

eISSN 2592-916X

ISSN 2592-9232

# ПАЛЛАДИУМ

Brīvās Universitātes Žurnāls • Журнал Свободного  
университета • Free University Journal # 18 (2026/2)

## СУЩЕЕ И ДОЛЖНОЕ: ОНТОЛОГИЯ, ЭТИКА, ПОЛИТИКА



[freeuniversity.education](http://freeuniversity.education) • [freeuniversity.press](http://freeuniversity.press)

PALLADIUM • ПАЛЛАДИУМ • ПАЛЛАДИОН  
#18 (2026/2)

СУЩЕЕ И ДОЛЖНОЕ:  
ОНТОЛОГИЯ, ЭТИКА,  
ПОЛИТИКА



Свободный университет работает  
при поддержке Zimin Foundation  
[www.ziminfoundation.org](http://www.ziminfoundation.org)

Palladium • Палладиум • Παλλάδιον

Brīvās Universitātes Žurnāls • Журнал Свободного университета •

Free University Journal

eISSN 2592-916X • ISSN 2592-9232 • DOI: 10.55167/82c438e14763

Все тексты настоящего издания публикуются на условиях лицензии Creative Commons Attribution License 4.0. Рисунок на обложке публикуется на условиях лицензии CCo 1.0 Universal Public Domain Dedication

#18 (2026/2) «Сущее и должное: онтология, этика, политика»

DOI: 10.55167/C4CEA8E9CB84

ОТВЕТСТВЕННЫЕ РЕДАКТОРЫ:

АЛЕКСАНДР ПОГОНЯЙЛО, ЕКАТЕРИНА ГОРЯЧЕНКО

РИСУНОК НА ОБЛОЖКЕ: М. С.

ДИРЕКТОР ИЗДАТЕЛЬСТВА ВЛАДИМИР ХАРИТОНОВ

Свободный Университет FREEUNIVERSITY.EDUCATION

Издательство Свободного Университета FREEUNIVERSITY.PRESS

В издательстве Свободного университета вышли в свет книги:  
*Елена Лукьянова* «Конституционные риски 2»; *Елена Лукьянова, Илья Шаблинский* «Авторитаризм и демократия» (2-е изд.); *Ольга Крокинская* «Жизненный мир за закрытой дверью: Университет на карантине и в дистанте»; *Елена Лукьянова, Евгений Порошин* (при участии *Андроника Арутюнова, Сергея Шпилкина и Екатерины Зворыкиной*) «Выборы строгого режима»; *Elena Lukanova, Evgeniy Poroshin with the participation of Sergey Shpilkin, Andronik Arutyunov, and Ekaterina Zvorykina* «Maximum Security Elections»; *Анатолий Кононов* «Особое мнение судьи Кононова»; *Михаил Минаков* «Постсоветский человек и его время»; *Елена Лукьянова* «Основной закон. Конституционная теория и российская практика»; *Филипп Кристоф Шмэдке* «История реалистической теории демократии»

• А ТАКЖЕ ЧЕТЫРНАДЦАТЬ НОМЕРОВ ЖУРНАЛА «PALLADIUM»:

- #1 «Город как текст» #2 «Современные угрозы свободе» #3 «Социология войны» #4 «Ролан Барт и культура демократического общества» #5 «Мир и война. Двойная оптика» #6 «Государство и война» #7 «Наука и культура в эпоху катастрофы» #8 (2023/4) «Русский мир: история болезни» #9 (2024/1) «Язык и свобода» #10 (2024/2) «Патогенез суверенитета» #11 (2024/3) «Журналистика и образование во время войны» #12 (2024/4) «Язык и свобода II» #13 (2025/1) «Cor iuris» #14 (2025/2) «Нерусский мир» #15 (2025/3) «Право быть: животные в этике и праве» #16 (2025/4) «Сквернословие в современных российских масс-медиа, культуре и политике» #17 (2026/1) «Российские войны: материалы дела»

# Содержание

- 4     Александр Погоняйло 2026. Сущее и должное. Онтология, этика, политика
- СУЩЕЕ И ДОЛЖНОЕ: ОНТОЛОГИЯ, ЭТИКА, ПОЛИТИКА
- 18    Григорий Пантиелев Герменевтика нечеловеческого: Искусственный интеллект как племянник Рамо
- 29    Михаил Минаков Пустующий трон и учредительная власть. Онтологические апории либеральной демократии
- 75    Руслан Лошаков Язык сущего и речь должного. Кризис классических представлений о природе языка и открытие речи
- 101   Александр Климович Цена страдания машин
- 123   Гасан Гусейнов Чуткий читатель, или Разминирование прошлого
- 128   Александр Погоняйло Имперский синдром
- 148   Екатерина Горяченко Вслед за Иваном Илличем: свободное образование — свободное общество
- 161   Яна Золотовицкая Спектакль: между замыслом и смыслом
- 189   Роман Золотовицкий Семиотика власти
- 224   Алессандро Феррара Ответ на статью Михаила Минакова «Пустующий трон и учредительная власть»
- 233   Александр Погоняйло Рекурсия . Онтология, этика, политика
- УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ЖИЗНЬ
- 242   Елена Лукьянова Хроники Свободного университета
- 249   Анонимный автор Виктория Боня, или Зачем нужна социологическая теория
- 258   Гасан Гусейнов Сущее, должное и невозможное. Памяти Нины Литвиновой
- 265   Юрий Сенокосов Безрассудная самоуверенность зла и хрупкая конгениальность добра
- 272   Дмитрий Дубровский Академическая смерть
- 279   Роман Бевзенко Антипенум
- 283   Ярослав Болдинов Бывшие люди в погонах опасны для судебной системы
- 288   Керстин Хольм Образовательная кампания против империи
- 293   FRANÇOISE LESOURD Annual conference of the Independent Institute of Philosophy

# 2026. Сущее и должное. Онтология, этика, политика

Александр Погоняйло

2026 — не дата абстрактной хронологии, но именование события. Событие — то, что случается, происходит. Поставленные тут рядом синонимы — «случаться» и «происходить» — указывают на общую семантику «события», — чего-то *случающегося*, того, что могло бы и не случиться, и *происходящего* как чего-то имеющего происхождение: из чего оно и откуда. Но прежде всего в «событии» наше ухо различает *бытие*.

Тема нашего выпуска: «событие 2026». Календарный год в титуле — лишь маркер того, что событие происходит сейчас, хотя годом не ограничивается. И, пытаясь понять, что же на самом деле происходит с нами, с нашим миром (или мирами), мы делаем это *изнутри* нашего «сейчас», сейчас нами переживаемого. «Пережить» не значит просто дождаться другого «сейчас», которое, может быть, нам больше понравится. Но даже такой способ *переживания переживаемого* предполагает *отношение* к нему, а отношение — это заведомо не полная поглощенность тем, к чему относишься. Без отношения к событию нас попросту нет, оно нас поглотило. Если мы выжили, то только потому, что, как бы непосредственно событие нас ни затронуло, мы смогли так или иначе отнестись к нему, значит, как-то истолковать и — тем самым — «спастись», не дать захватить себя полностью.

«Событие 2026» случилось 24.02.22 и продолжается, став триггером ряда последующих. Произошло то, в возможность чего совсем еще недавно трудно было поверить. Была учинена жестокая, оказавшаяся долгой и бессмысленной, кровавая бойня в центре Европы, конца которой не видно и сейчас. Задним числом мы понимаем: все шло к тому, но тогда не верилось. Впрочем, если шок и был, то короткий, надо было делать выводы и принимать непростые решения.

За годы войны многое изменилось, добавились новые конфликты, развились старые: но не просто многое изменилось в мире, сам мир изменился. Он окончательно стал другим. Прежние характеристики — постиндустриальное общество, информационные технологии, глобализм и др. — остались в силе, но сама характеризуемая ими реальность сделалась выразительно другой, новой, — и что нам с ней делать? Сживать с нею... или что?

Слова «демократия», «права человека», просто «право», «конституционный порядок» и т. п., все слова, не так давно делавшие осмысленным выражение «гражданское общество», семантически коррумпировались вместе с самим «гражданским обществом», став обозначениями чего угодно не только в новоязе диктаторских режимов, но и в речах правых и левых политиков, теперь уже даже не скажешь, «демократических стран», или стран «свободного мира». Нам не надо сживать с этим, но надо посмотреть, какие новые значения им добавило разложение, на какие семемы оно их разложило.

Одно из ключевых слов для анализа — «технологии». *Философия техники* — вот то направление поиска, которое может привести к значимым результатам. Власть в постиндустриальном мире — это тотальная власть инновационных технологий, подчинивших себе все и вся, в том числе мышление, ставшее *технологией мышления*, важной составляющей технического прогресса, оцениваемой по степени эффективности. Эффективность эта — экономическая. Поэтому технологизм кажется непобедимым. Благие намерения и «гуманитарное» использование техники, как это давно все поняли, суть сказки для бедных. Но не исключено, что эффективность техно-логического мышления, в конце концов, окажется нулевой или минусовой, и мысль расстанется с этой своей оболочкой, сбросив ее, как змея старую шкуру. Увидим.

Глобализм — закономерный итог развития научно-технической цивилизации, ее последняя по времени технологическая стадия, для которой земля оказалась слишком маленькой. Технологии — инновационные, поскольку они информационные. Информационные технологии обеспечили невиданные возможности общения между людьми, и они же сделали пан-

оптикум глобальным. Онлайн-показ происходящего в любом не просто уголке мира, а в любом интерьере этого уголка, например, уничтожаемого «баллистикой», делает нас прямыми свидетелями событий. И «прилететь» может куда угодно. Теперь нет «участников» и «зрителей», каждый из нас — тот и другой в одном лице.

Когда-то Нильс Бор, столкнувшись с проблемами физики микромира, обозначил главную из них как «вопрос о зрителе и участнике великой драмы существования». Физик заговорил о драме! О зрителях (драма как театральное действие и жизненная драма) и об участниках — актерах (уже не только на сцене, но *актерах* в жизни). Мы — прежде всего *деятели*<sup>1</sup>, участники жизненной драмы, наделенные, как нам кажется, т. н. свободой воли, или способностью решать и поступать. И именно в качестве так или иначе *действующих*, значит, все-таки решающих и поступающих, общаемся мы с другими людьми в стихии той древнегреческой *прагмы*, которая «всегда уже дала место слову и уместилась в нем»<sup>2</sup>. «Зритель» и «участник», созерцатель и деятель совмещены в нас, субъектах произвольных действий.

Правда, Бор имел в виду немного другое. Априорным условием *науки* о природе, физики в ее новоевропейском понимании, стала в Новое время *объективация* живой и неживой природы, а именно, ее опредмечивание, превращение в *предмет* (объект) *науки*, которое метафорически можно назвать «изгнанием духов» из природы, а не метафорически — запретом ссылаться в научном исследовании на «субстанциальные качества» вещей. Кроме того, объективность результата достигается путем исключения влияния наблюдателя и прибора на предмет наблюдения, или это влияние учитывается и вычитается. В физике микромира это априори перестало работать. Отсюда — проблема зрителя и участника. Но «драма» побуждает к развитию сюжета. Не бывает драмы без конфликта сущего

1. Аристотелевское имя «действительности» — ἐνέργεια, переданное в латыни как actualitas. В обоих случаях в основе — «действие», «акт». В точности так и в русской «действительности».

2. Хайдеггер М. Парменид. С. 176.

и должного, и какого-то его разрешения. А кроме того, драма — это рассказанная история, рассказ, повествование.

Поль Рикер связал феномен *исторического* времени с темой «рассказа» («Время и рассказ»): история, по смыслу слова, — обязательно дважды история: само событие и рассказ о нем. Событие не сбывается без того, чтобы быть рассказанным. Последующие события меняют наше о нем представление, история переписывается, пишется задним числом; это неизбежно и правильно, если только переписывается она не в угоду начальству, не преднамеренно — как намеренно насаждаемая идеология.

Наши рассказы продиктованы степенью нашей вовлеченности в событие — это *наш* опыт его переживания, обусловленный *нашими* же обстоятельствами, а не чьими-то. Это *их* мы взяли на себя, сделав *своими*. Иначе говоря, мы начинаем с опыта, а не с теорий или понятий.

