не совпадает со смыслом гуссерлевского различия нонсенса и абсурда.⁹

Итак, тавтология и противоречие, будучи sinnlos [бес-смысленными], т.е. предложениями без смысла, не являются, по Витгенштейну, unsinnig [бессмысленными], потому что «они принадлежат символической, подобно тому как «0» принадлежит символической арифметике».¹⁰ От этого статус тавтологии и противоречия оказывается в «Логико-философском трактате» парадоксальным. Возьмем тавтологию. С одной стороны, как указано, она принадлежит «символической языку», причем под символом в «Трактате» понимается «любая часть предложения, которая характеризует его смысл».¹¹ С другой стороны, тавтологические предложения как «предложения, истинные для любой ситуации, вообще не могут быть сочетаниями знаков, в противном случае им могли бы соответствовать только определенные сочетания объектов».¹² В каком же тогда смысле тавтология тем не менее относится к символической языку? — В том смысле, что в ней, как и в противоречии, «знаки все еще соединены друг с другом, то есть они находятся между собой в определенных отношениях, но эти отношения лишены значения, они несущественны для *символа*».¹³ Но каковы эти отношения между знаками, которые лишены смысла, но вместе с тем не делают предложение полной бессмыслицей? И что понимать тог-

⁹ Адекватный русский перевод витгенштейновских терминов sinnlos и unsinnig крайне затруднен тем, что наиболее возможные варианты русских слов представляют собой точные синонимы в повседневном языке (бессмысленный, абсурдный, нелепый); можно было бы пойти по пути самого Витгенштейна и придать условное концептуальное различие соответствующим русским терминам. Скажем, всегда переводить слово sinnlos термином «бессмысленный», а термином «абсурдный» — слово unsinnig. Однако в нашем исследовании, специально посвященном бессмыслице, это породит большую путаницу из-за существенно иного смысла термина «абсурдный», к примеру, у Гуссерля или из-за специфического смысла терминов sinnlos и unsinnig у Фреге. Гуссерлевское различие между das Sinnlose, das Unsinnige и das Absurde, das Widersinnige тоже ведь является искусственным с точки зрения обычного словоупотребления в немецком языке. Чтобы избежать дополнительной путаницы, мы остановились на решении, предложенном М.С. Козловой и Ю.А. Асеевой в русском переводе «Логико-философского трактата» (1994). Мы тоже передаем оба немецких термина словом «бессмысленный», но в случае sinnlos выделяем дефисом корневую часть слова (бес-смысленный). Тем самым мы подчеркиваем, что речь в данном случае идет о бессмыслице как отсутствии смысла (значения), а не как о нарушении «логики языка».

¹⁰ Там же. С. 33–34.

¹¹ Там же. С. 13.

¹² Там же. С. 33–34.

¹³ Там же. С. 35.

да под такой бессмыслицей? Фактически на одной странице Витгенштейн утверждает взаимно исключающие положения: тавтология «не может быть сочетанием знаков» и тут же — она является их определенным сочетанием (*Zeichenverbindung*). Заявление о том, что «тавтология и противоречие — предельные случаи соединения знаков, а именно его распад»¹⁴ только повторяет, но не проясняет парадоксальный статус тавтологии и противоречия. Между тем вопрос этот — принципиальный, ибо тавтологиями являются, по Витгенштейну, все предложения логики, которые, по этой причине, «ни о чем не говорят».¹⁵

Бес-смысленность логических (тавтологических) предложений, — поясняет далее Витгенштейн, — не следует понимать так, что они вообще ничего не говорят нам о мире. Было бы вернее сказать, что они «ни о чем не *повествуют* [*не трактуют*] [*“handeln” von nichts*]».¹⁶ Вместе с тем сам факт логической тавтологии «показывает формальные — логические — свойства языка, мира».¹⁷ Тавтологические предложения логики «описывают каркас мира, или же, скорее, они изображают его... Они предполагают, что имена имеют значение, а элементарные предложения — смысл. Это и есть их связь с миром».¹⁸ Здесь у Витгенштейна имеется противоречие с его же утверждением: «Предложение не способно изображать логическую форму, она отражается в нем. То, что отражается в языке, эта форма не может изобразить».¹⁹

То, что тавтологии не являются «картиной» действительности, не означает, что они являются произвольным сочетанием знаков и символов. Скорее, наоборот: «в логике не *мы* выражаем то, что хотим с помощью знаков; а выражает себя сама природа существенных и необходимых знаков».²⁰ Чтобы предложение было тавтологией, оно, по Витгенштейну, должно быть определенным образом составлено, т.е. быть логически структурированным. И тот факт, что «некоторые сочетания символов — с присущим им определенным характером — являются тавтологиями, должно как-то уведомлять о мире».²¹

Таким образом, Витгенштейн вынужден — играя терминами «описывать», «изображать», «уведомлять», «трактовать» и т.п. — ограничить бессмысленность логических предложений введением их логической осмысленности и формально-логической истинности. Специфическим признаком логических предложений, говорится в «Трактате», является то, что «их истинность может быть распознана по одному

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 58.

¹⁶ Там же. С. 62.

¹⁷ Там же. С. 59.

¹⁸ Там же. С. 62.

¹⁹ Там же. С. 25.

²⁰ Там же. С. 62—63.

²¹ Там же.

лишь их символу», тогда как «истинность или ложность нелогических предложений *нельзя* установить лишь из самих этих предложений». ²²

Бес-смысленность [Sinnlosigkeit] тавтологии и противоречия Витгенштейн обозначает также термином *bedeutungslos*, что можно перевести как *лишенный значения*. Это напоминает терминологию Фреге и может быть понято как беспредметность предложений, в которых, выражаясь словами Витгенштейна, отношения между знаками «несущественны для символа», но все же «принадлежат символике». В этой связи следует заметить, что в своей трактовке тавтологии и противоречия Витгенштейн в известной мере развивает идеи, высказанные до него Г. Фреге. Так, Фреге указывал на сводимость некоторых экзистенциальных суждений к тавтологиям. По Фреге, предложение «имеются люди» означает то же, что и «некоторые люди (есть) самотождественны». Фреге отмечает некоторые характеристики тавтологических предложений, которые позднее воспроизводятся у раннего Витгенштейна. К примеру, Фреге подчеркивал, что ни одно из этих предложений нельзя отрицать, что, будучи беспредметными, они всегда и везде истинны. «Когда высказывают предложение “А самотождественно”, то имеют перед собой лишь одну цель: выразить логический закон идентичности, но никак не узнать побольше об А». ²³ Вместе с тем Фреге, в отличие от Витгенштейна, не называет такие предложения *бес-смысленными* [sinnlos], ибо он строго разводит смысл [Sinn] и значение [Bedeutung], а беспредметность тавтологических выражений (т.е. отсутствие у них значения) не исключает для него их осмысленности в языке. Впрочем, как мы видели, и для Витгенштейна тавтология не бессмысленна [unsinnig] как раз потому, что выполняет в языке необходимую логическую функцию. Более того, квалификация тавтологий как бес-смысленных [sinnlos] предложений позволяет Витгенштейну увидеть их логическое родство с противоречиями, — положение, которое получило впоследствии плодотворное развитие в логике и лингвистике.

Итак, если бес-смысленность тавтологии и противоречия не означает, по Витгенштейну, отсутствия у них формально-логического смысла, тогда об отсутствии *какого* смысла идет речь при квалификации их как бессмысленных предложений? Здесь требуется уточнить понятие смысла. Смысл, по Витгенштейну, выражается *только* предложением, а предложение только тогда выражает смысл, когда оно спроецировано на реальную ситуацию. В самом же по себе предложении, взятом вне этой проекции, содержится не смысл, а только его формально-логическая возможность. Последний есть нечто фактуаль-

²² Там же. С. 59.

²³ Фреге Г. О существовании. Диалог с Пюньером // Фреге Г. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1997. С. 18.

ное, и выражающее смысл знак-предложение тоже есть «факт». «Выражать смысл, — подчеркивает Витгенштейн, — способны лишь факты, класс имен этого не может.»²⁴ Фактуальность предложения заключается в том, что оно представляет собой не смесь слов, а внутренне организованную структуру. При этом смысл предложения выражается не самими по себе знаками, входящими в его состав, но взаиморасположением предметов, которые эти знаки означают. Именно поэтому, утверждает Витгенштейн, «конфигурация простых знаков в знаке-предложении соответствует конфигурации объектов в определенной ситуации».²⁵

Таким образом, бессмысленность тавтологии и противоречия означает, что они не способны выразить *так* понятый смысл, хотя и остаются в сфере языка, составляющего формальную возможность смысла. Предложения вроде «Сократ есть Сократ» или «Сократ есть и не есть» (тавтологии и противоречия) бес-смысленны (*sinnlos*, *bedeutungslos*), но не бессмысленны [*unsinnig*]. Здесь еще нет оснований видеть у Витгенштейна пример языковой игры с терминами «бесмыслицы». Такая игра вообще исключена ввиду его общей логическо-трактовки языка. Некоторое «обигрывание» термина *Sinn* (*sinnlos*; *un-sinnig*) происходит отчасти из-за того, что Витгенштейн не проводит, как Фреге, различия между «смыслом» [*Sinn*] и «значением» [*Bedeutung*] и, соответственно, между бессмысленностью как отсутствием смысла [*sinnlos*] и бессмысленностью как отсутствием значения [*bedeutungslos*].

Было бы, однако, неточно трактовать витгенштейновскую бессмысленность [*Unsinnigkeit*] только как полную белиберду и абракадабру. Напротив, бессмысленные философские предложения, как их толкует Витгенштейн, вполне могут быть позволительны с точки зрения грамматики языка. И тем не менее их бессмысленность имеет отношение к нарушению его употребления. Предложение «Сократ тождественен», пишет Витгенштейн, потому ничего не значит, что нет свойства, которое бы называлось «тождественный». Это предложение бессмысленно [*unsinnig*], но не потому, что символ сам по себе недозволен, а потому, что к нему не добавлено никакого произвольного обстоятельства, потому что «слово “тождественен” как *прилагательное* не наделено *никаким* значением».²⁶ Это место «Трактата» часто истолковывают лишь в том смысле, что прилагательное «идентичный, тождественный» употребляется здесь неграмматично, вопреки нормальному употреблению, требующему дополнения: с кем (чем) тождественен Сократ?²⁷

²⁴ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат... С. II.

²⁵ Там же. С. 12.

²⁶ Там же. С. 46–47.

²⁷ Г.Х. фон Вригт задается вопросом: почему предложение-монстр «Сократ тождественен» характеризуется Витгенштейном не только как бес-смысленное [*sinnlos*],

Но Витгенштейн имеет в виду *не только* неграмматичность, когда говорит о бессмысленности такого рода предложений. Поясняя, почему слово «тождественен» лишено значения в указанном предложении, он пишет: «Ибо, выступая в качестве знака тождества, оно выполняет *совершенно иную символическую функцию*—обозначающая связь здесь другая—стало быть, и *символы в обоих случаях оказываются совершенно различными*; оба символа лишь случайно имеют общий знак». ²⁸ Напомним, что под символом в «Трактате» понимается «любая часть предложения, которая характеризует его смысл», а под знаком—«чувственно воспринимаемое в символе». ²⁹ Отсюда вытекает, что «у двух различных символов может быть общий знак», и что «в таком случае они обозначают различным образом». Именно этот случай мы и имеем в разборе приведенного предложения. Мы, стало быть, имеем случай, когда одним и тем же знаком «тождественен» два разных символа обозначают разные объекты. Какие два случая имеет здесь в виду Витгенштейн? Обычное истолкование: случай грамматического (нормального) и ненормального (неграмматического) употребления слова «тождественный». Но зачем тогда усложнять дело этим различием знака и символа? А ведь именно с этим различием связан весь философский пафос «Трактата»: провести границу мысли в языке, — границу, за которой лежит чуждая мысли сфера бессмыслицы [Unsinn].

Бессмыслица возникает, когда знак «проваливает» выполнение символической функции; в данном случае—знак «тождественен» не может выполнять символическую функцию прилагательного и выступать смысловой характеристикой предложения.

Но дело здесь не только в нарушении грамматических норм. Бессмыслица возникает и тогда, когда происходит подмена символов. А такие случаи имеют отношение уже не столько к знакам языка, сколько к его *логике* как выраженной в языке мысли. Первый (нормальный, осмысленный) способ, каким символ обозначает объект словом «тождественный», предполагает, что тождество есть отношение не между объектами, а между знаками. По этой причине тождество объекта Витгенштейн выражает «тождеством знака, а не знаком тождества». ³⁰ Второй (ненормальный, бессмысленный) способ, каким символ обозначает объект словом «тождественен», есть приписывание тождества самим объектам. Но, —утверждает Витгенштейн, — «сказать о *двух* пред-

но и как бессмысленное [unsinnig]? По мнению фон Вригга, «ответ, —данный, однако, не Витгенштейном, — гласит: потому что это предложение является неграмматическим, некорректно построенным предложением английского языка». См.: von Wright G. H. Remarks on Wittgenstein's Use of the Terms "Sinn", "Sinnlos", "Unsinnig", "Wahr", and "Gedanke" in *Tractatus* // Сокровенные смыслы: Слово, Текст, Культура. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 414.

²⁸ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат... С. 47.

²⁹ Там же. С. 13, 15.

³⁰ Там же. С. 51.

метах, что они тождественны, — бессмыслица (Unsinn), сказать же об *одном* предмете, что он тождественен самому себе, это вообще ничего не сказать»,³¹ т.е. выразить тавтологию как «дегенеративную истину». Обычный язык, а также язык старой логики и философии, полон, по Витгенштейну, такого рода подменами, когда «одно и то же слово осуществляет обозначение по-разному — следовательно, принадлежит к разным символам — либо же что два слова, обозначающих по-разному, внешне употребляются в предложении одинаково».³²

Есть определенный род символов, с которыми, по мысли Витгенштейна, особенно часто связаны указанные символические подмены. Это — символы, выражающие свойства так называемых формальных или мнимых понятий. Именно с ними, — по утверждению Витгенштейна, — смешивались во всей старой логике, порождая бессмыслицы, понятия в «собственном смысле слова».³³ Если нечто подпадает под формальное понятие в качестве его объекта, то это показывается самим знаком данного объекта. Другими словами, формальное понятие уже задается вместе с объектом, который под него подпадает.³⁴ И если выражение «имеется Библия» или «имеется книга» осмыслено, то бессмысленно, — убежден Витгенштейн, — задаваться вопросом о существовании формального понятия «объект», и ни одно предложение не может послужить ответом на подобный вопрос. Другими словами, если формальное понятие «объект» и существуют, то в совершенно другом смысле, чем Библия и книга. Там же, где слово «объект» употребляется как имя подлинного понятия [Begriffswort], а не как формальное понятие, всякий раз возникают «бессмысленные псевдопредложения». Поэтому говорить «имеется 100 объектов» — такая же бессмыслица, как утверждать « $2 + 2$ сегодня в 3 часа равно 4», причем сказанное применимо, по Витгенштейну, и к словам «комплекс», «факт», «функция», «количество» и т. д.³⁵

Итак, большинство вопросов, трактуемых как философские, формулируют не ложные, а именно бессмысленные [unsinnig] вопросы и предложения. «Вот почему на вопросы такого рода вообще невозможно давать ответы, можно лишь устанавливать их бессмысленность».³⁶ Таким образом, бессмыслица в смысле Unsinn коренится для раннего Витгенштейна в непонимании «логики языка», а не в *самой* этой логике. Проблема только в том, как понимать эту «логику языка».

Двусмысленность (если не парадоксальность) витгенштейновской «логики языка» проистекает из того, что она сопряжена в «Трактате»

³¹ Там же.

³² Там же. С. 15.

³³ Срав. различие логического и примитивного понятия у Фреге.

³⁴ Там же. С. 28.

³⁵ Там же. С. 28–29.

³⁶ Там же. С. 18.

с одним сильным условием: «то, что *выражает себя* в языке, мы не можем выразить *с помощью* языка». ³⁷ Другими словами, предложение не может изобразить собственную логическую форму, описать, что она такое, но только отразить или выразить ее в себе. Предложение вечно беременно мыслью, и оно не может сказать, как выглядит его «дитя». Но тем самым проблематичным становится статус логики, которая, получается, занимается исключительно бес-смысленными (лишенными значения) предложениями. Во всяком случае, под подозрением оказывается теория логических типов Рассела, которая не только высказывает нечто о логической структуре предложений, но и навязывает им учет иерархии логических типов. Ошибочность этой теории Витгенштейн усматривает в игнорировании Расселом того обстоятельства, что «ни одно предложение не может высказывать нечто о себе самом, ибо знак-предложение не может содержаться в себе самом». ³⁸ Здесь обнаруживается существенно разное понимание бессмысленного в расселовской теории типов и в «Трактате». У Рассела бессмысленным (но не ложным!) является утверждение, в котором класс всех понятий сам является понятием. У Витгенштейна бессмысленность [Unsinnigkeit] проистекает из описания и предикации в языке того, что в нем невозможно описать, чему невозможно придать какие-либо свойства. В этом, по Витгенштейну, состоит как раз бессмысленность всех философских предложений, ибо они систематически приписывают свойства логическим структурам.

Однако философские псевдопредложения тоже есть часть языка. Не отвечает ли тогда их существование какой-то особой языковой логике, не совпадающей с формальной логикой Фреге и Рассела? Этот вопрос Витгенштейн прямо не ставит, но он напрашивается его критикой теории логических типов Рассела и — прежде всего — положением «Трактата» о различии между видимой и действительной логической формой предложений. Это положение Витгенштейн, правда, приписывает Расселу, но дает весьма интересное толкование «видимой» логической форме повседневного языка: «Повседневный язык — часть человеческого устройства, и он не менее сложен, чем это устройство. Люди не в состоянии непосредственно извлечь из него логику языка. Язык переодевает мысли. Причем настолько, что внешняя форма одежды не позволяет судить о форме облаченной в нее мысли; дело в том, что внешняя форма одежды создавалась с совершенно иными целями, отнюдь не для того, чтобы судить по ней о форме тела». ³⁹

Получается, что «действительная логическая форма» — это и есть та самая «логика языка», которую не понимает философия, производящая бессмысленные предложения. Но отражение мысли в язы-

³⁷ Там же. С. 25.

³⁸ Там же. С. 16.

³⁹ Там же. С. 18.

ке Витгенштейн отнюдь не понимает как механический процесс или, по крайней мере, как процесс, безынтересный для самой логики. Напротив, здесь обнаруживается парадоксальный статус понятия «логики языка»: чем больше оно утверждает бессмысленность видимой, поверхностной логической формы языка, тем интереснее становится эта форма по сравнению с «действительной логической формой». Для последней чрево языка оказывается и могилой; ведь о логической форме в языке ничего высказать нельзя. А о чем невозможно сказать, о том следует молчать. С другой стороны, интересно выяснить, какими принципами руководствуется язык, переодевая возникающие в нем мысли. И если это важный для самого языка опыт, то можно ли тогда вообще построить логически строгий язык, свободный от бессмысленных предложений, не понимающих его «истинную» логику? Этот вопрос тем более не случаен для контекста витгенштейновских рассуждений, если учесть, что смысл и мысль не существуют для Витгенштейна вне предложения. Они не просто отражаются, но именно совершаются в языке, находящемся «в проективном отношении к миру». ⁴⁰ Получается, что язык для мысли — дом родной, хотя еще большой вопрос, является ли мысль в этом доме «хозяйкой», и если является, то на каких «правах»?

Из витгенштейновской критики Рассела неизбежно следует несводимость логических отношений (структур) к семантике повседневного языка и, соответственно, несводимость логических парадоксов — к семантическим. Это хорошо видно в случае парадокса лжеца. В этом случае учение о логических типах не может быть применено для устранения парадокса, так как слова и словообразования не обнаруживают иерархии логических типов, сравнимой с той, какую подразумевает теория Рассела—Уайтхеда. Любопытно, как творчески среагировал Рассел на витгенштейновскую критику: в своем Предисловии к американскому изданию «Логико-философского трактата» (1951) он связал трудности разрешения логических парадоксов с мыслью Витгенштейна о том, что «каждый язык обладает структурой, о которой *в самом языке* не может быть ничего высказано». Но возможно, добавляет Рассел, что «существует другой язык, который трактует о структуре первого языка и сам обладает новой структурой; возможно, что эта иерархия языков бесконечна». ⁴¹ Тем самым Рассел высказывает здесь идею, развитую позднее Карнапом и Тарским в теории языковых ступеней с ее базисным различием объектного языка и метаязыка. ⁴²

⁴⁰ Там же. С. II.

⁴¹ Цит. по: Watzlawick P., Beavin J. H., Jackson D. D. *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*. Huber: Bern-Göttingen-Toronto-Seattle, 10., unveränd. Auflage, 2000. S. 177.

⁴² Рассмотрение этой темы в аспекте бессмысленности самореферентных предложений, равно как интерпретация логических парадоксов в теории речевых актов и в теории парадоксальной коммуникации, выходит за рамки настоящей статьи.

Тезис Витгенштейна о том, что нельзя мыслить нелогично, что язык препятствует любой логической ошибке, что логика присуща ему априорно, — такая очевидная «логизация» языка грубо противоречит лингвистической интуиции. Для последней языковая картина мира (лексическая семантика) не совпадает ни с ценностной, ни с логической картиной мира. Логицистская трактовка языка и его бессмыслиц натолкнулась — еще задолго до появления витгенштейновского «Трактата» — на критику в философии языка брентановской школы: у А. Марти, А. Мейнонга, Э. Гуссерля.⁴³ Впрочем, лучшую критику этой позиции дал сам Витгенштейн в своих позднейших «Философских исследованиях». Специальное рассмотрение этих сюжетов выходит за рамки данной статьи, хотя отчасти мы коснемся данной темы при анализе гуссерлевской трактовки языковых бессмыслиц. Но прежде чем перейти к Гуссерлю, есть смысл обратиться к его учителю, Г. Фреге, а именно к тому аспекту его понимания бессмысленных утверждений, который представляется важным в контексте нашего разговора.

2. Г. Фреге о бессмысленности псевдоимен и осмысленности абсурдов

Витгенштейновское понимание бессмысленности [Unsinnigkeit] языковых выражений в известной мере является развитием размышлений Фреге о логически неправомерном употреблении лишенных значения «псевдоимен». «Следует, — писал Фреге, — разделять два совершенно разных случая, которые легко перепутать, поскольку в обоих говорится о *существовании*. В одном случае речь идет о том, обозначает ли имя (собственное) нечто, является ли оно именем для чего-то; а в другом — о том, охватывает ли понятие какие-либо предметы. Когда употребляется слово “существует”, имеется только этот последний случай».⁴⁴ Другими словами, в *логике* позволено задаваться вопросом о существовании объектов только с точки зрения охватывающих их понятий (или обозначающих эти понятия слов), а не с точки зрения имен собственных. Здесь нужно иметь в виду ограничения, которые Фреге вводит для имен собственных в логике. Во-первых, их значением может быть только определенный *предмет* (в самом широком смысле этого слова), а не *понятие*.⁴⁵ Во-вторых, «собственное имя, которое ничего не обозначает, не имеет логического оправдания, так как в логике речь идет об истине в наиболее строгом смысле этого слова» (другими

⁴³ См. к примеру: Марти А. Об отношении грамматики и логики // Логос. 2004. № 1 (41). С. 138–168.

⁴⁴ Frege G. Kritische Beleuchtung einiger Punkte in E. Schröders Vorlesungen über die Algebra der Logik (1895) // Frege G. Kleine Schriften (Hrsg. von I. Angelelli). Georg Olm: Hildesheim, 1967 (S. 193–211). S. 208.

⁴⁵ Фреге Г. Смысл и значение // Г. Фреге. Избранные работы... С. 26.

словами, истинностным значением выражений Фреге считает именно предмет).⁴⁶ В своем критическом разборе лекций по алгебре логики Э. Шредера Фреге проводит различие между противоречивыми (абсурдными) и бессмысленными утверждениями. Он цитирует Шредера: «*Ничто* является субъектом для каждого предиката: Ничто является черным, но одновременно ничто и не является черным». И дает свой комментарий: «Утверждения вида “*a* есть *b*” и “*a* не есть *b*” несомненно образуют противоречие. Возможно, г-н Шредер добавил бы: если они не бессодержательны; но тогда эти утверждения оказываются вообще не утверждениями, а бессмыслицей [Unsinn], которую логика может, самое большее, как таковую отметить, но ни в коем случае не имеет права использовать». ⁴⁷ Стало быть, бессмыслица не в том, что «ничто» одновременно является и не является черным. Это лишь логически противоречиво (абсурдно). Бессмысленно же приписывать «ничто» содержательный предикат «черный», если известно, что оно лишено значения. Выражение «Ничто является черным» есть поэтому не ложное, а именно бессмысленное выражение; ему не просто не соответствует какой-то предмет, но и не может соответствовать. А вот если бы утверждение «Ничто является черным, но одновременно Ничто и не является черным» было бессодержательным (как в примере Фреге), то это было бы простое противоречие, которое в логике вполне легитимно.

По убеждению Фреге, было бы смешением двух принципиально разных случаев — называть равно бессмысленным [sinnlosen, unsinnigen] как «ничто» из вышеуказанного предложения, так и выражение типа «круглый квадрат». Последнее, подчеркивает Фреге, «является не пустым именем, а именем пустого понятия, т.е. не лишено значения, как, например, в предложениях “Не существует круглых квадратов”, “Луна не является круглым квадратом”». ⁴⁸ Отсюда следует один интересный (в свете нашего последующего изложения) вывод: даже такие абсурдно противоречивые имена как «круглый квадрат», если они суть имена четко очерченных понятий, оказываются в логике оправданными, т.е. бессмысленными. При этом, как ясно заявляет Фреге, не имеет значения, охватывают ли эти понятия какие-то предметы или нет, т.е. суть ли они полные или пустые понятия. ⁴⁹ Здесь требуется два небольших пояснения относительно того, как понимает Фреге «имя понятия» и «пустое понятие».

У Фреге «имя понятия» — это не общее имя для какой-то совокупности реальных предметов; оно вообще не относится к предметам так же непосредственно, как имя собственное — к своему (отдельно-

⁴⁶ Frege G. Kritische Beleuchtung... S. 208.

⁴⁷ Ibid. S. 205–206.

⁴⁸ Ibid. S. 208.

⁴⁹ Ibid. S. 209.

му) предмету. Отношение имен понятий к предметам осуществляется только через понятия. К примеру, «Слово “планета” вовсе не непосредственно относится к Земле, оно относится к понятию, под которое — помимо всего прочего — подпадает и Земля». ⁵⁰ Соответственно, *значением* имени понятия выступает не предмет, охватываемый этим понятием, но *само понятие*. «От имени понятия до предмета, — поясняет Фреге, — одним шагом больше, чем в случае имени собственного, и этот последний шаг может отсутствовать — т. е. понятие может быть пустым, — однако тем самым имя понятия не перестает использоваться в науке». ⁵¹

При такой трактовке имени понятия становится яснее, почему оно не оказывается бессмысленным при использовании его для пустых понятий. Но почему логически оправданы (не-бессмысленны) сами пустые понятия, тем более такие абсурдные понятия, как «круглый квадрат»? И не получается ли так, что Фреге сводит научное понятие к математическим понятиям, оставляя нерешенным вопрос о соотношении понятий математики с понятиями, к примеру, физики? Позднее Витгенштейн постулирует в этом вопросе тезис: «Вполне можно пространственно изобразить какое-то событие, противоречащее законам физики, событие же, противоречащее законам геометрии, — нельзя». ⁵² Да, на этом вот листе бумаги невозможно изобразить «круглый квадрат» или вычислить квадратный корень из -1 . Эти выражения не имеют здесь значения как имена собственные, но они значимы как имена соответствующих понятий, говорит Фреге. Но если эти понятия пусты (т.е. не имеют предметного значения), имеют ли они вообще какое-то *иное* значение?

Да, утверждает Фреге, и это есть именно *логическое* значение, которое не совпадает с примитивным пониманием понятия как наименования класса, состоящего из индивидов. В отличие от такого понимания, у Фреге «объем некоторого понятия находит свой состав не в индивидах, а в самом понятии, т. е. в том, *что* высказывается о предмете, когда он подводится под понятие. Тогда можно без всяких опасений говорить о классе предметов, которые суть *b*, и в случае, если нет никаких *b*», ⁵³ т.е. говорить о пустом понятии. Понятие в том смысле «пусто», что оно не охватывает ни одного из реальных предметов, но это еще не мешает ему быть в логическом плане полным. В математической логике, замечал Фреге, ничто не мешает нам использовать квадратный корень из -1 как понятие, хотя выражение «вот этот квадратный корень из -1 » не имеет значения как имя собственное. ⁵⁴

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Фреге Г. Письма Г. Фреге Э. Гуссерлю // Г. Фреге. Избранные... С. 154.

⁵² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат... С. II.

⁵³ Frege G. Kritische Beleuchtung... S. 206–207.

⁵⁴ Фреге Г. Письма... С. 154–155.

То же самое, видимо, можно сказать и о значимости таких пустых понятий как «круглый квадрат» или «квадратура круга». По Фреге, не только в художественном языке они могут получить *смысл*; они могут также обрести *значение* и в научной логике. С этих позиций Фреге критикует Гуссерля, приписывая ему довольно плоскую схему, в которой «между именем собственным и именем понятия различие состояло бы только в том, что имя собственное могло бы указывать только на один предмет, а имя понятия — на многие предметы». Как следствие, Гуссерль должен был бы отвергать научную значимость имен пустых понятий.⁵⁵ Следует, однако, заметить, что по крайней мере в «Логических исследованиях» трактовка выражений типа «круглый квадрат» гораздо сложнее и интереснее, чем это представляется схемой Фреге. К тому же Гуссерль решает в своей феноменологии несколько иные задачи, чем Фреге в своем логическом анализе языка.

Пример бессмысленного предложения у Фреге («Ничто является черным») относится к типу выражений, которые приводит Витгенштейн: « 2×2 в 3 часа = 4», т.е. близко развиваемому Витгенштейном понятию бессмысленных (*unsinnig*) предложений, происходящих из «фундаментальных смещений» в рамках логики языка, т.е. из непонимания этой логики. Пример тому — разные логические смыслы того же слова «существование», которые смешиваются в обыденном языке, или смешение формальных понятий с реальными в философии и т.д.

Поэтому неслучайно, что оба мыслителя едины в своем стремлении разработать строгий логический язык, свободный от бессмыслицы (*Unsinn*) в оговоренном выше смысле. Витгенштейн, констатируя указанные «фундаментальные смещения», призывает употреблять включающий их «знаковый язык, подчиняющийся *логической* грамматике — логическому синтаксису». Речь идет о языке, в котором бы «не применялись одинаковые знаки для разных символов и не использовались внешне одинаковым образом знаки с разными способами обозначения»⁵⁶. О необходимости «логически совершенного языка» пишет и Фреге, требуя от него не просто однозначности выражений, но полного исключения лишнего значения «псевдоимен». Именно подмена такими именами настоящих, значимых имен дает в результате бессмыслицу. Псевдоимена, убежден Фреге, «даже в большей степени, чем неоднозначные выражения, способствуют демагогическому злоупотреблению языком. “Воля народа” может служить этому хорошим примером: легко можно установить, что у этого выражения нет никакого, по крайней мере общепринятого, значения».⁵⁷ Здесь крайне любопытен приводимый Фреге пример с «волей народа» — возможно, он бросает свет на социально-политическую подоплеку самой идеи ло-

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат... С. 15.

⁵⁷ Фреге Г. Смысл и значение... С. 40.

гической «терапии» языка. Ведь со строго логической точки зрения употребление политических понятий и в самом деле должно казаться безграничным царством бессмыслицы. Однако с точки зрения самого языка заклеиваемое Фреге «демагогическое злоупотребление языком» является вполне нормальным, законным явлением, относясь не только к *злоупотреблению* языком, но вообще к его *употреблению*, к «*language-in-use*». ⁵⁸ Но хотя борьба с демагогическими злоупотреблениями бессмысленна в языке как таковом, все же остается открытым вопрос о том, насколько она может быть плодотворной или вообще осмысленной в языке науки.

То, что Витгенштейн и Фреге называют «бессмысленными» [un-sinnig] выражениями, есть в значительной мере конструкт их логистической трактовки языка, их стремления построить логически «правильный» язык, абсолютно необходимый, по крайней мере, для науки. Однако и для понимания места бессмыслицы в семантике живого языка оказываются небезынтересными важные дистинкции, вводимые Фреге и Витгенштейном. У Фреге — это прежде всего различие между смыслом и значением (соответственно, между беспредметностью как отсутствием истинностного значения и бессмысленностью как отсутствием смысла). Причем его выделение знаков, наделенных только смыслом (т.е. знаков-образов в языке художественного вымысла, где вопрос о значении не важен) ⁵⁹ открывает интересную смысловую перспективу даже для необоснованных (нелепых) выражений с точки зрения «логически совершенного языка». В связи с этим оказывается также важным для анализа роли бессмыслиц в семантике языка и проводимое Фреге различие между противоречивыми именами пустых понятий (вроде *круглый квадрат*) и абсурдными, т.е. логически необоснованными выражениями (вроде *Ничто является зеленым*). Витгенштейн же интересен прежде всего своей идеей лишенных значения («бес-смысленных») предложений, отличных от «бессмысленных» предложений, недопустимых в «логике языка».

3. «Абсурд» и «нонсенс» в феноменологии языка Э. Гуссерля

В своей «Логике смысла» Делез обошелся не совсем справедливо с Гуссерлем, когда, во-первых, приписал исключительно Мейнонгу заслугу в разведении понятий нонсенса и смысла; ⁶⁰ и, во-вторых, заявил, что расселовское различие между двумя формами нонсенса ему более предпочтительно, чем гуссерлевское различие между «нонсенсом» и

⁵⁸ См. о понятии «языковой демагогии»: Булыгина Т.В., Шмелев А.Д. Языковая концептуализация мира. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 461 и далее.

⁵⁹ Фреге Г. Смысл и значение... С. 32.

⁶⁰ Делез Ж. Логика смысла. М.: Академия, 1995. С. 53.

«контрсмыслом», потому что последнее якобы «очень общее». ⁶¹ По поводу второго суждения можно заметить, что гуссерлевская постановка вопроса вообще не вписывается в чисто логическую постановку, характерную для расселовских парадоксов теории множеств. Она, скорее, ближе той, которую позднее стала развивать лингвистика. Недаром же Р. Якобсон сказал о «Логических исследованиях», что «эта работа до сих пор является одним из самых вдохновенных вкладов в изучение феноменологии языка». ⁶² К этому надо добавить, что и у Рассела понятие бессмыслицы не сводится к содержанию известных парадоксов теории множеств, но включает в себя и ряд других идей, сопоставимых с пониманием бессмысленного у Фреге, Гуссерля и раннего Витгенштейна.

Введенное Г. Фреге различие между «смыслом» и «значением» давно стало хрестоматийным, но от этого не менее важным для анализа предложений языка, лишенных смысла и/или значения. Вводя указанное различие, Фреге сразу же заметил, что «найдутся предложения, которые — также, как и некоторые их части — имеют смысл, но не имеют значения». ⁶³ Тем самым была намечена интереснейшая область логико-философских исследований.

Хотя Гуссерль отвергает вводимое Фреге различие между «смыслом» [Sinn] и «значением» [Bedeutung], трактуя эти термины как синонимы, ⁶⁴ он в известном смысле продолжает тему, намеченную в рассуждениях Фреге. Почему значение и смысл оказываются у Гуссерля синонимами? — Потому что для него «предмет никогда не совпадает со значением». ⁶⁵ Сфера значения есть логическая тавтология (психологически, правда, содержательная): значение есть «содержание» того выражения, которое «обозначает (называет) предмет посредством своего значения». ⁶⁶ Под «содержанием» здесь понимается «идеальный коррелят с одним и тем же предметом, который, впрочем, может быть совершенно фиктивным». ⁶⁷ Таким образом, Гуссерль существенно усложняет (в психологическом смысле) логическое понятие значения у Фреге.

Исходная схема Гуссерля в трактовке речевых бессмыслиц выглядит следующим образом. В «объективном содержании», изъявляемом

⁶¹ Там же. С. 92. Историко-философская экспертиза делезовских оценок, в частности, связанная с понятиями «бездомных» и «невозможных» объектов у Мейнонга, выходит за рамки данной статьи.

⁶² Якобсон Р. Часть и целое // Якобсон Р. Избранные работы. М.: Прогресс, 1985. С. 301.

⁶³ Фреге Г. Смысл и значение... С. 31.

⁶⁴ Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band, I. Teil. Halle: M. Niemeyer, 1922. S. 52 f.

⁶⁵ Ibid. S. 46.

⁶⁶ Ibid. S. 49.

⁶⁷ Ibid. S. 52.

любым речевым выражением, Гуссерль выделяет три модуса, причем невозможность реализации какого-то одного из этих модусов дает соответственно три вида бессмысленности (в широком смысле этого слова):

1. Содержание как интендирующий смысл или как просто смысл. Невозможность интендирующего смысла дает бессмыслицу-абракадабру, нонсенс.
2. Содержание как выполняющий смысл. Содержание понимается здесь как идеальный коррелят предмета, который сам по себе может быть фиктивным. Невозможность выполняющего смысла есть абсурд, нелепица.
3. Содержание как предмет. Отсутствие предметного содержания дает бессмыслицу в смысле беспредметного высказывания, т.е. чистого вымысла.

К сущности выражения, пишет Гуссерль, относится то, что оно имеет значение. Выражение, лишенное значения, вообще является не выражением, а словесной абракадаброй. «В значении устанавливается отношение к предмету. Следовательно, осмысленно употреблять выражение и выражать свое отношение к предмету суть одно и то же. И при этом неважно, существует ли данный предмет реально, есть ли он фикция, и возможен ли он вообще». ⁶⁸ Гуссерль, явно имея в виду Фреге, замечает, что часто значения неправомерно отождествляют с означаемыми предметами. Следствием этого является отождествление бессмысленного (т.е. того, что лишено значения) и беспредметного. «Если значение, — пишет Гуссерль, — отождествляется с предметностью выражения, тогда такое выражение, как *золотая гора*, лишено значения». ⁶⁹ Если смысл выражения подразумевает не просто представимый, но и реально допустимый, однако фактически не существующий предмет, то такое выражение в обычном языке часто также считается бессмысленным (абсурдным). К примеру, *Атлантический мост* (мост через Атлантический океан), или — пример самого Гуссерля — *золотая гора* (гора из чистого золота). В современном политическом дискурсе примером таких абсурдных понятий могут служить *арабская* (российская, европейская, евразийская и т.п.) *нация*. Но уже проблематичным представляется отнесение к этому типу примеров выражений вроде *либеральная империя*, *управляемая демократия* и т.п., потому что *золотая гора* или *российская нация* суть выражения, значению которых хотя и не соответствует, но в принципе *может* соответствовать реальный предмет. А вот возможность существования либеральной империи без сущностного изменения смысла либерализма или импе-

⁶⁸ Ibid. S. 54.

⁶⁹ Ibid. S. 54—55.

риализма уже кажется проблематичной. Тем не менее беспредметные выражения вроде *золотой горы* тоже иногда называют абсурдными или бессмысленными, и причина этого кроется в убеждении, что такие предметы никак невозможны с точки зрения *актуальных реалий*. Однако они ведь могут быть реальны *в принципе*, и это, по мысли Гуссерля, отличает такого рода выражения от абсурдных выражений вроде *круглый четырехугольник*.

Но можно ли считать эти абсурдные выражения совершенно бессмысленными? А. Марти не без основания отмечал, что если бы такого рода предложения были абсолютно лишены смысла, тогда мы не могли бы даже задаваться вопросом о том, существует ли на самом деле то, о чем они говорят: *реальные* круглые треугольники и т.п. В этой связи — и с опорой на А. Марти, заметившего, что «если такого рода абсурдности [Absurditäten] называют бессмысленными [sinnlos], то это могло бы означать лишь то, что у них нет явно разумного смысла...»,⁷⁰ — Гуссерль вводит свое известное различие между бессмыслицей (нонсенсом) [das Sinnlose, das Unsinnige] и абсурдом (контрсмыслом) [das Absurde, das Widersinnige]. «Бессмысленность», понимая как абсурдность (нелепость) [als Absurdität (Widersinn) verstandene “Sinnlosigkeit”] тоже конституируется в смысле, есть часть смысловой сферы: к смыслу абсурдного выражения относится то, что оно мыслит [meint] объективно несовместимое». ⁷¹ И далее: «Сочетание слов *круглый четырехугольник* и в самом деле дает единое значение, которое свой способ “существования”, бытия имеет в “мире” идеальных значений». ⁷² Абсурдность этих значений заключена не в том, что они вообще не имеют никакого смысла, а в том, что их *идеальным* смыслам *не может* соответствовать никакой *реально существующий предмет*, что у них нет и *не может быть предметного* смысла. ⁷³ Причем для Гуссерля именно «аподиктически достоверно», что абсурдному существующему значению не может соответствовать никакой существующий предмет. ⁷⁴

Таким образом, в абсурдном (нелепом) выражении есть единое значение, хотя нет и быть не может «предмета (вещи, положения дел), в котором бы объединялось все то, что единое значение в силу несовместимых между собой значений представляет объединенным в предмете». ⁷⁵ В случае же бессмыслицы (нонсенса) такого единого значения вообще не может возникнуть. Здесь возможность самого единого значения не допускает того, чтобы в ней сосуществовали различные

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid. S. 67.

⁷² Ibid. S. 326.

⁷³ Ibid. S. 54.

⁷⁴ Ibid. S. 326.

⁷⁵ Ibid. S. 327.

частичные значения. Сочетание слов вроде «круглый или ту семь да» может пробудить только не прямое представление о «некоем» значении, но вместе с тем оно с очевидностью показывает, что единого значения здесь нет и быть не может. Здесь возникает только «не прямое представление, нацеленное на синтез такого рода частичных значений в одно значение, но одновременно и понимание того, что такому представлению не может соответствовать никакой предмет». ⁷⁶ Заметим сразу же, что такая ситуация, с другой стороны, открывает большие возможности реципиентов домысливать такие частичные значения до единого возможного значения, что крайне востребовано в эстетической коммуникации.

Различие между смыслом и значением, из которого вытекает у Фреге естественность (для логики языка) осмысленных, но лишенных значения выражений, не совпадает с гуссерлевским различием между нонсенсом и абсурдом. Гуссерль вообще не проводит различия между смыслом и значением, как бы сосредотачивая свой (феноменологический) интерес всецело на сфере смысла языковых выражений, так что вся проблематика абсурда приобретает у Гуссерля именно феноменологический, а не собственно логический вид. Вместе с тем Гуссерль близок к Фреге, когда он отказывается отождествлять абсурдность с беспредметностью лжи, оставляя абсурдным выражениям типа «круглый квадрат» право на законное существование в сфере «идеальных значений», т.е. в семантике языка в широком смысле. Тем самым Гуссерль несколько отходит от проблемы пустоты и абсурдности научных понятий (по крайней мере, как она формулируется у Фреге), зато оказывается ближе к проблеме семантических аномалий языка, получившей впоследствии плодотворное развитие в языкознании.

Отмечая интенциональность значений, Гуссерль рассматривает интенциональность как категориально оформленный акт; речь идет о категориях, в которых коренится многообразие априорных «законов значения», нейтральных по отношению к реальной или формальной истинности (предметности) значений (смыслов), но имеющих специальную функцию отличать смысл от бессмыслицы [Unsinn]. Эти априорные «законы значения» Гуссерль называет «законами чистой логической грамматики», т.е. рассматривает их как часть «чистой логики» и предпосылает их в качестве априорного условия логическим (в обычном и точном смысле) законам. И если законы значения (для Гуссерля — смысла) позволяют сознанию противиться бессмыслице [Unsinn], то законы логики позволяют ему предотвращать формальный (аналитический) контрсмысл [Widersinn], формальную абсурдность [Absurdität]. Если чисто логические законы указывают на то, что а priori и на основе чистой формы требует возможного *единства*

⁷⁶ Ibid.

предмета, то законы совокупностей значений определяют то, что требует чистого *единства смысла*, т.е. по каким априорным формам значения различных категорий значения объединяются в одно значение, вместо того чтобы оказываться бессмысленным хаосом.⁷⁷

Гуссерль стремится конкретнее рассмотреть соотношение априорных законов, относящихся к «установлению существенных форм значения», и тех законов, «которые, ограничившись осмысленными значениями, касаются их *предметной возможности и истинны*». Законы значения, замечает Гуссерль, оставляют совершенно открытым вопрос о том, являются ли значения, с необходимостью возникающие в таких формах, принципиально «предметными» или «беспредметными». Эти законы только выполняют функцию отличия смысла от бессмыслицы. Бессмыслицу здесь надо понимать в строгом смысле этого слова: как нонсенс, абракадабру, как отсутствие смысла, — как, например, в «выражении» (пример Гуссерля) *König aber oder ähnlich und* [*Король но или сходно и*]. Каждое из этих слов имеет смысл, но вся композиция — никакого смысла, поэтому она не является в строгом смысле выражением. Априорная согласованность или несогласованность значений высказывает возможность или невозможность *бытия означиваемых предметов* (бытийную совместимость или несовместимость означиваемых предметных определенностей), — в какой мере эта согласованность обусловлена собственной сущностью значений и тем самым с аподиктической очевидностью познаваема из этой сущности.⁷⁸ Ранее Гуссерль замечает, что абсурд (в отличие от абракадабр-бессмыслиц) есть «априорная невозможность выполняющего смысла».⁷⁹

Гуссерль ставил себе в заслугу разработку понятийного инструментария, позволяющего четко определить, с одной стороны, противоположность между объективно непротиворечивым (сообразно значению) смыслом и логическим абсурдом [*Widersinn*], а с другой — противоположность между смыслом и нонсенсом [*Unsinn*] как полным отсутствием смысла. Соответственно, отсюда следует указанное выше различие между абсурдом и нонсенсом. При этом Гуссерль подчеркивал, что вводимые им терминологические дистинкции не совпадают с обыденным употреблением соответствующих слов. В повседневном немецком языке (как и в русском) термины бессмыслица, абсурд, нелепость, нонсенс и т.п. употребляются как синонимы.

Сверх указанных различий, Гуссерль также вводит в сферу бессмысленных выражений — по аналогии с кантовской типологией суждений — различие между *материальным (синтетическим)* абсурдом и абсурдом *формальным (аналитическим)*. За первый вид абсурда у Гуссерля «должны расплавиваться» [*haben aufzukommen*] вещные понятия

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid. S. 334.

⁷⁹ Ibid. S. 56.

(«конечные вещные ядра значений»), как это, например, имеет место в предложении *Четырехугольник является круглым*, а также в «любом ложном предложении чисто геометрического свойства». ⁸⁰ При этом надо иметь в виду, что синтетические «априорные» законы содержат, по Гуссерлю, вещные понятия и привязаны к ним в своей значимости. Под формальным (аналитическим) абсурдом Гуссерль подразумевает «чисто формальную, объективную несовместимость, коренящуюся в самой сущности категорий значения и не зависящую от какой-либо «материи познания»». ⁸¹ Сюда Гуссерль относит формально-логические законы вроде закона противоречия, которые в нормативном своем применении выступают законами, предотвращающими формальный абсурд.

Гуссерлевское понятие материальных (синтетических) абсурдов представляется недостаточно четким. Когда речь идет об априорно-синтетических положениях, — а ведь это имеется в виду и в отношении материальных абсурдов, — тогда совершенно двусмысленным становится роль «вещных» (т.е. эмпирических) понятий. Они «должны расплачиваться» за этот вид абсурда, ибо без привязки к ним синтетические априорные законы, в том числе и закон материального абсурда, теряют свою значимость. Что значат тогда эти «вещные понятия» и что скрывает за собой эта метафоричность («расплачивающиеся» понятия) в определении материального абсурда? Почему априорно-синтетические абсурды зависят в своей значимости от вещных понятий, если они (согласно общему понятию абсурда) должны с аподиктической достоверностью отрицать саму возможность существования соответствующего им предмета, т.е. должны утверждать априорную невозможность своего «выполняющего смысла»? Получается, что невозможность предметного существования (реального бытия) круглого квадрата должна с очевидностью следовать из априорной несовместимости круглого и квадратного. С другой же стороны, получается, что значимость выражения «круглый квадрат» должна зависеть от вещных понятий круглого и квадратного. Следует ли это понимать так, что круглые предметы не совместимы с квадратными по своей (онтологически данной) природе, поэтому логика с аподиктической достоверностью считает их несовместимыми и не способными иметь (а не просто не имеющими!) предметного значения?

Допустим, что априорно логика делает невозможным существование круглых квадратов в предметном мире. Но о какой априорной логике идет здесь речь? О логике классической (евклидовой) геометрии, отнесенной Кантом к синтетическим суждениям *a priori*? Но понятие логического вряд ли может ограничиваться только этим видом

⁸⁰ Ibid. S. 335.

⁸¹ Ibid.

логики. Ведь евклидова геометрия, основанная на своих аксиомах, не может признать в качестве осмысленных постулаты неевклидовой геометрии. Если в случае нонсенса речь идет о «несовместимости представлений», а в случае абсурда — о «несовместимости предметов»,⁸² тогда в случае материальных (синтетических) абсурдов остается неясным, откуда происходит эта несовместимость предметов: из них самих, из «вещных понятий» о них или из априорных логических законов? Во всяком случае, «априорность» материальных абсурдов оказывается здесь двусмысленной.⁸³ Одним словом, гуссерлевское отличие материального абсурда от беспредметности представляется не совсем прозрачным. Материальный абсурд можно рассматривать как частный случай беспредметности, а само различие между абсурдом и беспредметностью может позднее обнаружиться в ограниченности наших знаний о мире, а не в природе самого этого мира или априорных знаний о нем.

Далее, выражения, подпадающие под гуссерлевское понятие априорно-синтетических абсурдов — это не только «псевдогеометрические» понятия вроде *круглого четырехугольника*, но также выражения типа *желтый логарифм* или *горячий лед*. Однако эти выражения существенно отличаются от геометрических выражений по своей смысловой структуре. Не совсем понятно, почему в первом случае, т.е. в случае «круглых квадратов», за абсурдность геометрического положения должны расплачиваться «вещные понятия». Если в определенной математической модели мира не может быть круглых квадратов, то почему их не должно быть в предметном (вещном) мире? Или наоборот: если в математическом пространстве есть круглые квадраты, почему бы им не быть и в пространстве физическом? Понятно даже дилетанту, что искривление физического пространства, вытекающее из теории относительности, лучше описывается геометрией Лобачевского, чем геометрией Евклида. А еще лучше — геометрией Римана. Но особенно эта последняя оказывается полным абсурдом с точки зрения евклидовой геометрии. Но разве эта абсурдность не является абсурдной только в рамках обычной аристотелевской логики и классической научной картины мира? Даже если существенно релятивировать различие между абсурдностью и беспредметностью, оно остается важным, ибо обнаруживает принципиальные рубежи нашей актуальной картины мира. В этой связи требует также прояснения вопрос о том, в каком отношении находится реальность математических объектов к реальности гуссерлевских «существующих предметов».

⁸² Ibid. S. 327.

⁸³ Возможно, именно поэтому Гуссерль берет слово «априорные» в кавычки, когда в случае материального абсурда пишет о нарушении «априорных» синтетических законов (Ibid. S. 335).

Непонятно также, в каком смысле во втором и третьем из вышеприведенных случаев можно говорить о нарушении *апприорного* закона в отношении вещных понятий, сочетаемых чисто *опытным* путем или в силу чисто *эстетических* соображений. Формально-логическая противоречивость указанных выражений может быть признана, если мы введем формальные определения соответствующих терминов. Но эти выражения могут также иметь эстетический смысл, как выражения *любовь-ненависть, заклятые друзья, потерпеть победу* и т.д. За такими выражениями стоит реальная парадоксальность и противоречивость самого предмета (события, ситуации) или вымышленная метафоричность как чисто речевой прием. Но тогда эти выражения не будут ни абсурдами, ни нонсенсами (в терминологии Гуссерля), а будут представлять собой нечто третье, некий новый вид бессмысленности.

Наконец, и к беспредметности можно подойти более дифференцированно, чем это делается в «Логических исследованиях». С одной стороны, кажется убедительным, что абсурдное нельзя смешивать с беспредметным. Но с другой стороны, где пролегает граница между ними? Беспредметность выражений вроде *российская нация* — это просто беспредметность; беспредметность же *Атлантического моста* уже содержит абсурдный элемент: «российской нации» нет, но ее бытие возможно или даже целесообразно с определенной точки зрения, а кому придет в голову строить мост через Атлантический океан?

Немало хлопот доставляет логикам и беспредметность литературного и прочего *вымысла*. Являются ли предложения вроде хармсовского «все сыновья Пушкина были идиотами» просто ложными или бессмысленными? У Гуссерля на этот вопрос тоже нет ясного ответа. Рассел, как известно, считал эти предложения бессмысленными (вспомним его знаменитый пример из «Введения в философию математики»: *Нынешний король Франции лыс*). Для Фреге и Витгенштейна ложность таких предложений вообще не казалась проблемой, а Дж. Остин, напротив, связывал «поворот в философской мысли» именно с интересом к «возмутительным» утверждениям о вымышленных объектах, утверждениям, «которые нельзя назвать ложными или хотя бы противоречивыми». ⁸⁴ Но чем «чистый вымысел» отличается от *абсурдного* вымысла? Является ли, к примеру, вымысел, в котором Николай II становится большевиком, а Ленин — русским самодержцем, *абсурдным* вымыслом? На первый взгляд, да. Но разве история не знала русских монархистов, аплодировавших «большевику» Ста-

⁸⁴ Остин Дж. Л. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск 17. Теория речевых актов / Общая редакция Б. Ю. Городецкого. М.: Прогресс, 1988. С. 36. Подробное обсуждение этого вопроса не входит в наши задачи. Мы отсылаем читателя к материалам одного из номеров журнала «Логос», посвященного теме вымысла. В особенности обращаем внимание на статью Д. Льюиса «Истинность в вымысле», а также на комментарии В. Руднева к «Логико-философскому трактату» Л. Витгенштейна. См.: Логос. № 3 (1999).

лину после 1945 года, или «коммунистов» вроде Сталина, возрождавших крайние формы имперской политики? Один вымысел содержит абсурдные элементы, другой — нет; третий содержит их только по видимости, а четвертый скрывает их за внешне осмысленным сюжетом и т.д. Априорная несовместимость значений, якобы позволяющая умозаключать о невозможности бытия соответствующих предметов, — это часто лишь видимость, порождаемая недостаточностью наших знаний о мире.

4. К расселовской типологии бессмысленных предложений

Психологизация Гуссерлем «значения», выразившаяся в его отождествлении со «смыслом», вряд ли является продуктивной для прояснения семантики бессмысленных выражений. Тем более что Гуссерль сам в известной мере возвращает это различие с другого конца, отличая абсурд от нонсенса. Очевидно, что смысл, которого нет в нонсенсе, и значение, которого нет в абсурде, — это идеальные образования разной природы, так что вполне оправдано стремление Фреге различать их терминологически.

Выраженную в предложении мысль Фреге предпочитал рассматривать не как *значение* предложения, а как его *смысл*. Подобно ситуации с отдельным словом, предложение в целом тоже может иметь смысл, но не иметь никакого значения.⁸⁵ В гуссерлевских терминах это можно выразить так: Фреге допускал существование осмысленных, но вместе с тем совершенно беспредметных предложений. Такое разведение «смысла» и «значения» позволяет Фреге корректно поставить вопрос о разной познавательной ценности предложений художественного и научного языка. Научные предложения, по Фреге, ориентируются на *значение* предложения, тогда как предложения художественного языка нацелены «только на *смысл* предложений и вызываемые ими представления и эмоции».⁸⁶ Именно стремление к истине, специально культивируемое наукой, «заставляет нас двигаться вперед, от смысла предложения к его значению». По сути дела, Фреге отождествляет значение предложения с его *истинностным* значением, а это последнее не может, по Фреге, «быть частью мысли... так как оно — не смысл, а предмет».⁸⁷

Отсюда видно, что «смысл» предложений у Фреге не совпадает с их «значимостью» у Б. Рассела. Соответственно, по-разному понимается у Рассела и Фреге бессмысленность предложений.

Для изложения некоторых идей Рассела по вопросу языковых бессмыслиц мы обратимся к его «Исследованию значения и истины», — ра-

⁸⁵ Фреге Г. Смысл и значение... С. 31.

⁸⁶ Там же. С. 32.

⁸⁷ Там же. С. 33.