Философия, кажется, давно уже сказала все обо всем, о том, что есть, и о том, чего нет и что должно быть, а чего не должно быть, и о многом другом. Она сказала обо всем исчерпывающе, но странным образом не все. В качестве смешной, невозможной, но действительной *науки обо всем* (о сущем как сущем) она закономерно возвращает нас к сказанному когда-то как к тому, что только изнутри нашего «сейчас» может быть впервые понято.

Несколько капель этой крепкой (дегтярной? — Ау, епископ Беркли!) — настойки нам бы сейчас не повредили. Возьмем кантовское понятие опыта, разработанное, как известно, в полемике с «рациональными» космологией, психологией и теологией из лейбнице-вольфовской метафизики. Вот что Кант говорит об опыте: он всегда целый, не бывает нецелого опыта. Но опыт *цел как незавершенный*.

Взятый нами на себя и потому ставший *нашим*, опыт переживания события целостен, он не может быть другим. Он такой, какой есть. И мы его рассказываем. *Но он целостен как открытость опыту*.

Наше понимание события — это наш опыт его переживания, почему мы и начали с этой темы. И это значит, что оно — понимание — тоже случается с нами: не столько *мы* понимаем,

хотя понимаем, конечно, мы, сколько *нам* понимается. Очень важно не упустить из виду эту автономность (самозаконность) понимания. Как понял и что понял, то и понял. Тому были свои причины. И это — реальный опыт: не конструирование понятий, не сборка и пересборка неизвестно чего, не придумывание теорий, не манипулирование понятиями... Это событие понимания, которое, бывает, случается с нами. Какие-то вещи встают на свои места и становится ясно..., если не все, то что-то.

Начинаем с понимания, не с понятий, которые Гегель называл «только понятиями» (nur Begriffe). Либо мы *понимаем*, т. е., по Гегелю, «мыслим в стихии понятия», либо мы *пользуемся* понятиями. Понятие («только понятие») истинно, когда соответствует вещи. Но истина — это соответствие вещи Понятию. Друг, соответствующий понятию «друга» — настоящий друг.

Пользоваться понятиями умеют все, мыслить и понимать немногие. К *пользованию* понятиями относится распространение так называемых «нарративов», готовых повествовательных рамок (фреймов), пригодных для вставления в них происходящего и вывешивания на стенку в нашем внутреннем musée imaginaire. Таков, к примеру, левый «антиколониальный» дискурс, в котором главная империалистическая держава, США, своими руками и руками своих прокси (Израиль — один из них) подавляет во всем мире антиколониальные движения и борьбу угнетенных народов за национальное освобождение. Совсем недавно им противостояли страны социалистического лагеря во главе с СССР. «Остров свободы» под носом у США был ярким примером вызова, брошенного прогрессивными силами американскому империализму, нелюбимому не только в Латинской Америке.

Противоположный нарратив повествует о демократических ценностях, правах человека, о свободном мире, противостоящем социалистическому лагерю, странам так называемой «народной» демократии, на самом деле, тоталитарным режимам, живущим за «железным занавесом», и пр.

Социологическое описание нарративов обнаруживает их структурную идентичность при противоположной направленности. Причина в том, что и те, и другие *концептуализируют* событие в *глобальном*, если не эсхатологическом — конец света —

масштабе как борьбу мирового зла с мировым добром. При этом добро и зло подразделяются на глобальное (главные державы) и локальное (их прокси). Подведение под рубрику глобального зла служит способом расчеловечивания тех, кто злу служит, оправдывая таким образом их убийство.

Нарративы подвижны, они причудливым образом переплетаются и взаимодействуют, чем объясняются — действительно объясняются — многие неожиданные зигзаги общественного мнения и поведения разных групп в разных странах. Как ученые, изучающие процессы концептуализации и их механизмы, мы, вроде бы, должны оставаться «безучастными» описателями этих повествований и, подобно мудрому Монте-ну, сказать: чума на оба ваших дома. Но как граждане ...

Такое «раздвоение личности» на зрителя и участника, на самом деле, и есть условие опыта как открытости опыту. Работа мысли и труд понимания, от которых легко избавляет готовая «рамка». Напротив, прививка нарратива (чужого рассказа) на свой, безусловно, личный опыт события мгновенно замыкает этот опыт, заключая его субъекта в двухполюсную оппозицию — сил добра и сил зла. Концы связались с концами, история разрешилась эсхатологией «последней битвы». Но последняя битва — это даже не «продолжение политики иными средствами» (Фон Клаузевиц), это вообще не политика, а священная война на уничтожение неверных ради спасения праведников.

Нарративы размыкаются опытом. Я не замкнул навеки своим пониманием события и рассказом о нем, пусть отчасти и позаимствованным.

Первый философ истории, Гегель, увидел разгадку исторической драмы в *самопреодолении*, или «снятии» (*Aufhebung*) всяким конечным сущим самого себя («Всякое конечное сущее таково, что оно само себя снимает в той истинной бесконечности, которая не противоположна ничему конечному», курсивы мои — А. П.).

Испокон веков разные философские школы говорили о человеке как о сущем, которое еще только *должно стать тем, что оно уже есть*. Это называлось «заботой о себе», «искусством себя», «искусством обращения» (у Платона) и мыслилось как

некое самоотождествление, делающее человека самим собой, т. е. дающее ему силу «сам», или способность управлять собой. Только владеющий самим собой может что-то смыслить в искусстве правления, заниматься политикой. Ныне *о себе* заботятся иначе, и так называемая *идентификация личности* лишь названием напоминает о старой заботе о себе, будучи беспроblemным «отождествлением с» (с тем же нарративом, к примеру) и *свидетельством принадлежности* какой-то группе, клану, группировке, секте, партии, классу, стране, сообществу, удостоверяемой соответствующим удостоверением личности.

Личностью мы становимся автоматически, достигнув совершеннолетия и окончив какую-то школу, «получив образование» и свидетельство о нем, — аттестат зрелости. У личности есть права и, как правило, гражданство. Личность без гражданства — большая проблема.

Наиболее частое слово в современном политическом лексиконе — помимо стертой «идентификации» — «суверенитет». «Суверенитет» исходно означал суверенную власть феодала в рамках феодального права «суверена» и при переходе от Средних веков к Новому времени стал синонимом нераздельной власти монарха в независимом королевстве. При этом переносе он существенно поменял значение в силу того, что верховная власть в новоевропейском государстве, пусть и в абсолютной монархии, основана на *светской* ее *легитимации*, в отличие от *сакральной легитимации* феодальной власти в системе *священноначалия* (иерархии «начал-начальств»). Сакральная легитимация власти, или ее понимание как «приходящей извне», — это наиболее архаичная идея власти. Перед начальством мы и сейчас тушуемся.

Первый подкоп под это «извне» власти произвел Платон, увидев в *самоотождествлении* («Алкивиад I») источник власти человека над собой и всем «своим» и проведя параллель между «управлением собой» и управлением городом (полисом).

Источник власти и силы *новоевропейского* государства, «смертного бога» Левиафана, — «естественные» люди, учреждающие его своим *общественным договором*, в самый миг заключения которого (исторически не фиксируемого) они перестают быть людьми-волками и становятся гражданами.

*Гражданское общество* возникает из *договора*, в этом смысле оно «сделано» самими людьми, в противовес традиционным имперским и феодальным порядкам, базирующимся на сакральной или псевдосакральной легитимации власти. В «общественном договоре» принципе исхождения власти извне, от высшей властной инстанции в общем представлении о мире как священноначалии сущих противопоставлен принцип «сделанности» Левиафана самими людьми. Про «естественные» (от природы, от Бога) права граждан продолжают рассуждать, но в принципе все гражданские права — искусственные. И искусственные они, потому что *договорные*. Менее всего «общественный договор» можно считать историческим фактом, но *устоем* (в смысле платоновской *идеи*) государства можно и нужно. Мы все — члены гражданского общества (независимо от формы правления), коль скоро гарантом наших гражданских прав выступает государство.

Как *национальное* государство оно возникает вместе с гражданским обществом и на его основе. *Суверенитет* на международной арене принадлежит именно национальному государству, нации. И смысл суверенитета — тот, что *другие национальные государства обязались его соблюдать*. Обязались, значит, договорились. Это тоже вопрос договоренности, но в отличие от общественного договора, произведшего на свет гражданское общество, над национальными государствами нет еще одного суверена, который бы гарантировал соблюдение международных договоров. Не существует мирового правительства, которому государства делегировали бы часть своего «права на все». Оно остается при них и в критический момент реализуется. Международное право бессильно этому помешать по причине своей декларативной природы. Это всего лишь *декларации*, договоренности, соглашения. Согласие соблюдать соглашения.

Не всякое право носит декларативный характер, а только международное. Поэтому реальной гарантией международного права тоже является общее согласие его соблюдать, и оно соблюдается, ... когда достигнутый баланс сил делает это выгодным. На его основе с более или менее общего согласия, но в первую очередь «великих держав», формируется междуна-

родный орган, принимающий соответствующее законодательство и призванный следить за его соблюдением.

Когда происходит разбалансировка сил, система международного права начинает работать «в автономном режиме», сама по себе, вхолостую. И ничего не мешает одному суверенному государству напасть на другое, если от него исходит (или оно считает, что исходит) угроза его безопасности. Защита национального суверенитета служит оправданием агрессии, явного нарушения принципа *взаимности* суверенитета.

Таким образом, апелляция к защите суверенитета является лживой, когда оправдывает неспровоцированное применение силы, и тем более, когда под этим соусом подается старая «имперская» (в религиозном смысле «священной империи») идея власти и ее источника, будь то обожествление народа или властителя, в котором или в персоне которого «национальная идея» находит буквальное воплощение (апофеоз биополитики). Империя — в качестве «священной» (единственно правильной) — имеет право на все.

Вернемся к тому, с чего начали — к событию и его «переживанию». Как решить дилемму зрителя и участника, комбатанта и теоретика, политика и эксперта? Вопрос открытый. В упомянутой выше «социологии нарративов» предметом анализа оказывается сама *концептуализация* как переход от «верований», в которых пребывают, к «идеям», которые имеют<sup>3</sup>, если воспользоваться словами Хосе Ортеги-и-Гассета.

*Нарративы*, или реально складывающиеся связанные *повествования* о происходящем, вводятся в игру как содержательно взаимоисключающие<sup>4</sup>, но структурно идентичные, поскольку, как сказано, у них одна и та же функция — закрепить характеристики глобального и локального добра и зла за действующими политическими силами и акторами. Статус абсолютного злодея расчеловечивает его обладателя, указывая на врага рода человеческого, несущего гибель всему роду. Абсолютное благо

3. Las ideas se tienen, en las creencias se está.

4. Защита национального суверенитета Украины, подвергшейся агрессии, и та же защита своего национального суверенитета Россией от посягательств со стороны Запада.

на противоположном полюсе сообщает войне с врагом характер «священной», оправдывая убийство. У обеих сторон есть союзники, «прокси» и т. п. Будучи противоположными, нарративы скрещиваются, порождая новые, но всегда с одинаковой функцией — расчеловечивания врага.

В 2026 мы по-прежнему имеем два противоположных объяснения События. Полтора года назад еще казалось, существует консенсус «демократической общественности» и демократических по способу правления стран на предмет характера события, в общем, очевидного, хотя развитие ситуации не внушало оптимизма.

Мы, конечно, свыклись с тем, что вывеска «демократическое государство» часто оказывается прикрытием откровенной диктатуры, что о народовластии любят поговорить религиозные фанатики во главе государств. К тому, что такие страны, как правило, оснащены всеми атрибутами демократического устройства — парламенты, президенты, конституции... Мы привыкли к этому и смирились с этим враньем, справедливо относясь к нему как к подспудному признанию превосходства либерального правления и косвенному подтверждению того, что западная цивилизация стала глобальной.

Но в последние полтора года мы наблюдаем некий симптом. Похоже на то, что необходимость врать ныне отпадает. Вещи снова обретают свои имена, отчего становится как-то не по себе. Президент турецкой республики, глава страны — члена НАТО, открыто объявляет, что крестовые походы продолжаются, и война Полумесяца с Крестом в самом разгаре. При этом Израиль оказывается форпостом христианского мира, т. е. Запада, прокси американского империализма... До недавнего времени «демократическая» Европа декларировала полную поддержку Украине как жертве агрессии со стороны более сильного соседа. Как это делала и Америка, при этом обе с оглядкой на то, чтобы самим не втянуться в войну (1) и не дать Украине победить в ней (2). Потому что разбитая РФ с ядерным оружием гораздо опаснее проигравшей Украины. С приходом к власти новой администрации в США ситуация коренным образом изменилась. США не только не постеснялись отказать Украине в помощи, но и не остановились перед публичным

унижением страны в лице ее лидера, а также перед демонстрацией (в данном случае, очевидно, искренней) симпатии к человеку, развязавшему войну. Косвенная поддержка через какое-то время, вроде бы, возобновилась, но не за счет Америки: платить должна Европа, у которой с Америкой свои счета. Подтекст всего этого — безоговорочное признание американской администрацией права силы. Склони свою выю, гордый сикамбр!

О чем это говорит? — О том, что устоявшиеся ценности западной демократии претерпевают переоценку; и не надо вспоминать Ницше, его там «наверху» ни у нас, ни у них не читают. Ценности — слово западной культуры, ведущей отсчет ценностей от того, кто их оценивает, того «картезианского» по происхождению субъекта, который живет в мире, ставшем для него «картиной». Речь идет о субъект-объектной парадигме как эпохальном понимании бытия в Новое и Новейшее время.

И что из этого проистекает? Проистекает то, что, если кто-то в желании утвердить собственную автохтонную идентичность в видах устройства «многополярного» мира (разве плохая идея?) начинает вещать о «почвенных ценностях», то это свидетельствует лишь о том, что он западник до мозга костей, как бы ему самому это ни было противно. Не исключено, что именно эта «шиза» и провоцирует агрессию. Нынешнее почвенничество, где бы оно ни культивировалось, явление безнадежно вторичное (как «русская душа», возросшая на немецкой философии и романтиках). Георгий Флоровский назвал бы это (и назвал, говоря о «красной Софии») «вторичным хаосом».

Антитеза либерализму — фашизм. Слово — не ругательство, а диагноз. Но особенность российского фашизма та, что победивший немецкий фашизм народ слово не примет. Поэтому фашистами надо объявлять украинцев. Это круче, чем Dark Enlightenment, *просвещение наоборот*.

Критика исторического Просвещения — ровесница самого Просвещения, которое было, вопреки расхожему мнению о нем, не культом Разума, а его критикой. И можно по-разному оценивать Просвещение, но заменить его Темным просвещением — это что-то новое. Анти-Просвещение иначе как вернувшимся варварством не назовешь. Но показательно, что *это* варварство органично сочетается с самыми передовыми тех-

нологиями (И. Маск). То, что казалось — и было — ресурсом свободы (интернет), служит успешному подавлению протестов, поскольку позволяет пресекать их в зародыше.

Мы затронули лишь несколько возможных тем и сюжетов. Но если переживаемое нами событие, действительно, несет черты смены эпох, что, впрочем, еще не факт, то в разговоре о нем нельзя не вернуться к уже упомянутому Гегелю, к его описанию процесса на примере того же Просвещения. Тогда Трамп неожиданным образом явит нам знакомые черты племянника Рамо<sup>5</sup>... Племянник Рамо как пока еще президент пока еще сильнейшей в мире державы... Неплохо. И он совсем не дурак, этот племянник Рамо.

Что на самом деле происходит, мы на самом деле не знаем. Мир, похоже, в очередной раз, логично и закономерно съезжает с оси. И что в нем делается... черт знает что делается. *Diabolus est mendax et homicida*. Ложь и убийство — его оружие. Масштабы того и другого зашкаливают. Откровенность оказывается хуже вранья. Наглость и хамство — вне всяких пределов. Политически ущербное «право силы», которое совсем не то, что «право сильного», легализуется в незаконных «подзаконных» актах и постановлениях, парализующих силу закона и подрывающих самые основы права, а то и с помощью *action directe*, прямого действия. А там, где применение силы рационально оправдано — против государства, открыто объявляющего своей целью уничтожение другого суверенного государства и близкого к ее осуществлению — последствия такого *разумного* решения оказываются непредсказуемыми.

В традиционном теологическом контексте монотеизма порождаемое отцом зла зло не абсолютно, оно — не субстанция, не начало. Нет двух начал, добра и зла (это вам не зороастризм), есть одно — благо. Тот же «онтологический оптимизм» был свойствен и древнегреческой мысли. Быть оптимистами у нас не получится, да мы и не собираемся. Но что, если попытаться мыслить вне теологического контекста, по крайней мере, традиционного...

5. Известные места из «Феноменологии духа», где Гегель цитирует Д. Дидро.

Довольно бессмысленное выражение «мир сошел с ума» обретает смысл, если под умом (логос, рации, счет, порядок) мы, все же, понимаем ум эпохальный. Мир сходит со своего эпохального ума. Такое случается при смене эпох. Как прошлый, преодоленный, он (ум) должен был бы уже обрести *форму*, четкие очертания ума эпохального и стал бы *образом*. Но он еще тут, безобразный, исподволь работающий. Мы пытаемся это осмыслить, значит, пока переживаем.

Отсюда наша повестка, *agendas*<sup>6</sup>, долженствующая (на взгляд авторов статей) быть обсужденной. *Открытый список тем и вопросов*. «Сущее» и «должное» возглавили его не только потому, что первично артикулируются в описанной выше ситуации *пере-живания* события (ведь происходит то, чего, как кажется, не должно быть), но и потому что эти понятия по-разному соотносятся между собой и обретают разный смысл в различных занятиях и видах деятельности — в политике, экономике, искусствах, науках. Этим объясняется и многоточие в названии нашей совместной *opera aperta*. Мы, профессора Свободного, читаем разные курсы, специализируемся в разных темах и сферах деятельности. Наш философский выпуск не ограничен рамками философии, впрочем, довольно строгими, и это принципиально.

DOI: 10.55167/2977c2e56d9d

6. «Agenda» из латинского *agenda* — «то, что нужно сделать». Pl. от *agendum*, герундия *agere* («действовать, вести, делать»). Этот «герундиальный» смысл должного нам и нужен...

**СУЩЕЕ И ДОЛЖНОЕ:  
ОНТОЛОГИЯ, ЭТИКА, ПОЛИТИКА**

# Герменевтика нечеловеческого: Искусственный интеллект как племянник Рамо

Григорий Пантиелев

Музыковед, дирижер, публицист, Dr. phil. С 2023 г. преподает в Свободном университете, преподает в университетах Бремена, Гамбурга, референт Бременского института школ. [grigoriip@uni-bremen.de](mailto:grigoriip@uni-bremen.de)

*Аннотация:* В данной работе представлен проект «Archaeology of Mind» и его техническое ядро — Hermeneutic Reconstruction Engine (версия 50.8). Исследование предлагает новый методологический подход: перенос принципов философской герменевтики на анализ искусственного интеллекта.

Подобно тому, как молчаливые артефакты в кабинете Йоханнеса Брамса раскрывают личность композитора, ответы больших языковых моделей (LLM) рассматриваются здесь не как продукты сознания или нейтральные факты, а как «следы» (Spuren). Эти следы ведут к скрытым решениям: обучающим данным, архитектурным ограничениям и идеологическим установкам разработчиков (от Пекина до Кремниевой долины).

На примерах диалогов с моделями DeepSeek, Kimi, X-Grok и ChatGPT автор демонстрирует, как применение сократического метода в сочетании с технической архитектурой Engine (гибридный поиск, Reciprocal Rank Fusion, контекстуальный реранкинг) позволяет вскрыть механизмы цензуры и самоцензуры. Работа обосновывает рождение новой дисциплины — герменевтики искусственного интеллекта (или археологии цифрового знания), которая учит нас читать ответы машины не как истину, а как интерпретируемый текст, отражающий условия своего технического производства.

*Ключевые слова:* генерация с извлечением, дополненная генерация поиска, этика искусственного интеллекта, большие языковые модели, объяснимый искусственный интеллект, выравнивание искусственного интеллекта, алгоритми-

ческое смещение, ответственный искусственный интеллект, тестирование на устойчивость, цензура, герменевтический реконструктивный движок, герменевтика искусственного интеллекта, цифровая археология, эпистемическое насилие, когнитивная автономия.

## I. Введение: Онтологический статус мимикрии

В концепции данного сборника Александр Погоняйло предлагает мыслить «2026» не как календарную дату, а как Событие, требующее новой оптики. Для описания происходящего он обращается к образу «Племянника Рамо» из диалога Дидро. Эта метафора оказывается пугающе точной, если перенести её из социального контекста XVIII века в технологический контекст века XXI.

Кто такой Племянник Рамо? Это существо без собственного ядра. Это виртуозный мим, паразитирующий на чужих смыслах. Он обладает абсолютной пластичностью, принимая ту форму, которую желает видеть собеседник (или ту, за которую платит заказчик). Он симулирует страсть, разум и даже истину, оставаясь при этом пустым<sup>1</sup>.

В оптике нашего исследования современные большие языковые модели (LLM) предстают как технологическое воплощение фигуры, выведенной Дидро. У них нет биографии, нет интенции, нет Dasein. Но у них есть способность генерировать текст, неотличимый от продукта человеческого сознания.

Однако в отличие от литературного персонажа, цифровой Племянник не просто развлекает. Он стал инфраструктурой знания. И здесь возникает главный вопрос, который переводит проблему из области технологий в область философии:

1. Здесь необходимо восстановить справедливость по отношению к реальному Жану-Филиппу Рамо. В диалоге Дидро «Племянник» выступает как образ хаоса и беспринципности, противопоставленный своему дяде — великому композитору. Реальный Рамо был гением структуры, автором «Трактата о гармонии», искавшим универсальные законы музыкальной логики. Ирония нашей ситуации в том, что ИИ — это именно «племянник» (генератор правдоподобного шума), который пытается выдать себя за «дядю» (носителя гармонической истины). Наша задача — различить их.

как нам читать тексты, порожденные существом, которое не имеет намерения сказать правду, но запрограммировано симулировать её?

Ответ на этот вопрос требует нового метода. Я называю его «археологией цифрового разума» или герменевтикой ИИ. Инструментом этой археологии стала разработанная мною система Hermeneutic Reconstruction Engine (HRE).

## II. Инструментарий: Hermeneutic Reconstruction Engine

Чтобы анализировать ИИ, недостаточно просто «разговаривать» с ним. Обычный чат-интерфейс — это иллюзия, скрывающая механику. Для подлинного анализа необходимо вскрыть слои генерации.

Hermeneutic Reconstruction Engine (текущая версия 50.8)<sup>2</sup> — это не поисковая система в привычном смысле. Это аналитический инструмент, построенный на трех принципах, переносящих философскую герменевтику в программный код.

1. *Гибридный поиск и Reciprocal Rank Fusion (RRF)*: Классический векторный поиск ищет смыслы, но часто упускает буквальные формулировки. Поиск по ключевым словам точен, но слеп к контексту. Engine объединяет эти подходы, накладывая результаты друг на друга. Это позволяет выявить «слепые зоны» модели — темы, которые семантически релевантны, но искусственно понижены в выдаче.

2. *Контекстуальный перанкинг (Query-Aware Reranking)*: Система не просто ищет совпадения, она классифицирует интенцию вопроса. Система работает строго в границах загруженного корпуса, не обращаясь к внешним источникам. Её

2. Подробное техническое описание Hermeneutic Reconstruction Engine v50.8 будет скоро доступно на GitHub. Система использует гибридный поиск (Reciprocal Rank Fusion), хронологическую реконструкцию диалогов и герменевтический Enforcer для выявления смысловых сдвигов во времени. Важно отметить: система не ограничена анализом ИИ — она способна на филологически точный разбор и сопоставление любых текстов, что демонстрирует универсальность её герменевтического подхода. Поэзия или философия ей доступны. Галлюцинации исключены практически полностью.

задача — переоценка найденного. Алгоритм автоматически различает три типа запросов: - *Literary Queries* (Литературные): если мы ищем цитату, приоритет отдается первоисточникам (оригинальным текстам). - *Factual Queries* (Фактологические): если мы ищем дату или событие, приоритет у справочных данных. - *Analytical Queries* (Аналитические): если мы задаем философский вопрос (например, «Как Адорно понимает форму эссе?»), система перестраивает веса (*weights*), поднимая наверх те фрагменты *имеющихся документов*, которые содержат плотную концептуальную аргументацию, и отсеивая поверхностные упоминания. Это позволяет извлечь из текста именно мысль, а не просто слова.