боте, трактующей логические и теоретико-познавательные проблемы в лингвистическом ключе.⁸⁸

Примечательно, что значимое (осмысленное) предложение Рассел прежде всего определяет здесь как предложение, «которое не является бессмыслицей». С другой стороны, утверждает он, «когда суждение не значимо, будем звать его “бессмысленным”». ⁸⁹ Но почему бы не определить — для начала — значимое предложение через само понятие «значимости» или «значения»? ⁹⁰ Но тогда возникает нетривиальный вопрос о том, что такое значимость и является ли любое бессмысленное предложение лишенным именно *значимости*? Очевидно, что Рассел не просто затрагивает, но сталкивает два принципиально разных вопроса — осмысленность/бессмысленность предложений с их истинностью/ложностью, — когда он делит все предложения языка на истинные, ложные и бессмысленные. По Расселу, если предложение что-нибудь означает, тогда то, что оно означает, должно быть истинным или ложным. «Истинное утверждение, — пишет Рассел, — “указывает на” факт; если же оно ложное, оно предназначено “указывать на” факт, но это ему не удастся». ⁹¹ Но даже такое ложное в своей беспредметности предложение остается, по Расселу, значимым. В чем тогда может заключаться его «значимость», если она не может быть тем, что Фреге называл «истинностным значением»?

При обсуждении этого вопроса («что делает предложение значимым?») Рассел затрагивает ряд интереснейших моментов, но одновременно существенно усложняет тему, сталкивая принципиально разные уровни языка. В результате у Рассела намечаются существенно отличные друг от друга версии значимости и, соответственно, разные типы бессмысленных предложений.

Во-первых, Рассел связывает значимость предложений с определенными правилами синтаксиса естественного языка, которые, — как он предполагает, — предназначены для того, чтобы предотвращать бессмыслицу. Так, предложение «Сократ — человек» построено в соответствии с этими правилами и является значимым; но «является человеком», рассматриваемое как полное предложение, нарушает правила и

⁸⁸ Здесь и далее мы ссылаемся на русский перевод этой книги: Рассел Б. Исследование значения и истины / Пер. с англ. Е.Е. Ледникова, А.Л. Никифорова. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. При этом мы не претендуем на исчерпывающий анализ расселовского понимания логических и языковых бессмыслиц.

⁸⁹ Рассел Б. Исследование значения и истины... С. 183.

⁹⁰ Термин «значение» [meaning] Рассел вначале применяет к отдельным словам, тогда как термин «значимость» [significance] — к предложениям, однако по ходу рассуждений приписывает «значение» и предложениям, рассматривая основой значимых предложений выраженное в них значение.

⁹¹ Рассел Б. Исследование значения и истины... С. 189.

является бессмысленным.⁹² При таком подходе любое предложение считается значимым, если оно построено в соответствии с правилами синтаксиса из слов, имеющих значение. Однако сразу же Рассел наталкивается на тот факт, что «ни один естественный язык не содержит синтаксических правил, препятствующих построению бессмысленных предложений». Действительно, приводимое Расселом в качестве примера бессмысленное предложение «четырёхсторонность пьёт отсрочку» не содержит грамматических нарушений и сплошь составлено из слов, имеющих значение.⁹³ Именно это обстоятельство, как мы видели, заставило Гуссерля проводить различие между бессмыслицей (нонсенсом) и абсурдом, у Рассела же оно, во всяком случае, порождает многозначность понятия бессмысленности. С одной стороны, бессмысленными являются некорректные выражения, нарушающие чисто синтаксические правила; с другой стороны, грамматически корректные, но семантически аномальные выражения Рассел также квалифицирует как «явную бессмыслицу», призывая к созданию лучших правил синтаксиса, которые бы автоматически предотвращали появление такого рода бессмыслиц.

У современных лингвистов, как мы далее покажем, такой призыв может вызвать скорее улыбку, чем сочувствие. Для них лингвистический эксперимент, связанный с нарушением семантических и прагматических канонов языка, «имеет своей целью проникнуть в природу самого канона, а через него и в природу вещей».⁹⁴ Н. Хомский, намечающий в русле своей теории «степени грамматичности» целую иерархию бессмыслиц как нарушений одного из различных типовых правил образования осмысленной семантико-синтаксической структуры, специально подчеркивает, что «грамматичность» используется им как формальный термин, не подразумевающий, что «отклоняющиеся от нормы предложения объявляются вне закона — как “не имеющие функции” или “незаконнорожденные”». Верно как раз обратное...⁹⁵ Но, как бы то ни было, мы видим у Рассела два разных типа бессмысленных предложений: один связан с нарушением чисто синтаксической структуры предложения, а другой — с нарушением семантических (или семантико-синтаксических) правил (с «отклонением от правил селекции», как назовет это позже Хомский).

Получается, что правила синтаксиса и осмысленность слов есть необходимое, но не достаточное условие значимости предложения, ибо при выполнении такого условия еще возможны бессмысленные предложения. Значимое (осмысленное) предложение, рассматриваемое

⁹² Там же. С. 187.

⁹³ Там же. С. 183.

⁹⁴ Арутюнова Н.Д. Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт. М.: Наука, 1988. С. 303.

⁹⁵ Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса. М.: Изд-во МГУ, 1972. С. 215—216.

как единый знак, непременно должно что-то означивать [signify], подобно тому как отдельное слово *означивает* [mean] нечто.⁹⁶ Вопрос, однако, состоит в том, что такое это «что-то», и какие предложения способны его означивать, а какие — нет? В любом случае, Рассел видит, что бессмысленность предложений не связана с одним только недостатком (или избытком) сигнификации, но что важную роль играют здесь и другие факторы. Вопрос только, где их искать: в самом языке (в семантической структуре предложений) или в лингвистической реальности?

Рассел исходил из того, что именно «суждение» есть то «нечто», что «означивается» некоторой фразой, и что бессмысленные фразы ничего не означивают.⁹⁷ Но что, опять же, понимать под «суждением»? Суждение можно истолковать как мысль, обитающую (помимо прочего) в семантической структуре предложения. В этой связи Фреге категорично заявлял, что «соединяя субъект с предикатом, мы всегда получаем тем самым мысль, но не совершаем перехода от смысла к значению, или от мысли к ее истинностному значению»,⁹⁸ т.е. к предмету вне языка. Такой прямой доступ к предмету, убежден в свою очередь Рассел, имеют только объектные слова, обладающие значением, внешним по отношению к языку. А значимые предложения, поскольку они ведь могут быть и ложными, относятся к предметам опосредованным образом, через суждения. Это утверждение Рассела, как видим, близко позиции Фреге, у которого имена понятий тоже относятся к предметам через понятия, а предложения — через выражаемую в нем мысль.

Таким образом, только *осмысленность* (значимость, значение) *отдельных слов* можно понимать как их истинностное значение (предметность), а их бессмысленность — как их беспредметность. *Значение же предложений*, лежащее в основе значимости (осмысленности) этих предложений, не может быть отождествлено с их «причинными свойствами», которые в лучшем случае дают лишь возможность отделить ложные предложения от истинных.⁹⁹ Отсюда Рассел делает вывод о том, что для определения условий значимости предложений нужно рассматривать «скорее эффекты слушателя, чем причины говорящего».¹⁰⁰ Именно «различие между значимыми и бессмысленными строчками слов, — пишет он, — заставляет нас признать, что значимое предложение обладает *лингвистическим* (подчеркнуто мною — С.П.) свойством, именно “значением”, которое не имеет никакого отношения к

⁹⁶ Рассел разводит эти термины, считая, что «значение» больше подходит для единичных слов, а «означивание» — для предложений.

⁹⁷ Рассел Б. Исследование значения и истины... С. 191.

⁹⁸ Фреге Г. Смысл и значение... С. 33.

⁹⁹ Рассел Б. Исследование значения и истины... С. 203.

¹⁰⁰ Там же.

истинности или ложности, будучи более субъективным свойством. Мы можем отождествить значение предложения с тем, что оно выражает, а это состояние говорящего». ¹⁰¹

Итак, значимое предложение должно выражать «какое-либо состояние говорящего». Но что понимать под этим состоянием? Это, пишет Рассел, «должно быть что-то в личности, полагающей предложение, но не в объекте, на который данное предложение указывает». ¹⁰² Это «что-то» Рассел усматривает в способности представить предмет, на который указывает данное предложение. Если такой предмет нельзя представить даже в воображении, тогда соответствующее предложение бессмысленно. («Я не могу создать реальную или воображаемую картину четырехсторонности, пьющей отсрочку», — поясняет Рассел).

Тем самым Рассел переносит всю проблематику значимости/бессмысленности предложений из семантико-синтаксической сферы языка в его прагматику. Соответственно, главной проблемой для Рассела оказывается не различие между суждением и означающим его предложением, а между тем, что суждение *выражает*, и тем, на что оно *указывает*. ¹⁰³ Но тем самым мы обнаруживаем у Рассела и новое понимание бессмысленных предложений, точнее, еще один тип таких предложений.

Цепочка слов является бессмысленной не потому, что не существует (не находится) предмета, на который она «указывает»; но она является таковой, потому что она вообще не способна на что-либо указывать или что-либо означивать. Другими словами, бессмысленная цепочка слов «не способна выразить какое-либо состояние говорящего». ¹⁰⁴ Предложение *четырёхсторонность пьет отсрочку* не указывает (и не может указывать) на какой-либо предмет, потому что оно не выражает никакого представления (реального или воображаемого образа), который можно было бы связать с этим предложением в качестве объекта, который оно описывает. Другими словами, психологический акт представимости предмета предложения оказывается у Рассела основой его значимости. Более того, даже синтаксические правила для получения значимых предложений из суждений восприятия Рассел трактует как «психологические законы того, что можно вообразить». ¹⁰⁵

Эта линия рассуждений Рассела представляется наименее продуктивной для анализа семантики языковых бессмыслиц, так как она ведет к игнорированию важных дистинкций, уже введенных в этой связи Фреге и Гуссерлем. В самом деле, Рассел фактически отождествляет

¹⁰¹ Там же. С. 303.

¹⁰² Там же. С. 202.

¹⁰³ Там же. С. 303.

¹⁰⁴ Там же. С. 189.

¹⁰⁵ Там же. С. 202.

то, что стремится развести Фреге: «представление», «смысл» и «значение» языковых знаков. Фреге подчеркивает, что смысл знака «может быть общим достоянием многих, и, следовательно, не является частью или модусом души отдельного человека». ¹⁰⁶ Другими словами, по Фреге, два человека могут понимать один и тот же *смысл*, но одного и того же *представления* они иметь не могут. С другой стороны, и для Гуссерля «представимость» предмета высказывания отнюдь не тождественна *смыслу* высказывания. Из того, что нельзя представить даже в воображении «четырёхсторонности, пьющей отсрочку», еще не следует, что у данного предложения нет единого смысла, пусть и чисто идеального. Напротив, в мире идеальных значений это предложение осмыслено, и этому оно в первую очередь обязано своей объективной грамматической структуре. Просто не все идеальные смыслы можно представить; смысл вообще нельзя свести к представлению, — это с одной стороны. С другой стороны, представимость предмета высказывания (вроде приведенного выше) не может быть ограничена только конвенциями так называемого здравого смысла. Как блестяще показал позднее Р. Якобсон на примере абсурдного выражения, позаимствованного им у Хомского (*Бесцветные зеленые идеи яростно спят*), фиктивность сущностей вроде «зеленых идей» или «квадратуры круга» не мешает им быть вполне осмысленными в художественном или повседневном языке метафор. ¹⁰⁷

У Рассела, стало быть, важным становится чисто психологический контекст высказывания. Бессмысленные предложения Рассел начинает толковать, с одной стороны, в духе психологически понимаемого переживания, а с другой стороны (и этот момент представляется более интересным в его теории языковых бессмыслиц), в духе развитой позднее теории речевых актов. В этой связи мы обнаруживаем у Рассела начатки принципиально нового понимания бессмысленных предложений, а именно бессмыслиц как *коммуникативных неудач*.

Психопрагматический аспект предложений Рассел рассматривает в единстве двух моментов: внутреннего и внешнего. Первый момент связан со «значимостью для меня» ((не-)представимость сложных образов согласно психологическим законам) и второй — со «значимостью для другого» (когда вопрос о значимости больше связан с услышанными предложениями, чем с высказанными). Соответственно, это дает два принципиально разных понятия прагматической (коммуникативной) значимости (бессмысленности) выражений.

У Рассела в связи со вторым типом прагматических бессмыслиц языка ставится проблема, позднее разработанная в теории речевых актов: проблема соотношения пропозиционального и иллокутивного

¹⁰⁶ Фреге Г. Смысл и значение... С. 28.

¹⁰⁷ См. Якобсон Р. Взгляды Боаса на грамматическое значение // Якобсон Р. Избранные работы. М.: Прогресс, 1985. С. 237.

значений предложения. Рассел приводит случай с Лэмбом, который в перебранке с торговкой рыбой обозвал ее «параллелограмшей», и «это произвело большее впечатление, чем он мог бы достичь любым более значимым оскорблением». ¹⁰⁸ Рассел здесь неявно ставит еще одну кардинальную для теории речевых актов проблему соотношения *интенционального* и *конвенционального* в речевом акте. Указанное выражение («Параллелограмша!»), будучи бессмысленным с пропозициональной точки зрения, тем не менее построено в соответствии с иллокутивными правилами бранного обращения и сообразно с ними воспринимается и слушателем, поэтому оно успешно в коммуникативном плане. Более того, сама непонятность слова (как следствие его пропозициональной бессмысленности) воспринимается слушателем как метафора оскорбления как такового, отчего коммуникативная успешность высказывания только повышается. Рассел констатирует как факт, что семантически и синтаксически ущербные предложения, которые логиками должны рассматриваться как строго бессмысленные, оказываются в определенных речевых ситуациях осмысленными; более того, они способны вызывать сильные эмоции и провоцировать конкретные действия.

Если «вопрос о значимости больше связан с услышанными предложениями, чем с высказанными», ¹⁰⁹ тогда критерий осмысленности (значимости) предложений следует искать в их коммуникативной успешности, которая в свою очередь должна в какой-то мере определяться природой высказывания. Но значит ли это, что некорректно построенное (т.е. бессмысленное в семантико-синтаксическом, пропозициональном плане) предложение ведет фатально к коммуникативной неудаче? По Расселу, получается, что нет. Приведенный пример с «параллелограмшей» показывает, что «фактическая бессмыслица может иметь такие эффекты, которые полагалось бы иметь только значимому высказыванию, но в таком случае слушатель обычно воображает значимость, которой слова, входящие в предложение, никак не допускают». ¹¹⁰ Мы видим, что Рассел допускает тем самым коммуникативный критерий значимости предложений, который, однако, он толкует в психологическом ключе. То, что мне представляется бессмысленным (не выражающим «моего состояния»), т.е. что я не могу представить в качестве предмета «фактически бессмысленного» высказывания, может представить другой в силу своих психологических оснований. Если я постулирую (со ссылкой на какие-то психологические законы) априорную невозможность возникновения такого рода представлений у другого, тогда он оказывается как бы «вне закона» вместе со всей этой речевой ситуацией. Если же я это не постулирую — тогда я должен ставить под сомне-

¹⁰⁸ Рассел Б. Исследование значения и истины... С. 203.

¹⁰⁹ Там же. С. 189.

¹¹⁰ Там же.

ние психический акт (не-) представимости предмета высказывания в качестве критерия его значимости (бессмысленности). Но можно ли считать коммуникативно-осмысленным (-бессмысленным) то, что кажется таковым только одному из участников коммуникации? И может ли вообще коммуникативная значимость высказывания определяться индивидуально-психологической «представимостью» его предмета, а эта последняя — определять семантическую осмысленность предложений языка? Очевидно, что расселовская теория значимости/бессмысленности предложений оставляет много открытых вопросов.

5. Концепция языковых аномалий Н. Хомского

Как бы ни была критичной общая оценка научных идей Н. Хомского, именно с его именем следует связывать систематический интерес лингвистики к бессмыслицам языка. Ниже мы попытаемся дать общий обзор предпринятого Хомским анализа языковых аномалий.

Хомский различает три общих вида отклонений от осмысленной семантико-синтаксической структуры предложения: чисто синтаксические, чисто семантические и промежуточные, семантико-синтаксические отклонения.

К чисто синтаксическим аномалиям Хомский относит предложения вроде *sincerity frighten may boy the* или *Boy the frighten may sincerity*.¹¹¹ Примерный эквивалент в русском языке: *вам обязательно к пойдю, Иван Петра увидел не*. Такого рода синтаксические нарушения не означают полного аграмматизма предложений. Хотя пример Хомского показывает, что нарушение синтаксической структуры не может не нарушать смысла предложения, тем не менее какой-то смысл здесь вполне можно реконструировать. В примере Хомского возможны, по крайней мере, два варианта смысла: *The Boy may frighten sincerity* (мальчик испугать искренность) или *Sincerity may frighten the Boy* (искренность может испугать мальчика). И хотя первый вариант абсурден, он формально допустим в языке. С такой, чисто синтаксической, аномалией не следует путать пример нонсенса, приводимый Гуссерлем: *König aber oder ähnlich und*.¹¹² Здесь реконструкция смысла чисто синтаксическими средствами уже невозможна.

В качестве примера чисто семантических (логико-семантических) отклонений Хомский приводит предложения вроде *that ice cube that you finally managed to melt just shattered* (тот кусок льда, который тебе наконец удалось растопить, только что разбился). Или такие примеры (тоже из Хомского): *оба родителя Джона женаты на моих тетках; окулисты обычно лучше образованы, чем глазники*.¹¹³ Здесь с очевидностью нарушается

¹¹¹ Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса. М.: Изд-во МГУ, 1972. С. 72.

¹¹² Husserl E. Logische Untersuchungen... S. 334.

¹¹³ Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса... С. 72–73.

логическая связь (к примеру, закон предшествования причины следствию) как основа семантической структуры предложений. Аналогом такого рода предложений у Гуссерля выступают выражения вроде «*Четырехугольник является круглым*».

Но семантика слов не сводится к логике выраженных в них понятий, и это тоже имел в виду Гуссерль, когда приписывал *идеальный смысл* совершенно абсурдным (в логическом плане) выражениям вроде «круглый четырехугольник». Однако то, что Хомский называет «аномальными» выражениями, выходит далеко за рамки гуссерлевских «абсурдов» и гуссерлевского различия между абсурдами и нонсенсами. Если указанные выше чисто семантические и чисто синтаксические примеры «отклоняющихся от норм языка» (по терминологии самого Хомского) выражений еще позволяют себя вписать, пусть и с натяжкой, в гуссерлевское различие нонсенса и абсурда, то еще одна группа аномальных выражений, которая Хомскому как раз больше всего интересна, уже явно обнаруживает ограниченность гуссерлевских примеров. Нельзя сказать, что тем самым она упраздняет вводимую Гуссерлем дистинкцию; но она существенно расширяет типологию речевых бессмыслиц. Речь идет о предложениях вроде *the boy may frighten sincerity* (мальчик может испугать искренность); или *sincerity may admire the boy* (искренность может восхищаться мальчиком); или *the boy was abundant* (мальчик был обильный); или *не прошло и мальчика* (по аналогии с выражением *не прошло и часа*).¹¹⁴ Выраженные в этих предложениях отклонения от правил языка, подчеркивает Хомский, носят промежуточный (по отношению к двум вышеуказанным типам отклонений) характер. Для понимания такого рода аномалий нужен не чисто синтаксический или чисто семантический анализ, а именно «промежуточный», семантико-синтаксический подход. «В действительности, — пишет Хомский, — не следует считать доказанным, что синтаксические и семантические соображения могут быть точно разграничены»,¹¹⁵ что «вопрос о соотношении между синтаксическими и семантическими правилами отнюдь не является решенным».¹¹⁶

Развивая такой подход, Хомский различает между аномальными предложениями, получающимися в результате нарушения правил категоризации и предложениями с нарушением правил субкатегоризации; а также между аномальными предложениями с нарушением контекстно-свободных правил и предложениями, где нарушены контекстно-связанные правила. В рамках же контекстно-связанных правил субкатегоризации Хомский различает аномальные предложения с нарушением правил строгой субкатегоризации и предложения с нарушением правил селекции (то есть правил *нестрогой* субкатегори-

¹¹⁴ Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса... С. 71–72.

¹¹⁵ Там же. С. 73.

¹¹⁶ Там же. С. 147.

зации). Последняя дистинкция нам наиболее интересна, поэтому стоит остановиться на ней подробнее.

Нарушение правил категоризации представляет собой синтаксическую бессмыслицу, при которой не выполняется одна из категорий, формируемая посредством правил подстановки — к примеру, когда вместо глагола употребляется существительное, наречие или прилагательное: *мальчик пламя автомобиль*; *мальчик горячо автомобиль* вместо *мальчик поджигает автомобиль*. В случае нарушения правил субкатегоризации получается чуть менее аномальная конструкция, которую уже труднее отнести к чисто синтаксической бессмыслице; к примеру, когда нарушается правило переходности/непереходности при употреблении глагола (*мальчик горит автомобиль* вместо *мальчик поджигает автомобиль* или когда отсутствует необходимое дополнение глагола (*Джон вынудил*) и т.п.,¹¹⁷ или когда допускается недопустимая пассивная конструкция глагола и т.д.

Контекстно-свободные правила субкатегоризации вводят внутренние признаки, на основе которых классифицируются категории. В случае субкатегоризации существительных речь идет о правилах, применяемых при различении Собственности/Нарицательности, Одушевленности/Неодушевленности, Человеческого/Нечеловеческого, Исчисляемости/Неисчисляемости, а также сочетаний этих признаков (перекрестная классификация). Контекстно-свободными будут, к примеру, некоторые правила, связывающие исчисляемость и одушевленность, одушевленность и человеческое.¹¹⁸ Это значит, что независимо от того, в каком контексте употребляется, к примеру, данное существительное, оно не может одновременно выступать одушевленным и исчисляемым подобно веществу. Соответственно, нарушение таких правил дает аномальные предложения вроде «*Человека ушло много*». Сам глагол «уходить» (в отличие, например, от глагола «разливать») всегда совместим с существительным, отвечающим признакам одушевленности и человечности («*Человек ушел*» vs «*Человек разлился*»), однако грамматическая конструкция предложения указывает на исчисляемость одушевленного существительного, что нарушает контекстно-свободное правило его субкатегоризации.

Особое внимание Хомский обращает на контекстно-связанные правила субкатегоризации, точнее, на принципиальное отличие между правилами строгой субкатегоризации и правилами селекции. И здесь мы непосредственно подходим к знакомой нам дистинкции «нон-сенс — абсурд», но теперь уже сформулированной в терминах лингвистической теории Хомского.

Хомский пишет, что правила строгой субкатегоризации разлагают символ «в терминах его категориального контекста», тогда как прави-

¹¹⁷ Там же. С. 137.

¹¹⁸ Там же. С. 101.

ла селекции разлагают символ «в терминах синтаксических признаков обрамляющих конструкций, в которых он встречается». ¹¹⁹ Другими словами, если правила строгой субкатегоризации субкатегоризируют лексическую категорию «в терминах обрамляющей конструкции категориальных символов, в которой она появляется», то правила селекции субкатегоризируют лексическую категорию «в терминах синтаксических признаков, которые появляются в определенных позициях в предложении». ¹²⁰

Как уже указывалось выше, примером нарушения правил строгой субкатегоризации могут служить высказывания, в которых не выполняется необходимое употребление переходного глагола или нет обязательного дополнения в виде наречия и т.д. Примеры Хомского: *John compelled* (Джон вынудил); *John became Bill to leave* (Джон стал Билла уйти). ¹²¹ (Сравните схожий пример неполного предложения у Рассела: «*Является человеком*»). Правила селекции придают совместимость определенным внутренним признакам различных сочетаемых выражений. К примеру, глагол «бежать» требует субъекта с признаком одушевленности и т.д. Правила селекции выражают то, что также называется у Хомского «селекционными ограничениями» или «ограничениями совместной встречаемости». Несоблюдение таких ограничений рождает аномальные предложения вроде *golf plays John* (гольф играет в Джона: глагол «играть» требует одушевленного объекта, а гольф — неодушевленный); *misery loves company* (нищета любит общество); ну и, конечно, ставший знаменитым пример: *colorless green ideas sleep furiously* (бесцветные зеленые идеи яростно спят). ¹²² (Срав. аналогичный пример у Рассела: *Четырехсторонность пьет отсрочку*).

Здесь, однако, возникает нетривиальный вопрос: можно ли вообще говорить о бессмыслице в случае *всех* языковых аномалий, анализируемых Хомским? Даже если проводить терминологические параллели с Гуссерлем, нельзя не заметить, что у последнего бессмысленность абсурдных выражений имеет сугубо логическую, а бессмысленность нонсенса — чисто синтаксическую природу (словесные абракадабры). Но как быть с «промежуточными» случаями, столь интересными для лингвистики? Наши отечественные исследователи Т. Булыгина и А. Шмелев разграничивают абсурдные высказывания и семантические аномалии, полагая, что при всей их внешней схожести, первые отражают глубинные сдвиги, происходящие в современном сознании, а вторые — простое нарушение языковой нормы. ¹²³ А немецкий иссле-

¹¹⁹ Там же. С. 89–90.

¹²⁰ Там же. С. 107.

¹²¹ Там же. С. 137.

¹²² Там же. С. 138.

¹²³ Булыгина Т., Шмелев А. Аномалии в тексте: Проблемы интерпретации // Логический анализ языка: Противоречивость и аномальность текста. М.: Наука, 1990. С. 105.

дователь П. Ланг, интерпретируя Хомского, называет языковой бессмыслицей [Unsinn] любое нарушение одного из типовых правил образования осмысленной семантико-синтаксической структуры. В связи с этим он говорит как раз о возможности построения, с опорой на Хомского, иерархии бессмысленных выражений.¹²⁴

Порождающая грамматика Хомского, отличая предложения, произведенные путем нарушения правил строгой субкатегоризации, от предложений, полученных в результате нарушения правил селекции, действительно вводит понятие «степени грамматичности»,¹²⁵ и формально оно позволяет говорить не просто о различии нонсенса и абсурда (примерно в смысле Гуссерля), но формулировать определенную типологию бессмысленных выражений. Хомский говорит о возможности определять «степень отклонения от нормы»: в самом деле, аномальность предложения, где место глагола занимает какая-то другая часть речи, будет существенно большей, чем аномальность предложения, в котором вместо переходного глагола фигурирует непереходный и т.п.¹²⁶

Уже в «Аспектах теории синтаксиса» Хомский намечает еще один, а именно прагматический сюжет в своем анализе аномальных предложений. Речь идет о проблеме «допустимости» предложений, проблеме, относящейся к употреблению языка, а не к языковой компетенции как таковой.¹²⁷ Допустимость имеет у Хомского чисто коммуникативный смысл: это выражения, которые воспринимаются как совершенно естественные и мгновенно понимаются. Те же, что кажутся странными (нелепыми) и требуют специальных усилий слушателя для их декодирования, являются в той или иной степени «недопустимыми». Однако степень недопустимости языковых выражений напрямую не зависит от их грамматичности; грамматичность вообще является только одним из многих факторов, определяющих допустимость. Нелепость недопустимых выражений часто объясняется внешними для грамматики факторами, к примеру, ограниченностью памяти, стилистикой или интонацией высказываемого и т.п. Таким образом, откровенно новый, коммуникативный смысл абсурдности выражений, уже выходящий за основной массив приводимых Хомским примеров.

Итак, здесь важно зафиксировать следующее: Бессмысленность (в самом общем смысле этого термина) выражена у Хомского в нескольких типах предложений, которые он называет «аномальными», «недопустимыми» и «бессмысленными». Очевидно, что за этим наборо-

¹²⁴ Lang P. Ch. Literarischer Unsinn im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main; Bern: Lang, 1982. S. 24.

¹²⁵ Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса... С. 139.

¹²⁶ Там же. С. 141.

¹²⁷ Там же. С. 15–16.

ром названий стоят разные уровни языка, однако подавляющее большинство приводимых Хомским примеров можно назвать — следуя общей гуссерлевской дистинкции — предложениями-абсурдами, а не предложениями-нонсенсами. Причем Хомский связывает проблематику аномальных (бесмысленных) выражений не только с семантико-синтаксической, но и с прагматической сферой языка.

6. Об опыте классификации семантических бессмыслиц

Аномальные предложения, получающиеся в результате нарушения правил подстановки, немецкий исследователь П. Ланг называет *категориально-синтаксической бессмыслицей* [Unsinn].¹²⁸ Примером этого могут служить предложения, в которых вместо глагола употребляется прилагательное или наречие. К такого рода бессмыслице Ланг относит и предложения с нарушением какого-либо признака строгой субкатегоризации — к примеру, когда вместо переходного глагола употребляется непереходный и т.п. (см. примеры выше). Что касается интерпретации в качестве бессмысленных тех предложений, где нарушены правила селекции, то их Ланг относит к *семантическим бессмыслицам*. При этом он опирается на классификацию таких бессмыслиц у Цветана Тодорова, который еще в 70-е годы прошлого века показал возможности порождающей трансформативной грамматики Хомского для анализа семантических аномалий как нарушений правил селекции (при правильной категоризации и субкатегоризации).

В классификации Ц. Тодорова речь идет не о *категориально-*, а о *семантико-синтаксической бессмыслице*, которая представлена у него несколькими типами аномалий. *Во-первых*, это комбинаторные аномалии, когда не выполняются комбинаторные характеристики слов, т.е. их сочетаемость, задаваемая упомянутыми выше «селекционным ограничением». Эти характеристики могут быть нарушены как внутри отдельного предложения (к примеру, при нарушении оппозиций одушевленный — неодушевленный, мужской — женский: сборище мыслей, беременный мужчина и т.д.), так и при слиянии двух корректных предложений в одно аномальное: «Он играл марш и нервами». Помимо комбинаторных, Ц. Тодоров выделяет также *логические и антропологические аномалии*.¹²⁹

Под *логическими аномалиями* Тодоров подразумевает тавтологии и противоречия. В качестве мнимой формы такой аномалии Тодоров называет также *парадоксы*, которые он понимает как противоречивые (по форме) предложения, образованные антонимами. Однако факти-

¹²⁸ Lang P. Ch. Literarischer Unsinn... S. 24.

¹²⁹ См.: Todorov T. Die semantischen Anomalien // Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven. (J. Ihwe — Hrsg.). Bd. I — III. Frankfurt am Main, 1971. Bd. I. S. 368 ff.

чески противоположные категории не относятся при этом к одной и той же понятийной сфере.¹³⁰ Пример: *На небе висела луна, огромная, как медальон*. Непротиворечивым было бы здесь предложение: *На небе висела Луна, огромная, как континент*. Контрадикция могла бы звучать: *На небе висела луна, огромная, как микроб*. Приведенное же вначале предложение есть парадокс как видимость противоречия, ибо выражение «медальон» не обязательно имеет семантический признак «маленький». Примером *антропологической аномалии* может служить предложение: *Бандиты прошли практику в полиции*. Как справедливо замечает П. Ланг, аномалии такого рода обнаруживают границы семантики в трактовке языковых бессмыслиц. В самом деле: правила комбинаторики (селекции, по Хомскому) здесь не нарушаются, нет здесь также ни тавтологии, ни контрадикторного противоречия; просто комбинация отдельных выражений (слов) создает предложение, смысл которого представляется невероятным по социальным причинам. И только эта невероятность считается основой аномальности предложения.

Классификация Тодоровым языковых аномалий является неполной в двояком смысле: во-первых, она неполна на семантико-синтаксическом уровне; во-вторых, она недостаточна с учетом искусственного отграничения этого уровня от языковой прагматики.

Остановимся на первом аспекте отмеченной неполноты. Указанные Тодоровым семантические аномалии можно дополнить целым рядом нарушений смысловых отношений (или «смысловых реляций»), которые могут также пониматься как семантические пресуппозиции). Речь идет о несоблюдении различных смысловых свойств, таких как синонимии: *Он был не холостяк, а неженатый мужчина*; симметрии: *Шиллер был современником Гете, хотя обратное было неверным*; транзитивности: *Иван был моложе Петра, а Павел – еще моложе, чем Иван, зато старше Петра*; нерелективности: *Я довожусь себе братом* и т.д.¹³¹ Эти семантические аномалии только отчасти совпадают с теми, что приводит Хомский,¹³² и они не совпадают (хотя и близки) с теми, что Тодоров называет логическими аномалиями – контрадикциями и тавтологиями. У Ланга речь идет не просто о логических отношениях, выражаемых в языке, но о смысловых отношениях, которые выступают точками членения наличного вокабулярия; речь идет о смысловых свойствах выражений (их симметричности, антонимичности, синонимичности и т.д.). Так, выражение «быть отцом кого-то» является асимметричным, нетранзитивным и нерелективным. Смысловые свойства это-

¹³⁰ Ibid. S. 372.

¹³¹ Lang P. Ch. Literarischer Unsinn... S. 26.

¹³² См. его тип предложений № 16. Хомский, с. 72–73. К примеру, здесь есть как нарушение синонимии (*окулисты обычно лучше образованы, чем глазники*), так и чисто логические абсурды вроде «*Оба родителя Джона женаты на моих тетках*» или «*Я вспоминаю партитуру сонаты, которую я надеюсь когда-нибудь сочинить*».

го выражения (его семантические пресуппозиции) говорят нам: нельзя быть отцом самого себя, братом своего сына или отцом своих внуков и т.д. Лексическое значение данного выражения понимается здесь как «упрощенное понятие», т.е. как «тот минимум признаков, который оказывается необходимым для того, чтобы слово было понятным и могло функционировать в речи». ¹³³ Однако если смотреть на это с точки зрения «усложненного понятия», выходящего за привычный и реальный опыт, то указанные смысловые определенности могут оказаться весьма относительными. Если продолжить приведенный пример с отношениями родства: кем, например, я буду доводиться собственному клону — братом или отцом? Или, возможно, *собственным* братом *и* отцом? И разве в случае инцеста дед не может оказаться отцом собственного внука? ¹³⁴ Все это обнаруживает сложность вопроса о границе между семантикой предложений и выражаемой в них логикой, или — как пишет Хомский — о «границе, отделяющей семантические системы от систем знаний и убеждений». ¹³⁵ Вместе с тем реальность этой границы, сколь бы текучей она ни была, трудно подвергать сомнению.

В направлении такого же рода семантических аномалий (которые мы для краткости будем называть «чисто семантическими» и будем отличать от «чисто логических» аномалий) идут и приводимые Хомским примеры отклоняющихся от нормы выражений вроде «*У руки есть человек; у пальца есть фука*», в отличие от вполне нормальных выражений «*У человека есть фука; у фуки есть палец*». Сравнивая предложение «*У муравья есть почка*» с его инверсией «*У почки есть муравей*», Хомский справедливо называет отклоняющиеся по такому типу предложения именно «бессмысленными», а не ложными или невозможными. ¹³⁶ В самом деле, данное отклонение не касается предметной истинности (ложности) утверждения; вполне допустимо оно и с точки зрения синтаксиса. С другой стороны, отличается оно и от чисто логических абсурдов, затрагивая именно «логику» самого языка, особую семантическую часть его грамматики. В этом смысле оно близко тем «смысловым отношениям» и «смысловым свойствам» выражений, о которых упоминает П. Ланг, ¹³⁷ а также селекционным правилам в смысле Хомского (Хотя вопрос о соотношении такого рода отклонений с правилами селекции, равно как и грамматический статус самих селекционных правил, остается у Хомского не вполне проясненным).

¹³³ Новиков Л.А. Антонимия в русском языке. М.: Изд-во МГУ, 1973. С. 44—45.

¹³⁴ Здесь, помимо прочего, видно, что социально-поведенческие аномалии вроде инцеста существенно связаны с языковыми аномалиями, с нарушением смысловых отношений языковых выражений как семантической части грамматики.

¹³⁵ Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса... С. 147.

¹³⁶ Там же. С. 149.

¹³⁷ Это предложение можно, к примеру, проинтерпретировать как нарушение несимметричности выражения.

В любом случае, мы видим, что приведенная Тодоровым классификация языковых аномалий может быть дополнена даже на уровне семантики; но тем более требует она конкретизации на прагматическом уровне, от которого Тодоров практически абстрагируется.

7. Об эстетической утилизации бессмыслиц языка

Как отмечалось выше, примеры аномальных предложений, приведенные Хомским в его «Синтаксических структурах» (1957), стали объектом критики, в частности, у Р. Якобсона.¹³⁸ Якобсон не склонен, подобно Гуссерлю, вводить априорное различие между просто беспредметными предложениями (чистым вымыслом) и абсурдными высказываниями вроде *квадратуры круга*. Идеальные смыслы таких высказываний, которым не могут соответствовать никакие реальные предметы, как бы утрачивают свое двусмысленное (точнее, в строгом смысле абсурдное) существование в гуссерлевской феноменологии и приобретают осмысленное бытие в качестве метафор языка. Здесь *круглый квадрат* не является абсурдным выражением, так как метафора снимает его буквальное онтологическое прочтение. Гуссерлевский «абсурд» превращается в языковую аномалию как часть языковой игры или лингвистического эксперимента в рамках прежде всего художественного (шире — эстетического) дискурса. Именно в этой связи Якобсон отказывается признавать бессмысленными предложения вроде «Бесцветные зеленые идеи яростно спят». Он справедливо указывает на возможность их метафорического употребления, приводя в пример Делла Хаймза, который использовал предложение Хомского, написав в 1957 г. вполне осмысленное стихотворение под тем же названием «Бесцветные зеленые идеи яростно спят».

В самом деле, наш язык не только очаровывает наш интеллект своими «идолами»; часто он оказывается гораздо умнее нашего ума, допуская, например, «беременного мужчину» или глаголы «рожать», «нести» без обязательной грамматической привязки к женскому полу. Тем самым язык не только дает возможность метафорически выразить определенные мысли и настроения, но оказывается также способным описать абсурдную фантастику самой реальной жизни. Вспомним, например, о средневековых процессах против колдунов и/или животных: в них такие «возмутительные факты», как беременный мужчина или петух, снесший яйцо, фигурируют как очевидные преступления,¹³⁹ со всеми вытекающими *реальными* последствиями для обвиняемых.

¹³⁸ Якобсон Р. Взгляды Боаса на грамматическое значение... С. 236–237.

¹³⁹ См., к примеру, об этом: Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете. 2-е изд. М.: Политиздат, 1990. С. 481.

Якобсон также замечает, что даже если мы будем педантично осуждать все образные выражения и отрицать существование «зеленых идей», то и тогда, как в случаях «квадратуры круга» или «птичьего молока», «несуществование», фиктивность этих сущностей не имеет отношения к вопросу об их семантической значимости. Якобсон предостерегает против «смещения онтологической нереальности с бессмысленностью». ¹⁴⁰ Ведь из-за этого оказываются исключенными из языка такие «якобы “инвертированные предложения”», как *golf plays John* (гольф играет Джоном). ¹⁴¹ Возможны, напротив, такие вполне ясные высказывания, как *John does not play golf; golf plays John* (Это не Джон играет в гольф, а гольф играет Джоном). ¹⁴² Позднее, в «Аспектах теории синтаксиса» (1965), Хомский учел эту критику. Теперь он обращал внимание на принципиально разный характер аномальности предложений, полученных в одном случае путем нарушения правил строгой субкатегоризации, а в другом — путем нарушения правил селекции. ¹⁴³ Хомский подчеркивает, что «грамматичность» используется им как формальный термин, и не подразумевает, что отклоняющиеся от нормы предложения объявляются вне закона как «не имеющие функции» или «незаконнорожденные» в языке. ¹⁴⁴

Но насколько далеко может идти метафорическая (шире — прагматическая) интерпретация приводимых Хомским и Тодоровым семантико-синтаксических аномалий? Относительно предложений с нарушением правил нестрогой субкатегоризации здесь нет никаких сомнений: все они допускают метафорическую интерпретацию, особенно в художественном языке. *Мальчик был обилен (the boy was abundant)* Хомского ¹⁴⁵ ничуть не более (и не менее) аномальная фраза, чем *львы были свежи сюрреалистов*. ¹⁴⁶ Даже резко аномальные «инвертированные» предложения вроде *гольф играет Джоном; у пальца есть рука* вполне могут быть осмысленными предложениями повседневной коммуникации, на что указывает и Р. Якобсон. ¹⁴⁷ В.З. Санников приводит аналогичные случаи инвертированных выражений. К примеру, из фольклора: *Ехала деревня мимо мужика. Вдруг из-под собаки лают ворота*. Или детский вопрос из реальной жизни: *А где мама от этой девочки?* Относительно последнего предложения Санников справедливо заме-

¹⁴⁰ Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса... С. 237.

¹⁴¹ Там же. С. 138.

¹⁴² Якобсон Р. Взгляды Боаса на грамматическое значение... С. 238.

¹⁴³ Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса... С. 138.

¹⁴⁴ См. Примечание № 2 к с. 139 в: Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса... С. 215–216.

¹⁴⁵ Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса... С. 71.

¹⁴⁶ Бретон А. Манифест сюрреализма // Называть вещи своими именами. М.: Прогресс. 1986. С. 67–68.

¹⁴⁷ См. его пример: *Это не Джон играет в гольф, а гольф играет Джоном*. Якобсон Р. Взгляды Боаса на грамматическое значение... С. 238.

чает, что вопреки своей аномальности, оно не является бессмысленным, но лишь выражает специфику детского понимания роли родителей в жизни,¹⁴⁸ а также — добавим — то обстоятельство, что «ребенок овладевает синтаксисом речи раньше, чем он овладевает синтаксисом мысли».¹⁴⁹ Пример вполне осмысленной инверсии можно привести из политической коммуникации, когда идентификация политической партии происходит по ее лидеру: *У партии есть Ленин; У Ленина есть партия.*

Никакой, даже самый очевидный логический абсурд, нарушающий основы нашей картины мира, не имеет иммунитета против художественной утилизации. Казалось бы, что может быть фундаментальнее необратимости прошлого и будущего, причины и следствия? Но это не мешает Л. Кэрроллу систематически (и нетривиально!) нарушать ее в своих сказках, как не мешает Джойсу написать в «Улиссе» замечательную фразу: «И позади у него лежало великое будущее».¹⁵⁰

Метафорическую интерпретацию (о-смысление) допускают и другие семантические аномалии, приводимые, к примеру, Ц. Тодоровым. Комбинаторная аномалия «Он играл марш и нервами» есть типичный пример семантико-синтаксической контаминации (широко встречающейся в обыденном и литературном языке), которая только внешне кажется абсурдной, а на самом деле остроумна. Логические аномалии как разновидность семантических бессмыслиц также широко встречаются в художественном и повседневном дискурсе. Тавтологиями и контрадикциями кишит повседневная речь, и А. Бретон был не очень далек от истины, когда называл эхололию («Сколько лет вам? — вам») и симптом Гансера («Как ваше имя? — сорок пять домов») элементами любого диалога.¹⁵¹ Но и специальный лингвистический анализ указывает на важные коммуникативные функции тавтологических и противоречивых языковых выражений.¹⁵²

Еще меньше сомнений может быть относительно практической осмысленности так называемых «антропологических» аномалий. В условиях тотально криминализованных обществ нет ничего невероятного (а потому бессмысленного) в таких предложениях как: *Бан-*

¹⁴⁸ См.: Санников В.З. Русский язык в зеркале языковой игры. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 105–106.

¹⁴⁹ Выготский Л.С. Мышление в речь. Изд. 5-е. М.: Лабиринт, 1999, С. 100.

¹⁵⁰ Здесь и далее мы цитируем по изданию: Джойс Дж. Улисс / Пер. с англ. В. Хинкиса и С. Хоружего. СПб.: Симпозиум, 2000.

¹⁵¹ Бретон А. Манифест сюрреализма // Называть вещи своими именами (Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века. М.: Прогресс, 1986. С. 63.

¹⁵² См. подробнее об этом: Булыгина Т.В., Шмелев А.Д. Аномалии в тексте: проблемы интерпретации // Логический анализ языка. Противоречивость и аномальность текста / Отв. редактор Н.Д. Арутюнова. М.: Наука, 1990. Срав. это также с трактовкой тавтологий и контрадикций у раннего Витгенштейна.

диты прошли практику в полиции; Героин продается у милиционеров; Мэфия готова финансировать районные суды и т.п.

Приводимые П. Лангом примеры нарушения смысловых отношений и свойств (см. выше) также допускают прагматически осмысленное употребление. Нарушение синонимии в предложении *Он был не холостяк, а неженатый мужчина* не является абсолютной: мужчина может быть формально неженатым, но жить в гражданском браке, быть отцом и т.д. Одним словом, в определенном контексте эта фраза вполне допускает ироничное обыгрывание. Можно без особого труда привести примеры прагматической интерпретации и других семантических аномалий, приводимых Лангом.

Аналогичную коммуникативную «утилизацию» допускают даже предложения с нарушением правил строгой категоризации и субкатегоризации. Для приведенного выше примера с нарушением контекстно-свободных правил субкатегоризации (*Человека ушло много*) можно без труда найти метафорический аналог в обыденном языке: *Хорошего человека должно быть много*. Да и сама исходная фраза может служить, к примеру, метафорическим выражением разложения личности. Также приведенные выше примеры *Мальчик пламя автомобиль* или *Мальчик горит автомобиль* вместо корректного *Мальчик поджигает автомобиль* вполне представимы (в качестве осмысленных фраз) в сюрреалистической поэзии и прозе с ее общим приемом «непосредственной абсурдности». У Д. Хармса часто встречаются грамматические рассогласования текста в виде некорректного употребления неопределенной формы глагола: «Вот час всегда только был. Вот час всегда только быть» («Вот и Вут час...»). Или: «Вот и миг полететь. Вот и круг полететь». («Звонить летать»).¹⁵³ У Джойса в «Улиссе» такая грамматическая деформация также становится нормой художественного языка: «В дверь тук-тук, в двери стук, то петух потоптать кукареку проорать».¹⁵⁴

Можем ли мы тогда утверждать, что любая семантико-синтаксическая бессмыслица допускает о-смысление в реальной речевой ситуации? Или можно привести пример безусловно бессмысленных выражений, которым невозможно дать даже чисто эстетической интерпретации? В таком статусе можно, пожалуй, заподозрить разве что речевые абракадабры, однако они бывают разных видов, так что их бессмысленность — тоже нетривиальный вопрос.

Приводимый выше пример из Хомского относится прежде всего к инверсиям, перестановкам слов в предложении. См., к примеру: *sincerity frighten may boy the*.¹⁵⁵ Такого рода инверсии часто применяются в художе-

¹⁵³ Примеры взяты из статьи: Успенский Ф., Бабаева Е. Грамматика «абсурда» и «абсурд» грамматики // Wiener Slawistischer Almanach 29 (1992). S. 132–133. См. там подробный анализ поэтики Хармса под этим углом зрения.

¹⁵⁴ Джойс Дж. Улисс... С. 247.

¹⁵⁵ Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса... С. 72.

ственной речи для выражения сбивчивости мысли, смятения чувств, внутренней речи и т.п. К примеру, в «Улиссе» Джойса: «Рука его искавшая тот куда же я сунул нашла в брючном кармане кусок мыла лосьон забрать теплая обертка прилипшее». Однако есть и другие способы производства абракадабр, которые фактически являются разными видами синтаксических бессмыслиц. Примеры из Гуссерля (*König aber oder ähnlich und*¹⁵⁶) или из Якобсона (*Move end toward seem*¹⁵⁷) можно трактовать как предложения, полученные не только в результате инверсии слов, но также вследствие речевых лакун, пропусков слов в предложениях. Другие, напротив, есть следствие слияния, контаминации слов или их частей. Наконец, есть разнообразные аморфизмы (изменения облика слов) и т.п. Все эти виды синтаксических бессмыслиц тоже эстетически утилизируются. Приведем лишь несколько примеров из «Улисса» Джойса. Синтаксические лакуны: *Жемчужины: когда она. Рапсодии Листа. А вы не?; Листья истомились без; Их будет еще мно.*¹⁵⁸ Пример контаминаций: *Звяканье сбруи и глухозвук стукопыт по раскаленным булыжникам; Дэви Берн единым разом улыбнулсязевнулкивнул.*¹⁵⁹ Особенно любит обыгрывать Джойс аморфизмы, которые у него богаты всякого рода смысловыми и слуховыми аллюзиями: *О, Блум, заблужшая душа <...> Я одинокий облумок.*¹⁶⁰ Частенько у Джойса в одном предложении совмещаются сразу несколько типов синтаксических аномалий: *Вон этот, какбишьего, выходит от*¹⁶¹ и т.п.; Все эти синтаксические лакуны вполне оправданы у Джойса, поскольку они моделируют внутреннюю речь героя.

Если, однако, предложения-абракадабры представляют собой совершенно случайный набор слов и никак эстетически не утилизируются, тогда они не несут в себе никакой семантической информации, ибо они полностью неграмматичны. Их Якобсон с полным основанием отличает от грамматических предложений, составленных из слов-абракадабр, вроде предложения *Pirots karulize elastically.*¹⁶² Эта фраза, позаимствованная из карнаповского «Логического синтаксиса языка», сплошь состоит из выдуманных слов. Однако в данном случае, замечает Якобсон, «мы понимаем грамматическое значение и, стало быть, синтаксическую функцию бессмысленных слов, потому что нам известны их окончания».¹⁶³ В этом смысле данная фраза не является бессмысленной, даже если слова, из которых она состоит, суть абракада-

¹⁵⁶ Husserl E. Logische Untersuchungen... S. 334.

¹⁵⁷ Якобсон Р. Взгляды Боаса на грамматическое значение... С. 238.

¹⁵⁸ Джойс Дж. Улисс... С. 247, 71, 191.

¹⁵⁹ Там же. С. 160, 169.

¹⁶⁰ Там же. С. 247.

¹⁶¹ Там же. С. 60.

¹⁶² Остроумный русскоязычный аналог такого рода предложений дает Л. Петрушевская в своем рассказе «Пушки бятые».

¹⁶³ Якобсон Р. Звук и значение // Якобсон Р. Избранные работы. М.: Прогресс, 1985. С. 60.

бры. В грамматически осмысленной конструкции они становятся чем-то вроде квазислов или «потенциальных слов», т.е. знаками, которым в принципе можно придать смысл посредством постфактум изобретенного кода. Таким образом, действительно бессмысленными Якобсон признает только полностью неграмматичные предложения.¹⁶⁴ Но могут ли даже они получить какое-либо «о-смысление» в прагматике языка, к примеру, в эстетическом дискурсе?

Как отмечалось выше, для абсурдно-противоречивых выражений вроде *круглый квадрат* эта возможность эстетического выполнения интенции их смысла не является единственно возможным выполнением, поскольку они и без того формируют целостное, хотя и чисто идеальное, значение, причем формируют сразу и прямо, без посредства эстетической сферы. А вот для нонсенов-абракадабр эстетическая информация открывает поистине безграничные возможности смысловых интенций.

Интересно, что уже Гуссерль отмечает в «Логических исследованиях» эту эстетическую перспективу нонсенов, указывая на то, что даже словесные абракадабры, лишённые собственного значения, могут «возбуждать в нас косвенное представление о некоем выраженном ими целостном значении»,¹⁶⁵ но при сохранении аподиктической очевидности того, что *собственное значение* абракадабр в принципе *невозможно*. Отмечает Гуссерль и чисто эстетическую подоплеку этой «смысловой видимости» (назовем это так) абракадабр: они возбуждают в нашем сознании, благодаря «чувственному сходству» с осмысленными выражениями¹⁶⁶ несобственное представление о «некоем» относящемся к ним значении, хотя самого-то значения здесь как раз нет. Но заметим, что именно такая незаконченность смысловой ситуации открывает, с другой стороны, для реципиентов возможность ее домысливания (дофантазирования) до единого возможного значения. И это особенно востребовано в эстетической и повседневной коммуникации.

Для передачи эстетической информации годятся не только логические абсурды, но и очевидные нонсенсы, словесные абракадабры. Хотя звуки, в отличие от слов, сами по себе не имеют значений, они способны вызывать в нашем сознании определенные ассоциации или — как выражался Гуссерль — «чувственное сходство» с известными смыслами. Как очень точно заметил Э. Яндль, «подобно тому как работа со словами является в то же время работой со значениями, так и работа со звуками является работой с ассоциативными возможностями». ¹⁶⁷ Возникает ситуация, когда очевидный нонсенс может оказать

¹⁶⁴ Якобсон Р. Взгляды Боаса на грамматическое значение... С. 238.

¹⁶⁵ Husserl E. Logische Untersuchungen... S. 326.

¹⁶⁶ Ibid. S. 327.

¹⁶⁷ Яндль Э. Предпосылки, примеры и цели одного из способов поэтического письма // Называть вещи своими именами. М.: Прогресс, 1986. С. 397.

ся — в качестве носителя эстетической информации — эффективнейшим средством провоцирования, актуализации (или, напротив, вытеснения) некоторых ключевых смыслов, существенно влияющих на поведение людей. Словесные абракадабры, к которым логика испытывает почти царское пренебрежение, способны на самом деле инициировать или катализировать опустошающие для рациональных представлений смысловые сдвиги, способствуя тем самым их превращению в бессмыслицы. Это — своего рода виропоподобная подрывная работа бессмыслицы внутри исполненных (возвышенного) смысла систем.

Художественный опыт, особенно авангардистский, показывает (и это подтверждается психолингвистикой), что в каждом отдельном слове заключен не только его привычный смысл, но и его скрытая связь с другими словами, а также с предложениями и текстами, взятыми в широком контексте индивидуального и коллективного опыта больших групп людей. Поэтому всякая комбинаторика со словами есть в то же время комбинаторика со смыслами и значениями, даже если текст производится с прицелом не на содержание, а на свободную от содержания языковую модель. В отличие от логики, грамматика предложений вообще имеет дело прежде всего с комбинаторикой частей речи. При этом могут возникать весьма случайные и диковинные сочетания, в которых сознание — уже постфактум — может усмотреть для себя особый смысл. Речь идет именно о коммуникативном смысле, который вовсе не обязательно должен соответствовать объективной логике *предмета* коммуникации.

В широко понятой социальной коммуникации, как и в любой другой, тоже может получать смысл не только откровенная предметная ложь, но даже бессмыслица, противоречащая грамматическим правилам речевых сочетаний. Даже абсурдистские языковые игры на чисто фонетическом уровне, когда обыгрывается частичное сходство звукового облика слов, оказываются востребованными в коммуникации. Ведь благодаря этому приему можно вызвать определенные эмоции в отношении к определенным людям, объектам, событиям. Альфред Лиде в своей работе «Поэзия как игра» (1963) замечает, что «самая большая семантическая или логическая бессмыслица [Unsinn] <...> явно имеет смысл, <...> который лежит вне семантики или логики». ¹⁶⁸

Но если с прагматической (эстетической) точки зрения любая абракадабра языка может получить смысл, что считать тогда бессмыслицей в прагматике языка, и существует ли здесь аналог различия между абсурдом и нонсенсом, с которым мы столкнулись на семантико-синтаксическом уровне? Уже заявленная Хомским проблема (не)допустимости языковых выражений предполагает ситуацию, обратную той, которую мы только что рассмотрели, а именно не коммуника-

¹⁶⁸ Liede A. Dichtung als Spiel. Studien zur Unsinnspoese an den Grenzen der Sprache. In 2 Bd. Bd. 1. Berlin: de Gruyter & Co., 1963. S. 7.

тивное (эстетическое) осмысление семантико-синтаксического абсурда, но обесмысливание (при восприятии) грамматически вполне корректного предложения. В этом последнем случае мы видим, что прагматическая интерпретация проблемы бессмысленных предложений отнюдь не снимается ее общим утверждением о том, что любой семантико-синтаксический абсурд может быть востребован и осмыслен в прагматике языка; напротив, проблема бессмысленности становится здесь проблемой коммуникативных неудач. Аналогичным образом, Рассел связывал вопрос о значимости (осмысленности) предложений «больше с услышанными предложениями, чем с высказанными», т.е. с вопросом коммуникативной успешности предложений, причем даже бессмысленных предложений. При этом известная дистинкция *абсурд*–*нонсенс* отнюдь не снимается, но только по-новому воспроизводится в прагматике языка. Более того, прагматический аспект языковой бессмыслицы позволяет лучше понять (чем собственно семантический аспект), почему бессмыслицы – не только неизбежный, но даже желанный момент языка. Правда, такой взгляд на речевую бессмыслицу предполагает существенное расширение нашего взгляда на язык, а именно учет его коммуникативных, психологических, эстетических, антропологических и прочих аспектов. Однако это – уже тема для отдельного разговора.

АНАСТАСИЯ ЭНГОВАТОВА

Демократическое измерение власти в контексте «возрождения» философии А. де Токвиля (Р. Арон и Л. Дюмон)

Токвиль изучал Америку с мыслью о Франции

К. Струт

Власть как социальный, политический и психологический феномен была предметом изучения с древнейших времен, с тех самых пор, как начало формироваться государство и общество. Однако сравнительно недавно феномен власти стал и предметом философских дискуссий, в которых власть все чаще и чаще наделяется неким метафизическим и даже сакральным смыслом. Во французской философии, которая при анализе власти, как правило, придерживалась утилитаристской ее трактовки, тем не менее существовали попытки ее онтологизации. Обоснование онтологического статуса власти в конечном итоге призвано изменить картину социального бытия и видение других социальных феноменов, коль скоро власть пронизывает собой все существующее. Только в этом случае разработка онтологической проблематики применительно к власти будет оправдана с практической точки зрения, что является важным критерием современных философско-политических теорий. Например, социальная онтология «новых философов» во Франции основывалась на тезисе, согласно которому «власть лежит в основе всего и все есть власть». Какова значимость такого рода утверждений для современных междисциплинарных исследований, в которых ставится задача изучить особенности демократического состояния западного общества, и в чем их авторы видят фундаментальные характеристики власти? В поисках ответа на эти вопросы, мы обратились к работам Р. Арона и Л. Дюмона, являющимся в известной степени отражением социальных предпочтений

и интересов, одновременно составляющим важную часть историко-философского контекста, в котором продолжала развиваться философия власти.

После 1974 г. с появлением работ, разоблачающих ужасы сталинского ГУЛАГа, кризис марксизма стал очевидным. Общественный интерес к этим злободневным вопросам объяснялся не только обнаружением новых исторических фактов, но и тем, что назрела необходимость переосмысления в иных категориях сущности и возможностей совместного, коллективного бытия и власти как одного из его условий. Большой популярностью во Франции в это время пользовались работы Х. Арендт, которая противопоставила свои идеи «репрезентативной» политике, отталкивающейся от коллективных интересов. Также были подвергнуты критике основополагающие идеи этой политики, где множество не сводилось к гражданской субъективности (К. Лефорт). Вопросы о правах человека и гражданина, о правовом обществе, о демократических процедурах дали новую жизнь либеральной традиции. Около двухсот лет прошло со времен Великой французской революции 1789 г. и провозглашения лозунгов «Свобода», «Равенство», «Братство». XX век настойчиво опровергал их: «свобода» обернулась тоталитарными режимами, «равенство» — индивидуальным или общественным деспотизмом, а «братство» — всевозможными проявлениями национализма (расизм и шовинизм). Под угрозой растворения в усредненном Масс или в воле тирана оказалась человеческая личность.

Кроме того, конструирование общества по демократической «модели» заведомо не предполагает достижения его стабильности, ибо весьма проблематичным является компромисс новых тенденций (борьбы за свободу и права граждан, обеспечения гарантий этих прав «законом») и некоего консерватизма в сохранении традиций. Еще Н. Бердяев отмечал: «Напрасно вы, люди революции, думаете, что вы — новые души, что в вас рождается новый человек. Вы — старые души, в вас кончается старый человек со старыми своими грехами и немощами. Все ваши отрицательные чувства — злоба, зависть, месть — приковывают вас к старой жизни и делают вас рабами прошлого»¹. В этой связи во Франции в 1970—1980-е гг. новое рождение переживали работы французского философа XIX века Алексиса де Токвиля, который, занимаясь исследованием особенностей становления демократии в Америке, утверждал, что она не нуждается в революционных преобразованиях. Современный французский философ Ф. Фюре в работе «Осмысление французской революции» (1978) высказывал противоположную ему позицию, утверждая, что Великая французская революция 1789 г. была переломным моментом в истории Франции и в становлении демократического государства.

¹ Бердяев Н. Философия неравенства. М.: Има-пресс, 1990. С. 27.

В 1970-х гг. во Франции возобновился интерес к либеральным концепциям, более того, либеральная идеология, которую когда-то правые упрекали в «утопизме», а левые — в «мистификаторстве», сегодня определяет умонастроения французской интеллигенции и является, в известном смысле, идеологией власти. Так называемые «бывшие левые» видят в либерализме разумную версию «модернизма». Они наследуют традицию Токвиля-Арона и объединены вокруг журнала «Комментарии» (П. Манен, А. Кригель, Ф. Буррико, Ж. Бэшлер, А. Безансон) и Института Р. Арона, президентом которого является Ф. Фюре.

Исследование теоретических источников современной философско-политической мысли может объяснить многое в формировании нового корпуса идей: «Связь Токвиля и истории, — пишет Фюре, — происходит не из простого интереса к прошлому, но из связи этого прошлого с настоящим. Токвиль не принадлежит к тому числу историков, которые исследуют перемещения во времени, поэзию прошлого или отвлечение знанием; его отличает другой тип исторического любопытства, в котором размышление о современности служит с самых первых шагов исследованию связующих нитей»². Однако сам Алексис де Токвиль (1805–1859), являющийся, как пишут многие французские авторы, «отцом-основателем» современного либерализма, был незаслуженно забыт³, и только после Второй мировой войны, особенно начиная с 1970-х гг., его начали изучать в университетах и делать многочисленные ссылки на его произведения. Резюмируя в одной фразе причины исключения работ Токвиля из общих курсов по философии во французских вузах можно сказать, что его теория была недостаточно спекулятивной, чтобы быть философской, недостаточно эмпирической, чтобы быть социологической, недостаточно социальной, чтобы интересовать «левых», и недостаточно «французской» (национальной), чтобы «правые» обратили на нее должное внимание. «О Демократии в Америке» — наиболее известная работа А. де Токвиля, в которой осуществлен анализ «американского опыта». Последний может быть представлен в двух измерениях: в пространственном (попытка понять суть этого феномена в демократической Америке) и во временном (проанализировать основания для его насильственной реализации во Франции). Токвиль не был ни французским, ни американским мыслителем, он, прежде всего, — историк и философ, посвятивший свои работы основам демократии.

Новая слава, которая окружает сегодня Токвиля, неотделима от глобального изменения всего интеллектуального поля во Франции, когда

² Furet F. Penser la Révolution française. Paris: Gallimard, coll. «Folio/histoire», 1999. P. 221.

³ Первое критическое издание вышло в Париже, в издательстве «Vrin» в 1994.

демократические ценности и идеалы стали горизонтом современной политической мысли, новую силу обретают различные формы морализма, прославление рыночных ценностей, «прав человека» и «правового государства». Как отмечает представитель философии 1980-х П. Манен, влияние токвилеанских идей во Франции сегодня настолько велико, что даже события 1968 г. можно трактовать в терминах Токвиля: «События 1968 года были взрывом радости, демократической радости, возбуждением чувства единства с другими людьми и ощущения похожести друг на друга — именно в этом чувстве Токвиль видел активное ядро всех трансформаций в результате демократизации общества»⁴. По его мнению, 1968 г. стал началом утверждения демократического унанимизма, точнее, коммуникативного унанимизма. Однако после событий 11 сентября 2001 этот токвилеанский период, считает Манен, закончился, как и период тоталитаризма⁵.

Противопоставление демократии и тоталитаризма стало центральной темой в работах Р. Арона, с чьим именем связан начальный этап «возрождения» А. де Токвиля во Франции после Второй мировой войны. Условно его можно обозначить как «Токвиль в политической социологии». Арон перечел и попытался реабилитировать Токвиля в двойной полемической и интеллектуальной плоскости: с одной стороны, в оппозиции к французской социологической традиции, которая претендует, по Арону, на развитие гуманитарных наук по той же модели, что и наук о природе; с другой стороны, против марксистской интерпретации демократии. Прежде всего Арон разделил науки о природе и науки о духе, затем развил теорию «понимающей социологии» и идею М. Вебера об «идеальных типах». Закономерный вопрос, который вновь был поставлен перед ним, — это вопрос об объективности гуманитарных наук. Французская традиция (О. Конт, Э. Дюркгейм) мыслит эту объективность по той же схеме, что и в естественных науках. Существенный недостаток этого подхода состоит в попытке объяснить как каузальную связь различных явлений, однако это не гарантирует их понимания, ибо социальные факты «трактуются как вещи». Ту же идею отстаивает позитивизм (социологический, юридический, исторический). Преимущество германской социологической традиции (Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, М. Вебер), согласно Арону, состоит в том, что она пошла по иному пути, ибо отдала предпочтение не объяснению посредством выявления каузальных связей, а пониманию. Человеческий мир (мир духовный) не сводим к каузальности, иначе невозможно объяснить «свободу». Более того, значение и суть феноменов (исторических, социальных, юридических) не могут и не должны быть растворены

⁴ Manent P. Les problèmes actuels de la démocratie // Commentaire. V. 25. № 98. 24 juin 2002. P. 262.

⁵ Ibid. P. 262.

в каузальности. Отсюда возникновение новой герменевтической альтернативы, истоки которой, по мнению Арона, следует искать в религиозной протестантской традиции. Такую же методику Арон нашел у французских мыслителей прошлого — Монтескье (у которого различные типы управления предстают как примеры «идеальных типов») и Токвиля (у которого демократия предстает как «идеальный тип»). В теории Токвиля Арон увидел реальную альтернативу марксизму: Маркс рассматривает рабочий класс как находящийся на службе у буржуазии; Токвиль же интерпретирует его возникновение как проявление индивидуализма и свободы индивидуума от коллективной зависимости.

Токвиль сначала изучал различные аспекты демократии как таковой, пытаясь, по возможности, абстрагироваться от наследства, доставшегося от аристократического режима и эпохи революций. Он не рассматривал демократию как государственный режим, но, прежде всего, как «равенство условий». Именно поэтому французский мыслитель избрал пример Америки, где равенство условий, по его мнению, предшествовало самой Революции и не создавало предмет долговременных революционных притязаний народных масс. Америка, по глубокому убеждению Токвиля, не есть «детство» для европейцев, а, напротив, их будущее, а потому имеет смысл воспринять и проанализировать ее опыт.

Интерес к идеям Токвиля сохраняется до сих пор в силу того, что им была предложена новая либеральная критика демократии⁶, которую он рассматривал не как форму государственного правления, но, скорее, как «состояние социума»⁷, в котором существует равенство условий, отсутствуют жесткие границы между сословиями, социальными статусами и общественными классами. Демократия в ее традиционном понимании есть по сути отрицание аристократии, исчезновение привилегий, устранение государственных различий и тенденция к экономическому равенству и к жизненному единообразию. Токвиль пишет: «Согласно его современной трактовке, понятие «демократии», посмею сказать, есть истинное понятие свободы. Каждый человек, наделенный от природы способностью к самоопределению, рождаясь, обладает неотъемлемым правом, равным правам других людей, на все, что принадлежит только ему, и на независимое определение своей судьбы»⁸. В этой связи Р. Арон выделил две возможные критики реальной демократии. Первая может быть названа «марксистской» и утверждает различие между принципами демократии и социальной реальностью, например, в партийных играх,

⁶ Aron R. Introduction à la philosophie politique: Démocratie et révolution. Paris: Fallois, coll. «Référence», 1997. P. 56.

⁷ Tocqueville A. de. De la démocratie en Amérique // Oeuvres complètes. I, 1. P. II.

⁸ Aron R. Essai sur les libertés. Paris: Calmann-Lévy, 1975. P. 22.

электоральных соревнованиях, которые не касаются, в сущности, того, что называется классовой борьбой. Эта критика основывается на утверждении, что политическая демократия есть фикция и иллюзия. Второй вид критики, согласно Арону, носит, скорее, макиавеллевский характер и исходит из положения, что любая демократия есть олигархия, поскольку всякий политический режим осуществляется под руководством меньшинства. А потому, каким будет общество равенства, за которое так ратовал Токвиль, «либеральным или тираническим»⁹? Токвиль пишет: «Люди в демократическом государстве не связаны между собой кастовыми, классовыми, корпоративными или семейными отношениями; они склонны придавать значение лишь частным интересам, лежащим в основе узкого индивидуализма, при котором любая общественная ценность оказывается не значимой»¹⁰. Таким образом, демократическое государство, в основе которого лежит равенство условий, вовсе не обязательно предполагает материальное равенство. Общество в целом противостоит лишь отдельным индивидам, разъединенным перед охраняющей их могущественной властью, которая обретает тем временем деспотическую форму нового рода. В деспотическом государстве реализуются на более высокой стадии зависть, раболепство, скрытность, коррупция. Прививка свободы современному обществу может быть сделана лишь посредством если не их полного уничтожения, то, во всяком случае, уменьшения и умением руководить этими социальными процессами¹¹. Важнейшие аспекты свободы — это, по Токвилю, «способность нации к самоопределению, гарантия прав, свобода мысли, слова и печати», иначе говоря, индивидуальные и интеллектуальные свободы, правовая защита от произвола и, наконец, участие граждан (непосредственное или через избранных представителей) в общественной жизни. Именно ансамбль такого рода свобод конституирует понятие истинной свободы, способной превратить современные общества в общества равенства, для которых основополагающая задача состоит в достижении всеобщего блага¹².

Р. Арон отрицал свою приверженность токвилеанской традиции: «Я ничем не обязан ни Монтескье, ни Токвилю, работы которых я серьезно изучал лишь в течение последних десяти лет»¹³. Мы не найдем ни одной ссылки на Токвиля и в «Опиуме для интеллектуалов», хотя в этой книге есть глава «Старый порядок и Революция», название которой соответствует токвилеанской приоритетной тематике, а ход мыс-

⁹ Aron R. Introduction à la philosophie politique: Démocratie et révolution. P. 35.

¹⁰ Tocqueville A. de. L'Ancien régime et la Révolution. Paris: 1975 et 1988. P. 93.

¹¹ Spitz J.-F. La liberté politique: essai de généalogie conceptuelle. Paris: PUF, coll. «Léviathan», 1995. P. 477.

¹² Aron R. Essai sur les libertés. Paris: Calmann-Lévy, 1975. P. 24.

¹³ Aron R. Les étapes de la pensée sociologique. Paris: Gallimard, coll. «Tel», 1967. P. 21.

ли Арона напоминает стиль Токвиля. Читатель Конта и Маркса, Арон не исходит, подобно Токвилю, из констатации равенства условий, но из примата экономики, характеризующего современное индустриальное общество, и считает себя приверженцем марксистской традиции также в трактовке проблемы «будущего» капитализма и борьбы общественных классов. С другой стороны, вослед в том числе Токвилю, Арон утверждает, что факт демократизации современного общества говорит о примате экономических ценностей и усилении позиций среднего класса¹⁴. Для него равенство условий — уже осуществившийся факт. Идеальный тип современного общества характеризуется, согласно Арону, эффективностью труда и ростом экономики, то есть увеличением продуктивности, что в новом свете ставит проблему социального неравенства¹⁵. Анализ этого вопроса у Арона действительно радикально отличается от анализа Токвиля. Арон отмечает несоответствие между демократической тягой к всеобщему равенству и пережитками аристократической системы, проявляющимися в различных видах неравенства. Аристократию Арон рассматривал как безопасную форму государственности, поскольку она ограничена, нестабильна, процесс индустриализации не занимает в аристократических обществах центрального места.

Арон хорошо понимал, что общественные классы, одновременно враждебные и сплоченные, могут как поддерживать сами себя изнутри, так и испытывать внутренние противоречия, не говоря уже о борьбе между ними, и что тоталитаризм стал итогом именно этой борьбы. В конечном итоге индустриальное общество остается для Арона обществом неравенств, характеризующимся дифференциацией на основании социальной активности и иерархичностью по принципу различия способностей¹⁶. Он отмечает, что усиление неравенства обостряет притязания людей на равенство при том, что имеет место какофония различных дефиниций «равенства», отсутствие единого и легитимного критерия социальной справедливости¹⁷.

Есть и другое различие между Токвилем и Ароном. Оно состоит в интерпретации ими сущности современного деспотизма. Токвиль в «насильственном и идеопатическом» деспотизме видит итог якобинского опыта, когда демократия во Франции приняла революционную форму. Согласно его трактовке, опасность установления деспотического правления увеличивается в зависимости от устойчивости взаимной классовой ненависти. Сущность современного тоталитаризма, согласно Арону, также близка к сущности якобинской диктатуры, иде-

¹⁴ Aron R. Dix-huit leçons sur la société industrielle. Paris, 1962. P. 40.

¹⁵ Aron R. La lutte des classes. Paris, 1964. P. 230.

¹⁶ Aron R. Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité. Paris: Calmann-Lévy, 1969. P. 31.

¹⁷ Ibid. P. 316.

ологии и террору, но в то же время характеризуется совокупностью определенных институциональных феноменов и различием возможных идеологий.

Следующее несогласие Токвиля и Арона касается трактовки понятия свободы. Токвиль рассматривает свободу как способность к действию, как право гражданина участвовать в политической жизни общества. Для Арона, продолжающего в этом отношении токвильанскую линию, либеральный порядок также невозможен без сознания гражданского долга, без активности граждан, видящих в избирательном праве средство самовыражения, без их участия в общей воле. В то же время он не был удовлетворен этой комбинацией личных свобод и политических прав. Отсутствие формальных свобод, по его мнению, ведет к установлению рабства. Он разделял марксистскую критику формальных свобод, которые, по его мнению, не являются выражением самой свободы в ее истинном смысле¹⁸, и выступил против всех политических концепций, сводивших сферу личной автономии к чему-то иному, например, к общей воле. Демократию Арон трактовал как свободу восприятия и осознания каждым отдельным человеком своих индивидуальных прав и обязанностей. Одновременно, он видел в ней возможность ниспровержения «старой» власти и авторитетов, сформировавшихся на основе христианских ценностей и классической системы социальных неравенств. Он верил в воспитание и образование: «Карьера открытая талантам», — такова формула, которая представлялась ему выражением социальной справедливости. Образование высокого уровня должно быть дано бесплатно каждому желающему без учета расовых, классовых, религиозных и национальных различий. Университет, по глубокому убеждению Арона, — это центральный общественный институт в демократическом государстве, поэтому в конце 1960-х гг. он занял позицию против волны деконструкции, охватившей западные университеты. Университет — осязаемое присутствие разума, на котором должна основываться либеральная демократия. Если демократия не может выносить существование в ее недрах высших критериев знания, тогда сама демократия становится нестабильной. Свое отношение к так называемому «кризису университетов» Арон резюмировал следующим образом: «Я горячо люблю свободу мысли и симпатизирую тем политическим режимам, которые ей способствуют». Характерным признаком «заката» либерализма, по его мнению, было принятие большинством из тех, кто называл самих себя «либералами», разрушение классического университета.

Диалектика власти и свободы при либеральных режимах, согласно Арону, состоит в том, что власть рассматривается как «господство одного и подчинение другого», то есть объясняется через свободу, при-

¹⁸ Aron R. Essai sur les libertés. P. 125.

сущую тому, кто управляет и проявляет свою силу. Одновременно, нет и не может быть точной формулы для определения свободы. Чтобы обосновать ее, необходимо учитывать «два традиционных критерия: ограничение власти и воли властителей, независимость в определенных областях деятельности от мнения большинства»¹⁹. Арон утверждал, что идеологический концепт свободы, основанный на принципе равенства, предполагает такую ее дефиницию, которая приемлема только при условии действительного диалога всех возможных дефиниций свободы²⁰. Этот концепт дает возможность сделать ряд выводов, касающихся самой концепции свободы, а именно: фактически существует противоречие между свободой-способностью, равенством, необходимостью различения свобод, сопровождающимися фундаментальные права, и свободами, приобретенными в результате социальных трансформаций²¹.

Утверждая, что власть проявляется во взаимодействии господствующего и подчиняющегося субъектов, Арон видел в субъекте власти иницирующую сторону властных отношений, обладающую способностью к доминирующему воздействию на другого субъекта — подчиняющегося. Причем вопрос о субъектах власти столь же сложен и многогранен для него, как и вопрос об определении самой власти. Одно дело, когда власть реализуется, согласно формуле «Государство — это я», а другое дело, когда власть рассматривается как дифференцированный объект, вследствие, например, усложнения системы управления. В работах Арона, в частности, в «Этапах развития социологической мысли», представлена как раз плюралистическая концепция власти, то есть основывающаяся на принципе распределения власти среди множества субъектов, и как следствие тому, практически каждый человек в обществе обличен властью в той или иной степени. В этом мысль Арона созвучна идеям Фуко, ибо власть для них обоих реализуется через сетевую социальную организацию, где и отдельные индивиды и целые социальные группы могут выступать одновременно субъектом в одних властных отношениях и объектом в других.

Арон пытался найти способ или форму примирения между властью и свободой, выразив его суть в каком-то понятии, подобно «государству» у Гегеля, «пролетариату» у Маркса, «анархии» у Ницше, или «Dasein» у Хайдеггера, хотя в рамках даже его собственной концепции оба понятия — «власть» и «свобода» — кажутся обреченными на противостояние, да и в обыденном сознании, как правило, воспринимаются как антиподы. В сущности, Арону так и не удалось выработать такого концепта, нового способа или оригинальной формулы их при-

¹⁹ Ibid. P. 211.

²⁰ Aron R. Désillusions du progrès. P. 322.

²¹ Aron R. Essai sur les libertés. P. 222.

мирения, *concordia oppositorum*. Он лишь попытался дедуцировать власть из свободы, но при этом у него нет ни одного способа определить власть через свободу. В конечном итоге он только поставил вопрос о существовании власти, исходя из совокупности различных порядков — гражданского, политического и социального.

И все же именно принцип демократического синтеза «власти» и «свободы» лежит в основании современной полемики о назначении, функциях и пределах власти, а также о соотношении фундаментальных принципов власти и свободы, имеющих характер антиномии, полюсами которой выступают права и формальные свободы в классическом либерализме, с одной стороны, и реальные права и свободы социалистических режимов, с другой²². Демократический синтез, составляющий суть проекта западных политических режимов, позволит, по мнению Арона, сосуществовать и тем и другим.

Таким образом, свобода, которую Арон в «Опиуме для интеллектуалов» обозначил, как «сущность западной культуры, основу ее успешного развития, секрет широкого распространения ее влияния», есть основной концепт в его политической теории. В «Защитительной речи в пользу декадентской Европы» он говорил, что «ни одна из исторических европейских наций не придает столь важного значения свободе, в отличие от Соединенных Штатов, ни одна другая не ставит законы над человеком, судей над правителями, права человека над гражданскими законами»²³. Либерализм Арона, делавшего из прин-

²² В 1970–1980-х гг. во Франции широкое развитие получили дискуссии между либералами и социалистами. Принципиальное несогласие между этими двумя концепциями касается вопроса трактовки понятия «свобода» и погружения человека в «слепые силы» рынка. Этому «слепому» подчинению противопоставляется «господство» человека над условиями его существования, достигнутое либо через самоуправление объединенных рабочих, либо через рациональное государственное планирование.

²³ Привязанность Арона к понятию «свободы» стоила ему дорого. Защита свободы привела его к разрыву с Ж.-П. Сартром, убежденного в том, что Арон ни во что не ставил свободу, а его «социализм» был лишь «опиумом для интеллектуалов». Арон отдалился также и от генерала де Голля, потому что, по его мнению, французский солипсизм ослабил Атлантический Союз, который был единственной современной организацией, действительно борющейся за свободу. Не будучи свободным от критики моральной, интеллектуальной и культурной неустойчивости американцев, он все же не переставал защищать Америку и американцев от приписываемой им болезненной надменности, характерной, по его мнению, для гошизма во Франции. Именно в этой симпатии Арона к Америке и проявляется его приверженность токвилевской логике. Токвиля многие американцы до сих пор рассматривают как ясновидящего, строгого и в то же время доброжелательного пророка, работы которого во многом способствовали созданию мифа об «американском опыте». Оставаясь во всем патриотом Франции, Арон почерпнул в работах своего предшественника многочисленные сюжеты из истории, культуры, социальной жизни американцев, которые пытался развить и показать французам, уже наблюдавшим к тому времени в своей собственной стране сосуществование массовой культуры и гегемонии капитализма.

ципа свободы фундаментальное основание для политики, радикально отличается от «классического» либерализма, основанного на праве частной собственности как наиболее значимом из всех гражданских свобод. Перед лицом классического либерализма, ограничивавшего человека областью принадлежащей ему собственности и потому лишавшего его возможности тотальной коммуникации, либерализм Арона имеет своей первостепенной задачей приобщение к общим ценностям цивилизации.

Критическое осмысление власти Ароном фактически представляет собой попытку пересмотреть теологическую фигуру власти, мыслимую как Провидение (и покровительство от франц. «providence» — А.Э.). Это Провидение традиционно толкуется как основной атрибут высшей фигуры власти, происходящей из первого действенного принципа, который должен объяснить самые разнообразные явления (от «разума» Гегеля до «Бога» у Боссюэ); или власть Провидение трактуется как Судьба, то есть нечто, основанное на единой и универсальной ценности, в качестве которой выступает сам человек и через которую он может мыслить свое бытие-как-власть и усматривает в этой ценности основу собственной практики власти. Напротив, согласно Арому, демократическая власть и свобода не имеют своего подлинного основания ни в Провидении, ни в Судьбе, ни в каком-либо абстрактном или метафизическом принципе, ни также в техническом знании. И Токвиль и Арон пытались разработать такой концепт свободы, в котором она была бы закреплена как хорошо организованная, не «разнузданная», не «рассеченная» и одновременно имеющая основания вне социальных и политических норм. Они горячо верили в возможность осуществления в будущем именно такой формы свободы.

Работы историка и антрополога Л. Дюмона стали свидетельством нового этапа в возрождении идей А. де Токвиля во Франции, который пришелся на конец 1970-х — 1980-е гг. Столкнувшись в своих исследованиях с философскими проблемами, в частности, проблемой индивидуализации современных западных обществ — краеугольным камнем также англо-американской политической философии, — Дюмон сделал понятие «индивидуализм» концептуальным в своей сравнительной антропологии. В целом, индивидуализм он противопоставил «общему разуму», альтруизму, стремлению людей объединяться в партии и даже чрезмерным претензиям государства отождествлять общегосударственные задачи с индивидуальными целями граждан. Среди нескольких возможных интерпретаций этого термина для нас особую важность представляют два его аспекта. В первом случае индивидуализм есть другое название эгоизма. Во втором он суть предоставление каждому отдельному индивиду возможности проявлять свою частную волю при формировании общей воли. В работе «Nomo hierarchicus» слово «индивидуализм» было введено Дюмоном с помо-

щью цитаты из М. Вебера²⁴. Однако, согласно Дюмону, именно Токвиль ввел социологическое определение индивидуализма, а не Вебер, когда предложил следующую его сравнительную дефиницию: «Индивидуализм — это новое понятие. Наши отцы знали только, что такое эгоизм. Эгоизм — это страстная и преувеличенная любовь только к самому себе. Индивидуализм — это осознаваемое миролюбивое ощущение, свойственное каждому индивидууму, с помощью которого он способен отделять себя от массы себе подобных и от своей семьи, и от друзей [...] Индивидуализм происходит из демократии, и потому существует угроза его развития по мере утверждения ее основополагающего принципа — равенства условий»²⁵. Таким образом, Токвиль подчеркнул контраст между эгоизмом и индивидуализмом, как новым социальным феноменом, неотъемлемым признаком демократического государства. Гражданин демократического общества, как утверждает Дюмон, по определению, является индивидуалистом прежде всего с моральной точки зрения, то есть эгоистом. Если эгоизм — это качество характера конкретного индивида, то индивидуализм — социальная категория, то есть индивидуалистичными могут быть, согласно Дюмону и Токвилю, только целые общества, а не отдельные индивидуумы. Демократия по Токвилю и индивидуализм по Дюмону, — социальные явления, для раскрытия сущности которых требуется не один десяток лет. Неправоммерно рассматривать их лишь как эфемерные тенденции «общественного разума», что свойственно, по мнению Дюмона, многим современным авторам.

В «Эссе об индивидуализме» (1983) Дюмон противопоставил холистскую идеологию традиционных обществ современной индивидуалистической культуре. Социология носит холистский характер, если она отказывается сводить социальные связи к ассоциации договорного порядка между независимыми индивидуумами, а, напротив, исходит из всего общества, чтобы понять частные социальные феномены. Возможен ли компромисс между индивидуализмом и холизмом? Прежде всего, необходимо, по мнению Дюмона, дать определение понятию «индивид». Оно имеет два принципиально важных значения:

Индивид как мыслящий, говорящий и желающий субъект. В этом качестве он предстает как частный образец человеческого рода;

Индивид как ценность, моральное существо, автономное и независимое.

Между индивидуализмом и холизмом как «двумя отличающимися друг от друга совокупностями идей и общественных ценностей» также существует различие в трактовке этого понятия. Индивидуализм предполагает, что независимый индивид — это высшая ценность, и что все общества должны основываться на принципе равенства. А холизм,

²⁴ Dumont L. Homo hierarchicus. Paris: Gallimard, 2 éd., coll. «Tel», 1979. P. 22.

²⁵ Tocqueville A. de. De la démocratie en Amérique. II. P. 105–106.

напротив, базируется на приоритете общественного перед частным (валоризация социума и субординация человеческого индивида), при этом всякое общество имеет иерархичную структуру. Обе эти модели эксклюзивны. Если это так, то возможен ли переход между этими двумя антитетическими универсумами, между этими двумя несовместимыми идеологиями? Если прямой переход невозможен, то, возможно, существует некий посредник. В работе «Homo hierarchicus», где Дюмон рассмотрел социальную и ментальную структуру индийского общества, он ввел фигуру *renonçant* (*sannyasi*) как традиционную форму, которая и смогла служить такого рода «посредником» при переходе от традиционного холистского общества к современному — индивидуалистическому. Место *renonçant* вне мира, над миром, носит даже сверхмировой (*extramondain*) характер. С другой стороны, *renonçant* является и частью общества, не только потому, что в нем он материализуется, но в большей степени потому, что в обществе *renonçant* получает определенный социальный статус — внутримировой (*intramondain*): «Буддизм свидетельствует о результате отказа от места, которое общество ему предназначило. Располагающийся вне мира, но связанный с ним *renonçant* не властен над миром; если же он пытается этого достичь, его идеи становятся эфемерными. Напротив, между его “самодисциплиной” и мировой религией установлена позитивная диалектика. Суть феномена *renonçant* состоит в том, чтобы дать человеку возможность индивидуального выбора религии»²⁶.

Таким образом, Дюмон выдвигает гипотезу, согласно которой холистское общество строится, исходя из принципа отказа (или отречения) от ценности конкретного индивида. Что касается современной индивидуалистической идеологии, то Дюмон связывает ее развитие с христианством, где фигура владыки, по его мнению, является аналогом индийского *renonçant*, точнее, с протестантизмом, кроме того, с эволюцией философии прав человека. Описание динамики прогрессирующей индивидуализации современности — дань токвиланской традиции. Описание этой длительной эволюции (*quasi-провиденциальной*, как сказал бы Токвиль) и ее этапов можно найти в начале Книги II, Главе I в работе «О Демократии в Америке», где Токвиль высказывал схожие с Дюмоном опасения по поводу индивидуализма, который рискует сделать каждого человека «чужим по отношению к другим». В то же время Дюмон идет дальше Токвиля и пытается радикализировать токвиланские критики, которые так или иначе остаются, по его убеждению, компонентами «имманентной» критики демократии. Собственную же критику он, напротив, назвал внешней по отношению к общественной иерархии. Он убежден, что сосуществование индивидуализма и холизма возможно лишь в том случае, если общество будет представлять собой иерархичную структуру,

²⁶ Dumont L. Homo hierarchicus. P. 349.

при этом трактует иерархию как определенный ценностный порядок. Необходимо различать упорядочивание чувственного мира (того, что имеет определенную ценность для нас) и исключение из ценности (то есть незначительность необработанных данных, для которых нет места в порядке вещей). Можно сказать иначе, что с точки зрения оценочной логики, невозможно включить разнообразные элементы в ценностный порядок без их иерархизации и невозможно также равноправие этих элементов без целостного исключения из ценностного порядка того, что является препятствием для их уравнивания. Отсюда парадокс: в действительности такая позиция имеет целью защитить нас от всевозможных тоталитарных тенденций. Речь не идет у Дюмона о необходимости социальной иерархии между индивидуумами, но об иерархии в нашей собственной мысли между различными составляющими наших представлений о вещах и явлениях. Однако при этом не ясным остается вопрос о том, как ввести иерархический порядок в форму нашей мысли, не сталкиваясь с противоречиями в реальности.

М. Гоше — представитель «поколения 80-х» — предложил рациональную критику гипотезы Л. Дюмона. Возможно, наступление индивидуалистической эпохи, говорит Гоше, было нужно для того, чтобы люди осознали автономность социума по отношению к их собственному сознанию и воле?²⁷ Ведь социальное, по его мнению, не является ни продуктом общей воли (как результат общественного договора), ни волей некоего верховного существа. Автономия социального целого проявляется как объективно существующее, которое не поддается усилиям людей подчинить его своей частной воле. В сущности, человек не является хозяином даже в собственном пространстве, а большинство его поступков стимулируются бессознательными импульсами. Можно найти ссылки на подобные рассуждения у Маркса, Фрейда, Ницше, в хайдеггеровской критике метафизики субъективности. Развивая мысль Альюссера о «processus sans sujet» (процесс без субъекта — А.Э.), можно сказать, что люди не являются отныне субъектами истории.

В целом, теория индивидуалистического общества Л. Дюмона дает основания для представления об отчужденном характере власти, ибо имеет место сознательное отчуждение власти со стороны индивида. Правда, такая трактовка власти не нова, в частности, об отчуждении власти можно говорить и применительно к социальной онтологии «новых философов» во Франции. Вместе с тем между трактовками отчуждения у Л. Дюмона и «новыми философами» существует существенное отличие. Оно состояло в том, что «новые философы» логически выводили это отчуждение из тезиса о тотальности и не подконтроль-

²⁷ Gauchet M. De l'avènement de l'individu à la découverte de la société // *Annales*. 1979. № 1979. P. 451–463.

ности вездесущей власти, а в «индивидуализме» Дюмона можно увидеть психологический источник этого отчуждения, связанный со страхом индивида оказаться неспособным к самореализации в коллективе и поэтому он избирает индивидуалистический характер социального поведения. Впрочем, нечто подобное было уже в трактовке отчуждения у Э. Фромма, если вспомнить образ, который он использовал для описания отчуждения как дилеммы «Я» — «Они» или как модели отношений между «волками и овцами». Смысл этой параллели в том, что «овцы» воспринимают власть «волков» как нечто злое, но необходимое, а, следовательно, с нею надо научиться сосуществовать²⁸.

Продолжая мысль Дюмона, личные интересы индивида противопоставляются интересам власти, то есть индивид не хочет сотрудничать с властью, а, скорее, рассматривает ее как внешнюю, чуждую ему силу, не способную удовлетворить его частные интересы, как, впрочем, и решать насущные социальные проблемы. Отсюда разрыв отношений между субъектом и объектом власти становится прямым следствием отчуждения власти, которое в свою очередь (с этим, наверное, согласился бы Ф. Фюре) приводит к недовольству властью со стороны граждан, проявляющихся, в том числе в революционных бунтах и мятежах.

Сегодня зачастую отдается предпочтение прагматизму и реализму, культу факта, более того, в отдельных случаях имеет место нечто вроде фетишизации статистики. Большинство философствующих мыслителей «поколения 80-х» (в том числе Л. Дюмон) пытаются освободиться от строго позитивистского взгляда на науку и от технологического фатализма, поддерживаемого конформизмом. Они не просто наблюдают, но размышляют, возвращая философии ее первоначальное значение, в том числе о власти, не констатируя ее «злостность», «неизбежность», «тотальность», как нечто, против чего нет смысла бороться, а пытаясь обнаружить способы ее познания, подчинения, выявить закономерности в ее существовании, то есть выработать новые принципы свободы индивида в демократическом универсуме. С критикой такого подхода выступали, в частности, «новые философы». Власти можно противопоставить только саму власть, а их тезис о «злостности» и «неизбежности» власти при отсутствии реальных способов для выживания, сам по себе выглядит не более чем провокацией.

В социальных концепциях, где собственность является высшей, сакральной ценностью, индивид предстает как социальный «атом», который существует в отношении взаимного недоверия с другими. Несмотря на существование юридического договора между ними, общество, в котором он существует, навязывает в качестве нормы тотальную индивидуализацию. В конечном итоге индивидуализм становится тиранией для большинства. Современные мыслители отмежевываются от

²⁸ Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992. С. 16.

этой трактовки индивидуализма и придают ему несколько иной смысл: его основная идея состоит не в том, чтобы сконцентрировать каждого человека на самом себе, а в том, чтобы выявить нечто общее для всех. В этой идее можно обнаружить стремление ее авторов вернуться к коммунистической идеологии. Однако это не так, ибо речь не идет о коллективизме, основанном на коллективной собственности на средства производства, сопровождаемой в моральном плане антииндивидуалистическим конформизмом, но о способности мыслить и действовать сообща, то есть в согласованности индивидуальных способностей и интересов.

В этой связи тема власти по-прежнему оставалась в 1980-е гг. одной из наиболее актуальных во французской философии. Характерно, что власть стала пониматься предельно широко, как социальное явление и даже контекст, а не только лишь как объект собственности в руках правящего субъекта или сам субъект, наделенный властью. Тем самым фукианская формула «власть — это отношение» вполне соответствовала новым тенденциям в ее изучении.

ТАТЬЯНА ЩИТЦОВА

Экзистенциальная терапия,
или
Как практикуют философию:
к актуальности Киркегора
в современную эпоху

Известный хрестоматийный сюжет о Киркегоре как родоначальнике экзистенциальной философии позволяет говорить об актуальности датского мыслителя только в смысле признания его «особого места» в истории современной (постклассической) мысли, т.е. исключительно в рамках историко-философского дискурса. Этот архивирующий (каталогизирующий) подход был отчасти преодолен интерпретациями Фаренбаха и Хабермаса, указавшими на принципиальную соразмерность данного Киркегором определения самости посттрадиционной современности¹. Однако и такое признание не могло сделать Киркегора «актуальным мыслителем», поскольку неизменно сопровождалось оговоркой по поводу религиозного характера его творчества. Постметафизическое определение человека как «возможности быть самим собой» не стало одновременно пострелигиозным определением — таково «экспертное» заключение Хабермаса, делающее неуместным го-

¹ Fahrenbach H. Philosophische Anthropologie – Ethik – Gesellschaftstheorie. Grundzüge einer anthropologisch-praktisch zentrierten Philosophie // Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Hg. Von R. Brunner, P. Kelbel. Frankfurt – New York, 2000. S. 210f; Habermas J. Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik // Eine Art Schadensabwicklung: Kleine politische Schriften VI. Frankfurt am Main, 1987. S. 172.

лос Киркегора в коммуникативном сообществе эмансипированных мыслителей².

Указанный вердикт был подкреплен соответствующей критикой в адрес Киркегора за монологизм и децизионизм, освященные Высшей инстанцией, однако же, освобождающие экзистирующего индивидуума из социальных связей конкретного жизненного мира. Другими словами, в своей оценке Хабермас следовал, в сущности, традиционному представлению об изолированности киркегоровского «единичного индивидуума» в его отношении к Богу. Выявить крайнюю односторонность такого подхода — является в таком случае одной из первейших задач настоящей статьи. Упомянутая критика может быть признана релевантной только в той мере, в какой Киркегор действительно проецирует этическую самость в религиозный дискурс. Однако, сколь бы определяющей и репрезентативной ни была такая направленность для творчества Киркегора, она не отменяет другой перспективы его мысли, нацеленной на открытость intersубъективного опыта, противостоящего имманентной логике всякой тотальности (ближайшим образом — тотальности гегелевской системы).

Помимо постметафизического определения человека как «возможности быть самим собой» (способности быть самостью), Киркегор разрабатывает и практикует *способ философствования*, соответствующий предложенному им пониманию человеческого бытия. Именно об этом новом способе философствования, который может быть назван *экзистенциальной майевтикой*, и пойдет далее речь. Мы постараемся показать, что имплицитованная здесь проблематика intersубъективного характера самоопределения индивидуума уже содержит в себе решающие аргументы в пользу коммуникативной парадигмы, ставшей главным интеллектуальным достижением нашей эпохи, эпохи «децентрализованного субъекта». Наш главный тезис заключается в том, что осуществленный Киркегором способ философствования находится в авангарде самых смелых интенций и построений постметафизического мышления в плане переосмысления соотношения теории и практики. Без всяких преувеличений можно сказать, что Киркегор *действует* своим творчеством, понимая под действием активность, имеющую преобразующее значение для конкретного социально-исторического мира. Характер этой преобразующей активности, или практики философствования, первоначально может быть определен как *экзистенциальная терапия*, смысл которой мы и постараемся теперь прояснить, чтобы, во-первых, зафиксировать ее сущностное отличие от других видов индивидуальной терапии (например, классического психоанализа Фрейда и экзистенциально-

² Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Пер. М.Л. Хорькова. М., 2002. С. 15 и далее.

го психоанализа Сартра), и, во-вторых, эксплицировать содержащееся в ней новое понимание телеологии социально-исторической жизни.

Напомним для начала, что, говоря о новом способе философствования у Киркегора, мы имеем в виду осуществленную им самим стратегию *косвенного сообщения*, которая выходит за рамки конкретного религиозного назначения (помочь стать настоящим христианином) и оказывается способной актуализировать интерсубъективное *майевтическое* измерение там, где люди привыкли жить с мыслью о том, что «Бог мертв». Оставаясь в этом секулярном измерении, мы можем точнее определить практический смысл творчества Киркегора как *экзистенциальную реабилитацию современности*, понимая под этим трансформацию эпохи *через* экзистенциальное преобразование единичных индивидуумов. Суть этого преобразования заключается в восстановлении способности (читателя) становиться этической самостью, или самоопределяться в своей конкретно-исторической ситуации. Как уже отмечалось, речь идет о своего рода *терапии*, начинающейся, как и полагается, с соответствующей диагностики. Киркегор находит своих современников в состоянии рассеянно-го самозабвения: патетика всеобщей объективной истины, процветающая на почве гегелевской философии и подхваченная прессой, обернулась растворением всех *en masse*. «Время и люди становятся все более недействительными»³, — констатирует он и... открывает *частную практику* — практику экзистенциального (этического) сообщения, нацеленную на то, чтобы привести человека (потенциально-го читателя) к ясному пониманию себя *в своей эпохе*. Соответственно, вся философская (*contra* Гегель), социальная (против этической инертности, растворения *en masse*, нивелирующей работы зарождающихся массмедиа) и, конечно же, церковно-теологическая (против христианства как буржуазного института) критика Киркегора нацелена на разоблачение тех сил эпохи, которые препятствуют пробуждению самости и ведут к прогрессирующему забвению субъективного измерения истины. Понимая под истиной работу *интериоризации* (*субъективации*), Киркегор справедливо полагает, что единственное, что может сделать мыслитель, желающий связать свой message с указанным измерением истины, это «помочь этой внутренности родиться (*zur Geburt verhelfen*)»⁴, помочь проступить «*наивному*» пониманию себя как способности *становиться* самостью, т.е. прибегнуть к искусству экзистенциальной майевтики, предполагающей, что

³ Киркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам / Пер. Т.В. Щитцовой. Минск, 2005. С. 367. Далее при цитировании — Послесловие.

⁴ Nagemann T. Reden und Existieren. Kierkegaards antipersuasive Rhetorik. Berlin—Wien, 2001. S. 34.

экзистенция (экзистирующая самость) по самой своей сути *есть* in statu nascendi. Подчеркнем, что такого рода майевтика имеет всегда конкретно-историческую определенность, выступая как противодействие тем духовным тенденциям эпохи, а равно и психологическим особенностям индивидуума, которые делают указанное понимание невозможным.

Итак, функция косвенного сообщения заключается в устранении скрывающего эффекта фактических (культурно-исторических, психологических) контекстов человеческого существования и раскрытии (т. е. содействии в понимании/осуществлении) способности личностного самоопределения по отношению к таковым. Речь идет об изменении экзистенциальной установки, которое в индивидуальном плане маркируется понятием «выбора себя», а в коммуникативном плане предполагает методически продуманное выведение адресата (косвенного сообщения) из «естественной установки» и приведение к такому экзистенциальному состоянию, в котором для него открывается, что он и есть способность быть/становиться самостью. Косвенное сообщение имеет, таким образом, исключительно практическую (этически преобразующую) интенцию, *методический* смысл которой с известными оговорками можно выразить так: экзистенциально-феноменологическая *редукция* в акте коммуникации — в терминологии Киркегора — возвращение к *примитивности*⁵.

В материалах лекционного курса «Диалектика этического и этико-религиозного сообщения»⁶ естественная установка трактуется Киркегором как некритическое отождествление себя с существующими нравами и обычаями, традицией, «духом времени». Здесь важно подчеркнуть, что «критика» имеет на данном этапе (этапе редукции) исключительно внутреннюю направленность и связана с тем, что Киркегор называет *ревидирующим* моментом в экзистенции.⁷ Речь идет о «ревизии всеобщечеловеческого», под которой Киркегор понимает *наивный* и постоянно возобновляемый (удерживаемый in actu) пересмотр «примитивных» вопросов: «что значит быть человеком», «являемся ли я и ты людьми». Другими словами, актуальность этих «фундаментальных» вопросов неотделима от (задачи) фактического (конкретно-исторического) самоопределения личности. Таким образом, майевтика является *фундаментальным* предприятием в совершенно особом, *эвокативном*, смысле: «основания», с которыми она работает, нельзя *полагать*, их можно только *провоцировать*, «вызывать вперед». Работа обоснования перемещается из сферы теоретических

⁵ S. Kierkegaards Papirer. Bd. VIII — 2. København 1968. В 82,2—82,4; В 89. — Далее при цитировании — Пар.

⁶ Kierkegaard S. Den ethiske og den ethisk-religiøse Meddelelses Dialektik // S. Kierkegaards Papirer. B. VIII — 2. København 1968. В 79—В 89.

⁷ Пар. VIII — 2, В 82, 6; В 89.

пропозиций в область практического (экзистенциально-этического) *испытания*, в которой майевтик не может ничего постулировать, но может лишь пытаться косвенно провоцировать адресата (читателя, слушателя) на осуществление указанной выше ревизии. Если такая провокация удастся, то речь идет об экзистенциальной *реабилитации* единичного индивидуума, восстановлении (актуализации) его способности *самоопределяться* в истории, брать на себя *ответственность* за то, что он поступает (говорит и думает) так, а не иначе. Мы определили выше этот акт, или эту *практику*, как экзистенциальную реабилитацию *современности*, поскольку он осуществляется в интересах самой исторической жизни, ибо заявленный ревидирующий момент выступает как фундаментальный принцип ее обновления. Таким образом, киркегоровская борьба за Единичного оказывается одновременно борьбой за новую историческую эпоху, противопоставляющую «хитрости мирового разума» (с его превосходством категории поколения над категорией индивидуума) нередуцируемый и не снимаемый ни в каком понятии *риск* этического существования.

Говоря о косвенном сообщении как интересубъективной практике, мы имеем в виду такой коммуникативный опыт, «делом» которого является индивидуальное умение быть этической самостью, которое должно быть засвидетельствовано с каждой стороны: как со стороны адресата, так и со стороны сообщающего, майевтика. В последнем случае указанное умение находит выражение как раз в умелом применении косвенного метода, предполагающем риторически и диалектически выверенное «виртуальное» самоустранение майевтика, который «словно исчезает, лишь ставя себя на службу тому, чтобы помочь другому в его становлении»⁸, спровоцировать его на *самодетельность*, подвинуть к этической *самостоятельности*. Наследуя это умение от Сократа, Киркегор задается вопросом, который был неизвестен греческому философу — вопросом о *праве* на косвенное сообщение. Действительно, экзистенциальной майевтике, задачей которой, по одной из формулировок Киркегора, является *воспитание* самости (точнее — умения быть этической самостью), свойственна принципиальная структурная асимметрия — нередуцируемое различие «воспитателя» и «воспитуемого» в поле связывающего их коммуникативного опыта. Не трудно увидеть, что этот простой вопрос способен стать для нас своего рода лакмусовой бумажкой: в зависимости от ответа на него, наши попытки реактуализировать наследие Киркегора или потерпят крах, или, напротив, обретут необходимую убедительность.

Вопрос о праве на косвенное сообщение формулируется и приобретает свою остроту у Киркегора по контрасту с не требующим

⁸ Пар. VIII — 2, В 89.

оправдания божественным откровением и представляющим его апостольским словом. В этическом контексте интересубъективной связи (напомним: Киркегор различает этическое и этико-религиозное сообщения) указанный вопрос должен быть понят как необходимость оправдания *инициативы* косвенного сообщения. Оправдания, прежде всего, перед лицом подозрения в манипуляции другим, «косвенном» насилии — подозрения, основанного на имплицированном в идее («экзистенциале») воспитании экзистенциально-этическом приоритете одного человека над другим. Оправдание в таком случае было бы возможно, если бы удалось показать, что само конституирование этой инициативы (исходный принцип ее возникновения и осуществления) исключает всякую монологическую авторитарность (и значит также подавление и тотализацию). Контуры такого обоснования инициативы косвенного сообщения мы находим в размышлениях Киркегора по поводу собственной майевтической *практики*. «Для понимания всей моей писательской деятельности, майевтического подхода и т. д., — говорит он в дневнике, — необходимо также понять экзистирование моей писательской личности: что я *quia* писатель сделал личностным экзистированием, чтобы поддержать такую (деятельность. — Т.Ш.), осветить, сокрыть, придать направление и т. д. Нечто, что... столь же интересно, как и вся писательская деятельность. И таким образом, в некоем более идеальном смысле, все ведет назад к Единичному, каковой не есть я в эмпирическом смысле, но автор... // Все это необходимо, чтобы прояснить мое положение в развитии. Люди полагают, что объективность выше субъективности — все наоборот. То есть, объективность, которая имеет место в отвечающей субъективности, — это финальное. Система была бы чем-то нечеловеческим, чему никакой человек как *auctor* и *exsecutor* не мог бы отвечать».⁹

Центральная идея этого решающего «признания» — идея *отвечающей субъективности*, разрывающая имманентность системы и открывающая объективность как не допускающее тотализации измерение исторического мира. Объективность представляется здесь как «дело» ответа, как конкретное интересубъективное смыслообразование, сингулярность которого является конститутивным принципом обновления истории именно в той мере, в какой не может быть редуцирована к идее Всеобщего (универсального). Единичный индивидуум является субъектом истории как *субъект ответа*. Участвовать в смысловом обновлении истории (исторической жизни сообщества) он может, лишь засвидетельствовав историчность собственного становления, т. е. осуществив свою Единичность в форме *ответа*. Этот герменевтический круг кладет конец самоожесточенности субъекта, тотальности в понимании истины и ее нейтральности. Быть Единичным значит отве-

⁹ Pap. X-1, A 145.

чать, реализовывать свое бытие как *способность к ответу*, которая в рамках киркегоровского наследия осмысливается как способность этической *самостоятельности*¹⁰.

Таким образом, практика косвенного сообщения должна быть понята как *ответ*, идя на который Киркегор выступает не как эмпирический (психологический) субъект, а как субъект истории — Единичный, или *автор* ответа: ответа на фактическую *ситуацию* своего времени, экзистенциальный кризис своей эпохи, — ответа, который имеет форму *обращения*, обращения к своим современникам по поводу одного-единственного вопроса: умения быть Единичным. Иначе говоря, инициатива по пробуждению и «воспитанию» этической самости должна пониматься как элемент соучастия, вместе со своими современниками, в одной эпохе. Именно постольку, поскольку эта инициатива имеет форму ответа, она предполагает особую стратегию обращения к адресату, такую, при которой автор инициативы должен обеспечить необходимые условия для того, чтобы стал возможен ответ *другого*, ответ, в котором осуществляется его единичность¹¹. Ведь согласно идее «отвечающей субъективности» экзистенциальная реабилитация — это реабилитация способности к ответу, который мы с полным правом (перефразируя и перетолковывая Гадамера) можем назвать «действенно-историческим», поддерживая тем самым данное ранее определение практического смысла косвенного сообщения как экзистенциальной реабилитации современности.

Подведем некоторые итоги. Мы установили, что право на косвенное сообщение проистекает из диалектической связи ответа и обращения, которая имплицирована в идее отвечающей субъективности. Действенно-исторический ответ — это всегда и обращение, а право на инициативу выступает условием обновления конкретного исторического сообщества. Вопрос о (воз)рождении этической самости изначально рассматривается Киркегором в контексте историче-

¹⁰ В этой связи Киркегор, используя непередаваемую игру слов и знаков пунктуации, фиксирует соответствующие формулы «неэтического» и этического существования: 1. Стоять — единственно при помощи другого (At staae — ene ved en Andens Hjaelp). 2. Стоять одному — при помощи другого (At staae ene — ved en Andens Hjaelp). Последняя позиция как раз и предполагает майевтическое отношение. — Пар. VIII — 2, В 82,15.

¹¹ То есть майевтик должен задать такую коммуникативную ситуацию, в которой сам он как личность «исчезает», ретируется, оставляя читателя «наедине» с собственной возможностью экзистирования и подводя его тем самым к необходимости решения, этического выбора. Так возникает сложная сеть псевдонимов, ибо конкретность обращения предполагает разное экзистенциальное качество адресатов сообщения. В этом смысле известное учение о стадиях существования, представленное множеством разных голосов, разработано специально для того, чтобы настичь каждого читателя на его «месте» и оттуда вести его к экзистенциальной трансформации.

ской жизни конкретного сообщества, благодаря чему обнаруживается *сущностная взаимосвязь между майевтическим назначением косвенного сообщения и обновлением в истории*. Как практика косвенного сообщения творчество Киркегора предполагает, таким образом, новую, коммуникативную, парадигму исторической жизни человеческого сообщества и само инициирует эпоху, в которой объективность более не делегируется «хитрости мирового разума», а учреждается в свершении *ответности*, т. е. помещается в контекст конкретного становления интересубъективности, выступая в известном смысле как его эпифеномен.

Майевтическая практика «субъективного мыслителя» может быть теперь самым принципиальным образом отличена от таких видов индивидуальной терапии, как классический и экзистенциальный психоанализ (Фрейд/Сартр), несмотря на то, что с каждым из этих видов терапии экзистенциальная майевтика имеет определенное сходство. Так, с классическим психоанализом ее объединяет (на самом формальном уровне) ключевое представление о симптомообразующей функции вытеснения. Правда, в отличие от психоанализа, который исходит из того, что вытеснению подвергаются силы сексуального порядка (либидо), экзистенциальная терапия, обращаясь к психологическим особенностям процесса становления-самости, выявляет душевные движения и фиксации, отесняющие и скрывающие стремление личности к самораскрытию, ясности собственного становления. Классическим примером симптома, указывающего на задержку, патологическое искажение и даже в некотором смысле тупик в самопонижении, является у Киркегора меланхолия. Стоит особо подчеркнуть, что рассмотренная в аспекте становления-самости «нормальная» душевная жизнь заявляет о себе, согласно Киркегору, в открытости коммуникации (ясно почему: ведь раскрытие самости — это ее конкретно-историческое становление), тогда как патология — некая сковывающая раскрытие самости фиксация — обнаруживает себя в уклонении от коммуникации.¹² С точки зрения экзистенциальной терапии патологическим выступает, прежде всего, заикливание, увязание личности в каком-то ограниченном, застывшем образе самости и упорствование в нем, ибо задачей является открытое коммуникации этическое становление-самости, на восстановление которого и направлены усилия майевтика.

¹² В «Понятии страха» Киркегор определяет подобного рода *замкнутость* как «демоническое», как «несвободу», которая страшится коммуникации (см. Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. Н.В. и С.А. Исаевых. М., 1993. С. 214–215). Другой не менее важной работой для понимания психологического аспекта становления-самости является «Болезнь к смерти». Подробнее об этом см. также: Ясперс К. Реферат по Киркегору // Топос № 2(7), 2004. С. 41–56.

С экзистенциальным психоанализом Сартра, в свою очередь, майевтическую терапию объединяют те концептуальные основания, которые восходят к самой структуре экзистирующей самости, введенной Киркегором в «Болезни к смерти» и по-своему развитой французским философом в понятиях проекта, бытия-для-себя и др. Не вдаваясь сейчас в сравнительный анализ классического и экзистенциального психоанализа и абстрагируясь, в частности, от критического размежевания Сартра с Фрейдом, мы, сопоставляя эти практики с экзистенциальной терапией, можем различить два основополагающих типа, или метода, индивидуальной терапии. Воспользовавшись психологической терминологией, мы можем определить эти два типа соответственно как *интровертированную* и *экстравертированную* методики, где «интра» и «экстра» указывают на отношение реабилитационной работы к историческому миру.