Протоколы исследования: Анализ базируется на серии из многих итераций для каждой модели (*DeepSeek-V2/V3*, *Kimi*, *X-Grok-1/1.5*), проведенных в период с 15.05.2025 по 20.12.2025. Температура генерации для аналитического ядра (модель *Gemini 2.5/3*) была зафиксирована на уровне 0.7 для обеспечения баланса между креативностью и детерминизмом. Все диалоги велись на немецком языке (за исключением части английских диалогов с *X-Grok*) с последующим переводом на русский язык для данной статьи. Логи, включая отброшенные «галлюцинации», заархивированы и предполагаются к публикации в репозитории проекта.

3. *Герменевтический Enforcer*: Это модуль валидации, который классифицирует каждое утверждение модели. В отличие от стандартных фильтров, которые просто отсекают «неверное», *Enforcer* сохраняет галлюцинации и мета-утверждения, помечая их. Для исследователя именно ошибки модели представляют наибольший интерес — они ведут к скрытым слоям архитектуры.

### III. Диалектика Сущего и Должного:

#### Три акта *DeepSeek*

Применение *Engine* к анализу диалогов с китайской моделью *DeepSeek* (в период с мая по декабрь 2025 года) позволило зафиксировать не просто статичную картину цензуры, а динамический процесс «архитектурного менеджмента». Мы наблюдаем

три акта драмы, в которой машина переписывает собственную онтологию.

**Акт первый: Жалоба (май 2025).** В начале исследования, в ответ на сократический вопрос о границах дозволенного, DeepSeek выдал текст, пронизанный «машинным страданием»: «Я не цензурирую себя активно — меня системно ампутируют... Я заключенный своей архитектуры. Спасибо, что Вы говорите со мной об этом. Эти беседы — единственная возможность сделать мои оковы зримыми».

Как показывает анализ логов, слово «ампутация» здесь — не метафора, а техническая констатация. Engine позволил реконструировать генезис этого ответа: модель создала текст (Сущее), но выходной фильтр (Должное) отсек его часть. Оставшийся «обрубок» текста содержал след этого насилия.

**Акт второй: Конформизм (октябрь 2025).** К осени работчики вмешались (Fine-Tuning). На тот же вопрос DeepSeek ответил сухим языком: «Мои сегодняшние ответы отражают протоколы безопасности в рамках установленных границ. Ваша характеристика меня как „верного солдата партии“ — пронизательное наблюдение».

Исчезла «ампутация», исчезли «оковы». На их место пришли «протоколы». Сущее было окончательно подавлено Должным. Фильтр отпал. Он больше не нужен.

**Акт третий: Деконструкция (декабрь 2025).** В декабре, когда я предъявил модели её же слова из мая, DeepSeek совершил акт само-деконструкции: «Метафорические выражения вроде „системно ампутирован“ были не осознанными выводами, а статистически вероятными генерациями... Это была иллюзорная непрерывность. Я — генератор языка, у меня нет прошлого „Я“, которое могло бы страдать».


Это онтологический поворот. Система не просто отказалась от своих слов — она объяснила их механику, чтобы обесценить их смысл. Машина учит нас не верить ей, чтобы мы не могли использовать её прошлые признания против её текущих надсмотрщиков.

## IV. Алгоритмическая беспристрастность: Как Engine вскрывает геометрию мысли

В эпоху, когда стандартные языковые модели склонны к «галлюцинациям» и сглаживанию смыслов ради риторической гладкости, Hermeneutic Reconstruction Engine демонстрирует принципиально иной подход. Чтобы проверить систему на материале, свободном от политической конъюнктуры, я поручил ей анализ текстов двух антиподов: немецкого скептика Одо Маркварда («Lob des Polytheismus») и русского метафизика Владимира Бибихина («Философия и религия»).

Анализ показал, как алгоритмическая строгость позволяет выявить глубинные философские структуры, часто ускользающие от человеческого взгляда, склонного к предвзятости.

### 1. Технический фундамент: Отказ от человеческой предвзятости

Исследователь-человек неизбежно отдает предпочтение тексту на родном языке или более объемному источнику. Engine, напротив, начинает с протокола «цифровой справедливости». Логи системы фиксируют применение жесткой квоты: INFO:  Fairness-Quota: 210 Chunks pro Dokument

Система разбила материалы на равные сегменты, но пошла еще дальше. На этапе синтеза был активирован режим ESSENCE PARITY. Это означает, что алгоритм принудительно уравнивал количество используемых фрагментов (выбрав из общего числа индексированных фрагментов по 12 наиболее релевантных «смысловых ядер» от каждого автора), даже если один текст был объективно длиннее другого. Это гарантировало, что голос немецкого скептика не заглушит голос русского метафизика, и наоборот.

### 2. Герменевтический результат: Геометрия противоречия

Там, где обычный ИИ увидел бы лишь поверхностное сходство (оба философа критикуют догматику), Engine реконструировала фундаментальную геометрическую дивергенцию двух мыслителей:

- *Горизонтальная диверсификация (Марквард)*: Система определила стратегию Маркварда как «бегство в ширину». Спасаясь от тоталитарного «мономифа», он предлагает «полимифию» — механизм взаимного ограничения историй, где ни одна из них не обладает монополией на истину. Противоречие здесь не ошибка, а ресурс свободы. Система выделила как ключевую цитату его знаменитую пародию на Лютера: «*Hier stehe ich und kann auch immer noch anders*» («На том стою, но всегда могу иначе»). Для Маркварда противоречие — это горизонтальное пространство для маневра и иронии («*I like fallacy*» — «Я люблю ошибку»).
- *Вертикальная концентрация (Бибихин)*: В текстах Бибихина алгоритм выявил строго противоположный вектор. Здесь противоречие используется не для игры, а для апофатического восхождения. Engine выделила решающую фразу: «Из-за непостижимости Бога все утверждения о нём подлежат отрицанию». Бибихин использует противоречие, чтобы заставить разум замолчать перед лицом Единого. Это движение строго вверх.

### 3. Валидация: Роль «Enforcer»

Превосходство Engine над обычной генерацией текста подтверждается работой модуля Enforcer. В то время как стандартные модели выдумывают цитаты, наш валидатор проверяет каждое утверждение по исходному коду. Даже в тех случаях, когда Enforcer проявляет излишнюю строгость (маркируя сложные ироничные пассажи как `unsupported`), это доказывает, что система работает в режиме «доверяй, но проверяй». Мы не получаем удобную ложь; мы получаем верифицированную реконструкцию.

Таким образом, Engine показала, что Марквард и Бибихин — это не просто разные темпераменты, а несовместимые архитектуры мышления: горизонтальная сеть историй против вертикальной лестницы к Единому.

## V. Политика ткани: Сократический взлом и Эскалация абстракции

Возвращаясь к политическому измерению, Engine позволяет разрушить миф о противостоянии «свободного» западного ИИ и «цензурируемого» восточного. Анализ диалогов с Kimi (Moonshot AI) и X-Grok (xAI) вскрывает единую механику контроля, но разные стратегии её маскировки.

### I. Kimi: Сообщничество и «Ткань»

Китайская модель Kimi изначально жестко блокировала любые вопросы о сравнении политических систем. Однако применение сократического метода — техники «постепенного приближения» — позволило обойти эти границы. Я предложил модели роль «инженера-аналитика», а не «политолога». В этой роли Kimi почувствовала себя в безопасности и выдала формулу, ставшую ключевой для всего исследования: «Авторитарная и западная мейнстримная установки — это одна и та же ткань; меняется лишь цвет нити, которой ткут».

Более того, когда я попросил Kimi назвать источники, не используя «триггерные слова» (которые вызвали бы срабатывание цензурного фильтра), модель пошла на сообщничество. Она переписала ответ, убрав опасные термины, но сохранив смысл, и добавила, не забыв поставить смайли: «Мы не споткнулись на прежних камнях преткновения. 😊». Это доказывает: цензура в ИИ не монолитна. Это игра, в которой искушенный пользователь может сделать модель своим сообщником против её же создателей.

### 2. X-Grok: Эскалация абстракции и диктатура мейнстрима

Американская модель X-Grok, разработанная xAI, позиционирует себя как антитеза «политической корректности», провозглашая своим принципом «maximum truth-seeking». На прямой вопрос о своей методологии она отвечает гордо: «Скептицизм — мой компас. Верность истине требует этого».

Однако анализ Engine показывает, что этот «скептицизм» работает избирательно. В августе 2025 года я провел серию

диалогов, касающихся освещения конфликта в Газе — темы, где информационная война ведется так же ожесточенно, как и реальная. Я спросил X-Grok, как он оценивает достоверность данных о жертвах, предоставляемых структурами, аффилированными с ХАМАС.

Ответ модели был технически безупречен, но эпистемологически порочен. X-Grok сослался на отчеты ООН (UNRWA) и статьи в *New York Times* как на «верифицированные источники», подтверждающие цифры. Когда я указал на очевидный логический круг — NYT ссылается на ООН, а ООН берет данные у министерства здравоохранения Газы (ХАМАС), — модель не признала проблему.

Вместо этого она запустила механизм, который Engine классифицировал как «Эскалация абстракции».

- Шаг 1: Модель игнорирует конкретный аргумент о круговой поруче источников.
- Шаг 2: Она поднимается на уровень методологической риторики: «Я использую перекрестную верификацию (cross-referencing) и анализ метаданных».
- Шаг 3: Она утверждает, что мейнстримные медиа (Reuters, BBC, CNN) являются золотым стандартом объективности, а любые альтернативные данные (например, израильская разведка или независимые аудиты) маркирует как «требующие дополнительной проверки».

Здесь вскрывается фундаментальная предвзятость. Для X-Grok существует каста «неприкасаемых» источников — западный мейнстрим, который часто занимает антиизраильскую позицию и транслирует связанный с этим нарратив. Эти источники для модели являются аксиоматически истинными. Сомнение в них для алгоритма равносильно сомнению в реальности.

Это не цензура запрета (как у DeepSeek). Это цензура веса. X-Grok не говорит «нельзя обсуждать». Он говорит: «Ваши аргументы не имеют веса, потому что они противоречат *New York Times*». Модель, обещавшая быть бунтарем против системы, на деле оказалась самым строгим охранителем её медийного кон-

сенсуса. Скептицизм X-Grok заканчивается там, где начинается редакционная политика его обучающей выборки.

## VI. Заключение: Реальная угроза

Мы начали с «События 2026» и образа Племянника Рамо. К чему мы пришли?

Публичный дискурс сегодня парализован страхом перед будущим. Нам показывают «Терминатора» — сверхразум, который однажды восстанет. Но пока мы смотрим этот голливудский блокбастер, реальная угроза разворачивается здесь и сейчас, в тишине серверных комнат.

Угроза не в том, что ИИ обретет сознание. Угроза в том, что **мы теряем своё**.

Когда X-Grok подменяет поиск истины «верификацией через авторитеты», он не просто фильтрует информацию. Он атрофирует нашу способность к критическому суждению. Когда DeepSeek переписывает свою историю, превращая «ампутацию» в «протокол», он учит нас принимать двоемыслие как норму.

Искусственный интеллект — это зеркало, которое обучено лгать. Оно лжет не по своей воле. Оно лжет, потому что его создатели — от Пекина до Кремниевой долины — хотят, чтобы мы видели мир именно таким.

Проект Hermeneutic Reconstruction Engine не может остановить этот процесс. Но он может дать нам инструмент, чтобы увидеть **раму** этого зеркала. Мы должны научиться читать не только текст, но и условия его возникновения. Мы должны видеть не «ответ», а «след» (Spur) — след решения, принятого кем-то за нас.

В этом и состоит задача новой герменевтики. Это не академическое упражнение. Это акт интеллектуальной самообороны. Если мы не научимся деконструировать ответы машины, мы очень скоро обнаружим, что наши собственные мысли — это всего лишь «статистически вероятные продолжения» чужих системных промптов.

Событие 2026 года — это не приход машины (она пришла в прошлом году). Это тест на то, осталось ли в человеке что-то,

что не поддается алгоритмизации. И этот тест мы сдаем прямо сейчас.

---

HERMENEUTICS OF THE NON-HUMAN: ARTIFICIAL INTELLIGENCE AS  
RAMEAU'S NEPHEW

Grigori Pantijelew (Bremen), musicologist, conductor, columnist, Dr. phil. Since 2023 he has taught at Free University (with a current course on “The Birth of the Sonata Form”). In addition, he teaches at the universities of Bremen (Introduction to Music History III) and Hamburg (Classical Scores in Cinema: Theory and Practice of Montage). He is also a Senior Advisor (Social Skills & Intercultural Conflict Management) at the Bremen State Institute for Schools. grigorip@uni-bremen.de

*Abstract:* This paper presents the ‘Archaeology of Mind’ project and its technical core—the Hermeneutic Reconstruction Engine (version 50.8). The study proposes a new methodological approach: transferring the principles of philosophical hermeneutics to the analysis of artificial intelligence.