Интровертированная методика, представленная Фрейдом и Сартром, нацелена на реабилитацию *эмпирического* субъекта во всем его индивидуальном своеобразии. Психоаналитик сосредоточивается здесь исключительно на биографическом плане, истории «душевной жизни», тогда как социально-историческая эпоха, которая определяет жизненный мир пациента, остается непроблематизируемым горизонтом, нетематизируемой предпосылкой. Задача терапии в данном случае — оптимизация внутренних условий для ясного и уверенного существования индивида в мире: у Фрейда при этом делается акцент на восстановлении нормальной социальной интегрированности, у Сартра — на достижении ясности в отношении собственного фундаментального выбора (проекта), в свете которого должны найти объяснение все факты жизни человека и который представляет личность как нередуцируемую целостность. Другими словами, экзистенциальный психоанализ объясняет, почему человек является тем, чем он является в мире, рассматривая, таким образом, человека как помещенную в мир становящуюся тотальность, как *индивида*. Согласно Сартру, человеческое бытие как непрерывная историизация подчинено изначальному проекту. Выявить его значит раскрыть смысл, ориентацию «внутримирной» истории индивида, истории его жизни.¹³ Принятие социально-исторического мира как данности (нетематизируемой предпосылки) является здесь условием возможности *объективной* (объективирующей) позиции аналитика по отношению к пациенту, «позиционирующей» терапевта как носителя соответствующей компетенции.

Экзистенциальная терапия, напротив, представляет собой *экстравертированную* методику, поскольку ее интенцией, как уже не раз отмечалось, является преобразование исторического мира благодаря

¹³ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. В.И. Колядко. М., 2000. С. 567 и далее.

экзистенциальной трансформации индивидуума. Эта коммуникативная практика осуществляется в режиме принципиальной проблематизации смысловых данностей конкретной эпохи, что делает невозможным «объективно-научное» возвышение майевтика над своим подопечным¹⁴, intersубъективная связь которых требует равного *двустороннего* испытания и конкретно-исторического исполнения способности быть этической самостью, посредством чего единственный экзистирующий индивидуум выступает уже не как замкнутая на себя тотальность (со свойственной ей имманентной историизацией), а как участник обновления исторической жизни конкретного общества, т. е. как субъект истории, или — *отвечающая субъективность*. Речь идет, таким образом, об обретении нового исторического самосознания, которое Фуко, в работе «Что такое Просвещение»¹⁵, назвал «установкой современности», возводя ее к практическому повороту в философии Канта, сделавшего «повесткой дня» укорененность философии в актуальном социально-историческом контексте. Отталкиваясь от тех черт мышления Канта, которые выделяет Фуко (рефлексия по поводу актуальности собственной работы; внутренняя связь своих сочинений, исторической рефлексии и частного анализа того конкретного момента, в который и ради которого он писал; размышления о «сегодня» как о поводе для частной философской задачи), мы уверенно можем назвать Киркегора наследником Канта в деле одновременной проблематизации отношения к настоящему, способа исторического существования и самоконституирования. Интенция на преобразование самости и мира (в котором она становится таковой), содержащаяся в критической рефлексии на предмет собственного исторического бытия, находит себе место в особой коммуникативной стратегии Киркегора. Теория и практика косвенного сообщения в своих принципиальных положениях выступают, таким образом, не чем иным, как развитием дела Канта в направлении «критики исторического разума».

Все вышесказанное позволяет говорить об экзистенциальной майевтике как о самостоятельном измерении коммуникативного опыта, которое не может быть редуцировано ни к *онтологическому*, ни к *прагматическому* измерениям, рассматриваемым в таких базовых теориях современной коммуникативной философии, как философская гер-

¹⁴ Ср. с апелевской моделью «частично суспендированной коммуникации», рассмотренной на примере общения психотерапевта со своим пациентом и предполагающей как раз объективно-научное дистанцирование по отношению к последнему. К.-О. Apel, *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht* // К.-О. Apel, *Transformation der Philosophie*. В. П. Frankfurt am Main, 1973. S. 123ff.

¹⁵ Фуко М. Что такое Просвещение? — <http://www.lib.ru/CULTURE/FUKO/nachala.txt>

меневтика Гадамера, трансцендентальная прагматика Апеля и теория коммуникативного действия Хабермаса. Обоснование особого места коммуникативной стратегии Киркегора «между» онтологическим подходом Гадамера, показывающего историю как герменевтическое (диалогическое) свершение, и прагматической ориентацией Хабермаса и Апеля, разрабатывающих универсальные принципы коммуникативного взаимодействия на условиях объективирующего (критического) дистанцирования по отношению к предмету обсуждения, является еще одним аргументом в пользу философской *topicality* наследия Киркегора. Ведь каждому из отмеченных измерений — онтологическому, прагматическому и майевтическому — соответствует определенное понимание задачи философской работы, точнее говоря — той ее функции, которая свидетельствует о собственной интегрированности философии в действительную историческую жизнь конкретного сообщества. Другими словами, речь идет о разных способах действенного участия философской рефлексии в социально-исторической жизни. Тот способ, который был предложен Киркегором, видимо, в наибольшей степени порывает с «академическим» видением фигуры философа, *не жертвуя* при этом глубиной аналитической работы (концептуального обоснования). Предпочитая титул «субъективного мыслителя», Киркегор подчеркивает, что последний должен быть одновременно поэтом, этиком и диалектиком. Такова «формула» мышления/сообщения, способного на майевтическую функцию.

То, *ради чего (вокруг чего)* начинается и ведется экзистенциальная коммуникация — не некий требующий разъяснения «предмет», а само (этическое) умение быть экзистирующим индивидуумом. В этом заключается ее основное отличие от герменевтического диалога. Майевтика сосредоточена на *непредметном* понимании, т. е. этическом самопонимании участников коммуникации. Предметный план сообщения выполняет при этом исключительно служебную функцию¹⁶ и подчинен рефлексии в отношении того, *как следует выстроить* сообщение, чтобы оно могло наиболее эффективно образом поспособствовать *другому* в реабилитации его (этической) способности быть самим собой. Отсюда ясно, что герменевтический диалог, *если* он исполняется как межличностная, этически релевантная, *рискованная* коммуникация, с необходимостью содержит в себе майевтическое (непредметное) измерение, или этическую рефлексию.¹⁷ Однако, в силу того что

¹⁶ Пар. VIII—2, В 83, В 89.

¹⁷ Ср.: «Коммуникация является “человеческой” только тогда, когда вместе с предметом определенным образом дается и самость». — Rombach H. Die Grundstruktur der menschlichen Kommunikation. Zur kritischen Phänomenologie des Verstehens und Missverstehens // Phänomenologische Forschungen. Red. Ernst Wolfgang Orth. Band 4. Mensch, Welt, Verständigung. Freiburg/München, 1977. S. 27.

определяющим для него является *предметный* интерес, последняя выступает имплицитным *проблематическим* основанием, которое Гадамер пытается обеспечить, подчиняя герменевтический разговор идеалу дружбы.

Отличие майевтики как экзистенциальной реабилитации современности от критической теории (критики идеологии) состоит, в свою очередь, в том, что адресат последней — это человек, уже готовый или способный к критике. Именно потому, что он «готов», на первый план выходит актуальный предмет критической рефлексии — определенные социально-исторические содержания, требующие *пересмотра*, т. е. акцент опять же делается на предметной составляющей. *Но как обретается критическая позиция? И может ли философия содействовать этому процессу?* Именно такую задачу (содействие в обретении — актуализации — критической позиции) ставит перед собой Киркегор. Его адресат — это человек, которого надо привести к способности критической рефлексии, или этической самостоятельности, точнее говоря — реабилитировать эту его способность.

Необходимо признать: ни герменевтически, ни рационально-дискурсивно ничто *не гарантирует* принципиального условия «идеальной» коммуникации, каковым является этическое *самоопределение* — та индивидуальная установка («как» само-отношения и отношения к другому), которая должна препятствовать как тотализации традиции, так и тоталитарному исходу консенсуса («корке конвенций») и которая позволяет Киркегору сказать, что это «неэтично, если в качестве последней инстанции для тебя выступает согласительная комиссия»¹⁸. И все же философ может *работать* с этой «негарантированностью», т. е. с «субъективными», экзистенциально-этическими основаниями коммуникативной жизни человеческого сообщества. Указанная работа разворачивается не в «чистой» трансцендентальной сфере, существующей независимо от плана эмпирических явлений, но сама вплетена в социально-исторический контекст¹⁹. Речь идет, в сущности, о радикальной трансформации самого понимания трансцендентального измерения. Мы не торопимся отказаться от этого классического параметра философской работы: в случае с экзистенциальной майевтикой его сохранение удостоверяется тем фактом, что она имеет дело с *конститутивными* принципами социально-исторической жизни. Реализуемая здесь философская практика является конкретной формой так называемого воплощения трансцендентального субъекта: экс-

¹⁸ *Послесловие*. С. 607.

¹⁹ Комментируя максимум «понять самого себя в экзистенции», Киркегор подчеркивает, что это «самого себя» — «не чистое человечество, не чистая субъективность... благодаря которым все становится легким, потому что трудность устраняется и все дело переносится в театр теней, устраиваемый абстракцией». — *Послесловие*. С. 406.

пликация и актуализация указанных конститутивных принципов осуществляется в фактическом intersubъективном мире как значимый момент его собственного исторического свершения. В этом смысле трансцендентальные основания, с которыми работает майевтик, не могут быть названы априорными (условиями возможности) в классическом (кантовском) смысле. Поскольку эти основания (а именно реализуемое в ответе умение быть этической самостью) сами формируются в соответствующем intersubъективном контексте, они скорее должны быть названы апостериорно-априорными, или «апостеприорными» (чтобы придать оксюмору «нетрадиционный», конструктивный, поворот).

Не трудно увидеть, что экзистенциальная майевтика, будучи коммуникативным действием *par excellence*, не может быть классифицирована в соответствии с предложенным Хабермасом различением коммуникативного и стратегического действий²⁰. Теория коммуникативного действия немецкого философа и коммуникативная стратегия Киркегора разворачиваются в разных плоскостях intersubъективного опыта.

Майевтическое назначение косвенного сообщения призвано проблематизировать — *ревидировать* — ту перформативную установку, которая в моральном эгалитаризме Хабермаса формализуется согласно структурной симметрии лингвистической интеракции.

Расхождение Киркегора и Хабермаса затрагивает в итоге саму телеологию социально-исторической жизни, которая не может быть сведена к прагматическому идеалу нормативного консенсуса. Для экзистенциального майевтика речь идет об открытости intersubъективного опыта, в котором *может* происходить (воз)рождение этической самости и обновление социально-исторической жизни в той мере, в какой реализуется индивидуальная способность к самостоятельному ответу (и в том числе — к ответной *инициативе*). Таким образом, если осью размышлений Гадамера является медиальный характер языкового опыта, а Хабермаса — способность достижения универсального опосредования (согласия) рационально-дискурсивными средствами, то мысль Киркегора сосредоточивается на *позитивном* значении дисконтинуальности, позволяющей укоренить трансформацию социально-исторической жизни в бытии отдельной самости («*отвечающей субъективности*»). Телеологическим горизонтом прак-

²⁰ Ср.: «В то время как в стратегическом действии один воздействует на другого эмпирически, угрожая применением санкций или рисуя перспективы вознаграждения, для того чтобы понудить его к продолжению столь желанного общения, в коммуникативном действии один предлагает другому рациональные мотивы присоединиться к нему в силу скрепляющего иллюзивного эффекта, которым обладает приглашение к речевому акту». — Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. С.В. Шачина. СПб., 2000. С. 92.

тики косвенного сообщения является в таком случае сквозное обновление социально-исторической жизни на началах экзистенциального самопрояснения и этической самореализации в ответе (принимая, естественно, что ни самопрояснение, ни самореализация не могут достигнуть абсолютной полноты в конечном человеческом существовании).

Выражаясь несколько формально, мы можем сказать, что телос киркегоровской (не сократовской) майевтики — это новорождение самости-и-общества. В современной социальной философии наиболее родственной Киркегору фигурой в этом отношении выступает Корнелиус Касториадис, предложивший «революционный» проект автономии, в котором автономия общества (т.е. его способность к творческой самоорганизации) осуществляется посредством реализации автономии отдельными индивидами²¹. Здесь не место обсуждать концепцию греческого мыслителя. Для нас представляет непосредственный интерес только тот факт, что в рамках своей социальной теории Касториадис, переосмысляя учение Фрейда, пытается придать психоанализу статус *экстравертированной* практики, призванной содействовать формированию способной к саморефлексии субъективности и выступающей таким образом как значимая часть заявленного греческим мыслителем проекта автономии. Психоаналитическая работа, помогающая индивиду стать автономным, определяется Касториадисом как «практическая/поэтическая деятельность, в которой оба участника являются действующими, и пациент выступает главным агентом развития своей собственной самодеятельности. Я называю ее поэтической, — говорит Касториадис, — поскольку она креативна: ее результатом является — или должно быть — самоизменение человека — то есть, строго говоря, *появление другого существа*»²² (курсив мой — Т.Ц.).

Таким образом, Касториадис, в сущности, возобновляет майевтико-терапевтический подход Киркегора, значительно уступая, однако же, датскому мыслителю в проработанности (экзистенциально-диалектическом обосновании) этой социально-значимой практики. И дело не только в том, что Киркегор не столько теоретизировал, сколько практиковал майевтику in actu. Экзистенциальная терапия датского мыслителя отличается от «поэтической» деятельности Касториадиса иным пониманием конкретной *диспозиции* практикующего майевтика и «подопечного». У Касториадиса эта диспозиция определяется как отношение психоаналитика и пациента, которое с необходимостью предполагает жесткую объективирующую установку по отно-

²¹ Касториадис К. Воображаемое установление общества / Пер. Г. Волкова. М., 2003. С. 116–122.

²² Castoriadis C. World in Fragments. Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination. Stanford, 1997. P. 129.

шению к последнему, включая непреходящий «переход на личности»: психоаналитик работает с конкретным биографическим лицом. Касториadis не объясняет самого главного: каким образом может быть нейтрализована прямая зависимость пациента от психоаналитика. Ведь если цель последнего — привести индивида к возможности социальной жизни на началах автономии, то интимное пространство их межличностного общения, этот имманентный терапевтический мир, созданный и управляемый «его компетентным величием» психоаналитиком сам должен быть каким-то образом демифологизирован, причем не постфактум: этот деструктивный момент должен быть внутренним пульсом самой психоаналитической практики, иначе психоаналитики превратятся в новую жреческую касту, а заявленный «поэзис» уподобится акту божественного творения. Короче, психоаналитик должен работать так, чтобы «властная» субъект-объектная иерархия пребывала в состоянии латентного суспендирования, чтобы имплицитной нотой всех терапевтических бесед было «король-то голый» — в том смысле, что именно ради конституирования автономного общества нужно постоянно отзывать претензию на непререкаемый авторитет в интерсубъективной деятельности, призванной такому обществу содействовать. Как достичь этого в указанной диспозиции (оснащенной множественными знаками-фиксаторами иерархии: табличка на дверях, секретарша, расписание, непреходящая *односторонняя* исповедь, журнал наблюдений, чек...), остается не ясным. Киркегор же предлагает другую диспозицию: *автор-читатель*, которая позволяет майевтику избегать формирования «авторитетной позиции», а в плане потенциальных пациентов-реципиентов предоставляет философу-терапевту стратегическую возможность затронуть *всякого*. Искусство майевтики — это, прежде всего, свобода от любых властных (объективирующих) фиксаций, искусная непринужденность и непринудительность, определяемые датским мыслителем как «образованное обхождение отдаленной идеальности»²³.

В завершение необходимо указать еще на одного философа, который по-своему актуализировал наследие Киркегора в современную эпоху, — это Ричард Рорти, чьи понятия иронии и наставительной философии прямо восходят к идеям датского мыслителя. Предложенная Рорти концепция философа-ироника, содействующего пересмотру моральной идентичности, трансформации нашего самопонимания, является, в сущности, неопрагматической популяризацией экзистенциальной майевтики Киркегора. Оба мыслителя делают повесткой дня радикальное преобразование возможностей философской работы, которое обусловлено «постметафизическим» разоблачением ситуированности мышления. Указанное преобразование для каждого из

²³ Стоит отметить, что Киркегор был убежден, что подобное мастерство может составить также и ткань беседы или «наставительной речи».

них оказывается связано со взрывом дисциплинарных границ философии. Рефлексия на предмет собственной «воплощенности» открывает перед философией практические задачи, выполнение которых требует от нее, в известном смысле, изменить себе: именно так в лице Киркегора она перестает быть философией (этот титул остается за Гегелем) и становится майевтически-действенным единством поэтики, этики и диалектики. Однако в концепции Рорти утрачивается тот телеологический масштаб новой (квази)философской практики, который позволяет говорить о ее социально-историческом значении²⁴, закрепленном нами ранее (применительно к Киркегору) в понятии экзистенциальной реабилитации современности. Таким образом, Киркегор и Рорти, существенно расширяя границы самопонимания философии, предлагают все-таки *разные* возможности ее практической реализации.

²⁴ Так, ироничный философский дискурс позиционируется у Рорти как частное дело, непригодное для публичной риторики либеральной культуры.

ВОЛЬФ-ДИТРИХ ЮНГХАННС

Русский стиль? Путилистические фантазии прорыва на западе и на востоке¹

Под названием Русский Стиль сегодня известно возникшее в 1980-е гг. в России движение за возрождение традиционных восточно-славянских и особенно русских боевых обычаев, преследующее цель не только реконструирования якобы сугубо русских и, в международном масштабе, превосходных техник, но и спасения с их помощью русского общества от общего беспорядка — насилия и преступности, потери ценностей, кризиса маскулинности, семьи, нации и др. Чтобы лучше понять социальный смысл концепции кулачного боя у пропагандистов «русского стиля», я предлагаю сравнить их с точки зрения разных форм прорыва (breakthrough, Durchbruch) с конфигурациями, во-первых, традиционного кулачного боя восточных славян и, во-вторых, западного кулачного боя в том виде, в каком он возник в Англии XVIII в. в виде спортивной дисциплины с использованием «голых» рук («bare-knuckle fighting») и

¹ Несколько дополненный текст доклада на Берлинском конгрессе славистов «ICCEES VII World Congress», 25–30.07.2005, в секции VI. 16 «The Ideology of Violence: The Russian Style». Он представляет собой предварительные размышления о «прорыве» в рамках исследования символического потенциала кулачного боя и бокса на западе с XVIII в. и продолжает прежнюю, более развернутую дискуссию концепции «Русского Стиля», которая включает и более подробную библиографию по данным вопросам: Junghanns Wolf-Dietrich. *Daj boju*—Drauf und dran! Traditioneller ostslawischer Faustkampf und heutige Popularisierungen eines «russischen Stils» // Berliner Debatte Initial. Sozial- und geisteswissenschaftliches Journal. 14 (2003). 4–5, 63–113. Тема требует и сравнения с русским боксом разных лет, и сравнения с азиатскими боевыми искусствами, поскольку Русский Стиль отмежевывается и от них, но здесь невозможно это осуществить. Пугилизм (pugilism): кулачный бой, (спортивный) бокс (от лат. pugil — кулачный боец).

в конце XIX в. развился в бокс с перчатками по правилам маркиза Куинсберри (1865/67).

Для краткости термин Русский Стиль, появившийся в начале 90-х гг. в качестве названия журнала боевых искусств, здесь употребляется для разных направлений возрождения традиционного кулачного (и вообще рукопашного) боя, хотя не все его представители выступают под этим названием. В оценке некоторых общих характерных черт Русского Стиля я ссылаюсь в первую очередь на письменные работы следующих направлений: 1) фольклорное направление, представленное в основном А.В. Грунтовым² из санкт-петербургского «Общества любителей кулачного боя», которое занимается прежде всего бытом исторической крестьянской общины. К нему принадлежит и тверская группа «Буза» с Г.Н. Базловым³ и др. 2) военно-аристократическое направление основателя «славяно-горицкой борьбы» А.К. Белова и его популяризатора М.В. Шатунова⁴. «Горицы» хотят реконструировать традиционный кулачный бой в рамках обновления рукопашного боя средневековых русских военных дружин. При этом Белов не только изучает славянское язычество и славянскую мифологию, как в той или иной мере все авторы Русского Стиля, но и развивает идеологию, которую он называет «арийской мифологией», анализ которой, однако, выходит за рамки данной статьи.⁵ Оба направления реконструкции «старых» боевых практик носят довольно спекулятивный характер, поскольку из XIX в. до нас дошло мало источников, а из более ранних времен еще меньше, и авторы обычно не занимаются критикой источников.

Пропагандисты Русского Стиля много спорят о том, в чем же состоит специфика *русского* боевого искусства и какие боевые приемы соот-

² Из нескольких, каждый раз дополненных переизданий его труда здесь используется: Грунтовский А.В. Русский кулачный бой. История, этнография, техника. СПб.—М., 2001. Не сюрпризом, но все-таки скандалом является то, что четвертое издание этой неизменно псевдонаучной (в использовании материала) и открыто антиакадемической (в мировоззрении и целях) книги украшается сейчас государственными титулами: «Министерство культуры Российской Федерации / Российская академия наук / Российский институт истории искусств» (СПб.: Русская земля, 2002, 1).

³ Базлов Г.Н. особенно стремится доказать существование в прошлом боевых союзов мужчин: Деревенская артель кулачных бойцов-рукопашников (опыт реконструкции). По материалам северо-западной России. Автореферат диссертации. М.: МГУ, кафедра этнологии, этнографии и антропологии метрического факультета, 2002. Об исследовательских и практических активностях Тверской группы см.: www.buza.ru.

⁴ См. например: Шатунов М.В. Русское боевое искусство. Забытые навыки. М.: Вече. Лист Нью, 2001.

⁵ Белов А.К.. Славяно-горицкая борьба. Изначалие (Серия: Тайны воинских искусств, кн. 2. М.: Оздоровительный и научно-информационный центр «Здоровье Народа». Национальный клуб древнерусских ратоборств, 1992. Селидор (Александр [К.] Белов). Кулачное дело на Великой Руси. М.: Ладога-100, 2003. Белов А.К. Великий поход. Арийская мифология. М.: Советский писатель, 2000.

ветствуют именно *русским* традициям. Но манера их аргументаций ясно указывает, по-моему, на то, что главное в названии Русский Стиль все-таки существительное. Спорят именно о создании этико-эстетической привлекательной, т.е. идеальной формы движения с претензией на историческую, у авторов это значит «этническую» подлинность. Стиль как форма должен дать силу, контроль, власть и неуязвимость. Важен, так сказать, правильный *жест* силы. В этом отношении фольклорная специфика кулачного боя является могущественной общественной фантазией, и в своих желаниях могущества не слишком отличается от креативных боевых хореографий в таких популярных фильмах, как «Dragon & Tiger» (2000), «Него» (2002) или даже «Lord of the Rings» (1998–2002), которые используют азиатские образцы, но стремятся удовлетворить некий международный вкус. Ведущие «русские стилисты» резко критикуют «популярную» или «массовую» «не»-культуру за коммерческое производство всяких боевых иллюзий, но в конце концов вольно или невольно они тоже борются на рынке поп-эстетики и своими публикациями стремятся противодействовать широкому распространению в России азиатских боевых искусств. Этот взгляд извне я попытаюсь очертить в три шага, начиная с западного бокса.

Линейный выход и прорыв

Классическую западную пугилистическую фантазию можно обобщить примерно так: отдельный человек (мужчина⁶) из-за плохих жизненных условий или нехватки альтернативы решает стать профессиональным боксером. Он надеется, что это выведет его не только из темного, запу-

⁶ Здесь и далее речь идет только о мужских кулачниках / боксерах, потому что рассматриваемые социальные фигуры исторически главным образом, если не исключительно, были связаны с мужскими актерами и маскулинными ролями. К логике дуалистического отношения последних к женщинам (исключение, демонизация, дискриминация и др.) и женственности (в особенности культ твердости и суровости, направленный против мягкости; боязнь изнеженности) принадлежит как один аспект идеи прорыва в этом поле и сексуальная фантазия пенетрации в антагонистических отношениях именно между мужскими боксерами. С современным развитием спортивного бокса женщин в Европе и в Америке можно ожидать изменения в социальной логике этой сферы. О развитии и значении бокса женщин с XVIII в. ср. Hargreaves Jennifer. Women's Boxing and Related activities: Introducing Images and Meanings // Thomas A.Green, Joseph R. Svinth (eds.). Martial arts in the modern world. Westport, CT; London: Praeger Publishers, 2003. P. 209–228. Для «русских стилистов» кажется характерным отрицание боевых способностей женщин (ср. Грунтовский, 2001. С. 57–58; Шатунов, 2001. С. 252–253, 261). Это облегчается тем, что история участия восточно-славянских девушек и женщин в разных видах и формах атлетических состязаний и рукопашного боя почти не изучена. Б.В. Горбунов хотя бы местами затрагивает эту тему: Воинская состязательная традиция в народной культуре русских. Историко-этнографическое исследование. М.: Рос-сийская АН, институт этнологии и антропологии, 1999 [2002], например: 122, 193–195, 205–207, 224.

щенного спортзала («the gym»), который репрезентирует его трудное положение в пространстве спорта, в свет ринга, но и в свет гражданского общества, и, значит, к экономической обеспеченности и общественному признанию или — think big! — даже к славе и богатству.

Отдельному, одинокому человеку противостоит здесь вначале закрытый мир, против которого — более или менее отчетливо олицетворенного соперником-противником — он борется, потому что мир, как крепость, его исключает, но он все-таки стремится туда попасть. Его путь — борьба. На ринге ему необходимо найти, вернее *создать*, отверстие — *окно* или *брешь* — в защите соперника, через которые он должен попасть в цель, причем решающим образом. Выявление или творение и использование этого окна на ринге и означает *прорыв* в лучший мир.

Конечно, такие преграды и прорывы известны в прямом и переносном смысле и в других видах спорта, например в играх в мяч с разделительными линиями, цепями, стенками, блоками и т.д., но из-за ряда общественно-исторических обстоятельств (широкого рекрутирования атлетов из небогатых классов и соответствия бокса с габиту-сом малоквалифицированных промышленных рабочих, конъюнктуры бокса в «суровые времена» культуры и идеологии индивидуализма и др.) с боксом, и больше всего профессиональным, на западе особенно тесно связано представление социального *продвижения*. Большой символический потенциал пугилизма состоит в хорошо видной редукции полярного положения до непосредственной и опасной конфронтации двух экспонированных атлетов — полуголые бойцы на возвышении ринга — с возможным однозначным исходом нокаута и с изображением этого результата в противоположных пространственных векторах (верхнее и нижнее положение как выражение разницы в статусе, власти и др.). Это позволяет достичь меткой драматизации социального подъема. При этом в образ бокса вписывается оптимизм работоспособности, продуктивности и трудового успеха (Leistungs- und Erfolgsoptimismus), который обычно ассоциируется с англо-американским менталитетом.

Результатом пути нашего боксера, который требует много жертв, является *новый человек*: физически и психологически, духовно и социально.⁷ В популярном представлении он стремится прежде всего к индивидуальному видоизменению своего положения, а не к коллективным и общественным изменениям, хотя он, конечно, может стать героем

⁷ О социологии этого превращения и его жертвах см. прежде всего Loïc Wacquant. The Social Logic of Boxing in Black Chicago: Towards a Sociology of Pugilism // Sociology of Sport Journal, 9 (Sept. 1992) 3, 221–254 (Лоик Вакан. Социальная логика бокса в черном Чикаго: к социологии кулачного боя // Логос. Философско-литературный журнал, (2006) 3 (54), 104–140). Он же: Sacrifice // Gerald Early (ed.): Body Language. Writers on Sport. Saint Paul: Graywolf Press 1998, 47–59. Он же: Leben für den Ring. Boxen im amerikanischen Ghetto. Konstanz: UVK 2003, 62–74.

и символом всего общества, как например Джо Луис и Мохаммед Али или герой рассказа «Мексиканец» (1911) Джека Лондона в литературе. Но типичен все-таки нарратив индивидуалистической карьеры, а не путь общественно-политической борьбы (Philip Roth дал модельный пример такой оппозиции в романе «The Human Stain», 2000), и не случайно боксер стал и образцом антиэтатизма, и экономического либерализма; он удостоверяет такие политические требования, как «затягивайте пояс!», «засучивайте рукава!», «возьмите судьбу в собственные руки!» и «не ждите помощи государства!».

В теоретическом плане, таков мой постулат, в данном контексте мы встречаем не только метафору прорыва, но имеем дело и с формой мысли. Существуют разные понятия прорыва, из которых здесь имеют значение по крайней мере следующие: 1) понятие боевого или спортивно-технического урегулированного процесса пространственного проникновения, преодолевающего определенное сопротивление; 2) социально-философское понятие динамичного, активистским путем реализованного, решающего качественного изменения в отношении индивида (или группы) к окружающей среде; 3) гносеологическое понятие прорыва, относящееся к более или менее внезапному непосредственному познанию особой ясности, например в виде интуиции. С непосредственным познанием мира связывают обычно особые, чрезвычайные переживания, которые играют роль и в психологических учениях разных боевых искусств (как и вообще в спорте, особенно высшего класса), часто в виде их «школьных» секретов. И занятия особыми состояниями ныне придают им на западе, за рамками изучения элементарных психотехнических навыков, повышенную привлекательность в силу обращения к не-рациональному и телесно-чувствительному.⁸ Концентрация на достижении особых психических состояний в жизни человека не предполагает его социальную динамичность, но в определенных условиях может характерным образом ее заменить.

Прорыв как социально-теоретическое понятие специфичной повышенной социальной активности и мобильности принадлежит к полю современных представлений о свободе (освобождения самого себя), власти и прогресса. В связи с денотациями и коннотациями слова «прорыв» — сопротивление, динамика, переход, манифестация, творение при помощи разрушения и др. — в определениях этого понятия можно выделить следующее:

1) Отрывочный, ускоренный проход после периода ожидания, сдерживания, безуспешных попыток, долгих приготовлений или других форм застоя. Прорыв обладает динамикой *скачка*. Облегчение от ускорения изменений выражается в распространенной риторике о научно-

⁸ Ср. например: Donohue John J. Wave People: The Martial Arts and the American Imagination // David E. Jones (ed.). Combat, ritual, and performance: anthropology of the martial arts. Westport, CT; London: Praeger Publishers 2002, 65–80.

техническом прогрессе, экономических, политических и литературных успехах.

2) Значительное, «большое» *сопротивление*, типа блокады, которое трудно «пробить» и которое требует именно усиленного *проникновения*, а не «просто» *преодоления* некоей преграды. Предполагается скорее полностью закрытое заграждение, в меньшей степени барьер с заранее существующим узким проходом, через который не каждый пройдет, хотя неявно, особенно в связи с дарвинистскими дискурсами, присутствуют представления отбора и выбора «лучшего» из «лучших». С качеством препятствия и необходимостью именно его перфорации связано подчеркивание *твердости* как решающего и характерного свойства действующего лица. (От соответствующих сексуальных аспектов пугилистских устремлений я здесь абстрагируюсь.)

3) Значительность препятствия и трудность его разрушения обуславливают неизвестность и маловероятность прорыва, что, вместе со скачкообразным переходом, дает успеху характер *события* в смысле редкого, сингулярного происшествия, которое зависит далеко не только от способностей актера (успех обладает аурой *милости*), и которое отличается от незначительных повторений повседневности, и вообще безуспешных с точки зрения чрезвычайного действий.

4) Завоеванный новый вид действующего лица означает новые возможности действия — *инновация* против конвенции и традиции. В переносном смысле прорыв означает переход в новый миропорядок, в данном контексте более специфически: в новую иерархию способностей, признания, власти. В спорте, на основе табелей о рангах, это выражается, например, в том, что профессиональный боксер-чемпион имеет определенные права и привилегии по отношению к претендентам: выборочные права вызова, на соревновании он последним вступает в ринг, чтобы удержать титул ему достаточно ничьи, он обычно больше зарабатывает, чем претенденты и т.д. Часто такой частный прорыв, конечно, воспроизводит обуславливающую его рамку.

5) С точки зрения эффекта действия, т.е. достигнутой *другой*, «светлой» стороны, важно *появление* или *выход* и *выступление* агента или проявление новых или вообще каких-либо его качеств — прежде спрятанных «внутри» или приобретенных по ходу действия. Человек больше не скрыт, и ему не нужно больше скрываться, он сейчас виден и публичен. Поскольку прорыв имеет качество трансцендирования, сообщение о новой *видимости* агента может принимать вид возвещения, которое превращает событие в *феномен*. Со сменой сторон одновременно происходит *смена места сцены* из подполья на помост, с заднего плана на передний. Как уже было указано для бокса, для обозначения этого перехода и мест его действия (*Schauplätze*) существуют разные арсеналы образов: крепость, подвал, грязь, гетто, хижина, клетка, тюрьма, но и дворец, место в свете рампы и др. Легендарный Гум прогрессирующего боксера чаще всего вызывает ассоциацию подвала с туннелем, и его

фигура следует законам эпики туннеля, и в особенности пещеры с соответствующей световой драматургией и стенными картинами, с выходами и возвращениями, подъемами и спусками.

б) Хотя «прорыв» как перешагивание *границы* подчеркивает взлом и открытие горизонта, начало *выхода* тоже подразумевается. Драматизированное протагонистом исходное положение *нужды* должно оправдывать защиту в виде атаки. Это, например, тема «Доктора Фаустуса», где Т. Манн связывает люциферические видения индивидуально— и социально-психического, эстетически-художественного и политического прорыва— освобождения и спасения— для описания разрушения немецкой культуры.

В социально-исторической перспективе необходимо выделить еще момент драматизма и даже трагики, который связан не просто с общей неизвестностью успеха недюжинных напряжений, но и ассоциирован с малой его вероятностью. Ибо эта активистская форма мысли, кажется, получает особую значимость и популярность именно тогда, когда шансы индивида на нормальное продвижение, освобождающее от данных условий жизни, значительно ограничиваются обществом в целом. На это указывает, например, фигура прорыва у Т. В. Адорно в анализе музыки Г. Мальэра как тематизация безуспешных «диких», «антицивилизованных» попыток вырывания атомизированного индивида из запирающего его позднего буржуазного общества.⁹ Из подобного опыта заключенности выросли экзистенциалистские учения о необходимости и способности перехода границ человеком. Сам Адорно разрабатывает мотив романтизма, подчеркивая силу эстетического опыта против твердого мира «плохих обобществлений». Своей риторикой отрицания, разрыва и прорыва на службе свободы индивида против замкнутых целостностей он заботился о прямо противоположном тому, чем является современная инфляционная речь, объявляющая каждое успешное продвижение продукта на рынке деянием трансцендирования и относящее таковое к долгу каждого.

Не случайно подъем бокса в качестве массового зрелищного спорта в США в 1920-е годы связан и с широким осознанием конца независимого буржуазного субъекта в новом корпоративном обществе и ностальгией по нему. Это именно то время, когда в конце концов начинается широкая рецепция «Моби Дика» (1851), фундаментального труда о

⁹ Ср. Theodor W. Adorno: Mahler. Eine musikalische Physiognomik // Ero же: Die musikalischen Monographien. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986 [1960/63], 149–319. Мотивы разрыва и прорыва у Адорно и у Мальэра обсуждается в музыковедении, например, следующими авторами: Peter Franklin: «his fractures are the script of truth.»—Adorno's Mahler // Stephen E. Hefling (ed.): Mahler Studies. Cambridge: Cambridge University Press 1997, 271–294. Katarina Marković-Stokes: To Interpret or to Follow? Mahler's Beethoven *Retuschen* and the Romantic Critical Tradition // Beethoven Forum, II (2004) 1, 1–40.

северо-американской культуре, в котором вызов к борьбе с Левиафаном сформулирован в образе пробы и выхода в открытый мир, и гордо и свирепо сравнивается с кажущимися смешными претензиями знаменитых английских боксеров того времени (§ 36, 37).

Другими вехами в моделировании рассказа о пугилисте (в качестве человека Нового Времени) как о вырывающемся и поднимающемся индивиде являются просветительские романы «Том Джонс» (1751) Генри Фильдинга, рефлектирующий генезис бокса в качестве прогрессивного средства решения конфликтов «на улице» (в противоположность дуэли на шпагах) и одновременно общественного института спорта, и, уже с дарвинистским самооправданием героя, «Cashel Byron's Profession» (1882/85) Г.Б. Шоу.¹⁰ В обоих рассказах мужчины неясного и/или сомнительного («низкого») происхождения с неконвенциональными, кажущимися «дикими» манерами и повышенными боевыми страстями и способностями перешагивают классовые предрассудки и преграды, чтобы найти свое место в (еще преимущественно занятом знатью) обществе. Возможно, что первый широкий нарратив тяжелого жизненного пути настоящего профессионального боксера появился в 1816 году в автобиографии знаменитого лондонского еврейского боксера и неутомимого, хотя в конечном счете проигрывающего рабочего и предпринимателя и в разных других промыслах Даниела Мендоза (1763/4–1836).¹¹ Примерно в это время, в эру Джорджа IV, в «Боксиане» (1812), так называемой библии бокса и его истории, можно встретить характерную фразу об одном ее родоначальнике, Джеймсе Фигге (1695–1734), которая потом популяризировалась и вне ринга: «He boxed his way through life»¹².

Фрактальная цикличность

Переходим в мир деревенской общины как она нам известна по этнографическим данным прежде всего XVIII и XIX веков, а сегодня особенно

¹⁰ О рефлексии раннего пугилизма Фильдингом см. Christopher Johnson: 'British Championism': Early pugilism and the works of Fielding // Review of English Studies. New Series, XLVII (1996) 187, 331–351. Об отношении Шоу к боксу и боксерам см. Benny Green: Shaw's Champions. G.B.S. & Prizefighting from Cashel Byron to Gene Tunney. London: Elm Tree Books 1978.

¹¹ Paul Magriel (ed.): The Memoirs of the Life of Daniel Mendoza [1816]. London [et al.]: B.T. Batsford Ltd 1951; New York: Arno Press 1975. См. также: Peter F. Radford: Daniel Mendoza and His Circle: A Study of Social Integration in 18th Century Britain // Sozial- und Zeitgeschichte des Sports, 13 (März 1999) 1, 7–19.

¹² P[ierce] Egan: Boxiana; or, sketches of ancient and modern pugilism, from the days of the renowned Broughton and Slack, to the championship of Cribb. London: George Virtue 1830 [1812]. Цит. по репринту: Elibron Classics [без года и места], т. I.1., 20. Идентичный портрет Фигга приписан Jonathan Badcock'у «The Fancy» 1826 г. (ср. репринт: George Plimpton (ed.): Selections From The Fancy or True Sportsman's Guide By An Operator» [London 1826], Barre, MA, Imprint Society 1972, 15.

по исследованиям Б.В. Горбунова.¹³ Самыми известными формами кулачного боя являются здесь единоборства один на один, с подвидом раз за раз, и массовые бои, неформированный тип сцепляки-свалки и формированный стеночный бой, например между рядами кулачников двух соседних деревень. В последнем в виде ритуала ориентация прорыва выражена нагляднее всего: задача состоит в том, чтобы сломить одной стеной противную стену и выдвигать ее ряды за межу, ограничивающую поле боя и, лучше всего, обращать в бегство всех противников.

По сравнению с двигательной фигурой бокса в ритуале кулачного боя бросаются в глаза такие моменты, как пространственно-временные условия соревнования, отношение к природе, отношение традиции и инновации, индивида и общества, порядка и беспорядка, иерархии и анархии, режим познания, отвлекая при этом от специфических приемов удара и защиты, правил, одежды и подобных более технических вопросов.

Жизнь аграрного общества регулируется ритмом природы и поскольку ритуальные бои следуют народному (и церковному) календарю, они являются частью активной «синхронизации природы и человеческих циклов». Именно в качестве такого рода обычая рассматривает их Г.В. Любимова.¹⁴ Т.е. бои поддерживают синхронизацию ритмов земледелия, жизни семьи и отдельного человека и последних с общиной в целом. Полный классический сезон боев длился примерно с декабря до июня, от Николина Зимнего до Петрова дня, и в этот период поддерживал многоэтапный переход от зимы к весне и лету: переход и самой природы — необходимо было «проводить зиму» — и переход к новым полевым работам, как и бракосочетание — нахождение невесты или жениха, — инициацию мужчин, связь с предками и др.

Необходимое в таком переходном ритуале проливание крови доказывает силу и жизнеспособность живых, пропитывает землю, а тем самым и покойных, которые в свою очередь, должны поддерживать живых, так что в результате можно ожидать хорошего урожая. Эта магия выражалась такими известными пословицами, как «рыло забито, брюхо наби-

¹³ Я ссылаюсь в дальнейшем прежде всего на его диссертации: Б.В. Горбунов: Традиционные рукопашные состязания в народной культуре восточных славян. Историко-этнографическое исследование. М.: Российская АН, институт этнологии и антропологии 1997. Его же: Воинская состязательная традиция в народной культуре русских. Историко-этнографическое исследование. Москва: Российская АН, институт этнологии и антропологии 1999 [2002]. В сравнении со спортивным кулачным боем и боксом XVIII и XIX вв. особенно в Англии я ориентируюсь в общем на такие исследования, как: John Ford: Prizefighting. The Age of Regency Veximania. South Brunswick, New York: Great Alibin Books 1972. Dennis Brailsford: Bareknuckles: A social history of prize-fighting, Cambridge: Lutterworth 1988. Elliott Gorn: The Manly Art. The Lives and Times of the Great Bare-Knuckle Champions. London: Robson Books 1989, 19–68.

¹⁴ Г.В. Любимова: Обрядовые игры с переходной семантики в русской традиционной культуре // Этнографическое обозрение, (1998) 4, 70–81, цит.: 76.

то», «рыло в кровле, брюхо в холе»¹⁵. Правда, по нынешним этнографическим описаниям кажется еще не установленным, какими представлялись конкретные последствия того или иного исхода боев: для богатого урожая достаточно было побиться всей силой с противником, или необходимо было именно победить его? Как обходились с отрицательным предзнаменованием поражения, например, на масленице — можно было его нейтрализовать победой на пасхе или троице? И что, если в этот раз «наши» опять потерпят поражение?

Ясно однако, что в данном режиме познания и истины здесь господствует гадание и предсказание, т.е. *пророчество*, которое направлено на воспроизводство общины и ее членов, над «спортивным» наблюдением испытания и измерения сил. При этом само пророчество тоже представляет собой прорыв познавательных преград и, в смысле магии, барьеров бытия чего-то неизвестного и недостижимого. Как это документирует Б.В. Горбунов¹⁶, мотив измерения или испытания сил конечно тоже присутствовал, но он не обособлялся сильно или даже доминирующим образом; это было бы решающим шагом к спорту, но бокс импортировался в Россию только в конце XIX века. В английском боксе с XVIII века напротив господствует скорее эмпиризм, похожий на доказательства нового естествознания, как это было, например, в анатомическом театре. В ринге экспериментальным образом проверяется гипотеза о «лучшем мужике» («the better man»), тело и поведение которого измеряется весами и часами. Течение «первой крови» («first blood») точно регистрируется, и на этой основе светским умозаключением типа *прогноза* о самом исходе соревнования делают денежные ставки, что не было типичным для ритуала кулачного боя (но спортивная практика бокса до сегодняшнего дня, конечно, не свободна от суеверия и пророчества).

Далее, кулачный бой как средство перехода привязан к определенным сакральным пограничным местам — берега реки, замороженные реки, перекрестки, холмы, кладбища и т.д. — и временам — воскресенья и праздники с переломным значением, такие как рождество или масленица. В боксе места и времена светские и более или менее произвольные: ярмарочные балаганы, театры, ипподромы или четырехугольник под открытым небом. Если в Англии второй половины XVIII и XIX веков нередко определяли места боя специально у границ между графствами, то это было продиктовано общественным законом возникающего правового государства: из-за запрета боев иногда нужно было быстро убежать от милиции одного графства в соседнее графство.¹⁷ Самое

¹⁵ Ср. Б.В. Горбунов 1997, 193.

¹⁶ Ср. Б.В. Горбунов 1999, особенно 175, 181.

¹⁷ Ср. Brailsford 1988, 45–52, 93–103. Tony Gee: Up to scratch. Bareknuckle Fighting and Heroes of the Prize-ring. Herts: Queen Ann Press 1998, 66, см. о мобильности бойцов и их зрителей: 76, 83, 88–89, 118, 125–126, 163–164.

«святое», что может быть осталось в профессиональном боксе в XX веке, это те большие мировые чемпионаты, особенно в тяжелом весе, которые в США из-за спортивно-политических (чтобы боксу сохранить легальность) и экономических причин устраивали в День Независимости или вокруг него...

В качестве части циклического обновления жизни традиционный бой не служит необратимому прорыву как, в принципе, и бокс. Только в смене поколений, в постоянном вызове молодыми старым, они похожи друг на друга, но при этом инициация бойца в ряды более зрелых обычно не превращалась в развивающуюся *карьеру* в смысле особого и социально обособляющего пути индивида. Община подчиняла своих силачей и «надежды» завету своего воспроизводства, их самореализация не имела в виду.

Из сказанного уже видно, что главным масштабом кулачного боя и его опосредованных достижений — принадлежность к новой группе, очищение, весна и др. — является повторение, повторное обновление, не инновация. И, поскольку община выступила производителем боев, участие всех здоровых мальчиков с определенного возраста и мужчин было обязательным, как и участие девушек на выданье, в посиделках, посмотрах и подобных подготовительных обычаях. В такой непосредственной кооперации воспроизводилось общее и публичное дело; прорыв, даже в единоборствах, завоевывался для всего сообщества.

В силу этого община регулировала и баланс порядка и хаоса. Отношение ее к таким — с перспективы верховных властей — «языческим бесчинствам», как считает И.И. Шангина¹⁸, было амбивалентным: с одной стороны бой явился частью традиции — необходимо было хорошо побиться, т.е. следовать календарю, выгонять «нечистые силы», показать жизнеспособность, молодым вызвать на бой старых и т.д. С другой стороны, бой сами были чем-то «нечистым», опасным, и представляли собой дестабилизацию общины, не в последней степени из-за риска превращения договоренного ритуала в драку. В общем, ритуал неизбежно и существенно включает риск и хаос, и в целом кажется, что община и ее отвечающие за это подразделения допустили упорядоченный беспорядок в рамках большого порядка как дань традиции, и веками она успешно сопротивлялась попыткам прежде всего верховных управлений государства и церкви запретить обычай, нередко с одобрением или даже при поддержке местных представителей тех же властей. Английский бокс тоже пережил запрет 1750 года — число призовых боев существенно не изменилось, только они все чаще происходили вне Лондона, а публичный спарринг и там продолжал существовать. Но растущая буржуазия (*middle class*) осудила такие забавы как неразумную трату времени и денег, также она боялась сбо-

¹⁸ И.И. Шангина: Русский народ. Будни и праздники: Энциклопедия. Санкт-Петербург: Азбука 2003, 41.

ра массы публики, и новое, еще слабое правовое государство превратило организацию призового бокса в игру в кошки-мышки (как это и описал Шоу). Только с поверхностным смягчением правил и экипировки (временные ограничения, предписывание перчаток и др.) в последнюю треть XIX века он стал приемлемым для буржуазии спортом.¹⁹ Но, короче говоря, за счет спорного цивилизационного статуса и его неудовлетворительной спортивной институционализации западный профессиональный бокс, получающий намного больше публичного внимания чем олимпийский, и в XX веке сохранил ауру антиэтатизма и вообще нонконформизма и анархизма, намного больше, чем олимпийский бокс на западе и на востоке во времена запрета профессионалов.

«Русские стилисты» далеки от этого, когда они проповедуют свое благородное искусство самозащиты. Они уважают именно эту циклическим образом обеспеченную стабильность общины и ее обычаев как прообраз решения проблем современного, в данном случае русского общества. И хотя Русский Стиль представляет собой движение «снизу», являющееся достижением гражданского общества, и, хотя он открыто выражает политическую дистанцию особенно к *централизованному* государству, его общественно-политическая программа вполне совместима с идеями «сильного государства» в духе «твердой руки» в том виде, в каком они распространялись в постсоветской России, поскольку ретроспективно и актуально его авторы рассматривают боевые обычаи и физическую, умственную и нравственную боеспособность всех мужчин как гарант стабильного общественного порядка и безопасности.²⁰

Прыжок в имажинарное и порыв

С точки зрения прорывочного мышления интересно, что стенка, т.е. эмблема кулачного боя в популярной памяти XX века, *не* находится в центре внимания Русского Стиля, хотя она является частью нынешних фольклорных турниров, проводимых разными группами, занимающимися возрождением традиционного кулачного боя. Пионеры его считают, что ее двигательный арсенал — как и арсенал спортивного бокса — слишком ограничен.

¹⁹ О противоречивой спортификации призового бокса в XIX веке ср. Gorn 1989, гл. 6, 7.

²⁰ Само государство в некоторых его частях, однако, начинает реагировать на Русский Стиль как на общественную угрозу с попыткой канализировать это движение в организованный спорт, см.: А.С. Тедорадзе: Русский рукопашный бой (историческое исследование), Тамбов: [s.n.] 2002. Общественные цели, сформулированные в этой официозной книге существенно не отличаются от целей у Русских Стилистов: законность, здоровье, национальное сплочение. Спор идет «только» о культурно-политической гегемонии в отношении к «народной традиции», которую фетишизируют обе стороны.

Идеалом русского кулачного и рукопашного боя считают использование всех конечностей тела симметричным образом во всех направлениях и такой способ применения тела, в котором оно свободно, расслабленно или, как пишет А. Белов²¹, «плавно», «ритмическим раскачиванием» движется. Это по сути дела *танцевальный идеал*, который притом не является русской особенностью; тесная связь борьбы, пляса, музыки и пения для ритмизации движения, провокации противника, самоуверения и боевого упоения найдется и у других, более или менее народных боевых культур.²²

Отчетливее всего этот идеал формулируется, наверно, А. Грунтовским.²³ Он выводит танцевальную основу кулачного боя в историческом плане из якобы принципиально мирных, т.е. безвредных брачных боев животных и архаического человека, и в систематическом плане из необходимости психологической подготовки боя. Пляс как ритмическое, вращающееся, при этом размашистое, конвульсивное движение служит здесь как бы введением в бой и приведением человека в боеготовность. Пляс должен привести бойца в начале в состояние покоя в смысле психического равновесия, в состояние самоконтроля и, одновременно, свободы. Он не думает и не боится, а лучше всего: поет. Пляс и частушки²⁴ воодушевляют бойца и пугают его противника (аутосуггестия и контрсуггестия). Грунтовский употребляет для этого телесного и душевного способа движения термины «пляс», «буза» и особенно «ломание», указывая и намекая на широкий спектр значений и коннотаций от ломать/ся, извиваться и коверкаться до бороться, испытывать силы, проникнуть во что-то, ломаника и силача.²⁵ Целью такого ломания как своего рода *Breakdance* является состояние ярости, которое автор хочет понимать не как «дебош» или, например, безумие «берсеркера», прообраза борца и воина Белова²⁶, а как страстный контроль

²¹ Селидор (Александр) Белов 2003, 47.

²² См. например: Sigrid Paul: *The Wrestling Tradition and Its Social Functions* // William J. Baker, James A. Mangan (eds.): *Sport in Africa. Essays in Social History*. New York, London; Africana Publ. Co., Holmes & Meier 1987, 23–46. Hiltrud Theresia Cordes: *Pencak silat: Die Kampfkunst der Minangkabau und ihr kulturelles Umfeld*. Frankfurt a.M.: AFRA 21994. Elayne Zorn: *Dangerous Encounters: Ritual Battles in Andean Bolivia* // David E. Jones (ed.) 2002, 119–152. Jörg Müller: *Waffenlose Zweikämpfe in griechischer und japanischer Tradition* // *Stadion*, XXV (1999), 13–29. Thomas A. Green: *Freeing the African Mind: The Role of Martial Arts in Contemporary African American Cultural Nationalism* // Thomas A. Green; Joseph R. Svinth (eds.) 2003, 229–248.

²³ В дальнейшем я ссылаюсь на: Грунтовский 2001, 55, 59, 62, 64–68, 78, 87–88.

²⁴ Его книга содержит целую главу «Частушки под драку» (252–278) с собранием записанных в начале XX века частушек, собранных без определения контекстов и без различения кулачного боя и драки.

²⁵ Ср. словарь В.И. Даля, т. II (1955), и этнографические находки Горбунова: 1999 [2002], 269–270.

²⁶ См. Белов 1992, 21–23; Шатунов 2001, 286–289. Шатунов (2001, 268–289) посвящает «тайному оружию» сверхчувственных восприятий и других паранормальных

самого себя: «ярый бой подразумевает полное владение собой»²⁷. Окультурные азиатские медитации с целью индивидуального самообладания он тоже отвергает. В таком случае можно полагать, что здесь и в других описаниях особых психических состояний и способностей, экстрасенсорики и т.п., данные Русскими Стилистами, по существу имеются в виду переживания, которые в спортивной психологии известны как глубокий *флоу* (*flow*). Для такого автотелического опыта характерно прежде всего сплавление действия и сознания, центрирование внимания на ограниченном поле стимулов, однозначное требование к действию с однозначным ответом, самозабвенность и чувство компетентности и контроля.²⁸

По Грунтовскому, боевой пляс и ярость находят свое высшее воплощение в круговом бое одного бойца против нескольких окружающих его противников. Эту форму Грунтовский стилизует, и, кажется, сводит к тренировочному бою, корни которого он ищет в старом шаманском, имитирующем охоту на медведя плясе, указывая прежде всего на старые обряды северных и сибирских, т.е. не-русских народов. Развитие ритуала он обобщает так: «Пляска в кругу, переходя в бой (имевшая то же происхождение — имитация охоты), перешла в ведение войн[ы], превратилась в инициацию, а позже в тренировочный бой.»²⁹ Значит и сегодня в импровизированном коллективном бое должно возникнуть это другое восприятие мира и воздействие на него, которое позволяет совершенно свободно и эффективно двигаться.

Смысл такого выделения и повышения плясового боя в своего рода *Gesamtkunstwerk*, по моему, состоит в *самоуполномочении* человека через ритуальное отталкивание от повседневной жизни и ее бессилия. В бою индивид должен расширяться. Скорее экспансия человека в (боевом) коллективе и с помощью его, и не пенетрация противника здесь выступает как руководящий образ.

Если подвести некоторый итог: (реакционный) общественный утопизм традиционалистской концепции боя в современности, которой свойственна высокая общественная комплексность и динамичность, отсутствие конкретных противников и врагов, идеализация движущегося

способностей целую главу с милитантной интерпретацией ярости. О значении «боевой параспсихологии» для самого Белова: Александр Белов (Селидор), А. Истомин: Славяно-горицкая борьба. Интервью // <http://paganism.ru/belov.htm>, 04.07.2001.

²⁷ Грунтовский 2001, 66.

²⁸ Ср. Mihaly Csikszentmihalyi: *Beyond Boredom and Anxiety — The Experience of Play and Work in Games*. San Francisco, Washington, London: Jossey-Bess Publ. 1975. В азиатских боевых школах переживания типа флоу стремятся достигнуть более или менее эзотерическим образом, например в виде *Ki* (*qi, sh'i*) или *Shakti*; см. Joseph S. Alter: *Pehlwan: Indian Wrestling and Somatic Nationalism* // David E. Jones (ed.) 2002, 81–97. John J. Donohue: *Wave People: The Martial Arts and the American Imagination* // Там же, 65–80.

²⁹ Грунтовский 2001, 65–66.

во всех направлениях всесильного бойца и выделение эйфорийного переживания типа флюу и упоения (в том числе в виде экстрасенсорики и других «тайных сил», о которых пишет особенно Шатунов) и подчеркивание формальной необучаемости бою — в результате всего этого получается неожиданный переворот в оценке Русского Стиля. Скорее всего, это феномен стилизации жизни — правильной жизни с якобы эксклюзивной русской физической культурой — и при этом в первую очередь *психоделический мятеж* против прозаического обыденного хода вещей.

Другое психологическое состояние — это тот другой мир, к которому проповедники Русского Стиля хотят прорываться: другое сознание без со-знания, без разделения на субъект и объект, духа и тела, без рефлексии, ломающей чаемое единство человека с самим собой (у Грунтовского такой, так сказать, гносеологический аморфизм соответствует его отказу от функциональной дифференциации современных обществ и дополняет, да и совершает его в терапевтическом плане). Р. Музиль называл отрешением такой «прорыв сквозь сознательную персону» в эссе «Сквозь очки спорта» (1925/26), где он, как и в других текстах, исследовал атлетизм как форму удовлетворения «мистических потребностей современного человека». На этой отрешенной плоскости Грунтовским, кажется, имагинируется не только всесилье, но и сближение современного кулачного бойца с предками, как основоположниками изобретаемой традиции (в смысле Э. Гобсбауна и Т. Ранджера), которые, как предполагается, еще жили в единстве с собой и своим миром. Для него и других ему подобных народная культура образует абсолютную точку отсчета бойца, ей и ее историческому торжеству он служит. Она поднимается в ранг субстанции-субъекта, которая пробивает себе дорогу вопреки всем советским и пост-советским катастрофам, чтобы спасти страну и ее жителей. В нее Грунтовский вложит свои надежды в развитии «Русского кулачного боя» как «средств[а] к национальному самосознанию»: «Нет ничего драгоценнее и душеспасительнее, чем прикоснуться к отеческим родникам вечной народной культуры. Никакой спуд не задушит и не убьет ее — она прорвется, пусть в самый последний момент...»³⁰ Однако этим сказано и то, что от нее в современности остается лишь ритуал, и исполнение его и могло бы быть удовлетворением для отдельного человека, но вряд ли изменить общественную структуру.

Если таково положение дел, ирония этого поворота состоит в том, что Русский Стиль не эксклюзивное движение, но он очень похож на

³⁰ Грунтовский А.В. Пересвет или Челубей? (Размышления о судьбе русского боевого искусства) // Тот же: 2002, 268–272, цитаты: 269, 272. Критик А.С. Тедорадзе разделяет эту надежду, только формулирует ее профанно: «Национальные состязания, основанные на мощных глубинных корнях, являясь плотью и кровью народной культуры [...], несмотря на трудности, настойчиво пробивают себе дорогу.» (2002, 87)

другие боевые искусства³¹ (*martial arts*) и вообще на международные молодежные культуры, которые тоже ищут экстаз, опьянение или прорыв в рискованных телесных практиках, например в скайтинге, боардинге, серфинге, параглайдинге или в капоэйра.³² Таким образом Русский Стиль находится и в близости к опровергнутой им поп-культуре запада и востока. В области музыки в западной Европе и северной Америке уже сорок лет назад попытались открывать «дверь» в другой — неотчужденный, свободный — мир, отчасти азиатской музыки и с азиатскими способами практики тела, обещающими аутентичную жизнь: «Break on through to the other side!», гласил знаменитый вызов группы «Дорз». Следуя У. Блейку и О. Хаксли (и подобно устремлениям самозваного «путешественника» новой музыки Мальэра, чьи симфонии стали впервые популярными тоже в 60-е годы) эти церемониймейстеры показывали опасный, ибо неизвестный путь через жизнеизменяющие врата страшно-красивого опыта в музыкально-драматическом театре.³³ Интерфейсом является тело как средство прорыва и освобождения от всяких ограничений (*Entgrenzung*). Именно с ним играют рискованным, нередко и неслучайно болезненным образом, чтобы «расширить» или усилить *восприятие* данного мира. Интенсивное телесное движение должно подготовить психику к своего рода мистерии. «Русские стилисты» просто изобретали свои особые мистерии в виде именно боевой культуры движения.

Такие параллели с коммерческой музыкальной и телесно-эстетической поп-культурой, конечно, противоречат намерениям и риторике пропагандистов Русского Стиля, но по моим впечатлениям, массе молодых людей более или менее активно занимающихся кулачным боем или другими традиционными формами боя очень нетрудно в свободное время заниматься и тем и другим, также как они без проблем соединяют в своей жизни международную и отечественную популярную музыку и соответствующие формы стилизации.³⁴ И обращение к соб-

³¹ См. например о взаимосвязи боевого искусства, медитации и иллюзии власти: Charles Holcombe: Theater of Combat: a Critical Look at the Chinese Martial Arts // David E. Jones (ed.) 2002, 153–173.

³² О культуре рискованных виртуозных движений ведущих к опьянению и об ударе стиля и перформативности в новых видах спорта в большинстве формально неорганизованных обществ или союзов см.: Thomas Alkemeyer [et al.] (Hg.): Aufs Spiel gesetzte Körper. Aufführungen des Sozialen in Sport und populärer Kultur. Konstanz: UVK 2003. Gunter Gebauer [et al.]: Treue zum Stil. Die aufgeführte Gesellschaft. Bielefeld: transcript 2004.

³³ Ср. авто— и прочие описания группы в компиляции: The Doors. The Complete Lyrics. Compiled by Danny Sugarman. New York: Delta 1992.

³⁴ Ср. Hilary Pilkington: Blick nach Westen? Kulturelle Globalisierung und russische Jugendkulturen // Berliner Debatte INITIAL. Zeitschrift für sozialwissenschaftlichen Diskurs, II (2000) 5/6, 153–162. Hilary Pilkington, Elena Omel'chenko, Moya Flynn, Elena Starkova, Ul'iana Bliudina: Looking West? Cultural Globalization and Russian Youth Culture. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press 2002, гл. 5.

ственной исторической культуре для них не однозначно с требованием общественно-политического регресса. В этом отношении можно было сказать: «Добро пожаловать на запад!», и надеяться, как в свое время Гете, на то, что все реальные качания между западом и востоком — в случае телесно-соревновательных практик это касается связи россиян как с североатлантическими, так и с азиатскими культурами — ведут к лучшему. В общественно-политическом отношении, однако, уместны сомнения. Исторический опыт запрещает нам то, что рекомендуют «русские Стилисты», а именно решать сложные общественные проблемы простыми, прямыми («direct action») и быстрым средствами. Романтический акционизм не является эффективным средством образования гражданского общества, ни на службе внешнего или внутреннего порядка, ни на службе простого усиления переживания.

Предисловие к публикации

Творчество одного из видных русских философов XX века Василия Эмильевича Сеземана (1884—1963) остается для отечественной философской мысли все еще *terra incognita*. Во многом это можно объяснить тем, что большое число работ написаны им на немецком или литовском языке. Публикуемый ниже перевод одной из главных работ В.Э. Сеземана призван хотя бы частично изменить данную ситуацию.

Период, когда в немецком журнале «*Philosophische Anzeiger*» появилась статья Сеземана «*Zum Problem des reinen Wissens*», можно считать самым благоприятным в жизни и творчестве русского мыслителя. Эмигрировав в Финляндию в 1921 г., в 1923 г. Сеземан получает приглашение на кафедру философии в недавно открывшийся Каунасский университет. Известно, что его снабдили рекомендациями Николай Гартман и Семен Франк. Одним из условий приглашения иностранных преподавателей в Литовский университет было овладение в течение трех лет литовским языком. Открывая национальный университет и приглашая иностранных преподавателей (своих было недостаточно), литовское правительство преследовало цель не только повысить качество преподавания, но и заложить основы литовской культуры. В реализации этой цели велика заслуга не только Василия Сеземана, но и других русских мыслителей. В частности, философа и историка Льва Карсавина (инициатором его приглашения в университет выступил именно В. Сеземан), историка, исследователя литовского права Ивана Лаппо (1869—1944), философа Владимира Шилкарского (1884—1960). Именно на литовском языке они читают свои лекции и печатают свои произведения¹.

Необходимо отдать должное литовским коллегам, которые по достоинству оценили вклад русского философа в дело формирования основ литовской культуры, выпустив на литовском языке двухтомное собра-

¹ В частности, В. Сеземану принадлежат написанные по-литовски специальные работы по логике, гносеологии, эстетике, философии религии; он — автор многочисленных статей для «Литовской энциклопедии».

ние сочинений В. Сеземана²; в Литве существует целый ряд исследователей его творческого наследия³. Творчество русского философа вызывает интерес и в других европейских странах. Так, в 2005 г. в Хельсинки прошла конференция, посвященная В.Э. Сеземану, куда был приглашен и сын философа—Георгий Сеземан, проживающий ныне в Вильнюсе. В Амстердаме готовится перевод на английский язык его «Эстетики». На английском же языке в 2006 г. вышла первая книга о русском философе⁴.

Владимир Белов

² Sezemanas V. Raštai [Т. 1:] Gnoseologija / Parengė A. Lozuraitis. Vilnius: Mintis, 1987; Raštai. [Т. 2:] Filosofijos istorija. Kultūra / Sudarė L. Anilionytė. Vilnius: Mintis, 1997.

³ Хотелось бы среди прочих назвать имена Лозурайтиса, Анилионите и Гензелиса.

⁴ Botz-Bornstein, Thorsten. Vasily Sesemann. Experience, Formalism, and the Question of Being. Amsterdam/New York, NY, 2006, XIII, 133 pp. Illustrated.

К проблеме чистого знания¹

I.

Бросается в глаза почти парадоксальный факт: философия последних четырех-пяти десятилетий, сосредоточившая свой интерес главным образом на теории познания, редко вникала в проблему сущности знания и познания и мало способствовала решению этой фундаментальной гносеологической проблемы. Вопрос о том, что является знанием и познанием, каковы неотъемлемые свойства их сущности, а какие отличаются только их эмпирически-реальные формы и спецификации, — этот вопрос большинство гносеологических научных систем оставляют без ответа. Они ограничиваются лишь определением понятий, берущих за отправную точку познание, в некотором виде обнаруживающееся в отдельных науках. Сколь бы ни было правомерно особое внимание к научному познанию при решении этой проблемы, для гносеологии это чревато ошибкой *petitio principii*. Если теория познания ориентируется исключительно на науку, она произвольно подтверждает ту предпосылку, что познание вообще и научное познание просто совпадают, что, таким образом, сущность познания в чистом виде проявляется в научном познании. Но эта предпосылка далеко не очевидна; лишь объективная (*sachliche*) проверка может ее обосновать и оправдать. Кроме того, довольно сомнительно, что понятие познания находится в науке в качестве чего-то уже готового. Речь, скорее, идет о том, что теоретико-познавательному анализу предстоит выработать это понятие, опираясь на науку. Но результат этого анализа не является очевидным: он зависит не просто от

¹ Перевод выполнен Владимиром Беловым по изданию *Sesemann-Kowno W. Zum Problem des reinen Wissens // Philosophischer Anzeiger. Bonn, 1927. Heft 2. S 204–235; Heft 3. S 325–344. Сверка и редакция — В. Куренной.*

того, на какую область знания преимущественно ориентируется гносеология (например, на науки о природе или науки о духе), но и от того, на какую из присущих научному познанию тенденций делается главный упор. Как же можно по-иному понять то, что идеализм и реализм, интуитивизм и конвенционализм (прагматизм), короче говоря, все противостоящие гносеологические концепции в равной мере используют для себя свидетельство науки? Радикальное преодоление этого противоречия для теории познания будет невозможно до тех пор, пока в ней будет отсутствовать принципиальное осмысление сущности познания, т.е. осмысление, которое независимо от любой ориентации на позитивные науки. Может, конечно, показаться, что осмысление «Что» познания, поскольку оно приобретает не из конкретного жизненного знания, должно остаться непродуктивным, либо потеряться в произвольных метафизических спекуляциях. Это сомнение, каким бы оправданным оно ни было, не в состоянии вскрыть объективную необходимость указанной постановки проблемы. Сущностный анализ знания должен ориентироваться именно на знание в его сущностной всеобщности, а не на какую-то из его спецификаций, которые в большинстве своем обусловлены еще и другими моментами или точками зрения, не имманентными знанию как таковому (или даже ему сущностно чуждыми). Но сопряжение с конкретным знанием тем самым отнюдь не теряется. Напротив, лишь применение полученного сущностного определения к конкретному знанию в его многообразных вариациях способно представить в истинном свете и своеобразие, и гносеологическое значение каждой этой вариации. Предлагаемое исследование должно внести свой вклад в решение этой проблемы.

II.

Если мы спросим, что, собственно, значит чистое знание, чистое познание, то на это можно ответить поначалу совершенно скромно и просто: любое знание и познание стремится свой предмет (бытие) постигнуть или дать так, как он есть сам по себе, т.е. в его изначальном воплощенном (*leibhaftigen*) бытии, не изменяя, не упуская и не упрощая в нем ни единой мелочи. Чистое знание, согласно своему идеальному значению, есть всегда адекватное знание. Следует подчеркнуть, что когда мы даем чистому знанию следующую характеристику: чистое знание стремится «постигнуть» или «дать» предмет, то мы не придаем большого значения ни тому, ни другому «выражению». Если сделать ударение на выражении «дать», или «постигнуть», или даже «представить», то тем самым было бы уже предвосхищено специфическое толкование знания. Возможно ли подобное знание, реализуемо ли оно эмпирически, — это другой вопрос, который ничего общего не имеет с сущностным определением знания. Поэтому если бы захо-

тели возразить против выше приведенного определения знания (которое, конечно, не является дефиницией в строгом смысле), что подобного знания якобы нет и быть не может, потому что любое знание (постижение предмета) является не столько отображением, сколько преобразованием, упрощением, абстракцией, преодолением экстенсивного и интенсивного многообразия действительности переживания и т.д., то такое возражение против нашего сущностного определения знания не только не опровергалось бы, но, напротив, только подтверждалось. Конечно, любое знание и познание эмпирически всегда является упрощением, абстрагированием, преобразованием и т.д.; но оно как таковое не могло бы быть определено и познано, если бы его нельзя было сравнить или соразмерить с сущностью знания. В противном случае речь о преобразовании, упрощении, абстрагировании и т.п. вообще не имела бы никакого разумного смысла. Реальное эмпирическое познание может быть осмысленно охарактеризовано как преобразование, упрощение и т.д. только в том случае, если одновременно существует знание о предмете, относительно которого осуществляется это преобразование или упрощение. Даже если бы это знание ограничивалось только сознанием того, что существует нечто, подвергающееся преобразованию, — то и в этой, казалось бы, ничего не говорящей форме заключен принципиальный и основополагающий момент, который и позволяет говорить о познании как преобразовании, абстракции и т.д. Даже если такое сознание имеет сугубо отрицательный характер и указывает лишь на то, что знание не является отображением, копией, репродукцией и т.д., это ничего принципиально не меняет в названном положении дел. Ибо и это отрицательное утверждение покоится на *позитивном* знании об *иной бытии* (*Anderssein*) отображаемого или излагаемого предмета, о его отличии от отображения или изложения этого предмета. Таким образом, мы видим: в каком бы смысле ни истолковывалось реальное познание, всегда есть *адекватное* постижение или подача самого по себе сущего предмета, из которого фактически исходит и не может не исходить любая попытка теоретического определения реально-эмпирического познания. Разумеется, постольку, поскольку вообще осмысленно считать главной проблемой теории познания *возможность* познания само по себе сущего предмета.

Посмотрим же теперь, какие сущностные признаки чистого знания может дать нам вышеприведенное определение. Прежде всего, позволительно сказать следующее: если знание является адекватным постижением или подачей предмета так, как он есть, то оно не может просто совпадать с этим предметом, знание, таким образом, не тождественно бытию предмета. Бытие и знание (познание) являются сущностно различными, поэтому в противоположность бытию знание или познание может быть определено как *не-бытие* (*Nichtsein*). На первый взгляд, это отрицательное определение дает нам немно-

го. Не является ли оно просто логической абстракцией? И не скрывает ли оно полностью того позитивного определения знания, которое действительно важно, когда речь идет о противоположности знания и бытия? Ведь знание всегда есть знание субъекта. И если оно есть нечто отличное от объекта, то это отличие состоит именно в том, что знание принадлежит не предмету (объекту), а субъекту; оно, таким образом, является «аффицированием», состоянием сознания субъекта. Поэтому не-бытие (Nichtsein) знания может означать только ино-бытие (Anders-sein), бытие отличное (Verschiedensein) от самого по себе бытия (An-sich-Sein) предмета. Таким образом, оно есть бытие *для* субъекта и *в* сознании субъекта. Об этом же свидетельствуют и привычные разговоры об «образе» (представлении) предмета, который этот предмет в сознании замещает и представляет. Таким образом, в связи с познавательным отношением важно рассмотреть не только отношение знания к объекту, но и к субъекту, хотя это никак не может повлиять на тот факт, что любое знание и познание по своей сути определяются предметом. Ведь чистое познание является адекватным познанием, которое своим содержанием обязано только самому предмету. Оно должно дистанцироваться от всего того, что имеет другой исток, что, таким образом, происходит из субъекта. Но поскольку это невозможно именно для эмпирически-реального познания, так как «субъективные», т.е. субъективно обусловленные, факторы играют здесь значительная роль, то речь идет уже о вторичном моменте в знании, который, пожалуй, в состоянии эмпирически модифицировать знание, но не может затронуть его изначальной сущности. В этом заключается объективное основание для разделения, которое теория познания проводит между «гносеологическим» и реально-психологическим субъектом. «Гносеологический» субъект является чисто познающим (теоретическим), не имеющим никаких реальных отношений с объектом и поэтому не заключающим в себе ничего объекту чуждого, ничего «субъективного». Все определения, которые ему придаются в противовес реальному субъекту: что он, например, сверхиндивидуален, сверхэмпиричен и т.д., преследуют в конечном счете одну цель — обезопасить познание бытия от любых нападков реального субъекта и фундировать его исключительно в бытии самого предмета. Но как только гносеологический субъект идеалистически истолковывается так, что он определяет или производит объект (по меньшей мере, согласно его формальной структуре), возникает метафизическая интерпретация, оправдывающая себя некоторыми вторичными эмпирическими моментами процесса познания, но полностью противоречащая собственному смыслу процесса познания и гносеологического субъекта. Отсюда явствует, что знанию как таковому и со стороны субъекта не может соответствовать никакое бытие; так как любое бытие, которое добывается знания «в» субъекте или от субъекта, всегда одновременно определено этим субъектом, т.е. явля-

ется бытием, благодаря которому знание теряет свою чистую адекватность в отношении объекта. Таким образом, чистое знание противостоит не только объекту, но и субъекту как не-бытие. Важность этого отрицательного определения, характеризующего своеобразное положение знания по отношению к субъекту и объекту, еще отчетливее обнаружится для нас в ходе дальнейшего исследования.

Итак, по-видимому, наиболее подходящим и адекватным образом чисто познавательного отношения субъекта к предмету является образ «созерцания» или «интуиции». Созерцание — это непосредственное растворение знания в объекте, т.е. «дающий» акт, в котором субъект ведет себя исключительно пассивно относительно объекта, не изменяя и не деформируя его. Если же зрение является самым «объективным» способом чувственного восприятия, то оно не позволяет субъекту приблизиться к объекту, не позволяет ему вступить с объектом в отношение, реально оказывающее на него влияние. Оно удерживает дистанцию между субъектом и предметом и тем самым сохраняет предмет в его бытии самом по себе, в его первоначальной независимости от субъекта. В этом отношении, интуитивизм, без сомнения, является той теорией познания, которая в наиболее чистом виде ухватила собственный смысл знания и познания. И теперь мы переходим к вопросу о том, может ли, в самом деле, понятие созерцания или интуиции считаться полностью адекватным выражением для сущности знания.

III.

Если мы теперь зададимся вопросом, в какой мере интуитивный характер чистого знания реализуется в научном познании, то, прежде всего, следует указать на то, что все естественно-научное познание руководствуется и строится исходя из способа рассмотрения², устанавливающего дистанцию между субъектом и объектом и исключаящего реального субъекта. Поэтому эти науки притязают на звание научного познания *κατ' ἐξοχήν*³ и образца для всех других научных отраслей. Ибо естественно-научный метод является самым чистым и полным выражением стремления к абсолютной объективности в познании, исключаящей все субъективное.

Существенно другую картину предлагают, напротив, так называемые науки о духе. Здесь оказывается невозможным действительно последовательное проведение так называемого естественно-научного способа рассмотрения, устанавливающего дистанцию между субъек-

² Рассмотрение, созерцание понимается здесь в самом широком смысле, т.е. совершенно независимо от характера созерцаемого предмета — будь он чувственный или нечувственный.

³ По преимуществу — греч.

том и объектом. Связано это со своеобразной сущностью духовного опыта, т.е. из особого способа данности, посредством которого духовное бытие во всех его формах явления и проявления непосредственно предлагается познающему субъекту. Для познания нравственного, религиозного (частично и эстетического) бытия и т.д. ни в коем случае недостаточно, например, простой (предметной) данности каких-либо нравственных, религиозных и т.д. феноменов, как при познании «внешнего» (физического) природного бытия. Подобная данность здесь вообще невозможна. Когда указанные феномены переживаются и понимаются познающим субъектом как таковые, то речь здесь, скорее, идет об особом нравственном, религиозном и т.д. опыте. Любой духовный опыт в *этом* смысле не внешний, но «*внутренний*» опыт. Выражаясь по-иному: духовные феномены и ценности могут познаваться только тем, кто способен их пережить в себе и в качестве самих по себе или, по крайней мере, воспринять пережитое. Тем, кто, таким образом, не выступает незаинтересованным наблюдателем ценностей и духовных феноменов со стороны, не является безразличным к ценностям, но внутренне задействован в этом духовном и ценностном бытии. Так, например, нравственное познание доступно только такому субъекту, который сам является нравственной личностью, т.е. сам в своих поступках и суждениях исходит — пусть и не совершенным образом — из нравственных оценок, кто осознает себя сам в качестве существа, способного к добру и злу. Аналогичным образом религиозное и эстетическое познание зависит от способности к религиозному и эстетическому переживанию⁴. Конечно, способ этого переживания и внутреннего участия (*Beteiligtsein*) в каждом случае является особенным, соответствующим затрагиваемой бытийной и ценностной области, равно как и различными являются способы данности нравственных, эстетических, религиозных и т.п. ценностей. Но эти различия для нас сейчас не важны, важно лишь то, что является общим для всех этих бытийных и ценностных областей, а именно: они впервые делают субъект наблюдаемым и постигаемым, если он вступает с ними в так или иначе оформленное реальное отношение, если он, таким образом, остается не только наблюдающим, теоретическим субъектом, но и сам внутренне участвует в бытии (или реализации) самого объекта. Это своеобразное реальное отношение между субъектом и предметом, позволяющее ввести в поле зрения познающего субъекта нравственные, религиозные и т.д. феномены, можно назвать *позицией* (*Haltung*) или *установкой* (*Einstellung*) субъекта⁵. Та-

⁴ Ср. с платоновским учением о «причастности» к идее и выведенным из него положением Плотина: прекрасное созерцает только тот, кто сам в себе содержит красоту, реально причастен прекрасному.

⁵ При выборе обозначения для реального отношения субъекта по отношению к объекту применительно к случаю знания, основанного на переживании, возникает

ким образом, любое познание духовного (нравственного, религиозного и др.) бытия фундировано в религиозной, нравственной и др. исходной позиции. Где таковая отсутствует (пусть даже в форме последующего вчувствования или последующего переживания), там невозможно и никакое познание названных бытийных и ценностных областей⁶. Любая попытка рассмотреть духовные феномены по аналогии с естественно-научными объектами, минуя эту исходную позицию и устраняя любой внутренний контакт между субъектом и предметом, изначально обречена на неудачу; она в лучшем случае приведет к познанию видимости, которое упускает как раз то, что составляет собственную сущность затрагиваемых феноменов. Мы возвращаемся здесь к тому различию, которое мы в нашем исследовании о «предметном и непредметном знании» более подробно осветили и обосновали, — к различию между знанием *явления* и *переживания*⁷: первоначальный способ данности нравственных, религиозных и т.д. феноменов является способом данности переживаний. Поэтому они недоступны естественно-научному способу рассмотрения, который настроен только на явления, сущностно чужды ему. Если же они проецируются на сферу явлений, то есть опредмечиваются, или, иначе говоря, если рассмотрение переходит от переживаний к соответствующим им и их репрезентирующим явлениям, то мы получаем познание этих феноменов, выраженное в форме понятий. Но первоначально религиозное, нравственное и т.д. знание (сознание) не является предметным, или точнее, не является чисто предметным. Для непредметного (или не чисто предметного) знания, таким образом, существенно, что оно связано с определенной, не чисто теоретической исходной позицией субъекта. В связи с этим возникает вопрос: может ли вообще непредметное знание о переживании называться знанием в строгом (выше

колебание при выборе терминов «позиция» и «установка». Если здесь речь идет о том, чтобы зафиксировать «нахождение внутри», «внутреннее участие» субъекта в переживаемом религиозном, нравственном и т.д. бытии, кажется более подходящим выражение «позиция», потому что оно онтологически более полноценно. Установка относится преимущественно к сфере сверхсознательного бытия и обозначает произвольную или непроизвольную направленность (открытость) его на те регионы бытия, в которых субъект участвует посредством соответствующей позиции. Установка актуализирует в интеллектуальной сфере позицию субъекта или, по меньшей мере, потенциально предполагает подобную позицию. В сфере познания, таким образом, речь всегда идет о различных установках; но в конечном счете в их основании находятся определенные позиции.

⁶ Ср: M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik*; ferner D. v. Hildebrand, *Über sittliche Werterkenntnis, Jahrbuch für Philosophie u. phänomenolog. Forschung*, Bd. III. (Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей; далее Гильдебранд Д. ф. О нравственном познании ценностей. Ежегодник по философии и феноменологическим исследованиям. Т. III.)

⁷ *Beiträge z. Erkenntnisproblem I: Über gegenständliches und ungegenständliches Wissen, Commentationes ordinis philologorum. Liber II d. Universität Kaunas (Litauen).*

установленном) смысле? Разве основное требование чистого знания не состоит в том, что объект полностью сохраняет свое бытие само по себе, т.е. сохраняет полную независимость от реального субъекта? Существенная трудность, которая возникает для знания, основанного на переживании, в связи с внутренним участием субъекта в объекте, состоит именно в том, что переживающее Я не отделено от самого переживания, но ему имманентно. Это Я не может быть отделено от него без упразднения переживания как такового. Поэтому и субъект способен знать о переживании и его содержании лишь тогда, когда он знает о самом себе; т.е. любое знание о переживании тесно связано с непосредственным самосознанием и самопониманием и только в форме подобного самопонимания возможно. Тот, кто знает, всегда является в этом случае одновременно и тем, что познано, и тем, что находится в познанном, причем это единство не распадается на оппозицию противостоящих друг другу субъекта и объекта. Поэтому знание о переживании в своем первоначальном виде никогда не может стать понятийно оформленным познанием. Это возможно только в том случае, если переживающий субъект сам станет предметом, чуждым субъекту явлением, т.е. если знание о переживании перейдет в форму знания о явлении. Поэтому кажется, что основному требованию абсолютной объективности (в смысле полного исключения всех субъективно обусловленных, не свойственных самому предмету моментов) удовлетворяет только предметное познание в той форме, как оно реализуется в естествознании. Но действительно ли тем самым оправдывается его претензия на статус единственно истинного представителя чисто теоретического знания? Этот вопрос требует более точной проверки, поскольку на это указывает уже своеобразное отношение между предметным и непредметным знанием.

IV.

Переход от непредметного знания к предметному не означает, как мы видели⁸, возврат к первоначальному, еще нерелективному знанию, но, напротив, есть искусственное, иногда насильственное преобразование, которое непосредственное знание, растворяющееся в объекте, оформляет в знание, опосредованное рефлексией и спроецированное в сферы предметности. Таким образом, в этом случае предметное (соответствующее естественно-научному способу рассмотрения) знание оказывается полностью неспособным адекватно постигнуть бытие как неподдельное бытие само по себе. Поэтому везде, где речь идет о духовном или психическом бытии, оно удалено от чистого адекватного знания дальше, чем непредметное знание, которому оно помогает получить понятийную форму. Даже более то-

⁸ Ibid. S. 115 и далее.

го. Ведь естественно-научное познание приобретает свою строгую «объективность» и независимость от реального «психологического» субъекта только благодаря тому, что оно из бытия, которое оно стремится постигнуть, с самого начала исключает любое отношение к реальному субъекту. Это исключение распространяется не только на индивидуально-субъективные, любого рода случайные, объективно не обоснованные моменты и изменения, которые каждый эмпирический субъект неизбежно вносит в постигнутый объект, но — и это ключевой пункт — и на сущность субъекта, поскольку он выходит за пределы чистого предметного бытия. Т.е. это исключение распространяется на всю в целом сферу бытия, которая может быть манифестирована в реальных поступках и взглядах субъекта и только в них и через них постигнута. Таким образом, речь здесь идет не просто об отвлечении от актов субъекта (от его позиций и установок), но и об исключении всего того, на что эти акты направлены и в чем они объективно и онтически фундированы. Таким образом, естественно-научный способ рассмотрения — в той мере, в какой он проводится последовательно и не выходит за пределы собственной компетенции, — ограничивается лишь той областью бытия, которая в нем открывается непосредственно в качестве предметных явлений и с которыми он, таким образом, сущностно согласуется. Все то, что в своей изначальной данности не выступает в качестве предмета, в качестве явления, eo ipso исключается из круга его рассмотрения.

Из этого следует ряд принципиально важных выводов. 1. Естественно-научный способ рассмотрения не может претендовать на *универсальность*; он не способен охватить бытие в его цельности, но имеет характер частичного, следовательно, неполного познания, ограничивающегося только определенными слоями бытия. 2. Поскольку ему не достает универсальности, поскольку такой способ рассмотрения неполон по своей сущности, а не просто эмпирически, то он не дает никакого чистого адекватного знания, так как чистое знание, ориентирующееся только на предмет, не терпит никакого содержательного ограничения. 3. Тем самым оказывается объективно необоснованным и (кажущееся) принципиальное преимущество естественно-научного (предметного) способа рассмотрения по отношению к любому непредметному знанию. Ибо такой подход вовсе не означает, как могло бы показаться на первый взгляд, полностью адекватного принятия (*Aufnehmen*) и постижения предмета в его бытии самом по себе. Он относится к бытию, скорее, *избирательно*, из которого он выхватывает только то, что дано непосредственно в качестве предмета. Таким образом, предметный естественно-научный способ рассмотрения и познания также покоится на особой реальной позиции и установке сознания субъекта. Однако своеобразие этой установки состоит в том, что она не придает бытию в целом некий оттенок, действуя, таким образом, позитивно (как это имеет место в случае непредмет-

ной установки), но, напротив, проявляет себя, в первую очередь, *негативно* (избирательно, ограничивающе), извлекая из бытия как целого определенные моменты и аспекты (Seinsweisen)⁹. И это именно те моменты и аспекты, которые сущностно родственны субъекту как таковому, они устанавливают внутреннюю связь между субъектом и космосом. Короче говоря, естественно-научное рассмотрение и познание являет мир таким, каким он был бы, если бы в нем не было ни одного субъекта и ничего субъективного. Тем самым односторонность и неадекватность, которая присуща любому знанию, связанному с определенной установкой, составляет также и сущностное конституирующее свойство предметного (естественно-научного) способа рассмотрения. Таким образом, этот способ рассмотрения не превосходит другие виды знания. И все же он занимает среди них особое положение, поэтому дальнейший ход нашего исследования должен выявить, в чем состоит это особое положение и какова его объективная правомерность.

На биологическое значение естественно-научного способа рассмотрения и познания указывалось неоднократно. Он наделяет человека властью над природой, позволяет господствовать над природными силами, так как только он способен постигнуть физико-химическую закономерность и понятийно ее зафиксировать. Это верно заметил уже Шопенгауэр, а в последнее время эта точка зрения была убедительно разработана Бергсоном. Право прагматизма также основана на объективной обоснованности этой точки зрения. Разумеется, связь общего естественно-научного («механического») мировоззрения с биолого-прагматическими условиями, как на это в своей глубокой критике прагматизма правдоподобно указывает М. Шелер¹⁰, определяет не просто его характер в целом, но и некоторые его специфические особенности. Например, привилегированное положение феноменов движения в естественно-научном познании (ведь в «точных» науках все внешние феномены в конечном счете отсылаются к феноменам движения, из них «объясняются»). Однако нам нет необходимости углубляться в этот проблемный контекст. Биолого-прагматическая обусловленность естественно-научного познания интересует нас лишь постольку, поскольку она, заходя с другой стороны, подтверждает, что этот способ познания укоренен в реальной уста-

⁹ В определенном смысле избирательно действуют и другие не чисто предметные или непредметные установки, поскольку то, что не попадает в их фокус и круг оценок, они либо пропускают, либо, по меньшей мере, пристраивают к собственной структуре с помощью соответствующего толкования. Но и эта односторонность покоится, прежде всего, на позитивной тенденции, которая подавляет и подчиняет себе все другие. Напротив, в естественно-научном рассмотрении — это *негативный* момент, исключаящий из любого субъектного и субъективного бытия первоначальное, определяющее.

¹⁰ «Wissen und Arbeit» 1926.

новке, а потому не имеет принципиально никакого преимущества перед другими видами знания. И все же мы полагаем, что независимость естественно-научного способа познания от определенных установок наших влечений (Tribeinstellungen) не составляет специфически конституирующего, решающего момента в его структуре. Самое существенное состоит, скорее, в том, что этот способ является предметным рассмотрением, т.е. что ему свойственно противопоставление субъекта и объекта, дистанция между познающим и познаваемым (таким образом — «интенциональность» в собственном смысле). Причем этот своеобразный способ сознательного отношения фундирован в реальной установке (позиции) субъекта, тем самым радикально отделяя научное познание от чистого знания и познания. Его биологическая обусловленность, составляющая внешний эмпирический момент, принимается во внимание только во вторую очередь. Биологически этот способ сознательного отношения мог бы быть и не обусловлен, ничего не меняя в своей сущности, не теряя своей связи с особой установкой сознания. Ибо эта последняя необходимо связана с его собственной предметной и опредмечивающей тенденцией. Дистанция между субъектом и объектом, всепронизывающая предметность постигаемого бытия становится возможна лишь в силу того, что субъект, все субъективное и относящееся к субъекту, исключается из области объекта. Такое понимание не умаляет значения биологической обусловленности естественно-научного способа рассмотрения, тем более на ставит его под вопрос. Лишь это особое значение позволяет понять эмпирическое своеобразие господствующего типа механистического взгляда на мир. Как бы там ни было, из сущности предметного способа рассмотрения в любом случае следует, что его последовательное проведение необходимо заканчивается механистическим (не органическим) восприятием мира (над которым господствует только исторически обусловленная особая форма). Итак, мы приходим к выводу: любой механицизм и позитивизм, поскольку он претендует на статус единственного научно обоснованного мировоззрения, основывается на недооценке своей собственной обусловленности и увязке с предметной установкой, которая является лишь одной среди множества возможных установок, т.е. он покоится на неправомерном отождествлении предметного знания с чистым или абсолютным знанием (в той мере, в какой вообще он признает подобное). В той же мере прав и интуитивизм, отказывающийся естественно-научному и естественно-научно ориентированному познанию в праве выдавать себя за единственно возможное познание, и стремится выйти за пределы его обусловленности и относительности. Вопрос состоит только в том, вправе ли интуитивизм также, вслед, например, за Бергсоном, наряду с натуралистическим познанием утверждать наличие другого типа познания, независящего от него и даже ему противопоставленного, покоящегося не на дискурсивном, понятийно-аналитическом

мышлении, но на живой интуиции, непосредственно схватывающей предмет в целом («интеллектуальное созерцание»). Этот положительный тезис интуитивизма необходимо подвергнуть критической проверке, исходя из следующих оснований, заключенных в объективном содержании самой проблемы. 1) Если наряду с привычным научным познанием имеется еще другое, интуитивное, то спрашивается: насколько оправдана претензия этого последнего быть абсолютным познанием? 2) Если интуитивное познание противостоит дискурсивному, понятийному, а дискурсивное (научное) познание в то же время является специфически предметным, то необходимо выяснить: совпадает ли противоположность предметного и не предметного знания с противоположностью интуитивного и понятийного познания, или эти противоположности находятся в каком-то другом более сложном отношении? 3) Действительно ли у претензии естественно-научного (чисто предметного) познания быть научным познанием по преимуществу, отсутствует какое бы то ни было объективное оправдание; сводится ли эта претензия в конечном счете лишь к биологической необходимости, или же предметному познанию подобает некоторое привилегированное положение по сравнению со всеми другими видами знания также и по принципиальным основаниям? Этот вопрос уже потому не бесполезный, что и интуитивистская философия вынуждена делать существенные уступки естественно-научному (понятийному) способу познания и придавать ему также чисто философское (а не просто практически-биологическое) значение. Отвечая на эти вопросы, мы должны еще ближе подойти к понятию чистого знания; они, таким образом, вновь возвращают нас к действительно центральному пункту нашего исследования.

(Добавление: В ходе нашего исследования оказалось, что для структуры знания существенной является не просто установка как таковая, но множество установок и их противоположность друг другу. На чем основано это множество установок и в каких отношениях они находятся между собой — это самостоятельная проблема, анализ которой — дело будущего. Здесь же следует совсем кратко указать на некоторые моменты. Множество и различие установок является фундаментальным фактом, с которым теория познания должна считаться и который связан с конечностью человеческого существа. Установки лежат в основе уже донаучного нерелефлексивного сознания и уже здесь достигают более или менее выраженной дифференциации, хотя только рефлексирующее сознание делает их ведущей точкой зрения познания, да и вообще духовно-интеллектуальной жизни. И только на этом уровне своей дифференциации и спецификации установки имеют тенденцию к более или менее выраженной исключительности. Например, чисто предметная позитивистская (естественно-научная) установка исключает специфически религиозную, эстетическую, этическую, короче говоря, любую первоначально не предметную установ-

ку. Но и не чисто предметные установки находятся друг с другом в определенном противоречии. Как, например, эстетические и этические. Это обнаруживается также в том, что в жизни духовной культуры то одна, то другая установка играет ведущую роль и тем самым вызывает к жизни течения, которые, как, например, морализм, эстетизм, позитивизм и другие, противостоят друг другу и исключают друг друга. Конечно, это противоречие не между всеми установками одинаково, здесь есть многочисленные градации: так, например, этическая и религиозная установки ближе друг к другу, чем этическая и эстетическая, или этическая и предметно-теоретическая. Но даже те установки, между которыми противоречие выражено острее всего, ни в коем случае не исключают друг друга полностью в естественном нерелефлексивном сознании, здесь между ними возможны отношения наложения. Исключительность установок в этом случае — причем это сущностно необходимый момент — проявляется лишь в том, что одна определенная установка всегда играет господствующую, детерминирующую роль, в то время как другая (или другие) одновременно даны (*mitgegeben*) имплицитно, словно бы на заднем фоне. Это перекрещивание двух или более установок особенно отчетливо проявляется в отношении предметной установки к другим непредметным установкам, давая тем самым повод для разнообразных усложнений в структуре знания. Основание такого особого положения предметной установки заключается, пожалуй, в том, что она является преобладающей, в какой-то мере естественной для познания внешнего мира¹¹ (это последнее, в свою очередь, предоставляет для всех других способов познания необходимые опорные точки и символы), а частично также в том, что предметная установка присуща рефлексирующему сознанию, поэтому любое сознание и каждое знание, имеющее дело с рефлективным моментом или основывающееся на нем, *eo ipso* имплицитно содержит предметную установку или сводится к таковой. Поэтому и анализ конкретных примеров установок сознания в большинстве случаев оказывается в высшей степени сложным и тяжелым. Если речь идет, например, о том, чтобы указать наличное бытие (*Vorhandensein*) специфически непредметного знания, то в большинстве случаев можно сказать лишь то, что, например, определенное религиозное, этическое и т.д. поведение и сознание необходимо укоренено в непредметных моментах знания. Приблизиться к прояснению этих сложных отношений между установками возможно лишь путем анализа отдельных конкретных случаев.

¹¹ Чисто предметная установка является естественной и преобладающей только для европейского, но не для первобытного человека, как это показал Леви-Брюль в своем фундаментальном исследовании о мышлении первобытных народов. В первобытном мышлении чисто предметная установка не играет столь большой и значительной роли.

Кроме предметной установки на особое привилегированное положение среди установок претендует, видимо, также и религиозная. Она же непосредственно направлена на абсолют и поэтому — как следовало бы ожидать — должна обладать значительной универсальностью и масштабностью. Т.е. она должна быть в состоянии включать в себя все другие и подчинять их себе. Но, как показывает опыт, такое имеет место далеко не всегда. Как раз в этом выражается самый тяжелый и глубокий конфликт в духовной жизни человека. Конечно, религиозное бытие и переживание всегда были плодотворной почвой для образов искусства, для метафизических познаний и этических воззрений. В этом отношении религиозная установка является мощным стимулом для творческой силы этической, теоретической и эстетической установки. Об этом свидетельствует духовная история человечества. Но если присмотреться поближе, то это духовное созидание не вытекает, как нам хотелось бы думать, непосредственно из религиозной установки. Она образует исходный пункт, и даже поистине движущую силу этого созидания, но она не является ведущим и формообразующим моментом в собственном смысле. Она действует словно бы с определенного расстояния, уже уступив центральное положение в переживающем и познающем сознании другим тенденциям. Где она, напротив, действительно является господствующей и совершенно непосредственно, вплотную определяет процессы переживания и познания, там она подобна всепоглощающему огню, не терпящему никакой другой установки ни рядом с собой, ни под собой и, видимо, радикально устраняет саму возможность появления любой другой, не укорененной в ней установки. Другими словами, она ведет к *аскезе*, даже в области познания — к *sacrificio del intelletto* (жертве разума). Но эта интеллектуальная аскеза, это самопожертвование разума является позицией, которая несовместима с тенденциями философского познания, т.е. с адекватным универсальным познанием. Является ли эта несовместимость чисто религиозной установки с философским стремлением к познанию просто эмпирической, или здесь заложена глубокая сущностная необходимость, мы не рискуем решить: этот вопрос, пожалуй, еще не созрел для решения. Нет, однако, никакого сомнения в том, что здесь заложена не только значительная психологическая, но и фундаментальная гносеологическая проблема: так как прояснение отношения религиозной установки ко всем остальным и особенно к предметно-научной должно иметь решающее значение именно для возможности действительно метафизического (абсолютного) познания.)

V.

Классическое требование, предъявляемое к любому чистому, т.е. действительно философскому знанию, — это требование абсолютной беспредпосылочности. Это требование является в первую очередь *логи-*

ческим, а не теоретико-познавательным. Оно исходит из того логического воззрения, что любое истинное знание должно быть *обосновано*; т.е. оно должно быть необходимым следствием определенных основоположений или принципов. Все же действительно философская проблема возникает только тогда, когда поставлен вопрос: какова основа этих принципов или основоположений, т.е. на чем основано их притязание на истину. Если избегать *regressus in infinitum*, то последние принципы (т.е. соответствующие им положения дел) либо сами должны быть очевидными, т.е. содержать в себе самих основание притязания на истину, либо отношение обоснования между принципом и принципатом (по терминологии Фихте) должно быть не односторонним, а взаимным. Иначе говоря, очевидность основоположений знания постигается либо благодаря «стигматической», либо благодаря «конспективной» интуиции. Мы не станем здесь решать, какой из этих обоих способов обоснования правомерен, или же они оба позволяют произвести исчерпывающее обоснование знания. Нам необходимо лишь установить, какой смысл следует из этих способов обоснования для требования беспредпосылочности знания. Смысл беспредпосылочности состоит не в том, что нельзя иметь никакого «начала», никакого «последнего» принципа, но лишь в том, что это начало, этот последний принцип сам должен удовлетворять условию достаточного обоснования. Таким образом, знание, чтобы быть чистым абсолютным знанием, должно иметь основание исключительно в самом себе (т.е., конечно, в соответствующем ему положении дел) также и в отношении своих начал и принципов, а не зависеть от других, существенно ему чуждых факторов и условий.

Но спрашивается: достаточно ли этого самообоснования (беспредпосылочности) знания самого по себе, чтобы обеспечить его безусловную чистоту и адекватность? Абсолютное знание должно быть одновременно *универсальным*, всеобъемлющим знанием. Гарантируется ли эта универсальность также и его самообоснованностью? Можно, пожалуй, предположить, что так оно и есть. И все же следует показать, что только всеобъемлющее знание может быть безусловно обосновано в самом себе, что, напротив, любому ограниченному, частичному знанию с необходимостью молчаливо предпосылаются не очевидные и не обоснованные допущения и данные. Одно такое доказательство может быть дано только тогда, когда изначально лежащая в основании чисто логическая постановка вопроса уже оставлена позади и осуществлен переход к строго гносеологическому способу рассмотрения. Ибо логическая универсальность принципа еще не влечет за собой гносеологической (и онтологической) универсальности системы познания, возведенной на его основе; а именно потому, что гносеологическая универсальность принимает во внимание факторы, которые, если рассматривать их с логической точки зрения, с трудом поддаются учету. Это факторы, которые обуславливают и ограничивают знание со сто-

роны субъекта. Ведь сущностная особенность познающего субъекта, поскольку он является конечным существом, заключается в том, что в своем познании он привязан к определенной *точке зрения*; мир он способен рассматривать всегда только с одной «точки зрения», какой бы она ни была по своему характеру. Но любая точка зрения именно в силу своего определенного характера ограничена в своем горизонте (*Gesichtskreis*) и связана с совершенно определенным углом зрения. Она позволяет видеть все то, что попадает в ее поле зрения, лишь в определенной перспективе и необходимо исключает все другие точки зрения с их собственными горизонтами и перспективами. Поэтому точка зрения как таковая с необходимостью лишена универсальности. Это относится не только к зрительному восприятию, на которое прежде всего распространяется этот способ выражения, но также к любому восприятию и представлению. Однако то же самое можно сказать и о любой чисто понятийной концепции или теории, имеющей определенный исходный пункт и способной руководствоваться определенными указаниями. Так *должна* поступать любая концепция, поскольку она является именно этой определенной концепцией, отличной от всех других. Преодолеть свою ограниченность и перспективную односторонность она может только в том случае, если выйдет за пределы своих собственных предпосылок, т.е. откажется от лежащей в ее основе точки зрения и двинется навстречу другой, дополняющей ее. Но этот переход повлечет за собой и уже приближение к высшей, всеобъемлющей точке зрения. Конечно, чисто логически любая точка зрения может быть изложена с помощью комплекса внутренне взаимосвязанных предпосылок и основоположений. Но только гносеологическая формулировка является в данном случае первоначальной, первичной, логическая же — вторичной, производной. Ибо речь здесь идет не о внутренней структуре знания, а о его отношении к предмету (об адекватности знания). Однако «точка зрения» является специфически гносеологическим, а не логическим понятием, функция которого состоит в том, чтобы определять зависимость знания как от предмета, так и от субъекта. От предмета — поскольку любой его «аспект» (в той мере, в какой он вообще обладает познавательной ценностью) основан в самом предмете и представляет сам предмет, пусть даже перспективно и неполно. От субъекта — поскольку аспект предмета никогда не воспроизводится чисто и совершенно, но всегда только в перспективном оттенке (*Abschattung*), всегда только в определенных сегментах, обусловленных точкой зрения субъекта. Таким образом, именно точка зрения является тем гносеологическим моментом, который определяет логические предпосылки концепции или теории, а не наоборот¹².

¹² Так, например, «психологизм» в теории познания или «натурализм» в этике является, прежде всего, *точкой зрения*, которая может быть представлена и в определенных логически сформулированных предпосылках или тезисах.

В гносеологическом отношении, следовательно, чистое адекватное знание характеризуется не только своей беспредпосылочностью, но и, в первую очередь, *свободой от точки зрения*. Причем свободой не в отрицательном смысле, а в положительном: оно должно преодолеть узость и односторонность любой отдельной точки зрения, не отказываясь при этом от того положительного, что она содержит. Или же, если непосредственное объединение различных концептуальных аспектов невозможно, оно, по меньшей мере, должно произвести необходимую корректировку перспективного искажения и ограниченности каждой из точек зрения.

Но можем ли мы теперь остановиться на этом определении чистого знания? Гарантирует ли свобода от точки зрения адекватность этого знания? Этот вопрос правомерен, если учесть, что понятие точки зрения не является однозначным. В привычном смысле это понятие подразумевает свободно избранную научную или философскую позицию, которую исследователь или мыслитель, ее представляющий, более или менее ясно осознает и относительно которой он также в состоянии дать себе отчет. В этом смысле точка зрения относится, таким образом, к домену теоретического сознания и поэтому не содержит ничего абсолютно принудительного для этого сознания¹³. Поэтому вместе с пониманием перспективизма (*Standpunktliche*) точки зрения всегда присутствует и возможность преодоления ее ограниченности, а также перехода к другой точке зрения. С этой стороны, по-видимому, адекватному познанию не угрожает никакой принципиальной опасности. Но совершенно иначе дела обстоят там, где речь идет не о специфически научной или философской точке зрения, а о точках зрения, которые принадлежат донаучному сознанию: они не полагаются и не создаются этим сознанием, но вложены в него в качестве определяющей тенденции, а потому досознательны. Таким образом, это такие точки зрения, которые обусловлены способами отношения субъекта к окружающему миру, данные непосредственно вместе с ними. Короче говоря, эти точки зрения укоренены в том, что мы ранее обозначили как реальные «позиции», или «установки» субъекта. Поэтому они никогда не ориентированы чисто теоретически или чисто познавательно, но детерминированы и ведомы влечениями, инстинктами, тенденциями воли или интересами (схватыванием ценностей). Именно поэтому они определяют нетеоретически (волюнтаристски, эмоционально), даже если они и представляют собой познающее схватывание. Не точка зрения, таким образом, определяет в конечном счете зависимость знания от субъекта, но лежащая в ее основе позиция или установка. В любом случае именно самые все-

¹³ Это отчетливо обнаруживается в современной физике, которая осознает односторонний, зависимый от точки зрения характер своих теорий и поэтому не признает за ними никакого онтологического значения.

объемлющие и фундаментальные точки зрения, которые не служат просто техническим, методическим целям самого знания, восходят к такого рода установкам и только из них черпают свое онтическое оправдание. Эта зависимость теоретической точки зрения от реальной установки вновь показывает, как гносеологические проблемы на своих границах необходимо переходят в онтологические проблемы, будучи фундированы этими последними. В то же время и в онтологическом отношении понятно, почему реальная обусловленность знания происходит не от предмета, а от субъекта. Реально знание не находится ни в какой связи с предметом (поэтому в отношении бытия оно является небытием), но в связи с субъектом, поскольку оно является особым состоянием сознания, его достоянием, которое участвует в конституировании конкретного сознания в качестве живого целого. Таким образом, мы видим: если необходимо указать последние решающие моменты, которые ограничивают и перспективно деформируют знание со стороны субъекта, то, в первую очередь, следует обратить внимание на реальные установки, которые детерминируют эти моменты. Чистое адекватное знание должно быть беспредпосылочным; это возможно, если оно свободно от точки зрения; но совершенно свободным от точки зрения оно может быть только тогда, когда оно не обусловлено никакой реальной установкой. Отсюда нельзя, конечно, прийти к выводу, что задача философии заключается в отыскании знания, которое по своему составу в целом не обусловлено установкой. Подобное знание для конечного существа, каковым является человек, лежит за гранью его реальной возможности. Мы уже видели выше: любое непредметное или не чисто предметное знание (этическое, религиозное и т.д.) опосредованно соответствующей установкой, возможно только на ее основе. То же самое относится и к чисто предметному знанию, даже если установка имеет здесь специфически отрицательный характер. К тому же не следует забывать и о том, что установка в процессе познания играет не только отрицательную, но и положительную роль. Она не только ограничивает поле зрения субъекта, не только делает его слепым по отношению к определенным феноменам, но и открывает ему, с другой стороны, взгляд на определенные предметные области, делает его, таким образом, восприимчивым к определенным познаниям. Поэтому для философии — постольку, поскольку она является человеческим познанием, — важно вникнуть в обусловленность и односторонность каждой особой установки познающего сознания и тем самым получить возможность преодолеть свою ограниченность; определить специфическую познавательную ценность различных установок и их взаимные, добываясь если и опосредованного и никогда полностью не реализуемого, но все же принципиально чистого и универсального познания.

Но не означает ли это возвращение к критическому, почти скептически настроенному воззрению, которое сводится только к тому, что

чистое адекватное знание никогда не достижимо, никогда не реализуемо и в лучшем случае обладает значением «регулятивной идеи», бесконечно удаленного идеала, к которому эмпирическое знание стремится, не имея возможности постигнуть его в ощутимом образе? Кажется, что возможность чистого знания в смысле абсолютного метафизического познания все более превращается в иллюзию. Тем не менее было бы поспешным из результатов нашего исследования делать выводы о неизбежности подобной критико-скептической разочарованности. Даже если допустить, что истолкование чистого абсолютного знания в смысле кантовской «идеи» является правильным (а это еще следовало бы доказать), необходимо, прежде всего, внести ясность относительно того, чем могла бы быть такая идея, *отвлекаясь* от того смысла, который вкладывает в нее критический идеализм. Поскольку Кант считал предметность и истинность познания основанной в субъекте, а не в адекватности предмету, который существует сам по себе, он мог признавать идею только как идею разума, возникающую в сознании познающего субъекта. Однако даже внутри самой этой идеалистической системы познания идее можно придать не просто методическое, регулятивное, но и конститутивное значение. Ведь для знания как целого она является столь же определяющей, как и категориальное единство — для отдельного акта познания. Если Кант, несмотря на это, признает идею лишь в качестве регулятивной, то это преимущественно потому, что его понятие знания сформулировано сущностно эмпирически и ориентировано на отдельные науки. Познание для него является, прежде всего, познанием единичного, познанием конечного предмета, а целое состоит только из совокупности единичного или частного познания.

Поэтому идея как целое, как тотальность является всегда только границей, последним, но именно поэтому оно никогда не является первым. Если же исходить не из эмпирического познания частного, а из сущности познания, то последнее, заключительное в нем, т.е. целое, должно быть одновременно также и первым, определяющим. Любое познание единичного возможно как познание только тогда, когда оно является частью целого, его превосходящего и его обуславливающего, когда это целое дано вместе с ним, по меньшей мере, в качестве необходимого фона, из которого это познание вытекает. В этом состоит одно из сущностных прозрений послекантовской спекулятивной философии, которое позволило ей принципиально преодолеть сциентистско-эмпирическую односторонность кантовского критицизма. Но это означает только одно: чистое, абсолютное знание ни в коем случае не является лишь регулятивным принципом и отрицательным граничным понятием, но ему присуще и чрезвычайно положительное, конститутивное значение. Правда, это абсолютное знание, свободное от всякой установки, не существует в реальности *наряду* с другими способами знания, обусловленными установкой.

В такой форме оно недоступно человеку. Оно может основываться лишь на формах знания, обусловленных установкой, оно опосредовано ими и благодаря им получает форму выражения.

В этих доводах содержится уже и ответ на ранее поставленные вопросы о значении интуитивного знания. Претензия интуитивного знания быть *единственным* чистым адекватным знанием является оправданной настолько же, насколько оправдана подобная претензия предметного научного познания, как бы при этом ни истолковывалось понятие интуиции. Если интуиция означает только *непосредственное* знание, то непосредственность ни в коем случае не является достаточным критерием адекватности и чистоты. И предметное, и непредметное знание может быть непосредственным (например, простое восприятие, непосредственное сознание ценности), и все же и то, и другое обусловлено установкой и не является, таким образом, ни универсальным, ни адекватным. Если же сущностным признаком интуиции считается не просто ее непосредственность, но и ее *созерцательный характер*, то она полностью оказывается в сфере предметного знания, будучи, таким образом, необходимо обусловлена предметной установкой. Этот предметный момент является господствующим в том понимании интуиции, которое предлагает Гуссерль и также Лосский. Противоположность непосредственно-интуитивного и понятийно-опосредованного (дискурсивного) знания полностью принадлежит сфере предметного знания и ничего общего не имеет с противоположностью предметного и непредметного знания. По иному образовано понятие интуиции у Бергсона: он защищает, преимущественно, непредметное или, по меньшей мере, не предметно фундированное знание. Неправомерность подобного понятия интуиции заключается, как мы считаем, в непосредственном отождествлении непредметного знания-переживания (*Erlebniswissen*) с абсолютным знанием.

VI.