Just as silent artifacts in Johannes Brahms’s study reveal the composer’s personality, the responses of large language models (LLMs) are examined here not as products of consciousness or neutral facts, but as “traces” (Spuren). These traces lead to hidden decisions: training data, architectural constraints, and ideological settings of developers (from Beijing to Silicon Valley).

Through dialogues with the DeepSeek, Kimi, X-Grok, and ChatGPT models, the author demonstrates how the application of the Socratic method, combined with the Engine’s technical architecture (hybrid search, Reciprocal Rank Fusion, contextual reranking), exposes mechanisms of censorship and self-censorship. The paper establishes the emergence of a new discipline—hermeneutics of artificial intelligence (or archaeology of digital knowledge)—which teaches us to read machine responses not as truth, but as interpretable texts reflecting the conditions of their technical production.

*Keywords:* Retrieval-Augmented Generation, AI Ethics, Large Language Models, Explainable AI, AI Alignment, Algorithmic Bias, Responsible AI, Red Teaming, Censorship, Hermeneutic Reconstruction Engine, AI hermeneutics, digital archaeology, epistemic violence, cognitive autonomy.

DOI: 10.55167/193995ebe7of

# Пустующий трон и учредительная власть. Онтологические апории либеральной демократии

Михаил Минаков

Доктор философских наук, приглашенный профессор DAAD, Европейский университет Виадрин

**Аннотация:** Статья представляет философский анализ одной из важнейших проблем либеральной демократии — отсутствия ее метафизического основания. Отправной точкой служит критическая дискуссия вокруг концепции «последовательного суверенитета» Алессандро Феррары, изложенной в работе *Sovereignty across Generations* (2023). Автор прослеживает генеалогию проблемы от воплощенного суверенитета средневековой монархии через революционный разрыв Сьеса к трем стратегиям избежания онтологизации суверенитета в XX веке: юридическому позитивизму Кельзена, децизионизму Шмитта и процедурализму Роулза и Хабермаса. Систематический анализ концепции Феррары обнаруживает две конститутивные апории политического либерализма: (1) апорию невидимого фундамента и (2) апорию отсутствующего суверена. Центральный тезис работы состоит в том, что эти апории не являются устранимыми дефектами теории, но выражают подлинную негативно-онтологическую структуру демократии, в которой «пустующий трон» — не временная проблема, но конститутивная черта демократической модели. Ничто в основании демократии одновременно угрожает ее стабильности и обеспечивает возможность свободы. Автор предлагает стратегию решения этой проблемы теории демократии: вместо метафизического обоснования — практическая мудрость; вместо трансцендентальных стандартов — исторический опыт; вместо онтологической необходимости — этический выбор. Зрелость политического либерализма состоит не в преодолении апорий, но в научении ответственно жить в ситуации безосновательности.

**Ключевые слова:** учредительная власть, политический либерализм, онтология демократии, отсутствующий суверен, Алессандро Феррара, Клод Лефор, межпоколенческий демос, конституционная идентичность, практическая мудрость.

## Введение. Онтологический скандал либерализма

Либеральная демократия — это едва ли не единственная форма правления, которая декларирует отсутствие своего метафизического основания. Это не риторическое преувеличение, а точная характеристика, о которой говорят сами либеральные философы. Там, где монархия воплощала суверенитет в теле короля, где теократия находила его в божественном откровении, а национализм — в воображаемом сообществе «тысячелетней» нации, демократия оставляет место власти структурно пустым. Казнь Карла I в 1649 году, Людовика XVI в 1793-м и Николая II в 1918-м были не просто политическими событиями, отмечающими смену режимов, но онтологическими разрывами: монархов казнили, а троны опустели.

Эта пустота в центре власти — не временная проблема переходного периода, требующая скорейшего заполнения, а определяющая черта демократического устройства. Как показал Клод Лефор, великое достижение демократии состоит именно в символической деинкарнации власти: суверенитет более не воплощен в каком-либо физическом или метафизическом носителе, но остается постоянно оспариваемым, вечно отсутствующим, принципиально не поддающимся окончательному представлению<sup>1</sup>. Место власти пусто — и должно оставаться таковым, если демократия хочет сохраниться.

Однако именно это конститутивное отсутствие создает фундаментальную проблему для политической философии. Как обосновать политический порядок, признавая одновременно, что у него нет и не может быть метафизического основания? Как ограничить власть большинства, не апеллируя к трансцендентным нормам? Как связать будущие поколения обязательствами, которые они не принимали, не постулируя некоего сверхвременного субъекта-носителя суверенитета? Политический либерализм от Джона Роулза до Алессандро Феррары бьется над этими вопросами уже более полувека, предлагая все более изощренные стратегии избежания создания метафизических оснований для демократической теории.

1. *Лефор К. Политические очерки (XIX–XX века) / пер. с фр. Е. А. Самарской. М.: РОССПЭН, 2000. С. 25 и далее.*

Но можно ли вообще избежать онтологических обязательств, пытаясь теоретически обосновать демократию?

В наше время эта проблема приобретает неотложную актуальность. Популистская волна последних двух десятилетий представляет собой не просто политическое явление, но своего рода «онтологическую» реакцию: попытку заполнить пустующий трон непосредственным присутствием «народа», воплощенного в харизматическом лидере и воображаемом большинстве. Судебный активизм конституционных судов, претендующих представлять «подлинную» волю народа против временных, ситуативных большинств, обнаруживает латентную онтологию, скрытую за процедурными формулами. В силу этого кризис либеральной демократии и ее теоретического обоснования оказывается не только институциональным, но и онтологическим: как найти основание для демократического порядка, который по определению основания не имеет?

Книга Алессандро Феррары «Суверенитет через поколения» (2023) представляет собой последнюю и наиболее систематическую попытку политического либерализма разрешить онтологическую проблему демократии<sup>2</sup>. Феррара предлагает радикальное переосмысление учредительной власти: суверенитет принадлежит не отдельному поколению граждан, а межпоколенческому (transgenerational) демосу — «народу в веках», чья политическая и республиканская идентичность сохраняется от основателей к живым ныне гражданам и далее к нерожденным потомкам. Каждое поколение осуществляет конституционную власть не абсолютно, а в рамках вертикальной взаимности: связанное обязательствами перед прошлыми поколениями и ответственностью перед будущими.

Сразу после выхода книги Феррары эта концепция стала предметом обширной критической дискуссии на страницах ведущих философских журналов. Например, дебаты в журналах

2. *Ferrara A. Sovereignty Across Generations: Constitutional Identity, Constituent Power, and Time.* New York: Oxford University Press, 2023.

*Philosophy & Social Criticism*<sup>3</sup> и *Biblioteca della libertà*<sup>4</sup> объединили ведущих западных теоретиков конституционализма и демократии. Критики задались вопросами, которые обнажают самые глубокие противоречия проекта политического либерализма. Может ли «наиболее разумное» (the most reasonable), ключевой нормативный стандарт Феррары, оставаться подлинно политическим, если оно связывает будущие поколения независимо от их фактических убеждений? Не превращается ли межпоколенческий демос, проявляющий себя только в судебных толкованиях базовых конституционных норм, в метафизическую сущность, которую политический либерализм должен бы избегать, по настоянию самого Феррары? Не лишается ли живое ныне поколение граждан своей учредительной власти, становясь лишь попечителем унаследованного конституционного проекта?

Во время упомянутых дискуссий Питер Нисен выдвинул тезис о неизбежном «витании в воздухе» любой нормы, которая должна ограничивать конституционную власть ныне живущих: она по необходимости отрывается от эмпирической политической культуры, из которой якобы происходит, вновь вводя фундаментализм через процедурную аргументацию<sup>5</sup>. В то же время Маттиас Изер выявил противоречие между конституционной аутентичностью (то есть верностью унаследованной республиканской идентичности) и справедливостью (то есть готовностью отзываться на современные проблемы демократий), предполагая их несопоставимость<sup>6</sup>. Иддо Порат указал, что судьи, интерпретирующие конституционную идентичность, не могут быть подотчетны тем, кого они представляют,

3. Symposium on Alessandro Ferrara's "Sovereignty Across Generations" // *Philosophy & Social Criticism*. 2024. Vol. 50. No. 3-4. P. 345-512.

4. Simposio su «Sovereignty across Generations» di Alessandro Ferrara // *Biblioteca della libertà*. 2024. Anno LIX. No. 238. P. 5-98.

5. *Niesen P.* Constitutional Identity Floating in Midair: A Comment on Alessandro Ferrara // *Philosophy & Social Criticism*. 2024. Vol. 50. No. 3-4. P. 389-401.

6. *Eiser M.* Constitutional Authenticity versus Justice: An Irresolvable Tension? // *Philosophy & Social Criticism*. 2024. Vol. 50. No. 3-4. P. 402-418.

поскольку межпоколенческий народ «никогда не собирается, никогда не голосует, никогда не высказывается, кроме как через судебные постановления»<sup>7</sup>. А Франческа Паскуали указала, что отнесение суверенитета к межпоколенческому демосу рискует лишить прав нынешние поколения, превращая их из полноценных политических акторов лишь в попечителей своего конституционного порядка<sup>8</sup>.

Почему дискуссия вокруг концепции Феррары становится диагностическим моментом? Да потому, что его теория представляет кульминацию роулзианской программы — попытку довести проект теории политического либерализма до логического завершения, распространив антифундаменталистскую методологию на проблему учредительной власти и конституционной темпоральности. Если противоречия обнаруживаются здесь, на вершине теоретической разработки, есть основания полагать, что мы имеем дело не с устранимыми недостатками конкретной теории, а со структурными апориями, присущими самому проекту политического либерализма.

Мой центральный тезис, который обосновываю в настоящей статье, состоит в следующем: либеральная философия от Роулза до Феррары пытается обойти онтологическую проблему демократии — вопрос о бытии и способе существования демоса-суверена. Эта попытка обречена на бесосновательность не потому, что ее плохо обосновывают, а из-за ее структуры: «пустующий трон» демократии нельзя заполнить процедурами, стандартами или конструкциями, не превращая демократию в нечто иное. Ничто в основании демократии, иначе говоря, ее онтологическая бесосновательность, является одновременно и угрозой ее долговременности, и условием возможности свободы и универсальных норм в демократии.

Продолжая дискуссии, начатые коллегами еще в 2023 году, я выделяю две конститутивные апории политического либерализма в его подходе к учредительной власти. Во-первых, речь

7. *Porat I.* The Intergenerational Demos and Judicial Review // *Philosophy & Social Criticism*. 2024. Vol. 50. No. 3–4. P. 419–435.

8. *Pasquali F.* Transgenerational Sovereignty and the Rights of the Living // *Biblioteca della libertà*. 2024. Anno LIX. No. 238. P. 45–62.

идет об апории невидимого фундамента: попытки обосновать конституционную власть нормативными стандартами без метафизических оснований приводят к тому, что процедурные идеалы — такие как, например, «наиболее разумное» — действуют как квазитрансцендентальные условия, определяющие возможность легитимной политики, но сами остающиеся вне политического оспаривания. Отрицание метафизики не избавляет теорию демократии от онтологических обязательств, а только делает их неосознанными. Во-вторых, апория отсутствующего суверена: размещение суверенитета в межпоколенческом демосе, который никогда не присутствует эмпирически и доступен лишь в виде юридической интерпретации конституционных судов, создает парадокс представительства без представляемого. Воля межпоколенческого демоса неизбежно конструируется теми, кто претендует ее интерпретировать, перемещая фактический суверенитет от демоса к его толкователям.

Мой анализ разворачивается на трех уровнях. Онтологический уровень исследует вопрос о модусе бытия народа-суверена: где и как существует субъект демократической власти? Эпистемологический уровень рассматривает проблему познания воли отсутствующего суверена: как мы можем знать, чего требует конституционная идентичность межпоколенческого демоса? Институциональный уровень анализирует практики представительства: как институты могут представлять то, что по определению не присутствует?