Возвратимся же теперь к основному вопросу нашего исследования о возможности абсолютного адекватного знания. Если все человеческое знание как знание конечного существа, постоянно находящегося в реальной связи со своим окружающим миром, обусловлено установкой, то абсолютное знание, как мы сказали, может реализоваться только на основе и посредством способов знания, обусловленных установкой. Вопрос о возможности чистого абсолютного знания, тем самым, сводится к следующему: возможно ли в знании, обусловленном установкой, указать моменты, которые отсылают за пределы всегда наличествующей установки, а потому и независимы от нее. Выявление такого рода моментов, как мы считаем, действительно требуется при анализе предметного познания. Сущность лю-

бого знания предполагает, что оно является не просто знанием этого определенного предмета (бытия), но всегда одновременно есть и означает нечто большее, чем такое знание. Ибо даже этим определенным знанием оно может быть только постольку, поскольку оно — по меньшей мере, согласно своей внутренней потенции — есть нечто большее, чем это знание. Причем это момент выхода-за-пределы-самого-себя, присущий знанию, распространяется не только в одном направлении и измерении. Он проявляется не только в том, что знание, поскольку оно знает свой предмет в качестве именно таким вот образом определенного, отделяет его от других предметов, данных в других актах знания (возможных или действительных), тем самым потенциально заключая в себе эти акты знания (в частности, их предполагает, к ним отсылает). Внутреннее развертывание каждого простого знания «о» чем-то осуществляется, скорее, в различных направлениях и, таким образом, позволяет его поначалу одномерной структуре стать многомерным образованием. Так, уже в процессе постижения отдельной конкретной вещи заключена возможность (и одновременно необходимость) постижения соответствующего вида или рода вещи. Именно на эту возможность, имманентную знанию, опирается гуссерлевская «идеация», отправной точкой которой является единичность, взятая в качестве примера. Процесс постижения определенности предмета, т.е. его отличности от других конкретных предметов, внутренне взаимосвязан с процессом постижения типа, рода. Но из этого аналогичным образом проистекает возможность познания других родов, типов и т.д., короче говоря, переход от конкретного познания единичного к познанию всеобщего.

Но этим дело не ограничивается. Каждое знание является так-то и так-то определенным, поскольку оно одновременно является (по меньшей мере в потенции) *рефлексивным*, т.е. не только знанием предмета, но и знанием себя самого. Это необходимо уже потому, что любое знание есть знание некоторого Я, каждому содержанию знания соответствует акт знания, но тем самым имплицитно придана и корреляция знания и предмета, знания и знающего субъекта, субъекта и объекта. Таким образом, сущностное своеобразие любого знания состоит в следующем: в процессе имманентного развития, т.е. через раскрытие заложенной в нем потенции, знание может осуществлять переход от одной очерченной для него сферы бытия к любой другой: от внешнего мира к миру внутреннему, от психической сферы к логической и т.д. Конечно, для любого эмпирического знания, поскольку оно обусловлено установкой, навсегда закрыты те сферы бытия, которые не соответствуют присущей ему установке. Лишь рефлексивность знания позволяет ему осознать собственные условия и основания. Таким образом, в ходе имманентного развития оно постигает обуславливающие его предпосылки, точки зрения и установки. Да-

же если тем самым и не исчерпывается тотальность его условий, это принципиально ничего не меняет в существе дела: рефлексивность, присущая знанию, позволяет постичь не только точки зрения и установки, но и любые другие условия знания¹⁴.

Таким образом, необходимо признать: внутреннее развитие знания не признает никаких других границ, кроме тех которые ему устанавливает предмет, бытие в своей тотальности. Причем возможность этого неограниченного развития является не просто эмпирической, а *сущностно необходимой*. Знание должно раскрываться во всех возможных направлениях и измерениях, поскольку оно стремится быть поистине адекватным и чистым, т.е. абсолютным, универсальным знанием.

Конечно, это внутреннее развитие знания имеет свой своеобразный характер: оно всегда есть момент *выхода-за-пределы-самого-себя*, присущий знанию, *преодоление собственной ограниченности и односторонности*; и, следовательно, *отрицание-себя-самого*, снятие-себя-самого в гегелевском смысле. Прогресс знания всегда основывается, прежде всего, на *отрицании*, реализация высших ступеней знания требует опосредования отрицанием. Конечно, расширенное и углубленное, поднятое в другое измерение знание первоначально является чем-то отрицательным, оно подобно пустому, содержательно не наполненному знанию «о» каком-то другом бытии, отличном от уже постигнутого. Зачастую оно не выходит за пределы этой отрицательной пустой формы или даже полностью сводится к знанию о простой *возможности* другого бытия, лежащего за пределами уже известного, — как это имеет место, когда мы говорим о еще неизвестных условиях и предпосылках знания, существование которых является только возможным, гипотетическим. Но всегда это отрицательное пустое знание отсылает к положительно наполненному (erfülltes) знанию, а именно к знанию, которое имеет в высшей степени положительный характер, означает более высокую степень наличного, актуализацию определенных потенциалов, таящихся в нем. Именно в этом выражается «*власть*» отрицания, о которой говорит Гегель; и знание является собственной вотчиной этой власти, областью, в которой полностью проявляется ее конститутивное значение. О творческой роли отрицания свидетельствует научное образование понятий во всех тех пограничных случаях, где речь идет о решении предельных, самых главных фундаментальных проблем; об этом, кроме того, свидетельствует само *проблемное сознание*, то своеобразное «знание о незнании», которое движет любой прогресс познания; наконец, об этом говорит и теологическая спекуляция, которая, достигая своей вершины, всегда переходит в «негативную» теологию.

¹⁴ Это, разумеется, не означает, что всегда существует *эмпирическая* возможность такого постижения.

С тех пор как в последнее время возрос интерес к великим спекулятивным системам немецкого идеализма, вновь нашедших понимание, философское мышление опять обратило внимание на проблему отрицания. Но нам все же кажется, что сущностное своеобразие знания, внутренне сопряженное с отрицанием, еще не постигнуто и не оценено по достоинству во всем своем фундаментальном значении.

VII.

Знание не является лишь знанием отличного от него бытия, но также и знанием себя самого; оно «обладает» («hat») другим и самим собой. В этом заключено чудо его *рефлексивности*. Оно обладает самим собой, поскольку оно сущностно необходимо возвращает от предмета к себе самому (простая рефлексия). Благодаря *обладанию-самим-собой*, т.е. благодаря сознанию этого обладания, оно уже не является только обладанием сознания (Bewußt-haben) чего-то, но становится сознанием обладания-«что» (Bewusstsein des «Was»-haben) (рефлексией предметного содержания знания); дальнейшая рефлексия ведет от сознания обладания-«что» к сознанию возможности-обладания-иным (Andershabenkönnens), затем к сознанию обладания-«как» («Wie»-habens), сознанию способа обладания (рефлексия высшего порядка, которая возвращает к субъективным условиям знания). Эта рефлексивность, которая, таким образом, движется в двойном полярном направлении (на предмет и на акт знания), и придает знанию способность принципиально преодолевать все границы субъективности и эмпирии, добываясь тем самым адекватности и чистоты, пусть даже в опосредованной форме. То, что называется *бесконечностью* знания, получает в этом свое точное выражение. Речь идет не о бесконечности в смысле простого бесконечного прогресса в освоении нового предметного содержания. Это в гегелевском смысле «дурная» бесконечность является производной от истинной бесконечности или «полноты», которая и в бесконечном прогрессе пребывает в самой себе, не выпадает из себя, но всегда к себе самой возвращает, рефлексивирует саму себя и тем самым постоянно себя расширяет и углубляет. Именно в этом состоит великая и непреходящая заслуга спекулятивного идеализма послекантовского периода: основу бесконечности и абсолютности знания необходимо познать в моменте рефлексивности. Очарование пафоса этой философии, мощнейшее влияние, которое она оказала на широкие области духовной жизни своего времени, происходит в особенности оттого, что здесь, в действительности, непосредственно постигается абсолютное и божественное. Правда, романтический идеализм не избежал опасности непосредственно онтологического истолкования приобретенного гносеологического понимания, приписав полученное определение знания самому абсолютному бытию. Даже если бесконечность знания может быть в конечном ито-

ге фундирована в бесконечности бытия, то здесь — как в других отношениях — все же нет полного тождества между знанием и бытием. Ее в принципе не может быть потому, что знание, о котором идет речь, является знанием конечного существа. Но именно для этого знания, связанного с конечным субъектом, характерной является конститутивная роль отрицания. Отрицание есть первичное; оно полагает начало истинно позитивному (универсальному, неограниченному) знанию. Но при этом очередная достигнутая позитивная ступень знания никогда не остается последней; отрицательная пустая форма всегда превышает все положительное, причем не только в специфически предметных направлениях, но вообще во всех возможных — в силу присущей знанию рефлексивности. Собственная власть знания манифестируется не только в том, что оно направлено на трансцендентное ему бытие само по себе, но и в том, что оно одновременно обладает способностью трансцендировать самого себя, самого себя отрицать, не аннулируя, однако, тем самым себя самое, не переставая быть тем, чем оно есть. Поэтому такие понятия, как непознаваемое, немислимое, неосознанное и т. п. являются вполне возможными и осмысленными понятиями, даже если точная фиксация их смысла всякий раз требует специального феноменологического исследования. И именно по этой причине ложен также главный тезис идеализма — знание (сознание) не может [выйти] из себя самого и поэтому любое высказывание о бытии самом по себе, независимом от сознания, всегда является всего-навсего высказыванием о мыслимом, подразумеваемом, осознанном. Дело в том, что знание представляется здесь по аналогии с бытием, всегда способно пребывать только в себе самом. Но именно это в-себе-самом-заключенное-бытие и не-способное-из-себя-выступить и не присуще знанию, которое по своей сущности имеет принципиально преодолимый характер.

И с этим непосредственно связана еще одна особенность знания: его *свобода и суверенитет по отношению к любой закономерности* (если, конечно, не считать сущностной его закономерностью этот постоянный выход-за-пределы-самого-себя и снятие-самого-себя)¹⁵. Это, конечно, не означает, что в знании вообще не обнаруживается никакой закономерности; это означает только то, что знанию *как таковому* не присуще никакой *собственной закономерности*. Любая закономерность, которая в нем выявляется, является либо закономерностью, возникающей из осознаваемого бытия, либо закономерностью, обусловленной установкой субъекта и определяющей его ограниченность и перспективную односторонность (деформацию). Но по отношению к этой закономерности субординация знания является всегда лишь от-

¹⁵ Но и она присуща знанию лишь постольку, поскольку оно связано с конечным субъектом, т.е. поскольку чистое знание может строиться лишь на основе знания, обусловленного установкой.

носительной, обусловленной. Для него всегда остается открытой возможность превзойти эту закономерность, произвести ее отрицание, пусть даже и гипотетически. Возвышенное положение знания по отношению к любой определенной закономерности яснее всего выражается именно в том, что отрицательная пустая форма знания способна превышать и опережать каждую его положительно наполненную ступень.

Можно, конечно, указать на *логическую* закономерность: не она ли господствует над знанием как таковым и определяет его? Но если поточней приглядеться к тому, на чем покоится правомочие фундаментальных логических законов и на что, в конце концов, распространяется их значение, то мы увидим: 1) что логические законы фундированы в определенных онтологических законах и благодаря им получают свою «очевидность» и 2) что они непосредственно относятся лишь к сфере предметного и опредмеченного знания, а не к знанию как таковому, поскольку оно не связано ни с какой установкой¹⁶. Поэтому и знание в своей философской чистоте и универсальности способно отрицать логические законы, пусть даже и чисто гипотетические (ср. также с гегелевским отрицанием закона противоречия!).

Поэтому неточно, по меньшей мере, двусмысленно говорить о принципах или законах познания, не уточняя, какой смысл вкладывается в эту закономерность: идет ли речь о закономерности, которая обуславливает адекватность знания в отношении бытия и онтически фундирована в предмете (такова, например, по большей части логическая закономерность), или же говорится о закономерности знания, обусловленной конечностью субъекта и его установок, которая конституирует перспективную односторонность знания и деформирует его (отсюда отчасти происходит так называемая методологическая закономерность познания). Если не принимать во внимание этого объективного различия, то легко прийти к таким искаженным постановкам проблемы, как, например, противопоставление принципов познания и принципов бытия и вопрос об их согласовании. Ибо первоначально здесь нет никакого отношения противоположности, но лишь отношение односторонней зависимости, так как законы познания фундированы в законах бытия. Поэтому противопоставление двух этих закономерностей может выступить, в лучшем случае, лишь в качестве предварительной формулировки проблемы, которая совершенно не касается действительного положения дел и которая — при более глубоком проникновении в действительное положение дел — необходимо должна быть заменена формулировкой двух названных выше проблем. Конечно, между ними обоими существует внутренняя объективная взаимосвязь, так что в конечном сче-

¹⁶ Ниже мы еще будем говорить о логической сфере как особом регионе, имеющем собственную закономерность.

те они могут быть объединены в одном всеобъемлющем вопросе: какие изменения претерпевают принципы бытия, когда они становятся принципами познания, т.е. когда они должны приспособливаться к сущностной ограниченности конечного познающего субъекта, обусловленного определенной установкой? Только в этом направлении кажется нам возможным принципиальное решение основной проблемы теории познания: «в каком отношении друг к другу находятся познание и бытие?»

Нашу концепцию изложенного здесь положения дел можно сформулировать и следующим образом: традиционная постановка проблемы теории познания исходит из *дуализма* и *противоположности* принципов бытия и познания, ставя вопрос о возможности их единства (их совпадения). Это связано с тем, что противоположность объекта и субъекта является для нее изначальной и основополагающей, т.е. потому что она считает предметное познание абсолютным. Но этот исходный пункт, как мы пытались показать, ни в коем случае не является абсолютным, но является относительным, обусловленным предметной установкой, которая для чистого знания как такового совсем не является существенной. Если оно, напротив, выводится из сущности познания как адекватного представления бытия, то первым является не дуализм принципов бытия и познания, а их единство; в таком случае принципы знания в силу его адекватности должны быть такими же, как и принципы бытия. И основной вопрос теории познания должен теперь звучать так: *в чем, несмотря на первоначальное единство этих принципов, состоит их действительное различие и на чем оно основано?*

Эта концепция проблемы познания находится в непосредственной объективной связи с тем тезисом, который мы развили ранее: знание по своей сущности не знает никаких границ. Выражаясь иначе: что нет ничего *принципиально* (не путать с эмпирическим!) непознаваемого, непостижимого. Могло бы показаться, что этот тезис является теоретической абстракцией, лишенной всякого реального значения. Он мог бы быть значимым для гипотетического божественного познания (для *intellectus infinitus*), но не для действительного человеческого познания, которое, разумеется, всегда конечно и ограничено. Но такое чисто формальное восприятие нашего тезиса извращало бы его истинное объективное содержание и не соответствовало бы феноменологическим данным. Принципиальная неограниченность познания проявляется уже в том, что оно всегда способно видеть свою эмпирическую ограниченность и неполноценность и всегда с необходимостью усматривать нечто большее в ходе своего внутреннего развития. Его собственная структура может быть понята лишь из неограниченности познания, и прежде всего — сущностная необходимость его внутреннего развития, та позитивная роль, которую в этом процессе играет отрицание, а также связанная с этим способность по-

знания видеть нечто за пределами самого себя и самое себя трансцендировать. Поэтому и традиционный вопрос должен быть поставлен совсем наоборот: спрашивать следует не о том, как конечное и ограниченное человеческое познание в состоянии постичь бесконечное и в состоянии ли оно вообще его постичь. Вопрос заключается в том, как сущностно бесконечное познание приходит к таким ограничениям, которые обнаруживаются в ходе познания конечного существа. Такой постановке вопроса, в любом случае, принадлежит объективный приоритет. На доказательство этого был нацелен весь предыдущий анализ, но и для дальнейшего хода нашего исследования данная точка зрения должна быть определяющей.

IX.

Существенное препятствие для реализации чистого адекватного знания, как мы видели, заключено в том, что все эмпирическое знание обусловлено определенными установками, т.е. обусловлено реальным поведением субъекта по отношению к своему окружающему миру, своим участием в нем. Именно в этом поведении, участии, действии заявляет он о себе как о конечном существе, растворяющемся в этом своем конечном бытии и переживании. Поэтому-то его познание и ограничено сферой конечного и обусловленного точкой зрения, т.е., в конце концов, лишь тем, что входит в круг его реального поведения, действия, переживания. Таким образом, реализация чистого адекватного знания требует, в первую очередь, чтобы познающий субъект покинул сферу своего индивидуального конечного бытия, расстался бы с ним и тем самым получил свободу и неограниченность чистого теоретического взгляда; она требует, таким образом, *устранения любого реального участия субъекта в бытии.*

Какая же из установок сознания, доступных конечному субъекту, наилучшим образом может отвечать этому условию адекватного знания и более всего способно выполнить его? Очевидно, чисто *предметная установка*; ведь именно она устанавливает отношение дистанции между субъектом и объектом, она исключает реального субъекта из объектного мира или рассматривает его, поскольку он вообще попадает в ее поле зрения, просто в качестве одного из многочисленных «предметов», из которых составлен чуждый субъекту мир вещей и явлений. Конечно, приобретенное благодаря подобной установке знание содержательно совершенно не адекватно бытию мира в его тотальности. Но формально оно отвечает требованию «теоретического» отношения, т.е. такого отношения к подразумеваемому объектному миру, которое свободно от всякого реального бытия. С какой бы установкой ни было связано знание, если оно ориентировано на идеал чистоты и адекватности, то в случае конечного существа оно будет *предметным знанием* — другой возможности просто не суще-

ствует. Лишь предметная установка обеспечивает знанию полную самостоятельность относительно бытия и позволяет развиваться в автономный регион, который служит не каким-то конечным реальным целям, но является самоцелью и обладает собственной ценностью¹⁷. Однако простой предметной установки, присутствующей, например, в восприятии, для реализации этой цели еще недостаточно. Знание само должно рассматриваться предметно, т.е. оно должно стать объектом *предметной интенции*. Лишь тогда знание приходит к самому себе и приобретает в-себе-и-для-себя-бытие. Рассмотренная со стороны познающего субъекта, предметная рефлексия по поводу знания имеет для актуализации его самостоятельности и чистоты значение еще и в другом отношении. Только предметная рефлексия превращает знание из простой «данности» или из «кредита» («Haben») в *осознанное достояние* (*Besitz*) субъекта, которым он распоряжается действительно суверенно. И именно поэтому он признает собственную ценность такого достояния, стремясь сохранить и преумножить его.

Тем самым знание, прежде всего, приобретает выдающуюся *практическую ценность*. Лишь как осознанное достояние субъекта (т.е. как постигаемое в предметной рефлексии) знание становится практической наукой, техническим средством *κατ' ἐξουχίην*, которым человек в борьбе за существование и, особенно, в целях подчинения природных сил может пользоваться по своему усмотрению. Но это практическое значение всегда есть уже следствие внутреннего развития знания. И это развитие может достичь энтелехиального завершения только в том случае, если знание стало достоянием субъекта. Лишь когда субъект посредством предметной рефлексии овладевает знанием, он способен также и к методической работе по его наращиванию, он может защитить его от внешних, сущностно чуждых ему влияний (таковы практические интересы, односторонность и деформации, обусловленные точкой зрения и установкой), а также усиливать и углублять его чистоту и адекватность. На этой новой ступени своего развития знание не может более пребывать в состоянии простой *«интуиции»* или простого «постижения» («Einsicht»), которое полностью растворено в созерцаемом бытии и лишь потому имеет некий вид и форму, что воплощает предмет, усваивает себе присущую ему форму. Если знание действительно должно быть достоянием субъекта, то оно не может оставаться, так сказать, погруженным в постигаемое бытие, растворяться в нем. Оно должно быть освобождено от этого бытия, а это возможно только в том случае, если оно само становится субъективным, т.е. отчеканивается в форму, делающую его достоянием субъекта и, поистине, поглощаемой сознанием. Этот важный шаг

¹⁷ Чем никоим образом не исключается для автономного знания возможности реализации определенных духовных, онтических целей, которые не заключены в нем самом.

в развитии знания позволяет сделать *логическая* форма. Из этой своеобразной роли, которую она играет, вытекает ее двойкий смысл — она обладает одновременно и *субъективным*, и *объективным* характером. С одной стороны, она призвана обеспечивать и фиксировать материально адекватное бытию состояние знания; поскольку же придание формы материи знания не может быть насильем над предметом, но должно строиться, исходя из его собственной структуры, как структуры бытия вообще. Так как при этом здесь речь идет о придании формы любому предметному познанию¹⁸, то логическая форма (и категории, в которых она раскрывается) не нуждается в том, чтобы соответствовать специфической структуре отдельного предмета, но требует соответствия только структуре предмета вообще. С другой стороны, это та логическая форма, которая позволяет субъекту присвоить знание в качестве его собственного достояния, поэтому она должна соответствовать конечной ограниченной сущности субъекта (таково «методическое значение» логической формы). Что это означает и как через эту ее двойную функцию определяется многообразие логических форм и категорий, — особая проблема, в которую мы здесь не можем углубляться¹⁹.

Придание логической формы непосредственно связано с другим существенным шагом в ходе опредмечивания знания — таково придание знанию *языковой формы*. Эта форма присоединяется к логически оформленному познанию не в качестве только внешнего и эмпирически-случайного одеяния и символизации, но в качестве внутреннего необходимого результата, в качестве естественного завершения всего этого процесса оформления и опредмечивания. Подчеркивая и удерживая объективное различие между логической и языковой формой, нельзя, однако, упускать из виду их органическую взаимосвязь, ведь даже в их различии обнаруживается их внутренняя взаимопринадлежность. Фундаментальные проблемы формальной логики неизбежно отражаются и в области философии языка и теории языковых форм. Не акт говорения производит на свет и создает фундамент для предметного мышления и процесса познания, как это трактуется номинализмом, но язык является естественным выражением предметного мышления и познания. Сказанное, опять же, не следу-

¹⁸ К пояснению нашей терминологии: различие между знанием и познанием состоит для нас не в том, что познание означает постижение бытия, а знание — обладание этим постигнутым бытием. Познание для нас всегда «предметно», таково, по меньшей мере, логически оформленное знание. Познание, следовательно, есть определенный вид знания. Для обозначения знания вообще можно колебаться в выборе между выражениями «знание» и «сознание». Мы предпочли выражение «знание», поскольку выражение «сознание» слишком многозначно и легко может быть истолковано в чисто субъективном смысле (знание как содержание сознания).

¹⁹ Лишь в этом объективном контексте нам представляется возможным объяснить, почему суждение является основной логической формой предметного познания.

ет понимать в том смысле, что мышление становится предметным лишь потому, что оно связывается со словами и словесными структурами, «ассоциируется» с ними. Мышление и познание, напротив, материализуется и символизируется в языке постольку и потому, что оно является предметным. Таким образом, язык и языковая форма как манифестация и выражение предметного мышления и познания внутренне связаны с предметной установкой сознания и также существенно определяются ей в своем общем развитии.

Несомненно, зависимость, существующая между предметным мышлением и познанием, с одной стороны, и языковым сознанием — с другой, ни в коем случае не является односторонней. Вырастая из предметного сознания, языковая форма также воздействует на развитие предметного мышления. Понятию, материализованному в слове, неизбежно присуща тенденция затвердевать в слове-понятии, т.е. принимать образ вещного бытия. *Опредмечивание принимает форму овеществления.* В этом заключена мифообразующая власть слова. Здесь берет свое первоначало опасная для философского мышления тенденция к *гипостазированию понятия.* Язык, первоначально бывший точкой опоры для свободного развертывания мышления, превращается теперь в сковывающие узы. При этом речь идет не о внешнем влиянии языка на мышление и познание, а о неизбежном следствии предметной установки. Именно в этом заключена серьезная внутренняя трудность, с которой постоянно борется человеческое познание.

Х.

Но вернемся к нашему основному вопросу: какие следствия для знания, нацеленного на чистоту и адекватность, проистекают из этого необходимого опредмечивания? В своем опредмеченном виде, как мы увидели, оно не является имманентным бытию, оно ему, скорее, противостоит в качестве самостоятельного. При этом оно отделяется не только от бытия объекта, на который оно направлено, но также и от бытия субъекта, от того переживания, в которое оно первоначально было погружено в качестве имманентной составной части. Таким образом, оно образует особую феноменальную сферу, своеобразное автономное бытие, которое в противоположность бытию объекта и субъекта является «идеальным» бытием и которое входит в гносеологическую корреляцию между субъектом и объектом в качестве *среднего*, в качестве особого *промежуточного региона*. В этот регион входит не только знание, оформленное логически и при помощи языка и, следовательно, в понятиях, суждениях и взаимосвязях суждений. Своеобразное преддверие этого региона образует также знание, имеющее ясно выраженный образный, сообразный представлению характер; все то знание, которое как образ, как представление отличает-

ся от бытия, им изображаемого или представляемого. И здесь также уже налицо опредмечивание и обретение самостоятельности по отношению к реальному бытию. Этот своеобразный феномен — образование автономной сферы знания — является, как мы полагаем, стержнем проблемы познания в целом. От его правильного объяснения существенным образом зависит решение основных гносеологических вопросов. Опредмечивание знания одновременно означает и *обытийствование* (*Verseinlichung*). Таким, с одной стороны, чтобы обеспечить чистоту и самостоятельность знания необходимо опредмечивание, которое, с другой стороны, в форме обытийствования санкционирует сущностную неадекватность всего реально-эмпирического знания. Приведенное выше определение адекватного знания как не-бытия обнаруживает здесь свое принципиальное значение. Ибо знание должно представлять или давать предмет адекватно, таким, каков он есть. Означает ли это, что оно должно быть тождественным бытию самому по себе данного предмета? Ни в коем случае. Но, с другой стороны, оно должно *быть* именно представляемым знанием предметом, т.е. не отличаться от него по своему бытию. Поскольку оно таково, то оно может представлять предмет только в форме присущего ему (знанию) бытия, иначе говоря, в форме того, что отлично от самого предмета. Но тем самым оно теряет возможность представить его адекватно, поскольку, представляя его в своей собственной форме как нечто отличное от самого предмета, оно превращает его в нечто отличное от предмета в его собственном бытии самом по себе.

Как ни парадоксально это может вначале звучать, но точное вхождение в смысл знания не допускает никакого иного его толкования. Что означает, например, с гносеологической точки зрения образное представление, которое мы имеем о вещи? Является ли оно знанием этой вещи? Нет, так как оно дает нам не предмет, как он есть, но лишь *репрезентирует* его в нашем сознании. Мы, ведь, отличаем это представление от самого предмета как нечто иное. Как отличное от предмета представление может только репрезентировать, но не быть адекватным знанием. Как представление оно воспроизводит предмет лишь частично — в известном перспективном оттенке и искажении. Растворись наше знание в представлении, мы не смогли бы ничего знать о неадекватности представления относительно предмета. Таким образом, знание о предмете не растворяется в представлении, но представление как репрезентант предмета, т.е. предмета в его представленном бытии, является лишь субъективным опорным моментом собственно знания, опредмеченным аспектом предмета как он есть сам по себе. Аналогичным образом то же можно отнести к понятию, к суждению, вообще к любому знанию, постигнутому и потому обытийствованному в предметной рефлексии. Понятие также есть нечто отличное от Что (сущности) предмета, оно лишь представляет его в сознании, но в качестве понятия (которое в дефиниции эксплициру-

ется через перечисление своих признаков) совершенно ему не адекватно. Знание, познание является представлением в полном смысле этого слова, тогда как понятие является таковым лишь постольку, насколько оно, выходя за пределы самого себя, указывает и нацеливается на предмет в его бытии самом по себе, т.е. поскольку оно связано с *предметной интенцией* в гуссерлевском смысле. Понятие интенциональности, которое феноменологией было поставлено в центр проблемы познания, проявляется в данной связи в новом свете и оказывается необходимо связанным с предметной установкой (но и только с ней!). И именно это является вторым существенным моментом интенциональности, который проявляется здесь во всей своей важности: речь идет не просто о направленности сознания на предмет, существующий за его пределами, но о *расхождении и несовпадении между заключенным в сознании «аспектом» и подразумеваемым, интендифицированным предметом как таковым*. Этот второй момент имплицитно заключен уже в простом сознании предмета (зримый образ вещи и для этого нерелефлирующего сознания, в конце концов, не эквивалентен зримой вещи, не говоря уже о реальной вещи вообще). Но лишь в рефлектирующем сознании предмета этот момент проявляется эксплицитно, поистине актуализируется. Это означает: только в рефлектирующем предметном сознании происходит четкое отделение знание, с одной стороны, от предмета и, с другой стороны, от представления, понятия и т.п. Лишь в этом сознании знание опредмечивается, обитывает и как таковое отличается от чистого адекватного знания. Если после этого задать вопрос, что такое это самое адекватное знание, существующее наряду с подразумеваемым предметом и непосредственно наличествующим представлением или понятием, и где оно как таковое обнаруживается, то это свидетельствует лишь о том, что ключевой пункт поставленной проблемы упущен и что мы вновь незаметно вернулись к поискам уже опредмеченного знания. Наличие этого знания обнаруживается уже в том, что субъект не только актуально обладает представлением (или понятием), но и осознает его неадекватность подразумеваемому, но не данному предмету. Именно об этом свидетельствует интенция, направленная на сам предмет и именно поэтому выходящая за пределы представления или понятия, актуально наличествующего в сознании. Но одновременно отсюда возникает понимание того, что хотя опредмеченное знание и представляет некоторым образом адекватное знание, служит ему опорным и исходным пунктом, но никогда с этим знанием не совпадает. Только подобным способом нам кажется возможным разорвать круг, разрешить противоречие, которое проявляется в различении представления и самого по себе сущего предмета, образуя камень преткновения для всех теорий познания. Если все наше знание, как утверждает субъективный идеализм, является только представлением, а представление, в свою очередь, отличается – согласно феноменальному

положению дел — от самого предмета, то возникает вопрос, как мы можем знать об этом различии, когда нашему сознанию дано только представление, но не сам предмет. Ибо это отличие мы можем осознать только путем сравнения того и другого, т.е. исходя из предпосылки непосредственного знания о предмете. Полное устранение понятия вещи самой по себе не устраняет эту трудность, поскольку тем самым устраняется и уничтожается само понятие представления, которое является осмысленным только в корреляции с понятием самого предмета, а отрицать это различие — значит игнорировать непосредственно данный факт. Но и для интуитивистского реализма (не говоря уже о критическом реализме, который движется по тому же кругу, что и субъективный идеализм) это положение дел представляет собой принципиальную сложность. Когда в нем утверждается, что мы в ходе предметного познания непосредственно интуитивно постигаем предмет в его бытии самом по себе, то феноменологические данные заставляют его добавлять, что мы всегда имеем дело лишь с аспектами предмета, «фрагментами» реальности, которые непосредственно даны нашему сознанию. Но эти аспекты и фрагменты как таковые обусловлены субъективно (точкой зрения субъекта, его интересами, вниманием и т.д.); и поэтому, будучи рассмотрены как в себе завершенные образования (например, это данная мне «зримая вещь»), аналогичны представлениям в том, что они не совпадают с предметом в его бытии самом по себе. Но если нам даны только аспекты и фрагменты, как можем мы иметь знание о самом предмете, осознавая неполноту и неадекватность отдельных аспектов? Причем наличие множества аспектов ничем нам не может помочь, так как ни в отдельном аспекте, взятом как предметная данность, ни в сумме этих аспектов не заключено еще и сопряжение с тождественным, самим по себе сущим предметом, который не открывается ни в одном из них, ни в их тотальности. Это единство самого предмета не дано, таким образом, равно интуитивно и предметно, как отдельный аспект. Короче говоря, пока интуитивистский реализм опирается только на предметное знание, он не сможет найти выход из этого круга. Отыскание выхода из него кажется для нас возможным только тогда, когда предметное и опредмеченное знание признается не в качестве знания в строгом смысле слова, но лишь как ограничение и перспективная деформация адекватного чистого знания. Исходя из этого, становится понятным и собственный мотив, которым руководствуется теория познания Нового времени в борьбе против *теории отражения*. Основная ошибка этой теории состоит не в том, что она определяет знание как отображение прообраза (Urbild), который не дан сознанию и потому неизвестен; именно в этом пункте эта теория феноменологически права: не знание прообраза, но знание *о* прообразе фактически наличествует в любом познании. Ошибка, напротив, заключена в том, что она определяет знание просто-напросто как «отражение»

(«отражения»), отождествляя, таким образом, знание как таковое со знанием предметным и опредмеченными, тем самым рассматривая его как предметное бытие особого рода. Истинное знание есть всегда знание прообраза, а не отражения. Отражение отлично от прообраза и поэтому как таковое никогда не может представлять адекватное знание прообраза. Оно всегда является только неадекватно-предметным репрезентантом чистого знания и получает свое познавательное значение и достоинство благодаря своему сопряжению с чистым знанием, т. е. благодаря наличию в нем чистого знания — пусть и неполному, ограниченному. Кардинальной ошибкой теории отражения является ошибка, которая характерна не только для этой теории. Ее разделяют в конечном счете все теории, которые рассматривают знание в качестве особого предметного бытия (совершенно независимо от того, как они объясняют [его возникновение] — каузально как «аффицированное бытие» субъекта объектом или как-то иначе). Поэтому та же самая ошибка свойственна и репрезентативной теории, символической теории и др. Эти теории правомерны постольку, поскольку они принимают во внимание опредмеченный характер знания, обусловленный предметной установкой. Но вместе с тем они упускают сущность знания, чистое знание, которое есть *небытие* в сравнении с любым предметным и реальным бытием. В противном случае остается непонятной свойственная предметному знанию, кажущаяся внутренне противоречивой связь имманентности (по отношению к сознанию субъекта) и трансцендентности (распространение на трансцендентный, сам по себе сущий предмет). Чистое знание не объективно и не субъективно, оно также не является каким-то третьим видом реального и предметного бытия, расположенным между ними. По отношению к этому бытию оно есть совершенное *небытие*, принадлежащее, так сказать, другому, несопоставимому с ним измерению.

Разрабатываемое феноменологией понятие интенции, позволяющее в рамках познания строго отличать подразумеваемый трансцендентальный познания от имманентно данных представлений и понятий, означает громадный прогресс в точном понимании проблемы познания. Но недостаточно просто указать на свойственный познанию трансцендентальный момент с помощью понятия интенциональности. Его наличие возможно лишь потому, что само предметное и опредмеченное знание является ограничением и приданием конечного характера чистому абсолютному знанию, в котором в конечном счете упраздняется противоположность имманентности и трансцендентности. Конечно, чистое адекватное знание представлено в предметном лишь *скрытно*, лишь *имплицитно*. Прообраз не наличествует зримо наряду с отражением, но проявляется *через него*; таким образом, он просто непосредственно манифестируется в сознании неадекватности отражения. Это упущение неизбежно, коль скоро теряется из

вида момент чистого знания. Он выпадает из поля зрения теоретической рефлексии, поскольку *эмпирически данным* считается лишь то, что дано *предметно*, т.е. в качестве предметного аспекта (или представления) постигаемого в познании предмета²⁰.

XI.

Это ограничение знания предметно данным накладывает на знание отчетливый феноменалистический отпечаток. Это обусловлено уже одной только сущностью предметной установки сознания, как мы ее охарактеризовали выше. Устанавливая дистанцию между объектом и субъектом, она отчуждает объект от субъекта и его познания. Предмет познания становится трансцендентным, лежащим по ту сторону от имманентного (предметного) содержания знания. Между субъектом и объектом возникает непроходимая пропасть. И не только между субъектом и объектом, но и между знанием и предметом знания. Знание, поскольку оно опредмечивается, входит в функциональную зависимость от субъекта, подвергается логическому оформлению, обусловленному субъектом. Как субъективно обусловленное оно остается в сфере субъекта, оно есть просто представление, понятие, суждение, короче, отражение, символ, изображение, значение, таким образом, нечто отличное от самого по себе сущего предмета, нечто с ним не совпадающее. Поэтому чисто предметное знание в своей феноменальной данности всегда способно предложить лишь «аспекты», «стороны», «перспективистские оттенки» предмета. Оно словно лишь касается поверхности, внешней оболочки предмета, не проникая в его внутреннее ядро, в то, что стоит за его явлением. Это впечатление, которое производит все чисто предметное естественно-научное познание, не является простой видимостью, которая возникает из ненаучного мистического способа рассмотрения, но свидетельствует о совершенно правильном восприятии основного характера этого вида познания. Но поскольку оно не в состоянии постичь «прообраз» в его совершенной полноте и воплощении, на него накладывает отчетливый *феноменальный* отпечаток. Причем эта феноменальность²¹

²⁰ Если на это возразить: все же знание всего есть нечто и, таким образом, есть *бытие*; поэтому как небытие оно может пониматься лишь в относительном, не в абсолютном смысле, — то это, конечно, справедливо. Характеристика небытия относится к знанию лишь в сравнении с реальным и предметным бытием. Но потому и недостаточно определить знание в качестве идеального, ирреального бытия, ведь оно по-прежнему могло бы трактоваться предметно. Но именно предметность чужда сущности чистого знания.

²¹ Феноменальность, о которой здесь идет речь, понимается отнюдь не только в чисто субъективистском смысле, как если бы каждый предметный аспект бытия был лишь порождением познающего сознания. Явление предмета может покоиться на совершенно объективном фундаменте (как, например, полагает интуитивизм).

не является чисто эмпирической, случайной, но она сущностно необходима, обусловлена природой самой предметной установки. Поэтому и неслучайно, что всякая позитивистски ориентированная философия, которая ориентирована на «позитивные» науки, склоняется к феноменалистической теории познания и по большей части без всякого разбора отвергает метафизические «онтические» вопросы²². Онтология на почве чисто предметного способа рассмотрения, который лежит в основе естественных наук, невозможна, так как внутренне противоречива. Она возможна только в том случае, если позитивный предметный способ рассмотрения в решающих пунктах заменяется или дополняется другими — превосходящими то, что дано чисто предметно. Эпоха позитивизма была антиметафизической не потому, что достижения позитивных наук сделали метафизику излишней, но потому, что основная установка позитивизма (чисто предметная) делала возможной лишь научное, а не метафизическое познание.

Кроме феноменального характера из предметной установки вытекают и другие далеко идущие следствия для знания. Если уже предметное дистанцирование отчуждает объект от субъекта, то предметная рефлексия полностью отрывает знание от бытия предмета, превращает его в особое автономное бытие, которое как таковое ведет свою собственную жизнь и следует своим собственным законам. Это опредмечивание знания и приобретение им самостоятельности может незаметно вести к тому, что знание теряет контакт с бытием (предметом) и тем самым в нем проявляются *меонистические*²³ тенденции, представляющие серьезную и постоянную угрозу для всей духовной культуры. Именно эти меонистические тенденции, в первую очередь, виноваты в неконгруэнтности, в резком несоответствии спекуляции и реальности. Здесь находится и один из главных источников *рационализма*, который в самых разных вариантах постоянно овладевает философским мышлением и фальсифицирует метафизическую спекуляцию. Если опредмеченное знание мы назовем объектом второго порядка, отличая его от бытия, на которое оно направлено (объекта первого порядка), то хитрость, к которой прибегает рационализм, можно определить следующим образом: на место объекта первого порядка (бытия) он ставит объект второго порядка (опредмеченное знание) и переносит структуру и закономерность последнего на первый.

Под феноменальностью здесь подразумевается зависимость познания от предметной установки, которая ограничивает знание, делает его односторонним, а не растворение в чистой субъективности.

²² Отсюда уже ясно, что любая ориентация философии на позитивную естественную науку является заблуждением. Ибо эта ориентация при последовательном проведении означает самоуничтожение философского познания.

²³ Меонистическими эти тенденции знания являются постольку, поскольку объект для них является не само бытие, а его фальсификат, поскольку, таким образом, они *несущее* выдают за сущее.

Искушение принять этот подлог так велико, потому что закономерность опредмеченного знания является логической и методологической, т.е. является закономерностью, посредством которой знание получает подходящую субъекту форму и присваивается им как его истинное достояние. Поэтому эта закономерность, будучи однажды постигнута, должна показаться субъекту особенно прозрачной и ясной, тем более, когда она дает ему возможность шаг за шагом реконструировать в полном объеме тот объект, которым она овладела. В своей типичной форме рационализм всегда произрастает на почве отрефлексированной предметной установки. Где эта установка преодолевается (пусть даже только в некоторых существенных пунктах), там намечается также и преодоление рационализма (как, например, в идеалистических системах романтиков).

Но рационализм не единственная форма, в которой фальсификация познания является следствием односторонней предметной установки. Даже если опредмеченное знание об объекте не приписывается собственно объекту (бытию), фальсификация может также возникнуть из-за того, что предметном образом постигается бытие, которому чисто предметная установка не адекватна (таково, например, религиозное, этическое и др. духовное бытие). Таким образом, речь здесь идет о несоответствии между содержанием, зафиксированном в научном познании, и фактом, данным в непосредственном опыте. Постигаемое научным познанием не есть нечто, непосредственно данное в опыте (каковое, разумеет, непредметно), но есть лишь его предметное отображение, т.е. явления, в предметной сфере соответствующие непосредственным переживаниям. Если же научное познание считает своей единственной предметной данностью лишь это предметное отображение, то от него ускользает тот самый феномен, на который оно направлено, оно не в состоянии постигнуть его в его сущностно своеобразии. Но отсюда в научном сознании совершенно неизбежно развивается тенденция либо полностью игнорировать соответствующий вид феноменов, либо отрицать их самостоятельность и трактовать их в качестве производного от каких-то других предметных феноменов (ср. с толкованием психического в материализме или с отрицанием активности воли в так называемой «психологии переживания» и т.п.).

ХП.

Для науки и философии, таким образом, возникает принципиальный вопрос: как преодолевается этот фундаментальный недостаток предметной установки, с которым она связана, — односторонность и ограниченность ее кругозора? Ответ на этот вопрос уже дан в сказанном выше. Предметная установка не может оставаться изолированной в тех случаях, когда речь идет о познании не чисто предметного бы-

тия; она всегда должна находиться в контакте с первоначальной непредметной установкой, которой она обязана всем материалом опыта. Но это возможно только в том случае, если она, постоянно выходя за свои собственные пределы, возвращается к первоначальной установке и стремится приспособиться к ней, т.е. руководствуется сознанием того, что она выполняет здесь чисто *техническую, методическую* функцию, что ее задача состоит лишь в том, чтобы фиксировать и логически оформлять то, что предлагает ей в качестве непосредственно переживаемого, опытного непредметная установка. Таким образом, *основная интенция* предметной установки должна заключаться в том, чтобы упразднить, подвергнуть отрицанию свой собственный упорствующий характер, т.е. стать методическим средством познания, выходящего за ее пределы. Но поскольку эта основная интенция трансцендирует предметную установку, она берет начало не в ней самой, но является манифестацией чистого, абсолютного знания, не связанного ни с какой установкой. Исключительно одно только чистое знание делает возможным это трансцендирование, это проникновение друг в друга и сотрудничество различных установок, так как каждая установка в себе (и особенно предметная) имеет тенденцию к тому, чтобы изолироваться, закрыться и воспрепятствовать актуализации любой другой. Если отрицать наличие чистого момента знания в каждом обусловленном установкой знании, то тем самым просто-напросто упраздняется континуальность знания, проявляющаяся при переходе от одной установки к другой, и, следовательно, внутренняя взаимосвязь, которая связывает все установки в объективное единство. Таким образом, чистое абсолютное знание — это то знание, которое в качестве объемлющего единства простирается над всеми установками и делает возможным сохранение в предметной установке знания, полученного в непредметной установке²⁴.

Для любого научного познания, которое относится к духовному и психическому бытию, это положение дел имеет решающее значение. В противном случае любой опыт, берущий начало в непредметной установке, остался бы навсегда закрытым для научного и философского познания (каковое всегда является предметным познанием) в качестве чего-то абсолютно трансцендентного и недостижимого²⁵.

²⁴ Только исходя из актуального присутствия абсолютного чистого знания в любом теоретически направленном знании, обусловленном установкой, можно понять и ту своеобразную форму рефлексии, которую Шелер назвал рефлексией в собственном смысле, характеризуя ее как особый акт, который, так сказать, сидит на закорках другого акта, ни мало его не беспокоя. Он своеобразным образом присутствует сознанию «о», сопровождая другой акт, которым мы не поглощены полностью и без остатка. Таково первое, но при этом уже решительное проявление чистого знания.

²⁵ Так, например, непосредственное постижение воли было бы невозможно, потому что воля как активность является непредметной, и психология переживания,

Если для позитивной науки не всегда имеет существенное значение осознание установки, из которой она черпает свой эмпирический материал, и если она, таким образом, во многих случаях (хотя далеко не всегда) может ограничиться чисто позитивистской точкой зрения, трактуя предметную установку в качестве абсолютной, то философия никоим образом не может себе это позволить. Иначе говоря, ее задача состоит в том, чтобы давать отчет о первоисточке своих взглядов и постигать феномены в их живой данности, а не в форме какого-то там отражения, рефлексии или сообщенных нам высказываний. Поэтому для философии имеет фундаментальное методическое значение вопрос о том, какой установке обязана она воззрениям относительно той или иной бытийной сферы, а также каким образом она в состоянии сохранить в своей собственной предметной рефлексии интенцию, направленную на эти сферы. Все философское образование понятий может быть выведено из постижения такого рода, так как истинно философскую ценность понятию может обеспечить только одухотворенность интенцией, направленной на бытие как оно есть само по себе и на непосредственно обнаруживающий себя феномен (а вместе с тем и на ту установку, в которой этот феномен постигается). Поэтому речь здесь идет не только о методическом вопросе. Поскольку эта основная интенция, выходящая за пределы любой относительной установки, объемлет философское мышление, она должна порождать и определять не только логическую, но и языковую форму философского познания. Таким образом, здесь идет речь и о вопросе *философского стиля*. Проблема стиля не является для философии проблемой периферийной (каковой она является для науки), но проблемой глубоко внутренней, объективно крепко связанной с сущностью философии. Языковое выражение, поскольку оно является лишь понятийным знаком, с большей или меньшей адекватностью способно лишь воспроизвести и зафиксировать предметное познание, но не непредметное по своему существу знание. Поскольку речь идет о последнем, важно не только его содержательно фиксировать, но, прежде всего, указывать на установку, открывающую доступ к подразумеваемому бытию, и даже более того — дать живо почувствовать эту установку, словно бы репродуцировать ее *status nascendi*²⁶. Как бы парадоксально это ни выглядело на первый взгляд, сказанное неоспоримо. Коль скоро философское познание является чистым познанием, коль скоро оно стремится постигнуть бытие само по себе в неискаженном и непосредственном виде, — именно поэтому его языковая форма, его стиль приобретают существенно символический характер. Слово как чисто понятийный знак уже не удовлетворяет его,

которая отрицает волю в качестве самостоятельного момента, не могла бы быть опровергнута ссылкой на актуальность присутствия ее переживания.

²⁶ Состояние возникновения — лат.

причем не удовлетворяет в самых важных случаях; для того чтобы преодолеть ограниченность предметной установки, оно ощущает потребность в том, чтобы обратиться к образу, к символу, не видя, однако, в этом истинной цели своей интенции. Для него образное выражение, символ, эмоциональное напряжение языковой формы всегда является лишь средством, путем, методом для того, чтобы овладеть тем не-символическим, что существует само по себе²⁷.

Этот вопрос о стиле встает, однако, в философии не только в тех случаях, когда речь заходит о познании предметного или не чисто предметного бытия. Скорее, это общий философский вопрос. Выход за пределы предметной установки, суверенное парение над ней является существенным для всего философского мышления. Ибо в противном случае оно не в состоянии обеспечить чистому познанию его свободу и независимость от любой установки и от ограниченности, обусловленной установкой. В этом и обнаруживается основная интенция философского мышления — то, что обосновывает и гарантирует его чистоту и абсолютность²⁸.

ХIII.

Подведем итоги нашего исследования. Мы попытались определить сущность чистого знания и представить в качестве одного из его наиболее фундаментальных определений его независимость от любой реальной установки. При этом оказалось, что чистое познание ни в коем случае не совпадает с предметным, но что и это последнее обусловлено установкой. И все же чистое (философское) познание реально связано с предметной установкой. Лишь посредством ее оно способно осуществить свою основную интенцию. В этом *приоритетном поло-*

²⁷ В том значении, которое символическое приобретает для философского стиля, кроется для философского мышления и одна серьезная опасность, а именно стирание границ между философией и искусством (опасность, привнесенная, как известно, романтиками). Одно из принципиальных различий между философией и искусством заключено в разном значении символического выражения в той и другой области. Эстетический символ есть всегда нечто большее, чем просто средство, потому что основная интенция искусства сущностно отличается от философской.

²⁸ В этом направлении, как нам кажется, развиваются и основные мысли П. Фельдкеллера в его произведении «Путь графа Кейзерлинга к сверхъестественному». Автор отнюдь не ограничивается интерпретацией мыслей Кейзерлинга, но в своем анализе основной интенции философского образования понятий следует своим путем. Нам лишь кажется, что Фельдкеллер остается при отрицательном значении выхода за пределы любой эмпирической точки зрения, любой определенной интенции и не достаточно уделяет внимания позитивному ядру того акта, о котором, собственно, идет речь. Поэтому абсолютность философского мышления приобретает субъективный оттенок (как абсолютная суверенность или свобода мышления) и реально не преодолевает релятивизм, нивелирующий все интенции и точки зрения.

жении предметной установки проявляется своеобразие познания конечного субъекта, которое можно назвать *эксцентричностью*. Познающий субъект не находится в центре бытия; он постигает его всегда только с определенной позиции, находящейся вне это центра. В этом заключается определенная, необходимо присущая познанию конечного существа *иррациональность*.

Реальная зависимость чистого познания от предметной установки влечет за собой ряд далеко идущих следствий, которые накладывают на чистое познание существенные ограничения. В первую очередь, она ведет к отделению познания от бытия, к взаимной трансценденции обоих, придавая тем самым знанию феноменалистический и даже меонистический характер. Таков основной недостаток предметной установки, который может быть преодолен только через ее постоянное самоупряднение.

Этот недостаток, дистанцированность, отмежеванность от бытия чужд непредметным установкам. Они покоятся на непосредственном участии в постигнутом бытии и поэтому приобретают отчетливый онтический характер. Их недостаток состоит в другом: именно их включенность в реальное бытие не позволяет им преодолеть их провинциальную предвзятость и отнимает у знания возможность достичь самостоятельности и универсальности, отличающей сущность абсолютного знания. Непосредственный контакт с бытием, нахождение в его сердцевине является той характерной чертой непредметного сознания, которая связывает и сущностно роднит его с чистым знанием. Напротив, лишь предметная установка в состоянии обеспечить чистому познанию универсальность и самостоятельность. Поэтому абсолютное познание, следуя своей сущности, должно объединять в себе оба определения (непосредственный контакт с бытием и универсальность). Эмпирически оно, конечно, никогда не может быть актуализировано в совершенной полноте и чистоте, так как оно, будучи познанием конечного субъекта, всегда привязано к определенной ограничивающей установке. Тем не менее, это его сущностное своеобразие, пусть даже скрыто и несовершенно, должно проявиться в ходе его эмпирической реализации. Но это означает, что и в предметной установке, поскольку в ней жива и действительна основная интенция чистого познания, проявляется своеобразие последнего. И мы уже видели, в чем оно проявляется: в постоянном самоупряднении предметной установки, в ее способности выходить за пределы самой себя, удерживать дистанцию по отношению к себе самой и возвращаться к другим непредметным установкам. Оно способно на это только потому, что оно является не простым познанием, но и познанием рефлектирующим, не только познанием другого (бытия), но и познанием себя самого. Короче, предметное познание способно реализовать в себе абсолютное познание, поскольку оно является *самопознанием*. Но самопознание как логически оформленное, предмет-

ное познание возникает именно в акте предметной рефлексии, тогда как эта рефлексия возможна только потому, что она фундирована в непосредственном непредметном самосознании. Рефлексируя о себе самом, имея возможность предметно постигать себя самого в своих проявлениях, Я уже должно непосредственно осознавать и переживать себя самое в качестве такового. Но это непосредственное самосознание, как правильно признали уже Августин и Декарт, является знанием бытия *κατ' ἐξοχήν*, т.е. знанием, которое совершенно непосредственно заключает в себе бытие Я, которое, следовательно, не является ни символическим, ни феноменалистическим. Таким образом, мы видим: основная интенция чистого знания способна сохраниться и осуществиться в предметном познании только потому, что имеет позади себя абсолютное непредметное самосознание в качестве фундамента и опорного пункта. Только таким образом оно приобретает способность преодолеть присущую ему феноменальность и сохранить контакт с абсолютным бытием. Поэтому абсолютное познание бытия в его завершенности и полной актуальности могло бы быть только самопознанием, упраздняющим трансценденцию между субъектом и объектом, когда бытие непосредственно являет себя в своей тотальности. Своеобразный характер познания любого конечного существа заключено в том, что только самосознание, выступающее как простое онтическое знание, может служить в качестве опорного и отправного пункта этого знания. Однако оно лишь тогда может стать познанием мира в его тотальности, когда оно выходит за пределы непредметной установки, обусловленной самосознанием, словно бы обращается к самосознанию спиной и занимает по отношению к любому бытию предметно дистанцированное положение. Лишь посредством предметной установки, т.е. посредством отказа от непосредственно онтического характера знания, человеческий разум в состоянии обрести познание не только *вот-бытия* (*Dasein*), но и *так-бытия* (*Sosein*) мира. Но это опосредование, которое для позитивной науки является окончательным и абсолютным, философское познание может рассматривать только в качестве необходимого окольного пути, но не в качестве своей конечной цели. Оно никогда не может терять связи со своей абсолютной точкой опоры, которую образует непосредственное самосознание, и должно во всех решающих моментах своего внутреннего развития всегда вновь к ней возвращаться. В противном случае оно отвергает свою истинную сущность, т.е. сущность чистого адекватного познания, и неизбежно становится жертвой феноменалистических и меонистических тенденций, скрытых в любом предметном знании.

Поэтому лишь частично справедливо утверждение (как это делает Шелер), что любое познание всегда есть лишь познание так-бытия и никогда познание вот-бытия. Это правильно лишь постольку, поскольку любое познание необходимо принимает форму предметного по-

знания. Оно же, действительно, является главным образом познанием так-бытия. Но для непредметного знания это определение не имеет никакой значимости. Против этого возражает, в первую очередь, непосредственное самосознание, которое является чистым знанием вот-бытия (*cogito ergo sum* Декарта). Исходя из сущности знания ни в коем случае нельзя понять, почему оно должно ограничиваться постижением так-бытия. Ведь подобное ограничение противоречило бы сущностно необходимой универсальности и адекватности познания. Ибо познание, которое бы закрывало доступ к вот-бытию, не было бы ни адекватным, ни всеобщим ²⁹.

²⁹ Обусловлено ли познание вот-бытия, как полагает Шелер, всегда переживанием сопротивления, — другой вопрос, который касается особых реальных условий познания вот-бытия. Но эти условия ничего не могут поменять в сущности чистого познания. Кроме того, следует принять во внимание то, что переживание сопротивления только тогда становится переживанием вот-бытия внешнего мира, когда ему имманентно переживание самого себя (таким образом, абсолютное знание так-бытия). Поэтому любое познание так-бытия никогда не является чисто предметным.

ОЛЬГА ВЛАСОВА

Герберт Шпигельберг и прикладная феноменология

Две книги Герберта Шпигельберга известны во всем мире. Во-первых, это «Феноменологическое движение»¹ — масштабное исследование, переведенное на русский язык в 2002 г. Во-вторых, это не менее известная на Западе «Феноменология в психологии и психиатрии»², к сожалению, до сих пор не знакомая русскоязычному читателю. Основной чертой обеих книг является их всеохватывающий, поистине энциклопедический характер: количество перечисленных имен действительно впечатляет. Поскольку первая работа доступна русскоязычному читателю в переводе, здесь мы остановимся на второй известной книге Шпигельберга — «Феноменология в психологии и психиатрии».

Эта книга, пожалуй, является самым всеобъемлющим изданием по данной тематике на Западе. Практически ни одна работа по экзистенциально-феноменологической психиатрии не обходится без ссылки на монументальный труд Шпигельберга. Для англоязычного читателя эта работа явилась первой книгой, которая представила совершенно неизвестный и очень своеобразный пласт исследований на границе между философией, психологией и психиатрией. Если предмет первой книги можно очертить как собственно феноменологию, то вторая посвящена феноменологии прикладной.

Область психологии, психопатологии и психиатрии Шпигельберг называет той сферой, где феноменология приобрела особенно большое значение. Именно самобытностью феноменологических исследований, их своеобразием в психологической науке, а также в психиатрической клинике он и аргументирует потребность написания отдельной работы.

¹ Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Пер. с англ. под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. М.: Логос, 2002.

² Spiegelberg H. Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction. Evanston: NorthWestern University Press, 1972.

В своей первой книге «Феноменологическое движение» он писал: «... следует с самого начала заметить, что в отношении Феноменологического Движения в целом настоящая история остается заведомо несовершенной. Поскольку в данном исследовании вовсе не фигурируют или лишь бегло возникают имена Германа Вейля, Карла Яспера (в качестве психопатолога), Людвига Бинсвангера, Эрвина Штрауса и Эжена Минковского, то может возникнуть ощущение, что важнейшие части общей картины отсутствуют. (...) В настоящий момент я могу лишь открыто признать этот недостаток книги и выразить надежду, что если не я сам, то хотя бы кто-то сможет когда-нибудь восполнить этот пробел»³. Как замечает и сам автор во второй своей работе, его надежды не сбылись, и поэтому ему пришлось самому взять на себя смелость реализовать эту задачу.

Материалы, представленные в книге Шпигельберга, получены из первых рук. Он не только ознакомился с первоисточниками, которые благодаря своему немецкому происхождению мог свободно читать, но лично общался с теми, чьи взгляды представлены на страницах его *opus magnum*. Благодаря личному знакомству, он получает доступ к большому количеству материалов, до сих пор не опубликованных даже на родном языке, главным образом, переписке.

Шпигельберг обращается как к психологии, так и к психиатрии. Работа состоит из двух частей: «Вклад феноменологии в психологию и психиатрию: общая картина» и «Исследование ведущих фигур феноменологической психологии и психиатрии». Он фактически не разделяет психологию и психиатрию в описании влияния на них феноменологии, аргументируя такую позицию чрезвычайно высокой степенью их пересечения. Конечно же, он понимает психологию и психиатрию в их традиционном и общепринятом смысле. Кроме психиатрии Шпигельберг выделяет как сферы влияния феноменологии психопатологию и психоанализ, дифференцируя их как от психологии, так и от психиатрии. Психопатология определяется, прежде всего, как теоретическая дисциплина, предметом которой служат психические расстройства, психиатрия же — в большей мере как клиническая практика.

В первом разделе затрагиваются как традиционные для исследований по истории феноменологии фигуры Ф. Brentano, К. Штумпфа, Э. Гуссерля, А. Pfендера, М. Гайгера, М. Шелера, М. Хайдеггера, Н. Гартмана, Г. Марсея, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, П. Рикера (что фактически повторяет первую работу Шпигельберга), так и такие испытывавшие влияние феноменологии направления, как Гёттингенская школа психологии (Д. Катц, Е. Рубин, В. Шапп, Г. Гофман), Вюрцбургская школа (А. Мессер, К. Бюлер, Н. Ах, О. Зельц), гештальт-психология (М. Вертгеймер, К. Коффка, В. Келер, А. Гурвич, К. Дункер, К. Левин). Отдельная глава первого раздела касается распространения феноменологии в континентальной психологии после Второй мировой войны.

³ Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. С. 17.

При этом каждый из параграфов, посвященных конкретному мыслителю, разбит на традиционные для Шпигельберга подпараграфы «Место в феноменологическом движении», «Путь к феноменологии», «Феноменологическая концепция», «Конкретные феноменологические исследования», «К оценке феноменологии...».

Эта работа, как и первая, имеет подзаголовок «Историческое введение», и поэтому такой энциклопедический охват полностью оправдан. Характеризуя замысел и значение своей работы, Шпигельберг пишет: «Эта книга, как и предшествующая, выступает прежде всего как пособие. Ее задача — разбудить у читателя интерес, но это не значит, что он должен прочитать ее от корки до корки. (...) Я не разделяю саморазрушительное высокомерие многочисленных авторов, которые говорят своим потенциальным читателям, что они обязаны прочесть каждое слово текста перед тем, как выносить о нем какое-либо суждение. Я надеюсь, что смогу наметить перспективы и стимулировать дальнейший интерес даже к более сложным областям»⁴. Нам кажется, что эта задача Шпигельбергом полностью реализована. Его книга действительно инициирует дальнейшие исследования и служит источником нового.

Любопытен выбор основных фигур феноменологического движения в психологии и психиатрии. Как и в первой книге, здесь собраны имена различных по профессии, исследовательским интересам и самоидентификации ученых, каждого из которых Шпигельберг вплетает в нить «феноменологического повествования». Это К. Ясперс, Л. Бинсвангер, Э. Минковски, В.Э. фон Гебзаттель, Э. Штраус, Ф.Я.Й. Бьютендик, К. Гольдштейн, П. Шильдер, М. Босс и В. Франкл. Шпигельберг не принимает уже принятого в то время в западной науке разделения феноменологически ориентированной психиатрии на собственно феноменологическую психиатрию и экзистенциальный анализ, но это тем не менее не вредит структуре книги.

Необходимо помнить, что «Феноменология в психологии и психиатрии» написана в 1972 г., и многие ее «персонажи» тогда еще продолжали свои исследования. Были живы Минковски, Гебзаттель, Штраус, Бьютендик, Босс и Франкл. Феноменологическая психиатрия и феноменологическая биология только формировались как область исследования. Но несмотря на это, те линии, которые проводит Шпигельберг в своей работе, и те выводы, которые он делает, сегодня не выглядят поспешными и необоснованными.

Конечно, феноменология приходит в психологию и психиатрию не только «по своей инициативе». Кризис начала XX века в этих науках проходит в условиях дефицита методологической базы. Именно поэтому психиатрия обращается к философии в поисках метода, а психология пытается на основании феноменологических исследований психических феноменов обосновать свои собственные процедуры. Это

⁴ Spiegelberg H. Phenomenology in Psychology and Psychiatry. P. XXXII.

приводит к образованию междисциплинарного пространства на пересечении философии, психологии и психиатрии, в которое и внедряется феноменология. «Философы-пуритане, — пишет Шпигельберг в конце своей книги, — время от времени отрицали, что может существовать что-то вроде феноменологической психологии и психиатрии с приемлемыми философскими основаниями. (...) Проведенный анализ может, по крайней мере, уверить скептиков в том, что между феноменологической философией и такими науками, как психология и психиатрия, существуют очевидные связи. Кроме того, книга должна была показать, что феноменология — это больше, чем философская теория, и что она чрезвычайно плодотворна для гуманитарных наук»⁵.

Важнейшей задачей Шпигельберга становится определение степени влияния на развитие психологии и психиатрии, а также его путей и особенностей. Он совершенно справедливо подчеркивает, что феноменологическая ориентация представителей феноменологической психологии и психиатрии проявляется скорее в практике, чем в теории. Так, он пишет о Бинсвангере: «Ясно, что поскольку он является прикладным феноменологом, важнее обратить внимание на то, что он делает, чем на то, что он говорит о феноменологии»⁶. Мы не можем назвать это феноменологией в классическом и традиционном смысле этого слова, который придается ему в отечественной и иногда западной литературе. Тем не менее это не означает, что феноменологическая психиатрия и психология никакого отношения к феноменологии не имеет. Напротив, она прямое ее продолжение, и связана скорее с экстенсивным, чем с интенсивным развитием. Это прикладная феноменология, метафеноменология.

Шпигельберг говорит о том, что утверждать о непосредственном личном влиянии феноменологов на представителей психологии и психиатрии вряд ли возможно. Известно, что многие из них посещали семинары Гуссерля, Пфендера и Шелера, но это, на его взгляд, не имело сколько-либо существенного влияния. Влияние феноменологии было неличным: через работы феноменологических философов, в особенности такие как «Логические исследования» Гуссерля и «Бытие и время» Хайдеггера. Таким же незначительным, по мнению Шпигельберга, было и прямое влияние феноменологии: ни один из феноменологов не давал прямых инструкций по проведению исследований в психологии и психиатрии и не указывал их наиболее перспективные области. О прямом влиянии, по его мнению, можно говорить лишь в отношении идеи Гуссерля об интенциональности и Хайдеггеровой идеи бытия-в-мире. К этому набору мы бы еще прибавили призыв Гуссерля обратиться к самим вещам.

Феноменология, подчеркивает Шпигельберг, проникла в психологию и психиатрию путем неличных и косвенных влияний. «Важ-

⁵ Ibid. P. 359.

⁶ Ibid. P. 217.

нее, — пишет он, — уделить внимание трансформациям, искажениям и упрощениям, которые имели место в этом пространстве. (...) В утешение можно привести слова Этьена Жильсона о том, что история философии — это, главным образом, последствия продуктивных ошибок»⁷. Самой известной ошибкой в обсуждаемой области, как мы помним, была ошибка Бинсвангера. С помощью экзистенциальной аналитики Хайдеггера Бинсвангер попытается преодолеть субъект-объектную оппозицию и исследовать целостное существование человека в мире. Однако он не просто развил выдвинутые им положения. Совершенно своеобразно соединив их с кантианством, он ввел конструкт экзистенциально априорных структур человеческого существования, применив тем самым онтологию Хайдеггера к конкретному человеку. Позднее он признает, что его оригинальная интерпретация фактически была основана на ошибочном понимании экзистенциальной аналитики, которое повлекло за собой попытку использовать онтологическую структуру человеческого существования для понимания бытия как такового.⁸ Ханс Кунц назовет это продуктивной ошибкой Бинсвангера. Именно этой продуктивной ошибке, экзистенциальный анализ как область на пересечении философии и психиатрии обязан своим рождением.

Феноменология, подчеркивает Шпигельберг, не должна конкурировать с психологией и психиатрией. Его поддерживают практически все исследователи, теорий которых он касается в своей работе. Философский, феноменологический базис никогда не сможет заменить естественно-научную основу. Феноменология, как философское направление или движение, должна помогать науке, обогащая и укрепляя ее основания, направляя ее интерес и поддерживая основные методы и процедуры.

Тем самым, феноменология в том виде, в каком она представлена в феноменологической психологии и психиатрии не идентична философской феноменологии. Она преследует другие цели и превращается из феноменологической теории в практику феноменологии. Следуя призыву «назад к вещам», она проникает в различные отрасли медицины и этологии, доказывая тот статус, который придавал ей Гусерль, — статус универсального метода науки.

⁷ Ibid. P. 356–357.

⁸ Ibid. P. 204.

ГЕРБЕРТ ШПИГЕЛЬБЕРГ

Феноменология в психоанализе¹

Наличие отдельной главы, посвященной отношениям феноменологии и психоанализа, требует отдельных объяснений. Прежде всего, само выделение психоанализа из психопатологии и психиатрии можно назвать спорным. Хотя психоанализ зародился в области психопатологии и психологии как новый и достаточно своеобразный подход, его все еще можно рассматривать не как совершенно самостоятельное направление, а как их «школу». Но психоанализ, несомненно, стал намного большим, чем школа: он индуцировал развитие новой ветви общей психологии, базирующейся на динамической теории личности. Психоанализ можно даже рассматривать как связующее звено между нормальной и аномальной психологией. Не выдвигая таких громких заявлений и не присоединяясь к ним, я бы просто сказал, что психоанализ является новым подходом, который настолько отличается от предшествующих, что требует специального исследования. Это не должно пониматься как отмежевание психоанализа от двух других областей, оказавших на него такое глубокое воздействие.

Однако есть и еще одна дополнительная причина для того, чтобы затронуть отношения между феноменологией и психоанализом отдельно: они актуализируют некоторые специфические проблемы. Важнейшая

¹ Spiegelberg H. Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction. Evanston: Northwestern University Press, 1972. P. 125–142. Глава «Феноменология в психоанализе» входит в первую часть работы Г. Шпигельберга «Феноменология в психологии и психиатрии: историческое введение». Она посвящена влиянию феноменологии на психоанализ, но не психоанализа на феноменологию. Это необходимо помнить, поскольку анализируемый Шпигельбергом процесс привел к возникновению некоторых направлений и теорий, которые практически не пересекаются с так называемым экзистенциальным анализом (Л. Бинсвангер, М. Босс и др.), появившимся как продукт влияния психоанализа на феноменологию и феноменологическую психиатрию. — *Прим. перев.*

из них состоит в том, что феноменология, возникшая как исследование сознания как непосредственной данности, и психоанализ, как исследование бессознательного, основанное на весьма сложных гипотетических методах, кажется, не имеют ничего общего. Они оказываются тем более несовместимы, если феноменология трактуется как философия, сводящая весь универсум к миру сознания, а психоанализ — как теория, которая видит в сознании лишь не имеющий значения побочный продукт иррациональных сил. Таким образом, имеется потребность в более тщательном изучении этих взаимоотношений, подобно тому как это сделано Полем Рикером в работе о Фрейте.

Но это только одна проблема, хотя изначально и наиболее важная. Столь же важный и, как оказалось в конечном счете, еще более значимый вопрос связан с утверждением психоанализа о том, что не только сознательная, но и бессознательная психическая жизнь имеет свою цель и смысл и должна пониматься в терминах этого смысла, а не через ее физико-химические предпосылки. Признание существования этого смысла привело практику психоанализа к своеобразному безграничному ментализму и финализму. Они тесно связаны с изначальной нацеленностью психоанализа на практику и его статусом терапевтического предприятия, что когда-то шло ему только на пользу. Фактически, попытавшись включить бессознательное в сознание и таким образом направить его темные силы в рациональное русло, психоаналитическая терапия наделила сознание привилегированным статусом. Это выразилось, например, в усилении значимости исследований эго и его функций для позднего Фрейда, а также для его ортодоксальных последователей.

Наконец, существует целая проблема научной верификации. Следуя стремлению проверить те предположения, которые подчас кажутся совершенно необоснованными, даже психоанализ должен подтверждать свои гипотезы определенными доказательствами, среди которых обязательным является понимание высказываемого самим субъектом анализа. Пациент должен принять интерпретацию психоаналитика не только в терапевтических целях, но и как веское свидетельство правильности анализа, хотя в начале анализа она, возможно, была совершенно непонятна и неприятна для него. Это опять-таки предполагает обращение к сознанию. Все это приводит к тому, что психоанализ в настоящее время не может обойтись без сознания как отправного пункта и результата исследования бессознательного.

Насколько феноменология как последовательное исследование существенных структур сознания во всех его формах может помочь психоанализу на этом пути? Настоящая глава ответит, по крайней мере, на некоторые из уже поставленных вопросов. Возникшая в результате картина покажет, что в основном в немецкой фазе своего развития психоаналитическое и феноменологическое движения едва ли как-либо контактировали. Все это тем более поразительно на фоне контраста с ситуацией во Франции, где психоанализ и феноменология не только вели

диалог, но и, казалось, были близки к слиянию. Поскольку психоаналитическое движение в настоящий момент имеет столь же разветвленную структуру, как и феноменологическое, всесторонняя картина отношений между феноменологией и психоанализом с их зарождения до настоящего времени сама по себе требует отдельной книги. То, что я планирую здесь сделать и что, как мне кажется, все еще весьма актуально, так это краткий очерк отношений, возникших между двумя независимыми австрийскими движениями на пересечении их интересов.

Я начну с отношения классического психоанализа к феноменологии и продолжу обсуждением наиболее интересных последователей. Я также попытаюсь привести некоторые факты, отражающие ранний отклик феноменологии на психоанализ.

[1] Фрейд и феноменология

Неудивительно, что должно было пройти некоторое время, прежде чем два молодых движения, возникших практически одновременно («Логические исследования» Гуссерля появились в 1900–1901 гг., «Толкование сновидений» Фрейда — в 1901 г.), достигли такой степени развития, что смогли установить хотя бы поверхностный контакт.

Необходимо помнить, что ко всей академической философии Фрейд испытывал крайнее отвращение; оно, разумеется, должно было распространяться и на такого философа, как Гуссерль, вообще сльзшего противником психологизма. Именно поэтому считается, что имя Гуссерля никогда не фигурировало в опубликованных работах Фрейда.² Но не стоит упускать из вида то, что Фрейд контактировал с двумя его современниками, философами-психологами, которые внесли большой вклад на первых этапах развития феноменологии: Францем Brentano и Теодором Lippsom. Первый открыл Гуссерля как философа, последний, несмотря на то, что на начальных этапах Гуссерль был противником

² Однако термин «феноменология» упоминается дважды в последней работе Фрейда, Лондонском фрагменте «Очерка психоанализа» 1938 года (*Gesammelte Werke* [Frankfurt: Fischer, 1960–68]). В дальнейшем эта работа упоминается как «GW». Английский перевод: *Complete Works*, 24 vols. New York: Macmillan, 1964. XVIII, 155–57). Здесь Фрейд пишет, что «понимание» тех «нормальных и аномальных феноменов, которые мы наблюдаем, т.е. феноменология, требует описания, исходя из “динамики” и “экономии” (количественного распределения либидо)» (перевод автора). По-видимому, это такое же запутанное разделение, как и разделение психологии Brentano на описательную и генетическую, позднее названную Фрейдом «Ätiologie» (этиология). Но если с особенностями описательной психологии все ясно, то феноменология Фрейда включает даже динамические импульсы и экономику их распределения. В следующей главе о «психических свойствах» Фрейд также поясняет, что его феноменология психического (*psychische Phänomenologie*) обращается не только к сознанию, но и к различным формам бессознательного.

И признателен доктору Александру Метро за подбор нескольких подходящих текстов из работ Фрейда.

психологизма, а на поздних — сторонником, состоял с ним в дружеских отношениях, и Гуссерль даже использовал некоторые идеи Липпса в своей феноменологии. Кроме того, Липпс, с его аналитической психологией, преподавал у многих представителей старого феноменологического движения, таких как Пфендер.

Вопрос о степени влияния на психоанализ личных контактов Фрейда и Brentano во время медицинских исследований Фрейда в Вене в начале 1970-х гг. подробно рассматривался Джеймсом Р. Бакли на основании анализа некоторых хронологических фактов, полученных Филиппом Мерланом.³ Но ввиду упорного молчания Фрейда⁴ мы уже не можем установить, действительно ли восемь черт сходства, которые Бакли находит между идеями Brentano и Фрейда, были результатом влияния первого на второго. Однако, касаясь следов концепта интенциональности Brentano в мысли Фрейда, нельзя не заметить, что Brentano после внимательного изучения философских исследований проблемы неосознаваемого от Фомы Аквинского до Эдуарда фон Гартмана признал концепцию бессознательного с научной точки зрения необоснованной.⁵ Таким образом, даже если Фрейд читал «Психологию»⁶, неудивительно, что он никогда не ссылаясь на нее.

Но большим влиянием было то интеллектуальное, если не личное, влияние, которое оказало на Фрейда чтение работ Теодора Липпса, в особенности его «Основных фактов душевной жизни» (*Grundtatsachen des Seelenlebens*) (1883), где, согласно Эрнсту Джонсу⁷, Фрейд отметил пассаж о бессознательном как основании сознания, а также «Комизм и юмор» (1898). В своей работе «Остроумие и его отношение к бессознательному» Фрейд признал, что он во многом обязан Липпсу «решимо-

³ Franz Brentano and Sigmund Freud // *Journal of Existentialism*. V (1964). 1–33.

⁴ Бакли, как кажется, пропускает одну явную ссылку на брентановскую книгу загадок «*Aenigmatias*» (1878), в которой Фрейд добавляет каламбур на имя Brentano в сноске к работе «Остроумие и его отношение к бессознательному» (Фрейд З. Юмор и его отношение к бессознательному // Фрейд З. Художник и фантазирование. / Под ред. Р.Ф. Додельцева. М.: Республика, 1995. С. 31); Фрейд, хотя и посетил пять лекций Brentano, ничего не говорит о своем личном и интеллектуальном отношении к нему.

Каламбур на имя Brentano выглядит так: «Философ Фр. Brentano придумал вид загадок, требующих отгадки нескольких слогов, которые, объединяясь в слово или слагаясь как-либо иначе, дают в итоге новый смысл... (...) Требующие отгадки слоги заменяются в контексте предложения повторяющейся с той же частотой частицей *dal*. Один коллега философа в отместку прибег к остроте; услышав о поمولвке Brentano, человека в зрелом возрасте, он спросил: *Daldaldal daldaldal?* (отгадка: — Brentano, *brennt-a-no?* — Brentano, не сгорит ли он?)» (Фрейд З. Юмор и его отношение к бессознательному. С. 31). — *Прим. пер.*

⁵ *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1874; rev. ed., Leipzig: Meiner, 1924), Book II, chap. 2.

⁶ Имеется ввиду указанная выше работа «Психология с эмпирической точки зрения» — *Прим. пер.*

⁷ Ernest Jones. *Life and Work of Sigmund Freud*. New York: Basic Books, 1953. I. 149.

стью и возможностью предпринять данную попытку»⁸ и его вниманием к бессознательному⁹. Роль Липпса в седьмой главе «Толкования сновидений» еще более значительна. Здесь, предваряя понятие бессознательного, Фрейд детально рассматривает лекцию Липпса, прочитанную на Третьем международном конгрессе в Мюнхене в 1896 г. (которую сам Фрейд едва ли посещал) и указывает, что «вопрос бессознательного в психологии, по меткому выражению Липпса, не столько психологический вопрос, сколько вопрос психологии»¹⁰. Свидетельством того, что исследование «Основных фактов» имело важное значение для Фрейда в разработке его основных идей, является и письмо Вильгельму Флису из Ауспи (26 августа 1898 г., № 94 и 95), в котором он называет Липпса тем, «кто, как я полагаю, является лучшим умом среди современных философов».

Не без интереса Фрейд дважды упоминает Липпса и в 1938 г. в своих Лондонских фрагментах.¹¹ Хотя Липпсова теория бессознательного не могла удовлетворить его интеллектуальное любопытство, динамическая концепция бессознательного как психической энергии, конечно, была схожа с энергетикой Фрейда. Однако необходимо понять, что теория бессознательного, предложенная Липпсом, была скорее проектом, чем реализованной программой; большая часть разрабатываемой им психологии имела дело с доступным сознанию и была скорее описательной (в предфеноменологическом смысле), чем объяснительной. Это послужило отправным моментом для глубокого исследования Морица Гайгера, одного из бывших студентов Липпса и позднее коллеги Гуссерля.¹²

Все вышеизложенное приводит к выводу о том, что, хотя Фрейд не мог не слышать о феноменологии от его товарищей Бинсвангера и Шильдера, для него этого было вполне достаточно, и Фрейд не предпринимал собственных исследований.

[2] Карл Густав Юнг и феноменология

Нет никаких данных о каком-либо интересе к феноменологии как философскому движению и со стороны К.Г. Юнга. Конечно, понятие «феноменология» встречается во многих его работах и даже в названиях очер-

⁸ Фрейд З. Юмор и его отношение к бессознательному. С. 20.

⁹ Там же. С. 85.

¹⁰ Фрейд З. Толкование сновидений / Пер. с нем. Минск: ООО «Попурри», 1998. С. 533.

¹¹ GW, XVII, 80, 147; Eng. trans., XXIII, 158, 286: «Немецкий философ Теодор Липпс убедительно показал, что психическое по своей сущности бессознательно, а бессознательное является в полном смысле слова психическим».

¹² Fragment über das Unbewusste // *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. IV (1921); См. также мою книгу: Шпигельберг Г. *Феноменологическое движение*. С. 224–236.

ков и глав монографий. Но были ли у Юнга какие-либо отношения с представителями феноменологического движения или хотя бы с феноменологическими психологами, я не знаю. Фактически основные концепты Юнга, такие как коллективное бессознательное, *едва ли могут выдержать феноменологическую верификацию*.

Однако постоянные ссылки Юнга на феноменологию заслуживают систематизации и детального исследования. Например, в лекции 1928 г. о психологической типологии, впоследствии переизданной в качестве приложения к «Психологическим типам», он говорит о психической феноменологии (*psychische Phanomenologie*)¹³ как ее необходимом фундаменте.¹⁴ Эта феноменология, в свою очередь, должна базироваться на «клинической феноменологии», или симптомологии. С помощью аналитических методов мы должны перейти от этих симптомов к «феноменам», т.е. к стоящим за ними «комплексам». Таким образом, психологическая феноменология — это исследование бессознательных комплексов, выводимых из имеющихся симптомов, и поэтому едва ли связана с традиционной концепцией феноменологической психологии.

Позже, в эссе 1936 г. «Об архетипах» (*Über den Archetypus*), Юнг противопоставляет собственную позицию той «теории», которая не основывается на феноменологии. Если быть более точным, в излишней теоретичности без опоры на феноменологический базис он обвиняет Фрейда, упрекая его в том, что оставляет психоанализ «висеть в воздухе ... без знания общей феноменологии». Сам Юнг находит опору у Пьера Жане, Уильяма Джеймса («Сущность религиозного опыта») и Теодора Флурнуа.¹⁵ Кроме того, в своей публичной лекции «Психология и религия» в Йельском университете Юнг назвал себя эмпириком, который «придерживается также и феноменологической позиции»:

Я ограничиваю себя наблюдением феноменов и избегаю любых метафизических или философских суждений... Методологическая позиция, которую я представляю, является исключительно феноменологической, т.е. интересуется случаями, событиями, опытом — одним словом, фактами.¹⁶

Последняя фраза ясно указывает на то, что сам Юнг считает феноменологию такой же естественной наукой, как зоология, изучающая «феномен» слона или такие «феноменологические группы», как антропоиды.

Сходная позиция представлена в лекции 1945 г. (отредактированной в 1948 г.) «К феноменологии духа в сказках», в начале которой Юнг ука-

¹³ S. 573.

¹⁴ *Psychologische Typen*, GW (Zurich: Rascher, 1960), VI, 571 ff. Эта часть немецкой работы пока не переведена.

¹⁵ C.G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, in *The Collected Works of C.G. Jung*. Trans. R. F. C. Hull (Princeton, N. J.; Princeton University Press, 1959). Vol. IX. Part I. Pp. 54–56.

¹⁶ *Zur Psychologie Westlicher und Östlicher Religion*, GW, XI, 2–3; Eng. trans., XI, 5, 6.

зывает на отличие «феноменологической позиции современной психологии» от установок науки, которая «занимается проблемами субстанции»¹⁷. Феноменология должна содержать описание и систематизацию случаев с последующим изучением закономерностей поведения. Это не исключает веры, убеждения и уверенности, но тем не менее нет никакой возможности «доказать их обоснованность научно».

Эта последняя фраза говорит о том, что Юнг действительно отделял феноменологию от естествознания, а также о том, что он был близок к феноменологической позиции. Но никаких данных о его реальной связи с феноменологической философией до сих пор нет. Использование им термина «феноменология» указывает только на то, что он применял его лишь как модное словечко в виду его возрастающей популярности.¹⁸

[3] Альфред Адлер и феноменология

Еще меньше данных, свидетельствующих об интересе к феноменологии, можно найти в работах Альфреда Адлера. Но это свидетельствует лишь о равнодушии со стороны врача, не интересующегося философскими основаниями своей практики. Такой интерес возник не сразу.

Поэтому неудивительно, что после распространения индивидуальной психологии в Соединенных Штатах последователи Адлера проявили явный, даже повышенный, интерес к поиску параллелей и точек пересечения не только с другими психологическими подходами, но также с феноменологией и экзистенциализмом. Соответственно с 1957 г. «Журнал индивидуальной психологии», согласно надписи на обложке, был «посвящен холистическому, феноменологическому политеоретическому и социально-ориентированному подходу в психологии и смежных областях» (хотя в тексте не давалось никакого пояснения этим терминам). Начиная с 1959 г. вышло несколько статей, пытавшихся установить определенные связи между взглядами Альфреда Адлера и идеями различных феноменологически-ориентированных экзистенциалистов (*phenomenological existentialists*).¹⁹ В 1961 г. журнал опубликовал материалы Симпозиума по феноменологическим концепциям личности, проведенного Американской психологической ассоциацией в 1960 г. Среди участников этого симпозиума были

¹⁷ *Collected Works*, Vol. IX, Part I, pp. 207–54

¹⁸ В этой связи интересно, что в английской версии «Эон» (*Collected Works*, Vol. IX, Part 2) с согласия Юнга подзаголовок «Untersuchungen zur Symbolgeschichte» сменился на «Исследования по феноменологии самости».

¹⁹ Wilson Van Dusen, «Adler and Existence Analysis,» and «The Ontology of Adlerian Psychodynamics,» *Journal of Individual Psychology*, XV (1959), 100–III, 143–156. См. также: Wilson Van Dusen and Heinz L. Ansbacher, «Adler and Binswanger on Schizophrenia,» *Journal of Individual Psychology*, XVI (1960), 77–80; «The Phenomenology of Schizophrenic Existence,» *Journal of Individual Psychology*, XVII (1961), 80–92.

С.Г. Паттерсон, Ф.П. Килпатрик, Абрахам Лачинс, Ричард Джессор и Тэд Ландсман.²⁰

[4] Последователи Фрейда

А. Людвиг Бинсвангер и Пауль Шильдер

В целом, самые преданные последователи Фрейда интересовались феноменологией не больше, чем их учитель. Однако по крайней мере двое из них — Людвиг Бинсвангер и Пауль Шильдер — предприняли попытки навести мосты между феноменологией и психоанализом.

Насколько эти пионеры преуспели в установлении связей? Это не вполне ясно. У Бинсвангера, несмотря на его длительную привязанность к Фрейду, феноменология все больше и больше вытесняла психоанализ, вплоть до его полного поглощения. У Шильдера ссылки на феноменологию постепенно исчезали, особенно в течение его американского периода. Установление более устойчивых отношений пришлось на французский и американский этапы развития обоих движений.

Однако два других члена более узкого круга Фрейда проявили хотя и несколько запоздалый, но явный интерес к феноменологии. Это Пауль Федерн и Хайнц Хартманн. На то были особые причины. И Федерн, и Хартманн принадлежали к числу психоаналитиков, взгляды которых сформировались под влиянием возрастания роли Эго во фрейдистской триаде «Ид, Эго, Супер-Эго», что в случае самого Фрейда привело к известной формуле в конце тридцать первой лекции «Новых лекций по введению в психоанализ»: «Где было Ид, будет Эго». Анна Фрейд ведущее место в формировании защитных механизмов также отвела этой структуре. Все это должно было пробудить интерес к феноменологии Эго.

Б. Пауль Федерн

Пауль Федерн (1871—1950) принадлежал к ближайшему окружению Фрейда. И хотя он далеко отошел от учителя, применяя психоанализ не только к невротикам, но и в лечении психотиков, он всегда, даже развивая свою эго-психологию, считал, что идет по пути Фрейда. Только в последние годы американского периода он, кажется, действительно осознал, насколько далеко отошел от его идей.²¹ Основываясь на ссылках Федерна на «эго-психологию» Эжена Минковски и Пауля Шильдера, можно сказать, что он определенно осознавал, что фено-

²⁰ *Journal of Individual Psychology*, XVII (1961), 4—38.

²¹ Eduardo Weiss, «Paul Federn,» *Psychoanalytic Pioneers*, ed. Franz Alexander et al. (New York: Basic Books, 1966), p. 157.

менология является «самым радикальным и интуитивным» движением.²² В основе его эго-психологии лежали три определения эго — описательное, феноменологическое и метапсихологическое. Термин «феноменологический» он понимал при этом как синоним понятия «субъективно описательный», в терминах чувства, знания и понимания. Его феноменологическое определение эго звучало следующим образом: «Эго ощущается и понимается индивидом как постоянная или возобновляемая непрерывность тела и психической жизни во времени, пространстве и причинности, воспринимается и постигается им как единство»²³.

Основной пример такого феноменологического описания можно найти в его лекции, прочитанной Федерном в 1949 г. в Правительственном госпитале ветеранов в Топека, в Канзасе. Здесь он требует обращения к «феноменологической очевидности» для «телесного и ментального эго, границ эго, эго-комплексов и эго-чувств, поскольку оно дает нам новое понимание сущности эго» (С. 213). Он всегда подчеркивал, что это вопрос не только теории или интерпретации, но и «феноменологического опыта» (С. 221). В то время как эти описания редко выходят за пределы простых утверждений, их подлинность требует дальнейших разъяснений и проверки. Таким образом, его исследование «ортриогенеза» (*orthriogenesis*), процесса, благодаря которому при нормальном пробуждении эго возвращает свои границы, присущие ему в повседневной жизни (процесс, для обозначения которого Федерн также использует традиционный термин «катексис»), является лучшим примером его феноменологии (С. 90–92, 98). Идеи Федерна о психозе как болезни эго легли в основу терапевтических тестов, разработанных Гертрудой Швинг (*Gertrud Schwing*).²⁴

С. Хайнц Хартманн

Многочисленные ссылки на феноменологию и даже на самого Гуссерля присутствуют также в работах Хайнца Хартманна, работавшего вместе с Паулем Шильдером и являвшегося основным пропагандистом психоаналитического понятия эго.²⁵ В своих публикациях немецкого периода в 1920-х гг. он ссылается на феноменологическую психологию Дильтея и теорию знаков и сигналов, представленную Гуссерлем в «Логических исследованиях», но большого интереса к феноменологии он в этих работах не выказывает. Однако в своей ранней работе немецкого

²² *Ego-Psychology and the Psychoses* (New York: Basic Books, 1952), p. 222.

²³ «The Awakening of the Ego in Dreams,» *ibid.*, p. 94.

²⁴ *A Way to the Soul of the Mentally III*, trans. Rudolf Ekstein and Bernard H. Hall (New York: International Universities Press, 1954).

²⁵ «Zur Klinik und Psychologie der Amentia,» *Archiv für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, XCII (1924), 531–76.

периода, посвященной основаниям психоанализа²⁶, в главе «Понимание и объяснение», он четко связывает психоанализ с феноменологической психологией, главным образом, в том смысле, который ей придавал Ясперс. Относительно феноменологии Ясперса Шильдер отмечал, что «психоанализ утверждает, что феноменологическое исследование является лишь одним, хотя и весьма существенным условием, необходимым для достижения его целей». Это в значительной степени согласуется с тем, что говорил о феноменологии сам Ясперс: «Ее результаты, когда они четко обозначены, могут также использоваться в психоаналитическом исследовании».

Можно было бы трактовать весь процесс развития эго-психологии как возвращение от гипотетических конструкций, таких как супер-эго и ид, к уровню эмпирического описания. Однако так же, как Шильдер и Федерн, ни Анна Фрейд, ни Хартманн в его «Эго-психологии и проблемах адаптации» (1939) не акцентировали на этом внимание.

[5] Немецкая феноменология

Что касается Гуссерля, то, за исключением его позднего периода, никаких данных, свидетельствующих о его значительном интересе к психоанализу, нет.²⁷ Но этого последнего периода вполне достаточно для того, чтобы показать, что его концепция феноменологии как науки о чистом сознании ни в коем случае не предполагала опровержения существования бессознательного или отсутствия интереса к нему. Например, в одном из последних завершенных разделов «Кризиса», обсуждая задачи феноменологической психологии и говоря о понимании горизонта сознания, Гуссерль упоминает бессознатель-

²⁶ «Verstehen und Erklären,» in *Die Grundlagen der Psychoanalyse* (Leipzig: Thieme, 1927). Английская версия этой части включена в: *Essays in Ego-Psychology* (New York: International Universities Press, 1964), pp. 369–403.

²⁷ Есть, однако, некоторые биографические данные о личном контакте между Гуссерлем и интересовавшимся феноменологией голландским психоаналитиком Йоханнесом Ван Дер Хоупом (Johannes Van der Hoop), который, как известно, встречался с Гуссерлем во время его Амстердамских лекций в 1928 г. и спустя год вновь посетил его во Фрайбурге (W. R. Boyce Gibson, *Diary*, October 19, 1928, *Journal of the British Society for Phenomenology*, II [1971], 71).

В своих работах Ван Дер Хоуп не упоминает о личных контактах с Гуссерлем и выражает благодарность только Хайдеггеру, Хайнцу Хартманну и Х.С. Рюмке. Но в предисловии к книге «Ориентация сознания: Исследование личностных типов в отношении к неврозам и психозам» (*Conscious Orientation: A Study of Personality Types in Relation to Neurosis and Psychosis*. London: Kegan Paul, 1939) он также заявляет, что «знакомство с феноменологией через Гуссерля и Хайдеггера очень помогло мне. Мой опыт... следует расценивать как феноменологическое исследование» (С. IX). В «Философском комментарии» (Часть III) в конце книги он также указывает, что «феноменология необходима для психоанализа», хотя «является плодотворной только в том случае, если поддерживается психоаналитическим наблюдением» (С. 272).

ное не только в смысле сохранения «невоспринимаемой изнанки», но и в смысле бессознательной интенциональности глубинного сознания («однако мы не разделяем подобных представлений»), и особенно указывает на то, что подавляемые (*verdrängt*) чувства любви, униженности и разочарования как актуальные для феноменологической психологии темы нуждаются в редукции.²⁸ Есть более подробный текст Юргена Финка, помещенный в приложении этого издания и написанный в 1936 г. как заключение «Кризиса» («Гуссерлиана»). Т. VI. С. 473 и далее). В этом тексте понятие бессознательного не отклоняется, однако говорится, что его невозможно изучить, пока не будет проведено всеобъемлющее исследование явлений сознания, поскольку феноменология подсознательного основана на сознании, но не наоборот. Таким образом, феноменологическая наивность существующей теории бессознательного может быть преодолена посредством «интенционального анализа».

Первым феноменологом, всерьез заинтересовавшимся психоанализом, был Макс Шелер — еще одно подтверждение характерного для него пристрастия ко всему новому в философии, науке и жизни вообще. Фактически, в своей первой феноменологической работе по симпатии и любви (1913) около двадцати страниц Шелер специально посвятил обсуждению «натуралистической или онтогенетической теории любви» Фрейда в том виде, в каком она существовала на тот момент.²⁹ Он возвращался к этому даже в своих более поздних работах. С самого начала Шелер принимал и подчеркивал важность установленных Фрейдом фактов, в особенности тех, которые касались детской сексуальности. Он, однако, критически относился к основанной на этих фактах теории, особенно к некоторым не вполне ясным фундаментальным понятиям Фрейда, например, либидо, к не вполне адекватной интерпретации культуры как сублимации либидо и к монистическому объяснению всех явлений с помощью либидо, от которого сам Фрейд впоследствии отказался. Даже при такой позиции Шелер допускал, что психоанализ в конце концов сможет достигнуть исчерпывающего понимания личности. В связи с этим следует отметить, что он действительно соглашался с позицией первого американского ученика Фрейда, психиатра из Гарварда Джеймса Дж. Патнема, чей вариант психоанализа он назвал намного более обоснованным философски.

В дальнейшем немецкая философская феноменология лишь местами пересекалась с психоанализом и установила с ним лишь поверхностные контакты. Насколько мы можем судить, причиной такой отстраненности была не враждебность, а различия в интересах. Конечно, об-

²⁸ Krisis, §69 (Husserliana VI, 240).

²⁹ *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (Halle: Niemeyer, 1913), pp. 203–6, 226–43. Английский перевод: *The Nature of Sympathy*. trans. by Peter Heath. (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1954), pp. 177–79, 196–212.

ласть сознания предлагала больше вопросов и возможностей, чем еще очень спорная область научного исследования бессознательного.

[6] Французская сцена

Одно из поразительных различий между немецким и французским периодами развития феноменологии — разное отношение к психоанализу. По сравнению с второстепенными поздними замечаниями Гуссерля, отступлениями Шелера и полным молчанием в работах Хайдеггера³⁰, психоанализ, лишь с некоторыми оговорками в случае Габриеля Марселя, был основной темой для французских феноменологов. Альфонс Валенс в эссе, содержащем некоторые оригинальные замечания относительно феноменологии сексуальности, указывает, что эта особенность связана с характерным для французской феноменологии интересом к живущему телу, к языку и с преодолением дуализма сознания и механически функционирующего организма.³¹

Сначала психоанализ во Франции был столь же далек от философии и феноменологии, как сам Фрейд и его непосредственные последователи в Австрии и Германии. Интерес Сартра к психоанализу, возникший во время его исследований в Берлине (1933), особенно развитие им экзистенциального психоанализа, кажется, не производит на психоаналитиков никакого устойчивого впечатления. Не больший эффект, за исключением влияния на Лакана, производят работы его друга Жана Ипполита о значении феноменологии Гегеля для психоанализа. Задачи психоаналитиков, особенно Анжело Луи Эснара, лишь рассужде-

³⁰ Здесь Шпигельберг не совсем прав. Хайдеггер неоднократно высказывал свое мнение о психоанализе на Цолликонских семинарах, проводимых в доме психиатра М. Босса с 1959 до 1971 гг. Протоколы этих семинаров были изданы лишь в 1987 г. (Zollikonner Seminare, Protokolle – Gespräche – Briefe. – Frankfurt a. M., 1987). Очевидно, Шпигельберг не знал об этом факте. Медард Босс впоследствии вспоминал: «Даже да нашей первой встречи я слышал о глубоком отвращении Хайдеггера ко всей современной научной психологии. В отношениях со мной он также не делал из этого никакой тайны. Его антипатия возросла после того, как я, прибегая к хитрости, впервые убедил его порыться в трудах самого Фрейда. Во время прочтения теоретических, «метапсихологических» работ Хайдеггер не переставая качал головой. Он никак не хотел признать, что такой умный и талантливый человек, как Фрейд, мог вынести такие надуманные, антигуманные, несомненно нелепые и совершенно необоснованные суждения о человеке разумном. Он буквально захворал от этого чтения. Работы Фрейда по технике, в которых он дает советы о практическом проведении терапевтического анализа невротиков, Хайдеггер принял более сдержанно. Он сразу обнаружил грубое противоречие всех работ Фрейда: а именно, непреодолимую пропасть между безусловным естественно-научным детерминизмом в его теории и постоянным акцентированием освобождения пациента в психоаналитической практике» (Heidegger and Psychology. Ed. by K. Hoeller. Seattle: Review of Existential Psychology and Psychiatry, 1988. P. 9–10) — *Прим. nef.*

³¹ «Phénoménologie et psychanalyse,» in *Existence et Signification* (Louvain: Nauwelaerts, 1958), 191–211.

ния о психоанализе Мерло-Понти, которые подспудно присутствуют во всех его работах. После них психоаналитики стали всерьез интересоваться даже Гуссерлем.

Главную роль в усвоении феноменологии французскими психоаналитиками, конечно, сыграл Эснар. Поэтому именно он будет представлять эту тенденцию в настоящей работе. Однако нельзя не упомянуть и другие имена, не проанализировать и другие работы. Это Даниэль Лагаш и Жак Лакан. Среди бельгийцев наряду с Валенсом особый интерес представляет А. Вергот.

А. Анжело Луи Эснар (1886–1969)

Возможно, один из самых замечательных фактов, касающихся «доктора Эснара», состоит в том, что он являлся одним из пионеров фрейдизма во Франции, а позже — главным сторонником феноменологии Мерло-Понти и ее применения к психоанализу. Состоявший с Фрейдом в не столь близких отношениях, как с менее известной и философски примечательной фигурой — Мари Бонапарт, он был соавтором первой французской работы по психоанализу, написанной совместно с Луи Режи (Louis Régis).³² Фрейд признал заслуги Эснара в адресованном ему благодарственном письме (допуская, однако, что Эснар еще не показал свои лучшие стороны в теории символизма).

Что касается Мерло-Понти, то Эснар уважал его за то, что тот «заново полностью переосмыслил Гуссерля, не только наделив его прозрачностью, отличающей французскую мысль, но и продолжил его исследования в области нейрофизиологии и психопатологии, что представляет для психиатров самый большой интерес»³³. Более всего в феноменологии Мерло-Понти Эснара привлекало понятие предрефлексивного сознания с его акцентом на тесных связях сознания с телом и миром. Движимый интересом к феноменологии Мерло-Понти, Эснар просит его написать предисловие к своей книге о Фрейде. Мерло-Понти принимает это приглашение и получившийся в результате текст становится намного большим, чем просто введением в труды Фрейда и оценкой их значимости.³⁴ Один из тезисов Эснара проливает свет на просьбу о предисловии:

Фрейд своими открытиями проложил путь для новой философии... его теория и метод тесно связаны с точной философией, относительно недавний успех которой весьма значителен, — с феноменологией (С. 308).

Сама книга, в дополнение к краткому обзору основных постулатов теории Фрейда, а также истории и распространения психоанализа в

³² *La Psycho-analyse des névroses et des psychoses* (Paris: Alcan, 1914).

³³ *Apport de la phénoménologie à la psychiatrie contemporaine* (Paris: Masson, 1959), P. 5.

³⁴ *L'Oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne* (Paris: Payot, 1960).

разных частях света, в последней, самой большой главе касается значения психоанализа для других областей знания. Именно здесь, в главе по психоанализу и философии, центральным является отношение между феноменологией и психоанализом, и высказываются идеи о «феноменологическом психоанализе». В плане поиска значений всех наших действий Эснар называет Фрейда феноменологом до феноменологии (*phenomenologist avant la lettre*) (С. 313). Феноменология может дать психоанализу максимально широкое понятие сознания, которое включает «скрытое или имплицитное», и таким образом может быть продуктивной даже в отношении к бессознательному. Точнее, она обещает новое понятие разума, которое может вместить и иррациональное, и интеграцию сексуальности как части переживающего тела, и критику психологического объективизма, и анализ интересубъективности.

Однако самая подробная и систематическая разработка Эснара, касающаяся вклада феноменологии в психоанализ, представлена в сообщении на Конгрессе французских невропатологов и психиатров в Туре в 1959 г., которое по содержанию сходно с тем, что он говорил о психоанализе шестью годами ранее в Безансоне. Сообщение начинается с общего обзора феноменологии в духе Мерло-Понти, где акцентируется понятие сознания как интенциональной вовлеченности человека в мир. Его обращение к нейропсихиатрии позволяет лучше понять органические поражения, органические психозы и, наконец, неврозы. Третья и самая значительная по объему часть затрагивает проблемы психиатрии, касаясь сначала психоза как такового, затем его классических типов, и, наконец, психотерапии. В этом контексте Эснар предлагает собственные варианты интерпретации психозов, основанные на идее о том, что психическое заболевание является экзистенциальным расстройством³⁵ и что его основная черта состоит в разрушении интересубъективных связей, ведущем к замещению их интрасубъективным миром.

Конечно, значение феноменологии для психоанализа является здесь лишь второстепенной темой. Ясно, что Эснар, как президент Французского психоаналитического общества, сохранил свою изначальную преданность психоанализу. Но сообщение 1959 г. отражает также и некоторое недовольство и обнаруживает попытку сказать о том, что феноменология, используя подход Мерло-Понти, может сохранить и расширить психоаналитические концепции и теории (См. подробнее: С. 39 и далее).

Касаясь главного камня преткновения, понятия бессознательного, Эснар утверждает, что феноменология, отклоняя термин «бессознательное» как «практически удобный, но неясный», предлагает эквивалент в виде скрытого и имплицитного сознания. С другой стороны, на взгляд Эснара, такие психоаналитики, как Лакан, с их акцентом на имплицитных операциях языка, ближе всего подходят к феноменологии

³⁵ *Apport de la phénoménologie à la psychiatrie contemporaine*, p. 40.

ческой позиции (С. 15). Возможности для феноменологической интерпретации в духе Мерло-Понти по отношению к таким понятиям, как регресс, репрессия, сублимация и другие, еще более широки. Наконец, в ссылке Эснар заявляет, что большинство таких понятий лишь выигрывают, если постулируются и очерчиваются с феноменологических позиций. Фактически, отношения с другими людьми, понимание которых важно для психиатра, могут быть осмыслены только с точки зрения феноменологической интерсубъективности (С. 41).

Но мы бы ошиблись, если бы представили Эснара лишь как летописца и исследователя, пытавшегося применить феноменологию к психоанализу. Активно работая до того, как испытать влияние феноменологии, он внес определенный вклад в ее прикладное применение. Хорошим примером тому служит использование им феноменологии Мерло-Понти в исследованиях мира «патологического сознания»³⁶. Здесь он рассматривает патологический мир как изменение мира нормального, о чем пишет и Мерло-Понти, сравнивая его с миром детей и примитивных народов. Это сломанный мир, возникший вследствие неспособности пациента сформировать единую структуру, которая лежит в основе его способа существования в мире. В этом свете «все психические заболевания являются экзистенциальными расстройствами». Эснар считает невротика субъектом, не способным поддерживать подлинные интерсубъективные связи с другими людьми, психотика — тем, кто из осколков своего нормального мира строит фиктивный мир, как называет его исследователь, внутрисубъективный мир. На основании такой трактовки Эснар пытается интерпретировать различные формы неврозов как специфические формы нарушения отношений человека и мира.

Особенно продуктивной была попытка Эснара интегрировать психоанализ с феноменологией — его книга «Психоанализ человеческих связей» (*Psychoanalysis of the Human Bond*). Фактически, она представляет собой попытку использовать феноменологию с целью заполнить то, что Эснар называет основным упущением психоанализа: отказ от обращения к межличностным отношениям. В то время как фрейдовская теория идентификации с другими освещает значительную часть этих отношений, она не интересуется тем, что Эснар считает основой социального поведения — «анонимной интерсубъективностью», которую он находит в феноменологии социального поведения Мерло-Понти.

В. Даниэль Лагаш

Психоаналитические идеи Даниэля Лагаша, особенно те, что касаются структуры эго, ее различных типов и отношений между этими типами, представляют собой феноменологическую интерпретацию, подобную

³⁶ См.: «Nature de la Conscience: Conscience normale et conscience morbide», (*Evolution psychiatrique* [1959], pp. 353–82; см. также: *L'Oeuvre de Freud*, pp. 322 ff).

развитой Гуссерлем «эгологии». Несмотря на то что Лагаш не указывал на эту связь, он знал все возможности феноменологии как потенциального помощника в развитии Фрейдистской схемы. Так, обсуждая некоторые ошибки психоанализа, он обращается к феноменологии как к лучшему подспорью и задается вопросом:

Ввиду того, что мы говорили о феноменологической, а не о клинической позиции, находится ли наше методологическое сознание в долгу перед философами и психологами?³⁷

С. Жак Лакан (род. 1901)

Представить вклад такого бессистемного автора, как Жак Лакан, в контексте феноменологии психоанализа нелегко. Однако его выдающийся вклад требует, по крайней мере, простого упоминания.

На основании его работ, теперь собранных в девятистотомном издании,³⁸ можно отчетливо увидеть, что современная Лакану феноменология имела небольшое влияние на формирование его версии фрейдистского психоанализа, если таковое вообще было. Конечно, ссылок на феноменологию у него становится все меньше и они все более сдержанны, поскольку теперь он разделяет взгляды якобы антифеноменологической философии структурализма. Но нельзя упускать из вида, что в более ранних работах, также включенных в последнее издание, он постоянно обращается к феноменологии. Так, в эссе 1936 г. (*Au delà du «Principe de Réalisme»*, pp. 73–92) первейшим достижением «фрейдистской революции против ассоцианизма» представляется «феноменологическое описание психоаналитического опыта» посредством свободных ассоциаций, т.е. выражение его в языковой форме (С. 82). Очевидно, Лакан решил не продолжать эту линию после войны (С. 69). Но даже его более поздние работы содержат редкие ссылки на феноменологию, он читал труды Гуссерля, Сартра и Мерло-Понти (См., например, с. 160), хотя часто и был к ним весьма критичен. В предметном указателе в конце издания (Жак-Аллен Миллер) также нет ссылок на феноменологию и экзистенциализм. Но это не должно восприниматься как отсутствие феноменологического влияния. Лакановская теория символизма, в основном обращающаяся к лингвистике де Соссюра с ее различием между означающим и означаемым и постулированием привилегии первого перед вторым, представляется тесно связанной с феноменологией языка Мерло-Понти.

³⁷ «Psychoanalyse et psychologie,» *L'Evolution psychiatrique* (1956). P. 264. См. также: *Voisinage de la philosophie et de la psychanalyse / Encyclopédie française*. Vol. XIX. *Philosophie et religion*. 19.26.10–19.26.15.

³⁸ *Ecrits* (Paris: Edition du Seuil, 1966).

Нам представляется, что в феноменологизации фрейдистского психоанализа дальше всех идет Антуан Вергот.³⁹ По его утверждению, Фрейд открыл, что функционирование психики подчинено определенному смыслу, и что этот смысл является динамическим и историческим. *Этому открытию он предпослал феноменологический метод, который состоит в том, чтобы позволить феноменам говорить самим за себя, и применил его к поведению* (С. 38). Вергот особенно успешно применяет этот метод к интерпретации теории сновидений Фрейда как попытки понять смысл манифестаций бессознательного, являющегося, по сути, «действующим и динамическим вектором сил».

Очевидно, эта разновидность феноменологии значительно выходит за рамки описательной феноменологии и стоит по своей ориентации гораздо ближе к герменевтической феноменологии Хайдеггера, чем к Гуссерлю. Фактически, Вергот и сам, проводя эти параллели, отмечал, что не пытается идентифицировать подход Фрейда с Гуссерлевым (С. 58–59).

Все эти попытки установления связей между психоанализом и феноменологией не означают полной феноменологизации психоанализа. К тому же нет никакой уверенности в том, что они будут продолжены в будущем. Но есть очевидные признаки того, что оба движения развиваются, и их области все чаще пересекаются. Это достаточно перспективно: психоанализ стремится углубить свои основания и укрепить их обращением к опыту, и здесь он найдет союзника в лице феноменологии, а она, в свою очередь, может углубить и расширить свою концепцию сознания. Но для обоих движений было бы губительным, если бы такой союз привел к необходимости пожертвовать специфической природой каждого из них. Рикер прав: феноменология должна остаться преданной своему требованию интуитивной проверки и усмотрения сущности. А психоанализ едва ли избавится от чрезмерной смелости в интерпретации; он должен погрузиться в глубины бессознательного, не теряя своей идентичности.

Перевод с английского и примечания О.А. Власовой

³⁹ «L'Intérêt philosophique de la psychologie freudienne,» *Archives de philosophie*. XXI (1958). P. 26–59.

Предисловие к публикации

Философская система Генриха Ланца, его концепция философии культуры, взгляд на эстетику являются отображением синтеза личностных, политических, экономических, культурных предпосылок эпохи, называемой «серебряным веком». В научной литературе образ Г. Ланца расплывчат: его именуют то философом, то культурологом, то славистом. Это многообразие объясняется не только широтой взглядов мыслителя, но и, главным образом, фрагментарным знанием его концепции. Ни одного полноценного исследования, посвященного анализу творчества Генриха Ланца, пока не проведено. В силу того, что большинство работ Генриха Ланца было опубликовано в периодических изданиях в качестве статей, создается обманчивое впечатление, что творчество русского философа разрозненно и мозаично.

Генрих Ланц родился в Москве 14 февраля 1886 года. Относительно происхождения философа существует несколько версий. Так, исследователь творчества Б.Пастернака Л.Флейшман считает его «родившимся в Москве в семье американца, приехавшего на работу в Россию»¹; биограф В.Набокова Б.Бойд называет Г.Ланца «обрусевшим финном»². Документы Центрального исторического архива Москвы (фонд иностранного отделения Канцелярии московского генерал-губернатора) позволили нам отыскать данные о происхождении философа. Эрнест Ланц — отец философа — родился около 1841 г. в городе Гаррисбурге. Он был северо-американским подданным англиканского вероисповедания. Его мать — Каролина, урожденная Меллер (1852 г. р.), лютеранка. Они прибыли в Москву в 1883 году и проживали в до-

¹ Флейшман Л. Среди философов. (Из комментариев к Охранной грамоте Пастернака) // *Semiosis. Semiotics and the History of Culture. In Honorem Georgii Lotman.* Ann Arbor, 1984. P. 70.

² Бойд Б. Владимир Набоков: американские годы: Биография. М.: Издательство Независимая Газета; СПб.: Издательство «Симпозиум», 2004. С. 43.

ме Рожнова на Старой Басманной улице³. В сохранившемся свидетельстве о крещении Генриха Ланца указано, что отец его был директором рельсопрокатного завода⁴. По некоторым упоминаниям Эрнест Ланц был близким знакомым Льва Толстого. Мать Генриха известна своими переводами. В частности, перевод «Хижины дяди Тома» принадлежит именно ей.

12 декабря 1910 года Генрих Ланц окончил историко-филологический факультет Московского Императорского Университета и завершил образование в Германии. В 1911 году в Гейдельбергском университете Г.Ланц защитил под руководством В. Виндельбанда докторскую диссертацию на тему «Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik» («Проблема предметности в современной логике»).

По статьям 1912–1913 годов⁵ можно сделать вывод, что в этот период Генрих Ланц проживал в Марбурге. Там он преподавал логику в реформатской школе и, видимо, был слушателем курсов, читавшихся тогда в Марбургском университете Г.Когеном и П.Наторпом. Этот период жизни Г.Ланца отмечен контактами с выходцами из России, среди которых были выпускник Марбургского университета философ Дмитрий Гавронский, психолог Сергей Рубенштейн (ученик Германа Когена), Митрофан Горбунков, искусствовед, служивший в Наркомпросе, а также Борис Пастернак (Генрих Ланц упоминается в «Охранной грамоте» и письмах Пастернака⁶).