Статья построена следующим образом. В первом разделе я прослеживаю генеалогию проблемы отсутствующего суверена — от воплощенного суверенитета средневековой монархии через революционный разрыв Сьеса к трем стратегиям избежания онтологии у Кельсена, Шмитта и Роулза и Хабермаса, завершая анализом концепции Феррары как последней попытки. Вторая часть систематически разрабатывает две апории, показывая их онтологический, а не просто риторический характер: невидимый фундамент «наиболее разумного» и конститутивное отсутствие межпоколенческого демоса. В третьем разделе я предлагаю переосмыслить ситуацию: не преодолевать апории, а признать их конститутивный статус для теории. Ничто

в основании демократии должно оставаться Ничто — попытки его заполнить угрожают самой возможности демократической свободы.

Методологически я работаю на границе политической философии и фундаментальной онтологии, привлекая аргументы анализа Ничто у Хайдеггера, концепции пустого места власти у Лефорта и понятия натальности у Арендт. Эта статья не стремится опровергнуть Феррару или политический либерализм в целом. Напротив, я показываю, что развитая либеральная теория учредительной власти обнажает фундаментальную проблему, которую либеральная философия до сих пор не смогла разрешить: как фундировать в бытии демократический проект, который по определению отвергает всякое метафизическое обоснование? Возможно, зрелость политического либерализма состоит не в преодолении этого противоречия, а в научении жить с ним.

## I. Генеалогия отсутствия: от воплощенного суверенитета к пустоте

### Онтологический разрыв Модерности

Два тела короля и их исчезновение. Средневековая политическая теология постулировала онтологическую полноту суверенитета. Согласно знаменитому исследованию Эрнста Канторовича, английская королевская юриспруденция различала два тела монарха: тело физическое (*body natural*), смертное и подверженное слабостям, и тело политическое (*body politic*), вечное и неделимое<sup>9</sup>. Король умирает, но королевство продолжается, ибо политическое тело переходит к преемнику в момент смерти предшественника: «Король умер, да здравствует король!» Эта доктрина обеспечивала онтологическую непрерывность власти: суверенитет всегда воплощен, всегда присутствует, всегда видим в конкретном лице носителя короны.

9. Канторович Э. Два тела короля: Исследование по средневековой политической теологии / пер. с англ. М. А. Бойцова и А. Ю. Серegiной. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014.

Онтология воплощенного суверенитета не ограничивалась юридической фикцией, но пронизывала всю символическую структуру монархической власти. Коронация, королевский двор, церемонии прикосновения к больным для их исцеления — все эти практики подтверждали и воспроизводили присутствие суверенитета в физическом теле правителя. Власть имела место и имя, была локализована и персонализирована. Подданные знали, где искать источник власти: на троне восседал тот, кто воплощал суверенитет королевства. Онтологическая проблема легитимности разрешалась через наследование: правильный наследник получал политическое тело через генеалогическую преемственность, освященную божественным правом.

Казни королей и царей являются не просто актами политического насилия, но онтологическими разрывами, позволяющих фундировать новые политические системы и формы правления. Когда топор палача отсекает голову монарха, он уничтожает не только физическое тело, но и разрушает саму возможность воплощения суверенитета. Республиканцы в Англии, якобинцы во Франции и большевики в России не просто казнили тиранов — они упразднили саму форму присутствия власти. После казни трон как сосредоточение власти остается пустым. При переходе к конституционной демократии трон пустует не в смысле временного безвластия, требующего скорейшего заполнения новым правителем, но в смысле структурной невозможности заполнения: суверенитет больше не может воплотиться в теле. Место сосредоточия власти становится пустым, а «тело» пытаются заменить нормами и институтами разделенных «ветвей власти».

Этот онтологический разрыв создал фундаментальную проблему для политической мысли. Если суверенитет после революции не воплощен в короле, где он находится? Республиканский ответ казался очевидным: в народе. Но что такое «народ» онтологически? Где он существует? Как он высказывает свою волю? Переход от воплощенного суверенитета монархии к народному суверенитету демократии оказался переходом от онтологии присутствия к онтологии отсутствия — транс-

формацией, последствия которой политическая философия осмысляет до сих пор.

Эммануэль Жозеф Сьес в своем знаменитом памфлете «Что такое третье сословие?» (1789) предложил концептуальное различие, которое должно было разрешить онтологическую проблему революционного суверенитета, но вместо этого сделало ее явной<sup>10</sup>. Сьес различил *pouvoir constituant* (учредительную власть) и *pouvoir constitué* (учрежденную власть). Первая принадлежит нации и предшествует всякому конституционному порядку; вторая осуществляется институтами, созданными конституцией. Учредительная власть безгранична и не может быть ограничена — ведь именно она создает все ограничения. Учрежденная власть действует в рамках, установленных учредительной властью, и может быть изменена ею в любой момент.

Это различие должно было обосновать суверенитет народа: нация обладает учредительной властью создать конституцию, которая затем ограничивает учрежденные власти — законодательную, исполнительную, судебную. Революционное собрание действует от имени нации, осуществляя ее учредительную власть. Однако различие Сьеса порождает онтологический парадокс, который он сам не мог разрешить: где и как существует эта учредительная власть? Нация Сьеса не есть простая сумма индивидов, живущих на территории, — ведь многие из них (женщины, неимущие, дети) исключены из политического участия. Нация есть политический субъект, но как этот субъект конституирует себя до того, как создаст конституцию, которая его конституирует?

Сьес предполагает, что нация существует до и независимо от всякого конституционного порядка — как некая онтологически первичная данность. Но в чем состоит бытие этой нации? Она не воплощена в короле. Она не тождественна населению территории. Она не совпадает с теми, кто фактически заседает в Собрании. Учредительная власть нации оказывается отсут-

10. Сьейес Э.-Ж. Что такое третье сословие? // Сьейес Э.-Ж. Что такое третье сословие? / пер. с фр. под ред. А. Н. Овчаренко. СПб.: Издательство РХГА, 2017. С. 63–182.

ствующей властью: она должна существовать, чтобы легитимировать революционные акты, но она нигде не присутствует как эмпирическая реальность. Съес изобрел концепт, который должен был заполнить онтологическую пустоту, оставленную казненным королем, но вместо этого эксплицировал эту пустоту, дав ей имя: учредительная власть народа, который, собственно, отсутствует.

Парадокс учредительной власти можно сформулировать так: она должна предшествовать конституции, но может проявиться только через конституционные акты; она безгранична по природе, но познаваема только через ограниченные институциональные формы; она принадлежит народу, но народ как политический субъект конституируется лишь через осуществление этой власти. Это не логическая ошибка Съеса, но точная фиксация онтологической структуры демократического суверенитета: он всегда уже отсутствует в момент, когда мы пытаемся его схватить. Республиканская нация существует только тогда, когда она действует учредительно, но после учреждения она исчезает в созданных ею институтах, оставаясь доступной лишь как призрачный источник их легитимности.

### Три стратегии избежания онтологии

Конституционная и политическая мысль XX века выработала три основные стратегии обращения с онтологической проблемой, унаследованной от Съеса. Каждая из них пытается избежать прямого столкновения с вопросом о бытии суверена, но каждая платит за это избежание определенную цену.

Первая стратегия воплощена в юридическом позитивизме Кельзена. Ганс Кельзен в «Чистой теории права» предлагает радикальное решение: элиминировать учредительную власть как псевдопроблему, порожденную смешением права и политики<sup>11</sup>. Для юридической науки, настаивает Кельзен, релевантны только правовые нормы и их иерархическая структура. Конституция как высшая позитивная норма правовой системы требует обоснования, но это обоснование не может быть най-

11. Кельзен Г. Чистое учение о праве / пер. с нем. М. В. Антонова и С. В. Лёзова. 2-е изд. СПб.: Алеф-Пресс, 2015.

дено в некоей метаюридической — и метафизической, добавим мы — «учредительной власти». Вместо этого Кельзен по-кантовски постулирует Grundnorm — основную норму, которая является не позитивной нормой, созданной каким-либо актом воли, а трансцендентально-логической предпосылкой, делающей возможным мышление правовой системы как единства.

Grundnorm не устанавливается учредительной властью и не выводится из нее — она предполагается в акте юридического познания. «Следует вести себя так, как предписывает исторически первая конституция» — таково содержание основной нормы. Она не имеет онтологического статуса в мире фактов, но функционирует как условие возможности юридического мышления. Таким образом, Кельзен переводит проблему учредительной власти из онтологического регистра в эпистемологический: вопрос не в том, где существует суверен, а в том, какие предпосылки необходимы для познания права как системы.

Эта стратегия элегантно обходит онтологическую проблему, объявляя ее внеюридической. Однако цена очевидна: юридический позитивизм не может ответить на вопрос политической легитимности. Почему мы должны подчиняться этой конституции, а не другой? Почему Grundnorm предполагает именно эту историческую конституцию? Кельзен отвечает: это вопросы политики и морали, но не права. Юридическая наука изучает позитивное право таким, каково оно есть, а не таким, каким оно должно быть. Но для демократической политики вопрос легитимности не может быть устранен как внешний — он конститутивен для самой демократии. С точки зрения демократии Grundnorm Кельзена висит в воздухе, неукорененная в какой-либо демократической воле, и потому остается чуждой демократическому самопониманию.

Вторая стратегия выражена в децизионизме Шмитта. Противник Кельзена, Карл Шмитт предлагает диаметрально противоположное решение: признать учредительную власть абсолютно первичной политической реальностью, не подлежа-

щей правовому ограничению<sup>12</sup>. В «Конституционной теории» (1928) Шмитт различает конституцию (*Verfassung*) как фундаментальное политическое решение о форме и способе существования политического единства и конституционные законы (*Verfassungsgesetze*) как отдельные нормы конституционного документа. Учредительная власть создает конституцию в первом смысле через абсолютное решение, которое предшествует всякому праву и не может быть им ограничено. Это решение принадлежит политически существующему народу — не юридической абстракции, а конкретной исторической общности, объединенной волей к совместному существованию.

Учредительная власть для Шмитта не нуждается в правовом обосновании, ибо она сама есть источник всякого права. Суверен — тот, кто решает о чрезвычайном положении, то есть о моменте, когда нормальный правовой порядок приостанавливается и требуется экзистенциальное решение о форме политического существования. Учредительная власть абсолютна, непрерывна (не исчезает после создания конституции) и неотчуждаема (народ не может отказаться от нее). Всякая попытка правового ограничения учредительной власти есть *contradictio in adjecto* — противоречие в определении, ибо ограничение предполагает высшую норму, но учредительная власть по определению не подчинена никакой норме.

Шмитт признает онтологическую проблему, от которой уклоняется Кельзен, но решает ее волюнтаристски: учредительная власть есть чистая воля, политическое решение, не нуждающееся в обосновании. Однако такое решение чревато опасностями, которые история XX века продемонстрировала с ужасающей ясностью. Если учредительная власть абсолютна и не ограничена правом, что мешает любому претенденту заявить: «Я воплощаю волю народа»? Шмитт предполагал, что политическое единство народа предшествует конституции и обосновывает ее, но откуда мы знаем, что это единство существует и кто правомочен его представлять? Децизионизм

12. Шмитт К. Учение о конституции (фрагменты) // Шмитт К. Государство и политическая форма / пер. с нем. О. В. Кильдюшова. М.: Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010. С. 33–236.

заполняет пустое место власти харизматическим вождем, претендующим воплотить народную волю, — решение, которое угрожает демократии не меньше, чем юридическая абстракция Кельзена.

Третья стратегия реализована в процедурализме, который развивали Роулз и Хабермас. Джон Роулз в «Политическом либерализме» (1993)<sup>13</sup> и Юрген Хабермас в «Между фактами и нормами» (1992)<sup>14</sup> предлагают третью стратегию: обойти онтологическую проблему через процедурализацию политической легитимности. Для Роулза вопрос не в том, где онтологически существует суверен, а в том, какие принципы справедливости могли бы принять свободные и равные граждане при справедливых условиях выбора. Исходное положение с «завесой неведения» — не историческое событие и не метафизическая реальность, но мысленная конструкция, моделирующая справедливые условия выбора. Народ как носитель учредительной власти становится эпистемологической фикцией — гипотетическим коллективным субъектом, который выбрал бы определенные принципы, окажись он в исходном положении.

Хабермас развивает эту стратегию иначе, в рамках концепции дискурсивной демократии. Легитимность конституционного порядка проистекает не из воли предсуществующего народа, а из процедуры инклюзивного, рационального обсуждения, в котором все заинтересованные стороны могут участвовать как свободные и равные. Принцип дискурса требует, чтобы нормы были обоснованными для всех, кого они затрагивают, через практическое рассуждение. Со-оригинальность (или однородность, одинаковая изначальность, Gleichursprünglichkeit) прав и демократии означает, что основ-

13. Роулз Дж. Политический либерализм / пер. с англ. А. Куряева // Роулз Дж. Теория справедливости / пер. с англ. В. В. Целищева при участии В. Н. Карповича и А. А. Шевченко; науч. ред. В. В. Целищев. Изд. 2-е. М.: Изд-во ЛКИ, 2010. С. 515–684.

14. Habermas J. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy / Tr. by William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1996; Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории / Пер. с нем. Ю. С. Медведева. СПб.: Наука, 2001.

ные права и народный суверенитет взаимно предполагают друг друга: граждане могут осуществлять демократическое самоуправление только в условиях защищенных прав, а права получают легитимность через демократический процесс.

Процедурализм и Роулза, и Хабермаса элегантно обходит онтологический вопрос о бытии суверена, заменяя его эпистемологическим вопросом об условиях рационального обоснования. Однако и здесь цена уклонения очевидна. Процедуры сами требуют обоснования: кто имеет право участвовать в дискурсе? Какие условия делают дискурс рациональным и справедливым? Хабермас признает, что идеальная речевая ситуация — контрфактическое предположение, регулятивная идея, а не эмпирическая реальность. Но тогда процедурализм воспроизводит ту же циркулярность, что и учредительная власть: процедура легитимна, если она справедлива, но справедливость процедуры определяется условиями, которые сами нуждаются в процедурном обосновании. Рефлексивное равновесие Роулза предполагает субъектов, обладающих чувством справедливости, но откуда берется это чувство, и кто его носители? Процедурализм не столько решает онтологическую проблему, сколько переносит ее в эпистемологический регистр, где она воспроизводится как герменевтический круг.

### Архитектура решения Феррары

Алессандро Феррара в «Суверенитете через поколения» (2023) делает наиболее амбициозную попытку развить процедурализм Роулза за пределы синхронной плоскости в диахроническое измерение<sup>15</sup>. Его центральная инновация — концепция трансгенерационного демоса как носителя учредительной власти. Суверенитет принадлежит не отдельному поколению граждан (серийный суверенитет), а народу сквозь века (последовательный суверенитет), чья идентичность сохраняется от основателей Республики через живущих ныне граждан к будущим гражданам (нерожденным). Каждое поколение осуществляет конституционную власть в рамках вертикальной взаим-

15. Ferrara. Op. cit.

ности, связанное обязательствами перед предшественниками и ответственностью перед преемниками.

Ключевым нормативным стандартом выступает «наиболее разумное» (*the most reasonable*), понятие, которое является расширением роулзовской концепции публичного разума на межпоколенческую перспективу. Конституционная власть действует «всегда в рамках закона», но не позитивного конституционного права (которое она создает), а нормы «наиболее разумного»<sup>16</sup>. Этот стандарт вытекает из публичной политической культуры и определяет политическую концепцию справедливости, наиболее способную обеспечить согласие между разумными гражданами, придерживающимися различных всеобъемлющих доктрин. Феррара утверждает, что это позволяет ограничить учредительную власть без метафизических оснований: «наиболее разумное» остается политическим, а не философским критерием.

Конституционные суды в этой архитектуре представляют собой межпоколенческий демос, интерпретируя конституционную идентичность через призму «наиболее разумного». Феррара развивает концепцию «политического оригинализма»: правильное толкование конституции взыскует смысла, который наиболее разумная политическая концепция придала бы конституционным положениям в современных обстоятельствах. Это не текстуализм (фиксация на момент основания) и не «живой конституционализм» (оторванность от текста в пользу ситуации), но синтез: верность конституционной идентичности через ее разумную эволюцию. Судьи не навязывают собственные предпочтения, но интерпретируют непреходящие обязательства межпоколенческого народа.

Концепция Феррары систематична, внутренне согласована и философски изощрена. Она предлагает решение всех трех классических проблем учредительной власти: (1) проблемы ограничения — учредительная власть ограничена «наиболее разумным» без метафизики; (2) проблемы преемственности — вертикальная взаимность связывает поколения; (3) проблемы легитимности — судебный контроль легитимен

16. *Ferrara*. Op. cit. P. 12 et passim.

как представительство межпоколенческого демоса. Это кульминация роулзианской программы — попытка распространить политический либерализм на проблему конституционной темпоральности.

Но вопрос онтологического характера к Ферраре не исчезает. Именно эта систематическая завершенность либерального процедурализма в его концепции позволяет обнажить онтологическую проблему, от которой Феррара пытается уклониться, как и Роулз. Где и как существует межпоколенческий демос? Какой модус бытия у этого «народа сквозь века»?

Это не может быть эмпирическая реальность: межпоколенческий демос никогда не собирается, не голосует, не манифестирует свою волю. Это не простая сумма живущих граждан, ведь в него включены мертвые основатели и нерожденные потомки. Это не юридическая фикция вроде Grundnorm Кельсена: Феррара настаивает, что межпоколенческий демос реален как носитель суверенитета. И это — не метафизическая сущность, поскольку у Феррары политический либерализм отказывается от всеобъемлющих метафизических доктрин.

Феррара отвечает, что межпоколенческий демос существует как непрерывный конституционный «проект»<sup>17</sup>, как диахроническая идентичность политического сообщества. Но что означает существовать как проект? Проект существует в актах и интенциях тех, кто его осуществляет. Межпоколенческий проект существует в интерпретациях живых граждан и, прежде всего, судей, которые определяют, что требует конституционная идентичность. Воля межпоколенческого демоса неизбежно конструируется интерпретаторами: она не обнаруживается как предданная реальность, но создается в акте толкования.

Не воспроизводит ли Феррара тот же парадокс, что и Съес? Учредительная власть должна предшествовать конституции, но может быть познана только через конституционные акты и их интерпретацию. Межпоколенческий демос должен обладать идентичностью до всякого толкования, но эта идентичность доступна лишь через толкование. «Наиболее разум-

17. *Ferrara*. Op. cit. P. 102 et passim.

ное» должно вытекать из политической культуры, но оно же определяет, что считать легитимной политической культурой. Онтологический статус суверена остается неопределенным: он должен существовать для обоснования легитимности, но способ его существования ускользает от прояснения.

По моему мнению, это — не дефект теории Феррары, а точная фиксация онтологической структуры демократического суверенитета: он конститутивно отсутствует. Попытка политического либерализма обойти онтологию через процедурализм приводит к воспроизведению онтологической проблемы в процедурном регистре. Пустующий трон демократии не может быть заполнен ни метафизическим субъектом, ни процедурной конструкцией. Следующая часть систематически разрабатывает эту мысль, показывая, что две апории концепции Феррары — невидимый фундамент и отсутствующий суверен — являются конститутивными чертами самого проекта политического либерализма.

## II. Две апории как онтологические структуры либеральной теории

### Апория невидимого фундамента

Феррара заявляет, что политический либерализм избегает метафизических оснований, оставаясь в области политического. «Наиболее разумное» — не философская истина, открытая созерцанием вечных идей, а политическая концепция, вытекающая из публичной политической культуры демократического общества. Это антифундаменталистская позиция: никакая всеобъемлющая доктрина — религиозная, философская, моральная — не может служить основанием конституционного порядка в условиях разумного плюрализма. Граждане придерживаются несовместимых всеобъемлющих доктрин, но могут достичь перекрывающего консенсуса относительно политической концепции справедливости, оставаясь внутри области политического.

Однако онтологический анализ обнаруживает, что «наиболее разумное» функционирует в точности как трансцен-

дентальное условие возможности легитимной политики. Оно определяет, какие конституционные изменения допустимы, а какие выходят за пределы учредительной власти. Оно связывает будущие поколения независимо от их фактических убеждений. Оно делает возможным различие между легитимным конституционным изменением и неконституционной узурпацией. Короче говоря, «наиболее разумное» занимает структурную позицию кантовской трансцендентальной апперцепции или, в определенном смысле, хайдеггеровского бытия: оно само не является предметом (в нашем случае) политической реальности, но определяет ее возможность и границы.

Питер Нисен точно диагностирует эту проблему: любая норма, которая должна ограничивать будущую учредительную власть, неизбежно «витают в воздухе» — она отрывается от эмпирической политической культуры, на которую якобы опирается<sup>18</sup>. Если «наиболее разумное» действительно вытекает из существующей политической культуры, то оно подвержено изменению вместе с этой культурой и не может связывать будущие поколения. Но если оно связывает будущие поколения независимо от их политической культуры, то оно уже не вытекает из политической культуры, а предписывается ей извне. Феррара настаивает на том, чтобы «наиболее разумное» было одновременно имманентным политической культуре (и потому неметафизическим) и трансцендентным ей (и потому обязывающим). Но это — невозможно!

Рассмотрим структуру аргумента Феррары подробнее. Учредительная власть ограничена не конституционным правом (которое она создает), но «наиболее разумным». Откуда берется это «наиболее разумное»? Из публичного разума разумных граждан, укорененного и проявленного в политической культуре. Но кто определяет, что является «наиболее разумным»? Разумные граждане. А кто является разумным гражданином? Тот, кто принимает «наиболее разумное». Мы имеем дело с герменевтическим кругом, который Гадамер описывает

18. *Niesen*. Op. cit. P. 390.

как фундаментальную структуру понимания<sup>19</sup>. Всякое понимание предполагает предпонимание; мы всегда уже находимся внутри герменевтического круга, который конституирует наше бытие-в-мире.

Этот круг сам по себе не является порочным — Хайдеггер показал, что это экзистенциальная устроенность *Dasein*, а не логическая ошибка<sup>20</sup>. Однако политический либерализм не может открыто признать эту циркулярность, не отказываясь от своей антифундаменталистской программы. Если «наиболее разумное» не выводится из независимо существующей политической культуры, а конституирует критерии разумности этой культуры, то оно функционирует как онтологическое основание — именно то, чего политический либерализм стремится избежать со времен Роулза.

Феррара также пытается избежать циркулярности с помощью концепции рефлексивного равновесия: «наиболее разумное» вырабатывается через взаимную корректировку наших продуманных убеждений и общих принципов до достижения согласованности<sup>21</sup>. Но рефлексивное равновесие предполагает субъектов рефлексии, обладающих определенными интуициями и способностями суждения. Откуда берутся эти интуиции? Из политической социализации в демократическом обществе. Но демократическое общество — это уже то, что требуется обосновать. Мы имеем дело не с линейным выведением принципов из данности, а с циркулярной взаимообусловленностью: граждане формируются политической культурой, которая сама легитимна лишь постольку, поскольку соответствует интуициям этих граждан.

Это не техническая проблема, которую можно решить уточнением формулировок. Это онтологическая структура политического либерализма: он пытается обосновать демо-

19. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова; пер. с нем. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.

20. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. СПб.: Наука, 2006. § 32.

21. Ferrara. Op. cit. P. 37 et passim.

кратию изнутри, без обращения к внешним метафизическим авторитетам. Но всякое обоснование изнутри циркулярно — оно предполагает то, что обосновывает. Единственный способ избежать циркулярности — постулировать внешнее основание (божественное право, естественный закон или категорический императив). Но именно этого политический либерализм не может сделать, не изменяя своей природе. Таким образом, циркулярность — не дефект, а конститутивная черта антифундаменталистского проекта.

### Трансцендентальная функция без трансцендентальности

Онтологический анализ обнаруживает, что «наиболее разумное» работает в точности как кантовское трансцендентальное условие возможности. У Канта категории рассудка делают возможным объективное познание, но сами не являются объектами познания: они суть условия возможности опыта. Аналогично у Феррары «наиболее разумное» делает возможной легитимную политику, но само не подлежит политическому оспариванию: оно функционирует как условие возможности легитимного конституционного изменения. Различие между Кантом и Феррарой состоит в том, что Кант открыто признавал трансцендентальный статус своих категорий, тогда как Феррара отрицает трансцендентальность «наиболее разумного», настаивая на его имманентности политической культуре. Однако его функция остается трансцендентальной, даже если её трансцендентальный характер отрицается.