По возвращении в Москву Генрих Ланц приступил к педагогической деятельности. С 1914 года он преподавал эстетику в знаменитой тогда Бетховенской Студии профессора Д.С.Шора⁷. К этому же периоду относятся публикации Г. Ланца на страницах журнала «Вопросы философии и психологии». В 1914 году Г.Ланц публикует в журнале две статьи о Фихте, приуроченные к 100-летию философа⁸.

Расширение культурных связей России с зарубежными странами повысило интерес русской общественности к зарубежной и, в особенности, немецкой философии. В 1910 году была основана русская секция международного периодического журнала «Логос», когда молодые русские приверженцы трансцендентально-логического идеализма вернулись домой, получив образование в немецких университетах и поработав в семинарах главных тогдашних представителей неокантианского движения в Германии. О деятельности Г.Ланца в этом журнале дает представление статья профессора Н.О.Лосского «Представители

³ ЦИАМ, фонд 16, опись 236, ед. хр. 704. С. 9.

⁴ Там же. С. 34.

⁵ Философия Рихарда Авенариуса // Логос. М., 1912. Кн. 2. № 3; Вопросы и проблемы бессмертия // Логос. М., 1913. Кн. 3. № 4.

⁶ Марбург Бориса Пастернака. М.: Русский путь, 2001. С. 75, 80.

⁷ Флейшман Л. Ор. cit. P. 70.

⁸ Иоганн Готлиб Фихте // Вопросы философии и психологии. Кн. 122; Бытие и знание в философии Фихте // Вопросы философии и психологии. Кн. 122. № 2.

трансцендентально-логического идеализма» в книге «История русской философии», изданной в 1951 году в эмиграции на английском языке⁹.

После революции 1917 года Генрих Ланц эмигрировал из России. Он обосновался в Пало-Альто — городке, в котором находится Стэнфордский университет. Там Ланц и стал преподавать с 1918(19) года. В начале 20-х он основал в Стэнфорде факультет славистики. Основной сферой его интересов всегда была философия, но преподавание славянских языков, а также курсов по русской литературе являлось на тот момент единственной возможностью реализации университетской карьеры.

Оказавшись в эмиграции, Генрих Ланц продолжал активную научную деятельность. Он сумел избежать самоизоляции в новой для него научной среде, его интересы разносторонни, и он активно публикуется. В мемориальной резолюции Стэнфорда отмечалась склонность Ланца к публицистике: «Помимо философии его интересы простирались от музыки и математики до общественных проблем и международных связей. Так, его “Письма редактору” были настолько живыми, искренними и информативными, что читатели, раньше не обращавшие внимания на эту колонку в местной газете, наконец, начинали искать и читать что-нибудь написанное профессором Ланцем»¹⁰. Помимо публицистической деятельности, Ланц не оставлял и занятия философией. В той же резолюции отмечается: «Среди прочих выдающихся работ академическому миру Ланц, возможно, наиболее известен был книгой “In quest of morals” (“В поисках морали”), опубликованной в 1941 г., которая была разработанным и доработанным эссе, выигравшим первый приз на международном конкурсе, проводившемся тремя скандинавскими странами»¹¹. Публицистический элемент пронизывает самые разнообразные, в том числе и чисто философские работы Ланца. Яркий язык, острые характеристики, обилие прекрасных метафор — все это создавало Ланцу заслуженную репутацию замечательного писателя. А его превосходные критические статьи, прямым образом примыкающие к эстетике, читались и читаются с интересом.

В литературном даровании Г.Ланца проявляется склонность к иронии и насмешке. Даже самые душевные свои переживания (потеря Родины, эмиграция, противостояние США — Советский Союз) он любил сопровождать шуткой, нередко грубоватой¹².

Одинаково хорошо писать как на русском, так и на иностранных языках научились далеко не все эмигранты из России. В этом смысле необходимо обратить внимание на то, что Г.Ланц был признан как писатель,

⁹ Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 405.

¹⁰ Мемориальная резолюция Стэнфордского университета.

¹¹ Там же.

¹² Сведения получены в результате личной переписки автора с родственниками и знакомыми Г. Ланца, в частности, с профессором Стэнфордского университета Гербертом Линденбергером, сославшимся на воспоминания его супруги — Лизы Ланц.

публицист, философ не только у себя на Родине, но и за рубежом. Ланц был человеком острого ума, широкой и ясной мысли. Его статьи написаны четко и ярко, а склонность идти до конца в исповедуемых им убеждениях, смелость в формулировках делают его на редкость интересным мыслителем. Писал Ланц немного, но на самые различные философские темы. С полным правом можно говорить о философской системе Ланца. Правда, целый ряд капитальных вопросов развит им в небольших очерках или статьях, но зато всегда с такой законченностью, которая искупает краткость этих этюдов. Ему принадлежат исследования по Средневековью¹³, мировой этике и эстетике¹⁴.

После смерти в 1947 году в Калифорнии вышла его статья «Aesthetic Relativity» («Относительность эстетического»), перевод которой и публикуется ниже.

¹³ Thing-conception in the middle ages // Philos. Rev. 1920. № 5.

¹⁴ In Quest of Morals // Scandinavian prize essay. 1936. Расширенный вариант эссе вышел отдельной книгой в Лондоне в 1941 г.

ГЕНРИХ ЛАНЦ

Относительность эстетического¹

Среди философских дисциплин логика пользуется репутацией негибкой и завершенной науки. Уже такой авторитет, как Кант, заявил, что она достигла счастливой стадии бесчувственности к любым существенным изменениям или улучшениям: «Со времен Аристотеля она не принуждена была сделать ни одного шага назад»². Любителям закона и порядка высокое небо идей рисует прекрасный вид незаблемых законов, которые, подобно неподвижным звездам, появляются и гаснут в той же последовательности, как и выходят в свет учебники по этой дисциплине. Но кто в наше беспокойное время желает быть похожим на таких звездочетов?

В действительности же история философии полна противоречий. Причем именно Кант изобрел принципиально новую логику, громко назвав ее трансцендентальной. Судьбой ей было предначертано революционно перевернуть не только бесплодную область философии, но также политическую и экономическую жизнь. Разве К. Маркс не был духовным последователем Канта? Логика, как и политика, также находится в состоянии революционной подвижности — такова оборотная сторона стагнации и завершенности. Даже для весьма посредственного ума после Канта не так уж сложно открыть что-либо новое в логике, поскольку ее область бурлит идеями и на ее плодородной почве постоянно произрастают новые мощные разделы мысли, будь то позитивизм или семантика.

В противовес логике эстетика и философия искусства всеобщее признают прямой противоположностью завершенности. Это область, где расхождение во мнениях и разнообразие взглядов и теорий кажутся на-

¹ Перевод выполнен Ольгой Поповой по изданию: *Lanz Henry. Aesthetic relativity* // Stanford University. University Series. Language literature, v. 7, no. 1 AMS Press, Inc. New York, 1967. P. 3—20.

² *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. СПб., 1993. С. 17.

столько огромными, что некоторые эрудированные писатели (а особенно некоторые очень эрудированные) ничего кроме путаницы не замечают. Каждому хочется сказать что-либо отличительное, принципиально новое и сокрушительно критическое в адрес кого-нибудь еще. «Если сейчас мы начнем рассматривать, — пишет авторитетный автор в области эстетической критики, — каковы были результаты, добытые лучшими умами, размышлявшими над эстетическими вопросами на основе того явного и доступного опыта, который предлагается искусством, мы обнаружим практически одну только пустоту. Несколько догадок, масса намеков, множество отдельных тонких наблюдений, немного блистательных предположений, огромное количество разглагольствований и приземленной поэзии, *непрекращающаяся путаница*, засилье догмы, немалый набор предубеждений, причуд, фантазий, избыток мистицизма, немного искренних размышлений, различных случайных, бессвязных воодушевляющих идей, многозначительных намеков, случайного *apperçus* — обо всем этом можно сказать без преувеличений: такова сохранившаяся до нашего времени выстроенная эстетическая модель».

Действительно ли все так плохо с эстетикой? Когда много лет назад я, будучи студентом философии в Гейдельберге, бросал презрительные взгляды многообещающего исследователя логики на так называемую философию искусства, то испытывал своего рода удовольствие, обнаружив, как мне казалось, невероятный хаос, господствующий в этой поверхностной, неточной дисциплине, безнадежно находящейся во власти частного мнения и догмы. Мне казалось, что все говорили на разных языках, что нет даже двух ученых в области эстетики, согласных по какому-нибудь вопросу. Намного позже я пришел к заключению, что это мое юношеское удовлетворение, даже если его разделяет и множество специалистов в этой области, было доказательством и результатом моей замечательной философской предрасположенности к изысканному непониманию. Но, вступив в пору зрелости, я уже не замечал разницы между *X* и *Y* в эстетике, причем в плане словесного выражения *Y* могло быть сформулировано так, что звучало очень похоже на *X*. Я начал понимать, что специалисты в эстетике очень редко расходятся во мнениях, возможно только на словах, и вся история эстетики, по сути, достаточно однообразна. Я все еще стараюсь придерживаться этой позиции, достигнутой уже в зрелости, хотя даже сейчас не мог бы ругаться за совершенную правильность понимания значения каждого *x* и *y* в эстетике. Я знаю только, что сказать что-либо новое в эстетике гораздо сложнее, чем, например, в логике или даже в этике. Что в эстетике, как и в теологии, по видимому, практически невозможно открыть поистине новую идею, которая еще не звучала бы в той или иной вербальной форме.

Но различия в форме, даже вербальной, нельзя считать несущественными и оставлять без внимания. Когда Клайв Белл³ утверждает,

³ Клайв Белл — английский художник, деятель искусства, критик.

что эстетический опыт имеет особую природу, и когда другой специалист — профессор Ричардс⁴ — возражает Беллу и настаивает, что никакого специфического эстетического опыта нет, студент, находящийся на начальном этапе изучения эстетики, приходит в недоумение и даже не знает, что и думать. Но если он не принимает сторону кого-либо из философов (неважно на какой стадии обучения он находится) и мыслит сам, то вскоре приходит к выводу, что оба почтенных специалиста — как то обычно и бывает — говорят о двух разных вещах, используя одни и те же слова. Таким образом, они противоречат друг другу только на словах, но не по сути. Суждения Ричардса обусловлены, по существу, его праведным негодованием относительно утонченной позиции так называемых эстетов, которые, требуя отказа от этики, равно как и от логики, гордятся своей параноидной наследственностью, тешат себя иллюзией, что их жизнь превосходнее жизни среднего стада, потому что они предпочитают носить чудовищные галстуки и манерно курить сигары. В противовес этим заблуждениям юношеской напыщенности, которая в более зрелом возрасте способствует распространению моды на фашистские и нацистские идеи, Ричардс настаивает на том, что нет специфического, а конкретнее «рафинированного» или «окультуренного» эстетического чувства, отделяющего его носителя от низшей расы, от всего остального человечества. Но Клайв Белл не говорит об этой эстетической отчужденности, он просто хочет обосновать уникальность любого эстетического опыта — будь то незначительного или огромного — в противоположность опыту, обусловленному теоретическим интересом или связанному с практической работой. Я думаю, профессор Ричардс согласился бы, что существует огромная разница между интересом к работе и интересом к музыке, несмотря на то, что профессиональный музыкант, несомненно, «работает», когда пишет музыку, и что профессор Ричардс получает от своей работы эстетическое удовольствие. Случайное совпадение этих двух моментов еще не говорит об их тождественности.

Другой пример: Баумгартен, основатель эстетики, определяет прекрасное как эстетическое (чувственное) знание. Кант, использовавший труды Баумгартена в качестве учебника по эстетике, настойчиво предупреждает нас об ошибочности трактовки прекрасного как разновидности знания. Мы снова столкнулись с полным противоречием. Студент вновь в недоумении, эрудированный ученик раздражен. Почему? Кант подразумевает под «знаниями» нечто отличное от того, что имеет в виду Баумгартен, используя то же слово. Кант говорит о *научном* знании, о математической *интерпретации* фактов природы. Баумгартен имеет в виду *осведомленность*, знание окружающего нас мира еще до применения к нему математического инструментария. Кант думает о небесной механике, Баумгартен — о земной гуманности. Но в этом последнем

⁴ А. Ричардс — представитель неопозитивистской эстетики.

смысле Кант бы также не возражал (чего он, собственно, никогда и не делал) против рассмотрения прекрасного как разновидности знания. Ибо основание его эстетики покоится на чувственности, причем именно чувственность сопровождает процесс получения нами знания. Ценность вещей мы также познаем через ощущение. Но это уже не научное знание. Кто-нибудь, подобно Канту, может возразить против использования в последнем случае термина «знание», но станет использовать слово «мудрость», желая подчеркнуть момент осведомленности о ценности и целевом предназначении вещей. Но, преодолев однажды такое вербальное противоречие, мы также сможем назвать это разновидностью знаний. Ибо, хотя в физической природе ценности и цели не существуют, они, несомненно, являются неотъемлемой частью нашей поведенческой среды. Хотя мы можем творить свои ценности, мы тем не менее изучаем огромную их часть в процессе их творения. И то, что мы изучаем, составляет наше знание — не правда ли?

Мы видим, таким образом, что львиная доля противоречий в эстетике заключена в природе естественно возникающего заблуждения, рожденного нашей привычкой использовать одни и те же слова для определения разных вещей, а также из нежелания быть выше всяких слов. Кто-нибудь может возразить: но как можно быть выше всяких слов? Разве язык не является единственным инструментом общения? Или вы предлагаете русскому или итальянцу жестикуляцию в качестве эффективной помощи в понимании философии?

Не хочу показаться несерьезным, но вопрос языка и его ясности преобладает в умах некоторых современных философов, особенно среди нежелающих называться «философами» и тайно презирающих это устаревшее греческое слово. Как раз по этой причине мне хотелось бы немного подробнее рассмотреть спорный вопрос языкового выражения. Его природа далеко не исчерпывается тем, чтобы сбивать с толку. Языковое выражение предназначено также для того, чтобы быть формулой для духа, заключающей в себе весь эстетический подход в целом. Это простая формула, которая, если и не полностью исключает путаницу, то, по крайней мере, существенно снижает ее риск. Именно в этом и состоит понимание всего моего подхода к эстетике.

Для начала необходимо осознать, что ясность, особенно в философских дисциплинах, заключается не в закреплении за каждым используемым словом готового определения, а также не в сведении всего к неразумному свидетельству пяти чувств. Несомненно, существует ясность, так сказать, более высокого порядка, которую нельзя достичь определениями и доказательствами. Самые интересные вещи в философии, такие как отношения между символом и фактом или между словом и его значением, не могут быть *высказаны* (*be said*). Они могут быть только косвенно *показаны* (*be shown*) посредством тонких, запутанных и даже мошеннических приемов. Это преднамеренное последовательное мошенничество и есть философия. Ее язык не является ни исключитель-

но, ни даже первоначально предметом *высказывания*, также как музыка не является в первую очередь предметом прослушивания (*hearing*). Философ неизбежно имеет в виду нечто отличное от того, что *высказывает*, так как это *высказываемое* им — только намек. Причем намек, предвзвременно подразумевающий искреннее желание понять это. Это разновидность *показывания*, а не *высказывания*. Конечно, это *показывание* не является чем-то вроде физического указывания, которое является основной проверенной истины. Философ обозначает свои идеи по-разному: *высказывая* парадокс, используя разговорное слово или выражение, где что-либо определенно технически обозначает (такое как: *Die Welt ist alles, was der Fall ist*⁵), опровергая мнения вымышленных оппонентов и, главным образом, доказывая бессмысленность многих философских утверждений. Последнее было любимым девизом Сократа. Доказывая бессмысленность некоторого философского утверждения, Сократ обычно добивался не только негативного, деструктивного анализа, но и позитивного конструктивного результата, приближая своего слушателя к истине с каждым новым витком бессмысленности. Кажется, что сам он никогда не говорит истины. Тот же метод с некоторыми изменениями был в дальнейшем использован философами всех времен, широко применявшими парадоксы и очевидные противоречия для демонстрации скрытой правды, которую они не могут *высказать*. Что есть Тертуллианово *credo quia absurdum*? Что есть *De docta ignorantia* Николая Кузанского? Что есть христианская Троица? Почти каждый отец церкви вновь подтверждает одну и ту же идею: Троица — это возвышенная нелепость, если кто-либо тщетно пытается объяснить ее словами, и это самая глубокая истина, если желать быть выше всяких слов. Что есть гегелевский град противоречий, которые, как предполагается, сопровождают абсолютную истину по беспокойной тропе сознательно культивируемых несовместимостей? Что ж, такова философия. История философии это история нелепостей. Что-либо ясно *проговоренное* в философии — крайне скучно и граничит с тривиальностью.

Тогда, если идеальная ясность недостижима, если трудно даже сделать попытку достичь ее, если вызывает сомнение потребность в ней (поскольку я полагаю, что идеал ясности свел бы наши знания к очевидности и банальности), не равносильно ли это призыву выражаться неясно? Не вернемся ли мы ко временам Фихте и Шеллинга, когда философ (хотя бы в Германии) для того, чтобы иметь какой-нибудь академический вес в обществе, особенно среди студентов, должен был быть настолько глубокомысленным, чтоб никто не смог последовать за ним без крайнего, величайшего напряжения и усилия? Конечно, нет! Только мы должны понимать, что идеал ясности в философии имеет качественно иную природу, нежели идеал ясности в науке или математике. Иногда

⁵ «Мир есть все то, что имеет место» (нем.). — Первый тезис «Логико-философского трактата» Людвиг Витгенштейна. — *Прим. ред.*

трудно понять математические утверждения. Но даже одаренный математическим талантом или просто способностью понимать человек ничего не может поделаться с истиной, если она уже доказана. Но философские утверждения не могут быть доказаны. Их даже нельзя прояснить, как в математике, а можно только описать или косвенно *показать*. И это косвенное *показывание* предполагает не только необычный талант или интеллектуальную способность, как в математике, но еще и обязательную этическую предрасположенность и необходимое *желание понять*. «Прекрасное как вид знания» — очевидно, если мы готовы включить в термин «знание» (knowledge) знакомство с ценностью вещей, которое достигается посредством *разумного* (*intelligent*) чувства.

«Прекрасное как отличное от знания» также достаточно очевидно, если мы согласны с Кантом, что «знание» (*Erkenntnis*) является синонимом науки.

Желание понять — редкое качество среди философов. В каждом отдельном случае словесного конфликта им всегда кажется, что намного важнее выразить свое несогласие, чем найти причину разногласий или заложить общее основание для взаимопонимания. В книгах и в клубах, во время общественных встреч и даже частных дискуссий философы обычно выбирают бесполезную политику взаимоопровержения. Они переходят к интеллектуальному уничтожению друг друга. Их любимая игра — предъявлять друг другу обвинения в «скрытом противоречии». Платон противоречит себе. Кант противоречит себе. *Без* «вещи в себе» в «Критику» Канта невозможно войти, а с «вещью в себе» невозможно на почве этой «Критики» остаться⁶.

Каждый противоречит себе. Почему? Потому что в разных контекстах одни и те же слова означают разные вещи. Виндельбанд установил пять различных значений термина *Ding an sich* у Канта. Некоторые ученики Виндельбанда нашли еще больше. Было ли бы целесообразно для Канта в связи с этим писать математически: (*Ding an sich*)¹, (*Ding an sich*)², (*Ding an sich*)³, (*Ding an sich*)ⁿ? Желаящий его понять ясно видит, какие значения вложены в эти слова в каждом отдельном случае. И я убежден, что, действуя математически, мы не усовершенствуем ни его стиль, ни понятность. Это не Кант, если он незначительно не изменяет значение выражения *Ding an sich*. Это выражение само по себе появляется в разном свете в разных референциальных контекстах. И очень важно, чтобы читатель открыл эти различия самостоятельно. Читателю следовало бы не радостно наслаждаться внутренними противоречиями у Канта и его, по видимому, слабой силой экспрессии, а помочь бедному философу на трудном пути коммуникабельности, проявляя собственную творческую инициативу по вопросу интерпретации. Кант всегда трогательно педагогичен. В своем педагогическом рве-

⁶ Критическая формула Ф. Г. Якоби из его статьи «О трансцендентальном идеализме» (1786). — *Прим. ред.*

нии он прибегает к излишней математической точности и предает ясность философскую. Читатель должен это понять. Он должен осознать: то, что говорит философ, может быть ужасно противоречивым, а то, что он имеет в виду, все же абсолютно верным. Гегель это осознал и понимал каждого, не соглашаясь ни с кем. И я утверждаю, что из всех когда-либо живших мыслителей, Гегель демонстрирует наибольшую интеллектуальную толерантность. Он знал, как найти и восстановить действительное значение помимо и без всяких слов.

Тем не менее мой совет читателю практиковать интеллектуальную толерантность не стоит расценивать так, будто мнения других людей всегда должны почитаться наобум. Во-первых, лично я не чувствую себя обязанным уважать любое мнение по любому предмету. Во-вторых, я не думаю, что философия, в особенности эстетика, — это дело мнения. Это предмет чистой, объективной истины. Но даже если истина и может быть, позвольте сказать, абсолютной и объективной, наше представление о ней, очевидно, обусловлено многими субъективными и объективными факторами. У каждого из нас свой собственный подход (возможно) к одной и той же объективно существующей истине. Мы видим ее по-разному и с разных точек зрения. Но различие не обязательно сводит наше представление к статусу простого мнения. И если у кого-нибудь искаженный взгляд, я не обязываю уважать его представление, а скорее обязываю его откорректировать.

Интеллектуальную толерантность также не следует интерпретировать в том духе, будто каждое философское утверждение содержит в себе зерно истины, которое я призван извлечь. В том примере, где Баумгартен говорит о том, что прекрасное — это разновидность знаний, он прав в чувстве (*sense*), на которое опирается, делая подобное заявление. Он говорит нам правду, полную правду, а не какую-то ее часть. И когда Кант утверждает, что прекрасное ни при каких условиях не идентично знаниям, он также полностью прав в чувстве, на которое опирается, используя слово «знание». Бесхарактерный эклектизм не родственен интеллектуальной толерантности. Последняя предполагает не пассивную восприимчивость разнообразных гетерогенных взглядов, а активное желание и возможность пересмотреть эти взгляды с определенной точки зрения, сделать их значимыми вне зависимости от чьего-либо постороннего мнения и очистить чувство, на основе которого эти взгляды могут согласовываться между собой в рамках определенной личной позиции.

Это, как я надеюсь, вполне выражает настроение данного пролога. Я попытаюсь показать, как самые разнообразные эстетические теории, кажущиеся зачастую противоречащими одна другой, имеют общее основание. Дело не в том, что они отчасти верны, а отчасти ошибочны, а в том, что они представляют собой формы индивидуального видения одного и того же фундаментального опыта, находящего свое вербальное выражение в разнообразных концепциях, в чем-то адекватных, а в

чем-то непроработанных. Объект видения можно распознать во всей его полноте только с помощью прогрессивной интеграции. Я утверждаю, что Платон и Аристотель, непримиримые, как казалось во все времена, оппоненты, представляют одну и ту же теорию. Равно как и эстетический идеализм Бенедетто Кроче есть всего лишь иной способ выражения реализма Сантаяны. Точно так же, как и классическая чистота Рафаэля и Баха и деструктивное буйство сюрреалистов, это различные способы выражения одной и той же силы.

Я не ставлю себе целью уменьшить неразбериху. Да, она велика, но не безнадежна. В наши тревожные времена она стала огромной. Из-за разногласия мы позабыли абстрактные сферы эстетических теорий и опустились до уровня практического восприятия искусства. Французский мыслитель-романтик XVIII века, такой как Руссо, мог бы категорически не согласиться с классическим пуристом вроде Буало. Но и при рассмотрении самих эстетических фактов их следует сопоставить с очень похожей, почти идентичной группой фактов: французским языком, французской литературой, французским искусством. Когда поколение итальянских поэтов «открыло» нечто радикально новое, вроде прекрасных поэтических возможностей своего родного итальянского языка (Данте), им пришлось значительно видоизменить свои эстетические теории. И на протяжении столетий, отделявших Данте от Джорджо Триссино, они оставались, так сказать, в шатком положении, колеблясь между традиционной преданностью латыни и крайним энтузиазмом по поводу итальянского. Такого рода открытия мы делаем постоянно на индивидуальном и коллективном уровнях. В связи с социальными и экономическими сдвигами радикально изменяются и наше понимание прекрасного, и наша ориентация в искусстве. Многие территории, ранее не возделанные, открыты теперь для искусства и отданы под контроль прекрасного. Фотография — уже не бездушная механическая репродукция трупов семьи, а креативный вид искусства — *sui generis*, в рамках которого каждый может выбрать для себя разнообразные формы творческого воображения. И для этого не требуются годы профессиональной подготовки. Фотография обладает огромной демократической ценностью, приводя прекрасное в активный контакт с массами. С ее помощью совершенствуются стандарты обыденного восприятия природы, повседневной жизни и человеческого самовыражения. Она заставляет миллионы разного рода эстетически бесчувственных людей быть внимательными к характерным и творчески интересным деталям, тренировать свою избирательность и уметь переводить структуру практической объективной реальности на язык света и тени. В этом смысле фотография воспитывает в потерянном человеке художника. Ее воспитательная ценность объективна и не вызывает возражений.

Переплетное дело — это еще одно ремесло более или менее ясно возникающее в настоящее время в качестве формы художественной деятельности. В отличие от фотографии оно менее популяризированное

и не столь привлекательное. Кто, например, считает, что переплетное дело — это художественный процесс? И все же. Подобно изображению крыла ангела или форме вазы, возникновение которых потребовало много столетий различных экспериментов, книга также может в своем настоящем виде стать красивой формой, эстетическим наслаждением для глаз и для ощущений, оставаясь при этом настолько сдержанной в своей красоте, что ее прелестный вид не будет отвлекать от интеллектуальной цели. В отличие от переплета, суперобложка — это эстетическое уродство, коммерчески разработанное для привлечения наших взглядов к витринам и побуждающее купить книгу.

Важность переплетного дела в качестве эстетического фактора, конечно, выводится из важности книги в нашей цивилизованной системе жизни. «Тот, кто впервые сэкономил труд переписчика с помощью печатной машины, — пишет Карлейль, — расформировал наемные армии, сверг всех королей и все сенаты, сотворил совершенно новый демократический мир». Книга является символом нашей цивилизации не меньше, чем часы или электрическая лампочка. Как и пианино, это признак семейной жизни и уюта. Даже в таких семьях, где чтение — редкое занятие, книга тем не менее рассматривается как часть мебели, заставляющая гостя верить, что хозяин и хозяйка — образованные люди. А кто не хранит в своих детских воспоминаниях изображение Библии — эмоциональное сочетание набожности, хорошего вкуса и умиротворения. Книга, как абстрактная форма слегка искривленного восьмиугольника, эмоционально более богата и, конечно, более изыскана, чем стул или стол. Она очень проста, но при всей видимой простоте она более логична, чем, например, кресло, которое с эстетической точки зрения всего лишь некий фон или штампованный слепок с человека, находящегося в своей наименее художественной сидячей позе. Придавать книгам красивый вид и держать их в руках — это эстетическая проблема печатного дела.

Существует и другая интересная особенность, общая для печатного дела и фотографии. В них абстрактное эстетическое воображение объединяется с обычной физической работой. В Средние века художник был ремесленником. Он принадлежал к гильдии, должен был знать не только технику живописи, но и все относящееся к ней от А до Я. Не имея возможности постоянно покупать себе краски, он должен был сам научиться их получать, делать их более долговечными, смешивать. За долгие годы ученичества художник постигал экономическую и материальную рутину ремесла. Но в наше время художник почти полностью освободился от ручного труда. Он больше не ремесленник. Он не принадлежит к рабочему классу. Когда в Советской России все были повышены (или понижены, что зависит от вашей точки зрения) до благородного звания рабочего, художники и профессора были оскорблены. Художник видит себя по существу интеллектуалом. Он выполняет, как сам говорит, творческую работу. Хотя концертный пианист и работает

всю свою жизнь руками, но считает абсурдным (и, я думаю, это справедливо) называть себя работником физического труда. Падеревски⁷ был, без сомнения, человеком творческим, несмотря на легендарные 10 часов в день за пианино. Другими словами, художник психологически отделяет себя от труда и от обычных производственных процессов в сфере материальной экономики. Я считаю, что это нездоровая ситуация. И как раз такие виды искусства, как фотография и переплетное дело, приводят художника в чувство, не вызывая в нем протеста, незаметно для него самого. Оставаясь художниками, одаренными воображением, хороший фотограф и хороший переплетчик-любитель должны выполнять значительную часть ручной работы и приобретать навыки и профессиональные знания, связанные с элементарными техническими особенностями их профессиональной или любительской деятельности. Эта тенденция распространилась с тех пор, как только все оказались вовлеченными в социальные процессы. И скромное положение переплетчика или фотографа должно отрезвить художника от отчужденности и кичливой интеллектуальности и доказать ему, что любой вид искусства, каким бы духовным он ни был, — это реально осуществляемый на практике процесс, а не просто божественный дар или вдохновение.

Также и разработка дизайна одежды. За последние 40–50 лет она изменила внешний вид нашей цивилизации. Возьмем, например, американку. Как продукт искусства она не отличается особой художественностью. Она была создана, или пере-создана, мужчиной. Ее удобный натуральный костюм, который может показаться ее бабушке ужасным, облегает и эстетически улучшает естественные очертания ее тела. Это художественное достижение нашего времени. Карлейль, в своем романе «Сартор Резартус» писал: «Увидев немецкую модную одежду XV века, мы могли бы улыбнуться, как и, возможно, немцы из прошлого, живи они сейчас, увидев наши предметы мужского туалета, перекрестились бы и воззвали бы к Деве Марии».

Трансформация впервые была опробована на сцене. В связи с этим очень интересна история современного русского балета. Гению Дягилеву, озорному администратору Нижинского, в голову пришла идея о том, чтобы первоклассные актеры сами готовили порядок исполнения ролей и сами продумывали костюмы для балетных представлений. В результате, очень скоро вся женская часть населения Парижа переняла непристойности воображения Бакста. Они отказались от своих старомодных корсетов и кринолинов и принялись шокирующе демонстрировать свою обнаженность, становясь более соблазнительными, подчеркивая то, что утаивается от восхищенных взглядов мужчин. Увеличился ли или уменьшился рост сексуальных преступлений в результате этого

⁷ *Игнаций Ян Падеревски* (1860–1941) — польский пианист, композитор и общественный деятель.

едва заметного выставления, стало на время неважно. В результате нескромного воображения Бакста, эстетика общественной жизни, танцев и общественные связи радикально изменились, каким бы ни было их воздействие на мораль.

Жалкая неразбериха в наших эстетических чувствах порождена, главным образом, именно этой ситуацией. С одной стороны, мы ничего не можем поделаться, соглашаясь с Карлейлем, что хотя на ранней стадии доисторического существования «одежда сделала из нас людей», сейчас нам угрожает то, что она «сделает из нас рекламу одежды». С другой стороны, даже самый лучший и целомудренный среди нас ничего не может поделаться, глядя с опасением и осуждением на постепенное обнажение цивилизованного человека, происходящее под предлогом естественности. Это, конечно, моральный подход — моральный также в узком смысле этого слова. Но в такой ситуации важен, очевидно, и эстетический фактор. Что же нас привлекает в современной одежде: красота или сексуальность? Можно ли назвать интерес к сексуальности чисто эстетическим? Если да, то почему тогда частью женского костюма, который наименее сексуален, является такой очевидно глупый и эстетически абсурдный элемент, как шляпа? Вряд ли есть что-нибудь более нелепое, чем современная женская шляпа. Я вполне допускаю, что она никогда не была высокохудожественной. Но в наши дни она стала верхом нелепости. Молодые американки, особенно студентки высших учебных заведений, бесхитростно решили проблему. Они переняли европейский крестьянский головной убор — косынку; но неминуемо попали под давление общественных устоев и к месту и не к месту украшают свои блузы нелепыми орнаментами, вроде искусственных грибов или винограда. Поэтому там, где отсутствует сексуальность, современное платье дегенерирует до шутки. Не становится ли от этого вся реформа платья немного подозрительной? Мы не должны недооценивать задачу профессора Тейфельсдрека⁸: «разъяснить моральное, политическое и даже религиозное влияние одежды».

Позвольте привести еще один пример расширения сферы искусства в наше время, когда богиня красоты вступает на территории, ранее недоступные ее нежному восприятию. Я имею в виду проблему городского планирования. Это опасный пункт, в котором эстетика бьет в самое сердце социальных и политических дискуссий сегодняшнего дня, поскольку существуют люди, возражающие против любого коллективно или общинного планирования, в основе которого лежит какой-либо принцип. Городское планирование — это, по большому счету, частично социалистическая идея, в искусстве оно имеет сильный коллективистский привкус. Я не имею в виду, что это явление обязательно социалистическое или что оно может быть успешным исключительно при социализме. Без сомнения, как говорит нам в своей работе Льюис

⁸ Герой романа Карлейля «Сартор Резартус».

Мамфорд⁹, в строительстве и усовершенствовании городов всегда присутствовало какое-то планирование. В Средние века может даже больше, чем в XIX веке. Но это было чем-то вроде необходимого механического планирования, мало связанного с этическим либо эстетическим взглядом. Некоторые города выросли прекрасными без подобного вмешательства. Городское планирование — это социальная проблема, и, как вид искусства, имеет совершенно недавнее происхождение. Оно было задумано как часть гигантской социальной реформы и как протест беспринципному городскому строительству индустриального и имущественного типа, что Мамфорд называет «отсутствующим планом отсутствующего города» (non-plan of the non-city).

«Стандартизация фабричных трущоб, — пишет Мамфорд, — была главным городским достижением XIX века. Где бы ни находились паровой двигатель, фабрика или железная дорога, им сопутствует истощенная окружающая среда. Чтобы это развитие не приносило большого вреда, необходим был соответствующий тип городской планировки... Если планировка города не связана с социальной активностью и нуждами, отличными от нужд геодезиста и продавца недвижимости... то проще всего организовать ее топографически — по принципу прямоугольных кварталов: кварталов одинаковых размеров, разделенных улицами и проспектами стандартной ширины. Благодаря этому плану, у инженера не возникает никаких проблем вроде несимметричных земельных участков с искривленными межевыми линиями. Посыльный может вычислить количество футов в длину и в ширину, занимаемых улицей, а адвокатский служащий может составить необходимый акт продажи, просто переписывая стандартный документ. С рейсшиной и треугольником городской инженер, не имея образования архитектора или социолога, может, в конце концов, «спланировать» столичный город. Четкость механической прорисовки, как в плане Нью-Йорка 1811 года, затушевала бы пространство возможного гражданского неразумия».

И все же вряд ли вызывает сомнение, что Нью-Йорк — красивый город. Лично я более чем согласен с таким суждением. Для меня это самый красивый город, который я только знаю. Он красив и видом, и душой. Приезжающий в Нью-Йорк вскоре начинает чувствовать уникальную личность трансатлантического гиганта, очарование его истории. Он чувствует необычайную силу, пульсирующую, как гигантское сердце, связывающую бесчисленное множество людей, собравшихся здесь со всего света. Человек осознает важную мысль, которая собирает людей вместе и организует их в партии, школы, артели, клубы, церкви и магазины. Он чувствует, что достиг чего-то: победы, триумфа. Несмотря на ужасный реализм его беспринципной индустрии, у великого города — романтический шарм. Он вырастает из океана как фантастиче-

⁹ Льюис Мамфорд (1895—1990) — американский философ техники и архитектор-проектировщик.

ская мечта. Со всей ее коммерческой прозой и трезвым практицизмом в великой американской столице есть что-то эфемерное. Она диктует свои желания миру не армиями и оружием, а деликатным механизмом символов, называемых деньгами. Возможно, нет города физически весомее Нью-Йорка, настолько яркого и эфемерного, когда он является взору. Приближаясь к нему с океана, не понять — облака перед тобой или здания. Это производит эстетическое впечатление единой, необъятной структуры. По ночам тысячи над тысячами зажженных окон переливаются, словно граненое стекло. Трудно поверить, что он выстроен из стали и бетона. Впервые в истории город как таковой, «душа города» получила физическую инкарнацию, приобрела свою характерную форму и четкие геометрические очертания. Все другие города — только предвидения, предчувствия Нью-Йорка.

Если сейчас вы попробуете сравнить этот капиталистический «отсутствующий план отсутствующего города» с тусклыми рационалистическими эманациями советских городских планировщиков, вам придется признать — он выше всякого сравнения. И неважно, насколько вы заинтересованы в их достижениях и насколько превосходны их схемы в рамках социальной этики и лучших эстетических намерениях. Это равносильно сравнению свежей красоты живого цветка с нарисованным. Но разве это аргумент против рисования цветов или даже их фотографирования? Это просто другой вид прекрасного. В чем заключается прекрасное городского планирования? Это одна из тех проблем, которая должна нас интересовать. В этих заметках я не могу ее полноценно рассмотреть, поскольку даже отдаленно не дал определений своим терминам. Но, обсуждая тему путаницы, мне все же хотелось показать, что есть проблема в этой связи, проблема как чрезвычайно этическая, так и интригующе эстетическая. А вмешательство политических отношений в этот вопрос вносит дополнительные сложности в эстетическую теорию. Вероятно, следовало бы пересмотреть что-то в глубочайшей концепции прекрасного, чтобы подкрепить ее пронизательностью и опытом людей, активно вовлеченных в рациональное городское планирование.

Примеров новых, недавно открытых для эстетического исследования территорий можно добавлять практически *ad indefinitum*. Что еще более усугубляет ситуацию, так это тот факт, что даже те сферы художественной деятельности, которые все еще называются по-старому, претерпевают столь радикальные изменения, что можно говорить об их трансформации в новые формы искусства. Современное гончарное дело с новыми методами росписи и глазирования, современная мебель и стеклянная посуда существенно отличаются от того же феномена в прошлом — и в материальном, и в духовном плане. Это уже не те феномены. Возьмем, например, современную музыку. Начиная, наверное, со Скрябина и Дебюсси, она освободилась от Вагнеровско-Шопеновской эмоциональности и стала чем-то вроде отрешенного звуко-созерцания, как

выражался Скрябин. Во многом, конечно, сохранилось следование традиционной, в чем-то даже процветающей гармонии. Но сегодня многие музыкальные композиции так же далеки от «классической» музыки, как (сама) музыка от живописи. В прежнем понимании слова это больше не музыка. Это что-то вроде звукоплетения, звукопроизводства, а не то, что Бетховен и Моцарт назвали бы музыкой. И мы должны приспособиться к этим новым формам. Мы не имеем права отвергнуть их музыкальные эксперименты, высокомерно пожав плечами и сказав: «Ерунда!». Они написаны учеными и почтенными композиторами, точно знающими, что делать. Мы должны уважать их, даже несмотря на то, что временами, должен признать, это довольно сложно. Это сложно, потому что, когда я иду на концерт, я ожидаю услышать то, что привык принимать и уважать в качестве музыки. И если я слышу что-либо неподпадающее под мое «классическое» определение, я, естественно, пребываю в недоумении и иногда злюсь. Почему я должен быть подвергнут изменчивым акустическим экспериментам и обязан слушать бессмысленные шумы, если я плачу два или три своих доллара в надежде услышать «хорошую музыку»? Не всегда приходит на ум, что искомая мною трактовка может отличаться от задуманной композитором и что моя неспособность воспринимать какое-либо значение этих странных звуков может быть проблемой моего дефективного видения. Когда Генри Коуэлл¹⁰ начал экспериментировать с «тональными кластерами» и придумал идею игры на пианино с помощью локтей вместо привычных запястий и пальцев, это позабавило и шокировало публику. Даже великие композиторы того времени не смогли осознать значение этой необычной инновации, поскольку великие деятели искусства, будучи людьми, имеют склонность боготворить свои собственные эксперименты. Вспоминая великого Стравинского на одной частной встрече, на которой попросили сыграть тогда еще молодого и чувственного Генри Коуэлла. По окончании хозяйка спросила Стравинского о его впечатлениях. «Все это очень интересно, — заметил маэстро с небрежной улыбкой, — но кому-нибудь еще следовало бы написать *музыку* для этого». Тем не менее почему нельзя использовать локти при игре на пианино, если это производит ожидаемый эффект? Мы же используем барабаны в оркестре. Почему же схожий эффект не может быть применен для пианино?

В дополнение к неразберихе из-за открытия новых территорий для творческого использования, существует еще и фактор разнообразия национальных искусств и искусств древностей, вводящий общую эстетику в замешательство. У нашего поколения вновь и вновь проявляется необычайное стремление к эстетическому опыту. Благодаря возможностям путешествовать и археологическим открытиям, мы познакомились с бесчисленным множеством сокровищ и художественным опытом других стран и исторических периодов. Хотя мы и не всегда можем или

¹⁰ *Генри Коуэлл* (1897–1965) — американский композитор.

желаем оценивать по достоинству эти экзотические творческие феномены, мы отдаем себе отчет в том, что наш личный подход к прекрасному не единственно возможный. Это объясняет стремительный внешний релятивизм, ставший недавно очень модным в эстетике, также как и в этике.

Поставленные в тупик и смущенные огромным количеством полуклассифицированного и неклассифицированного материала, мы развили специфический теоретический иммунитет против беспорядочного эффекта слишком большого разнообразия — доктрину релятивизма. Эту неприступную крепость современной мысли (а вы знаете, что такое неприступная крепость после Второй мировой войны!) можно описать примерно следующим образом.

Нет абсолютных стандартов прекрасного. То, что красиво для меня, может показаться жутко отвратительным для вас. Очаровательный и сексуально притягательный образец женского шарма для готтенгота будет отталкивающим для большинства невоспитанных представителей цивилизации. Свойства прекрасного приписываются объектам с помощью оценочных суждений, а вещам — посредством наших эмоций. «Именно человеческий ум придает ценность вещам». Следовательно, прекрасное как вид ценности родственно субъекту, который им наслаждается, и лишается смысла без него.

Все это можно назвать эстетической теорией идеализированного идиота. Как уже было сказано, этот взгляд является слишком поверхностным, чтобы буквально и без оговорок разделяться кем-либо из писавших по данной теме. Но в той или иной форме он незаметно исходит из потаенных кабинетов современной теории искусства, как великое искушение столкнуться с противоречиями между слишком большим опытом и простым механизмом защиты. В противовес опрометчивому отчаянию тех, кто счастлив от возможности освободиться от культурного долга участия в художественном опыте сегодняшнего дня, поскольку это совершенно субъективно и относительно, есть другие, отстаивающие противоположную точку зрения по той же самой причине. Они говорят приблизительно следующее: поскольку невозможно выносить абсолютное суждение согласия или несогласия со взглядом на какое-либо явление искусства или проявление прекрасного; поскольку наш цивилизованный вкус не превосходит всех остальных; поскольку всегда были отдельные личности и целые народы с высоко развитой художественной чувствительностью, сильно отличающейся от нашей, постольку мы должны стараться быть терпимыми и ценить все, что делается во имя искусства. Кажется, эта всеядная оценка предлагает новое эстетическое учение многим современным душам. Особенно наша интересующаяся эстетикой и понимающая искусство молодежь, кажется, чувствует себя культурно обязанной наслаждаться всеми произведениями искусства древними и современными, цивилизованными и дикими, абстрактными и дидактическими.

Это очень похвально в какой-то степени, но также важно знать, в какой именно степени это похвально. Я всегда вызываю улыбку признательности и облегчения среди своих студентов, робко признаваясь на занятиях, что «Мона Лиза» Леонардо и «Обучение принцессы Матильды» («Education of Princess Mathilda») Рубенса оставляют меня безразличным, при том, что я видел их оригиналы. «Мона Лиза» выглядит трагически увядшей. Она представляет собой достаточно непривлекательную даму-итальянку среднего возраста с выщипанными бровями и впалыми щеками, достаточно мужеподобную. Ее знаменитую, по общему мнению, загадочную улыбку некоторые специалисты определили скорее как техническую ошибку, нежели как намеренный эффект. Единственное, что мне нравится в картине, так это фон с фантастическим ландшафтом, который, вероятно, можно интерпретировать как олицетворение души замужней женщины, матери семейства, достаточно необычной и изящно улучшенной, если, конечно, это является правдой. «Обучение принцессы Матильды» технически, без сомнения, восхитительная работа, но настолько отталкивающая своей политической лезтвостью, что это перевешивает мое восхищение мастерством. Я, конечно, понимаю, что мое отношение не является чисто эстетическим, но в данном случае я говорю о своем личном опыте, а не об эстетическом превосходстве. Добавим к этому неэстетические и даже антиэстетические условия наших так называемых музеев, прибавим также тот раздражающий факт, что, смотря на Мону Лизу, видишь свое отражение, также как и других туристов, пристально смотрящих в стекло, которое защищает эту ценную картину от воздействия внешних факторов, и с этим ничего нельзя поделать. И вы, возможно, согласитесь со мной, что достаточно трудно забыть все эти беспокоящие обстоятельства и глубоко погрузиться в экстаз чистого эстетического созерцания. Я не говорю, что это невозможно. Я уверен, что сейчас, как и тогда, опытный художественный критик в полной мере наслаждается эстетическими заслугами и Рубенса, и Леонардо. Но, во-первых, я сомневаюсь, всегда ли опыт критики искусства является чисто эстетическим. Скорее, он технический и исторический. И, во-вторых, не вижу причин стыдиться, что ты не критик искусства и не желаешь им быть, когда слушаешь Пятую Симфонию Бетховена. Чтобы верно оценить средневековых мадонн и Венер Лувра, галереи Тейта¹¹ и Флоренции. Необходима долговременная программа самообразования, вроде чтения книг и прослушивания музыки. Оценивать искусство не всегда просто. Некоторые смотрят на «Гернику» Пикассо и не видят ничего, кроме уродливых фрагментов детских рисунков: здесь голова, там сжатый кулак — и думают, что это безыскус-

¹¹ Галерея в Лондоне. Основу коллекции галереи составили картины, принадлежавшие промышленнику Х. Тейту, на средства которого в 1897 были возведены первые залы галереи.

но и глупо. Луи Данц¹² наблюдал подобное и написал об этом целую книгу. Для него картина стала личной революцией. Он был не только хорошо подготовлен, но и желал понять послание Пикассо. Он знал, что война ужасна, что она не могла быть и не должна быть представлена в привлекательном виде. Кроме того, ему было известно, что Пикассо использовал своеобразный язык, передавая свои чувства и идеи. А за долгий период обучения и контактов Луи Данц хорошо ознакомился с этим языком. Поэтому для него картина превратилась в революцию.

Кто прав? Луи Данц, для которого Пикассо — «революция»? Или насмешливый критик современного искусства, для которого Пикассо — скандал? Не может ли быть так, что оба они правы, не разрушая при этом «абсолютных стандартов прекрасного»? Я не знаю, абсолютны ли стандарты, это слово, мне кажется, не имеет большого смысла. Но я уверен, что оба с разной степенью ясности используют один и тот же стандарт. Оба они измеряют эстетический эффект суммой ощущений, связанных с данным визуальным образом. Только они видят и оценивают две разные вещи. Это и есть причина, по которой они расходятся во мнениях. Две разные вещи они оценивают по одному стандарту. Очевидно, что они обязательно придут к разным умозаключениям. Один, пристально рассматривая картину, не видит ничего, кроме фрагментов: «здесь — голова, там — сжатый кулак». Другой созерцает великую трагедию, трагедию жестокой и бессмысленной войны, человеческого несчастья. Естественно, если они рассматривают разные вещи, то и реакции у них разные. Созерцание — это не то же что рассматривание, также как слушание музыки не то же что слушание отдельных звуков. Представьте негра из Африки на концерте, где дают Девятую Симфонию. Он, без сомнения, услышит все звуки, что и мы, и даже больше, так как его слух острее. Он может быть искренне испуган посторонними звуками в партере или в аудитории, которые ускользают из нашего внимания. Он услышит намного больше, чем слышим мы. *Но он не услышит симфонию.* И когда одинокий, тоскующий по родине горный инженер, заброшенный в джунгли Конго, слышит там-там во время племенного танца, он чувствует себя угнетенным и нервничает. Конечно, он не может присоединиться к коренным жителям и их племенным ритуалам. Почему? Разве он лучше? Возможно. Но вопрос к делу не относится. Он просто не слышит то, что слышат коренные жители. Для музыки, даже на уровне там-тама, это не просто вопрос ощущений в аудитории, а вопрос эмоционального участия и организации. И наш инженер со своим бедным воображением не участвует в том же действе, что и аборигены. Он участвует только в звуке, но не в духе звука.

Может показаться странным, но стандарты одинаковы и у инженера, и у дикаря. Я уверен, что дикари не могут выразить это словами, но

¹² Луи Данц — автор книги «Personal Revolution and Picasso» («Личная революция и Пикассо»).

их опыт не только сравним с нашим, но и фундаментально идентичен нашему. Они наслаждаются эмоциональным эффектом ритмичных звуков. И если бы для этого у них было придумано слово, они назвали бы это прекрасным. Инженер не называет это прекрасным не потому, что у него другие стандарты, а потому, что он воспринимает звуки не как абориген. Другими словами, они оба слушают, но слышат разные вещи. Таким образом, если что-то прекрасно в звучании для одного, это вовсе не означает, что для другого это ужасно. Прекрасное в обоих случаях, как и во всех других, напоминает об одном — об образе, наполненном своеобразной эмоцией. Но кто-нибудь из нас может *ассоциировать* отсутствие эмоций с тем, что предстает другому в строго эмоциональном свете.

Эта *ассоциация* (неудачное слово) — произвольный процесс. В первую очередь, это процесс, а не просто факт. Другими словами, чтобы привести чувства и вещи в контакт друг с другом требуется инициатива и наше участие. Это не просто обычное машинное явление. Когда я вижу шляпу или трость своего друга, я автоматически вспоминаю о нем. Это механизм ассоциаций. Но, когда я слышу симфонию Бетховена, я необязательно ассоциирую с ней определенные чувства. Для других тоже вовсе не обязательно автоматически ассоциировать с ней какие-либо чувства. Она может представлять собой, и, я полагаю, что так оно на самом деле и есть для многих людей, беспорядочное сочетание звуков. Чтобы сложить тоны, аккорды и звуки в мелодию и, более того, в организованную группу мелодий, требуется обязательная подготовка и усилия с моей стороны. Иногда утверждается, что симфония (если понимать ее как прекрасную последовательность звуков) субъективна, потому что, если она звучит по радио в пустом зале, то она не может считаться симфонией и, следовательно, не может быть прекрасной. Но такая точка зрения является очевидным нонсенсом. Потому что, если поставить стул в джунглях для удобства птиц и обезьян, то он, без сомнения, будет восприниматься вместе со всем своим окружением, а не просто как стул. Следует ли из этого, что стул в таком случае субъективен? Конечно, прекрасное, как и все остальное в нашем поведенческом окружении эго-ограничено и эго-центрично. И все же оно не более и не менее субъективно или относительно, чем что-либо еще, не исключая цветов и звуков. Стул, позволю заметить, желтый только для того, кто может его видеть, более того, для того, кто организован таким образом, что способен переводить эту специфическую световую частоту в ощущение желтого. Я утверждаю, что прекрасное субъективно ровно таким же образом — не больше и не меньше. Состояния заданы, они здесь преднаходятся (*The conditions given, it is found to be there*). Причины, по которым одни отвергают прекрасное, в то время как другие решительно отстаивают его наличие, ссылаясь на то, что они знают из опыта, т.е. на то, что они действительно «видят» и «слышат», различаются. Жестокости испанской гражданской войны связаны с «Герникой» Пикассо не потому, что мистер Данц или сам Пикассо произвольно ас-

социировали эти идеи с образами разделенных на части тел, а потому что были соответствующие условия для того, чтобы представленные там образы указывали на ужасные события. Тот, кто не может понять красоту картины, просто не может понять или неспособен понимать значение того, что перед его глазами. Также как дикарь неспособен понимать, что стул — это стул.

Является ли, например, английский язык субъективным и относительным явлением? Конечно, он относителен в том смысле, что понятен только тем, кто пробовал его понимать. Зачем обсуждать такие тривиальности, выдавая их за глубокие (абсолютные) философские истины? Естественно, в этом качестве язык субъективен и относителен. Но верно ли в таком случае то, что в английском языке нет стандартов? Нет грамматики? Нет идиом? Являются ли все эти вещи всего лишь произвольным вкладом каждого говорящего? А когда я слушаю англоговорящего, при условии, что могу понять язык, то, что я слышу: бессмысленные шумы или наполненные смыслом слова? Почему получается, что бессмысленный шум — во внешнем мире, а его значение — в моей голове? Или и то, и другое находится в моей голове? Но поскольку мое сознание известно мне лишь постольку, поскольку оно воспринимает внешний мир, может быть, они оба находятся во внешнем мире? Отделение звука от значения — акт искусственный. То, что я слышу, — будь то фраза или предложение — это не бессмысленный шум, который я надеваю значением. Замечу даже, что это «вкладывание значения в бессмысленные шумы» как раз и является бессмысленным шумом. И все же это признается как абсолютная философская истина, как «объяснение» природы языка!

Решение очевидно: прекрасное — это своеобразный род видения. Видение предполагает объект. В то же время объект (по определению) объективен. Видение, естественно, относительно. И то, и другое верно.

Авторы

Щитцова Татьяна Валерьевна — к.ф.н., доцент. Профессор факультета философии и политических наук Европейского гуманитарного университета (Вильнюс). Главный редактор философско-культурологического журнала Топос (издается с 2000 г.) и книжной серии Conditio humana (издается с 2002 г.). Монографии: К истокам экзистенциальной онтологии: Паскаль, Киркегор, Бахтин. Минск, 1999. Событие в философии Бахтина. Минск, 2002. Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт (Штудии по экзистенциальной антропологии). Вильнюс, 2006. Переводы: Ясперс К. Введение в философию / Пер. с нем. Минск, 2000. Киркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам / Пер. с датского. Минск, 2005.

Макеева Лолита Брониславовна — 1959 г.р., к.ф.н., доцент кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии ГУ-ВШЭ, старший научный сотрудник ИФРАН. Автор монографии «Философия Х.Патнэма» (1996). Область научных интересов: аналитическая философия, научный реализм, философия языка.

Энговатова Анастасия Валерьевна — к.ф.н., старший преподаватель факультета философии ГУ-ВШЭ, заместитель декана факультета философии ГУ-ВШЭ.

Власова Ольга Александровна — к.ф.н., старший преподаватель кафедры философии Курского государственного университета.

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО» ПРЕДСТАВЛЯЕТ

СЕРИЮ «УНИВЕРСИТЕТСКАЯ БИБЛИОТЕКА
АЛЕКСАНДРА ПОГОРЕЛЬСКОГО»

Готовятся к печати:

- Карл Шмит.** Избранные сочинения («Легальность и легитимность», «О трех видах юридического мышления», «Гарант конституции» и др.)
- Иоганн Фридрих Гербарт.** Психология
- Христиан Зигварт.** Логика. Т. 1–2. «Учение о суждении», «Учение о методе»
- Франц Brentano.** Избранное
- Аласдер Макинтайр.** Зависимое рациональное животное. Почему человеческое существо нуждается в добродетелях?
- Герберт Шнедельбах.** Философия в Германии 1831–1933 гг.
- Виктор Молчанов.** Исследования по феноменологии сознания
- Философия университета.** Сборник под редакцией Виталия Куренного
- Леонид Ионин.** Ритуалы денег
- Перри Андерсон.** Переходы от античности к феодализму
- Социология повседневности: теории и методы исследования.**
Сборник под редакцией Виктора Вахштайна
- Уильям МакНил.** В погоне за могуществом: Техника, вооруженные силы и общество с 1000 г н.э.
- Джон Дьюи.** Человеческая природа и поведение
- Франсуа Гизо.** История цивилизации в Европе
- М. М. Ковалевский.** Очерки по истории политических учреждений в России
- Анри Мишель.** Идея государства. Критический очерк истории социальных и политических теорий во Франции со времен революции
- Г. Джаншиев.** Эпоха великих реформ. Исторические справки
- Чарльз Тилли.** Принуждение и капитал в эволюции европейских государств, 990–1990 гг. н.э.
- Тимоти Эрл и Аллен Джонсон.** Эволюция человеческих обществ: от бродячих групп заготовщиков до аграрного государства

Готовятся совместно с издательством «Прогресс-Традиция»:

- Д. Мартучелли.** Социология современности
- Дж. Стаут.** Демократия и традиция
- Х. Зедельмайер.** Утрата середины
- Ф. Хайлер.** Религии человечества

*По вопросам распространения обращаться по тел.: +7 (495) 933 75 90,
Илья Нилов*