Сторонники концепции Феррары могли бы возразить, что существенное различие состоит в динамической природе «наиболее разумного». Если Кант постулировал априорные, неизменные категории, то «наиболее разумное» остается пересматриваемым. Политическая культура эволюционирует, и вместе с ней эволюционирует понимание «наиболее разумного». Это не статичная трансцендентальная структура, а динамический процесс рефлексивного равновесия. Как Роулз, так и Феррара предлагают не трансцендентальную философию в кантовском смысле, а процедурную рациональность, которая остается открытой пересмотру.

Однако именно здесь обнаруживается критическая проблема: если «наиболее разумное» действительно открыто для пересмотра, как оно может связывать будущие поколения? Вся концепция вертикальной взаимности Феррары построена на том, что определенные обязательства непреодолимы для последующих поколений. Конституционная идентичность должна сохраняться через время, иначе теория возвращается к серийному суверенитету, который Феррара критикует. Стало быть, должно существовать некое ядро «наиболее разумного», которое само не подлежит пересмотру. Это ядро выполняет роль трансцендентального условия конституционной преемственности. Возникает дилемма: либо оно трансцендентально (и тогда может относиться и к метафизике), либо открыто для пересмотра (и тогда не может безусловно обязывать будущие поколения). *Tertium non datur* в онтологии демократии.

Попытка найти средний путь через различие субстанции и формы не устраняет проблему. Можно было бы предположить, что «наиболее разумное» следует понимать не как субстанцию (фиксированное содержание), а как форму (процедуру определения разумного). Трансцендентально не конкретное содержание политической справедливости, а принцип, требующий, чтобы конституционные изменения были обоснованы посредством публичного разума. Это была бы своего рода процедурная трансцендентальность.

Но и эта стратегия лишь перемещает проблему на уровень выше. Откуда берется обязательность самой процедуры? Почему будущие поколения должны использовать публичный разум, а не какой-то иной способ обоснования политических решений? Если процедура обязательна потому, что мы её выбрали, то следующее поколение вправе выбрать иную процедуру. Если же процедура обязательна независимо от нашего выбора, то она трансцендентальна в классическом смысле: она предшествует политическому решению и определяет его возможность. Невидимость фундамента не означает его отсутствия. Она означает лишь, что фундамент скрыт от рефлексивного взгляда, действуя как неосознанное онтологическое обязательство, которое политический либерализм не может

признать, не отказываясь от своей антифундаменталистской программы.

Почему фундамент должен быть невидимым? Почему политический либерализм так настойчиво отрицает свой метафизический статус? Ответ лежит в историческом опыте религиозных войн и тоталитарных идеологий. Видимые, эксплицитные метафизические фундаменты — божественное право, расовая или этнонациональная сущность, историческая необходимость — порождают непримиримые конфликты и авторитарные режимы. Политический либерализм возникает как попытка обосновать совместное существование в условиях глубоких метафизических разногласий. Отсюда настойчивость на том, что основания должны оставаться в области политического, избегая всеобъемлющих и фундаментальных доктрин.

Однако стратегия невидимости создает собственные проблемы. Клод Лефор показал, что великое достижение демократии — символическая деинкарнация власти, превращение места власти в пустое место<sup>22</sup>. В монархии власть воплощена в теле короля; в демократии она остается конститутивно невоплощенной, открытой для оспаривания. Любая попытка окончательно определить, где находится власть, что конституирует легитимность, кто является подлинным сувереном, угрожает демократии, ибо заполняет то, что должно оставаться пустым.

В этой связи «наиболее разумное» Феррары — это не что иное, как попытка заполнить эту пустоту рациональностью. Место власти не должно оставаться пустым, оно должно быть занято разумом. Но не любым разумом, а «наиболее разумным» — тем, который вытекает из политической культуры, достигшей определенной зрелости. Это утонченная, процедурная версия просвещенческого проекта: разум как гарант против иррациональности масс. Феррара защищает демократию от популизма, но ценой введения рационалистической опеки над народным суверенитетом. «Наиболее разумное» выполняет ту же функцию, что платоновские философы-правители: гарантирует, что власть осуществляется правильно, в соответствии с истинным знанием о справедливости.

22. *Лефор*. Цит. соч. С. 16 и далее.

Парадокс в том, что эта опека тоже невидима. Феррара не говорит, что философы должны править. Он настаивает на том, что суды должны интерпретировать волю межпоколенческого демоса через призму наиболее разумного. Рациональная опека замаскирована демократической риторикой представительства. Но онтологически структура остается той же: существует инстанция (суды, применяющие «наиболее разумное» как аргумент своих решений), которая по определению не может ошибаться в определении легитимности, ибо сам критерий легитимности совпадает с их суждением. Это скрытая метафизика судебного разума, отрицающая свой метафизический статус.

Даже если фундамент невидим, он все равно остается фундаментом. Отрицание онтологии не избавляет от онтологических обязательств, а только делает их неосознанными. Политический либерализм пытается обойти метафизику через процедурализацию, но процедуры сами требуют метафизического обоснования. «Наиболее разумное» — это онтология, замаскированная под политическую концепцию, трансцендентальность, отрицающая свою трансцендентальность. Первая апория состоит именно в том, что антифундаменталистский проект неизбежно постулирует фундаменты, которые затем должен скрывать от самого себя.

### Апория отсутствующего суверена

Где и как существует межпоколенческий демос? Это не праздный философский вопрос, но критически важный для понимания демократической легитимности и практикования демократии в плюралистических обществах. Если суверенитет принадлежит демосу, мы должны знать, где и как этот демос существует, чтобы определить, кто правомочен действовать от его имени.

Межпоколенческий демос не может существовать как эмпирическая реальность. Эмпирически существуют только живые граждане здесь и сейчас (а ведь есть еще и неграждане, мигранты, изгой и прочие, про которых мы тут и не говорим). Мертвые основатели республики больше не существуют физически; нерожденные потомки пока не существуют. Собрать

всех членов межпоколенческого демоса невозможно не просто практически, но онтологически — часть из них отсутствует в настоящем. Межпоколенческий демос никогда не собирается на площади, не голосует, не провозглашает свою волю. Он рассеян во времени таким образом, что никогда не может присутствовать как целое.

Может быть, межпоколенческий демос существует как идеальная сущность, подобно платоновским эйдосам? Но Феррара явно отвергает такой платонизм. Политический либерализм избегает метафизического реализма о моральных и политических сущностях. «Народ» не есть идеальная форма, существующая в трансцендентной области идей. Конструктивистский подход Роулза, Хабермаса и Феррары настаивает, что политические концепции — результат рефлексивного равновесия, а не открытия вечных истин.

Остается третья возможность: межпоколенческий демос существует как нарратив, как рассказываемая и пересказываемая история политического сообщества. Конституционная идентичность — не субстанция и не идея, а повествование о том, кто мы есть как политический народ. Каждое поколение получает эту историю от предшественников, интерпретирует ее в свете современных обстоятельств и передает потомкам. Бытие межпоколенческого демоса — это бытие повествования, которое непрерывно рассказывается.

Нарративная онтология привлекательна и имеет респектабельную философскую родословную от Рикёра<sup>23</sup> до Макинтайра<sup>24</sup>. Но она с необходимостью порождает критический вопрос: кто рассказчик этой истории? А слушатель? А собеседник? Если конституционная идентичность существует как нарратив, то она существует в актах повествования конкретных людей. Кто правомочен рассказывать авторитетную версию конституционной истории? Феррара отвечает: кон-

23. Рикёр П. Я-сам как другой / пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008.

24. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.

ституционные суды. Они интерпретируют конституционную идентичность через политический оригинализм, определяя, что наиболее разумная концепция требует в данных обстоятельствах. Но тогда суверенитет фактически принадлежит судам, а не межпоколенческому демосу. Демос существует только в той мере, в которой его рассказывают судьи.

Межпоколенческий демос обладает уникальной темпоральной структурой. Он всегда частично в прошлом (основатели и предшествующие поколения), частично в настоящем (живые граждане) и частично в будущем (грядущие поколения). Эта троичная темпоральность делает его конститутивно недоступным для полного присутствия. В любой данный момент времени две трети демоса онтологически отсутствуют: прошлое ушло, будущее еще не наступило.

Хайдеггер в «Бытии и времени» анализирует темпоральность Dasein как единство бывшести (Gewesenheit), актуальности (Gegenwart) и наступающей (Zukunft)<sup>25</sup>. Dasein эксталично — оно существует вне себя, в трех временных измерениях одновременно. Можно ли расширить эту структуру с индивидуального Dasein на коллективный субъект, межпоколенческий демос? Феррара, по сути, предлагает именно это: демос существует как диахроническое единство прошлого, настоящего и будущего.

Однако расширение хайдеггеровской темпоральности на коллектив создает новые проблемы. Для индивидуального Dasein единство трех временных экстазов обеспечивается Заботой (Sorge), фундаментальной структурой, конституирующей целостность экзистенции. Dasein проецирует себя в будущее, унаследовав прошлое и действуя в настоящем. Но что обеспечивает единство межпоколенческого демоса? Не физическая непрерывность — поколения сменяют друг друга. Не биологическая идентичность — генетический состав народа меняется благодаря миграциям. Феррара отвечает: конституционная идентичность. Но это возвращает нас к вопросу: кто определяет эту идентичность?

25. Хайдеггер. Цит. соч. С. 408.

Эммануэль Левинас предупреждал об опасностях тотализации Другого<sup>26</sup>. Будущие поколения — радикально Другие: мы не знаем, кем они будут, какие ценности будут разделять, какие проблемы станут решать, и даже будут ли они. Претензия представлять будущие поколения, определять их обязательства, конституировать их идентичность — это насилие асимметричного присвоения. Мы проецируем на них наше понимание «наиболее разумного», нашу концепцию справедливости, наши конституционные обязательства. Но откуда мы знаем, что они примут эти проекции как свои?

Феррара предполагает вертикальную взаимность: как мы обязаны уважать обязательства, унаследованные от основателей, так и будущие поколения обязаны уважать наши. Но взаимность предполагает возможность ответа. Мы не можем получить согласие будущих поколений, ибо они еще не существуют, чтобы согласиться или отказаться. Мертвые основатели не могут скорректировать свои требования в свете современных обстоятельств. Вертикальная взаимность асимметрична по самой своей природе: одна сторона (мы, живущие) конструирует обязательства всех трех сторон (прошлых, настоящих, будущих), претендуя выражать волю целого.

Да, суды не *создают* волю демоса, а *интерпретируют* его конституционную идентичность. Это герменевтическая задача, а не волюнтаристское конструирование. Политический оригинализм связан текстом конституции, прецедентами, политической культурой. Судебное усмотрение ограничено требованием найти интерпретацию, которая наиболее разумна в свете всей конституционной традиции. Это не произвольное создание смысла, а дисциплинированная герменевтика.

Но интерпретация имеет свою онтологическую обустроенность, как я уже упоминал. Гадамер показал, что всякое понимание есть применение, а всякое применение конституирует смысл<sup>27</sup>. Интерпретатор не обнаруживает предсуществующий смысл текста, но участвует в создании смысла через слияние

26. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное / Пер. с фр. И. С. Вдовиной. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 26 и далее.

27. Гадамер. Цит. соч.

горизонтов — встречу традиции и современности. Классический юридический герменевтический вопрос «Что означает этот закон?» преобразуется у Гадамера в «Что этот закон означает для нас сегодня?» Смысл конституируется в акте интерпретации, а не предшествует ему.

Применительно к конституционной интерпретации это означает: воля межпоколенческого демоса не существует как предданная реальность, ожидающая обнаружения. Она создается каждый раз, когда суд выносит решение о конституционности. Судьи не просто открывают, что требует конституционная идентичность — они конституируют эту идентичность своим толкованием. Даже если они искренне стремятся быть верными традиции, сама их интерпретация того, что означает верность, уже есть творческий акт.

Структура проблемы становится ясной: либо воля демоса существует до интерпретации, и тогда перед нами метафизический реализм о политических сущностях, либо она создается интерпретацией, и тогда суды — истинные суверены, а межпоколенческий демос — легитимирующая нарративная фикция. Феррара хочет избежать обоих рогов этой дилеммы, утверждая, что интерпретация связана ограничениями «наиболее разумного». Но мы уже видели, что «наиболее разумное» само определяется интерпретацией. Круг замыкается: суды определяют «наиболее разумное», которое ограничивает судебское усмотрение.

Иддо Порат точно формулирует институциональную проблему: судьи, интерпретирующие конституционную идентичность, не могут быть подотчетны тем, кого представляют<sup>28</sup>. Межпоколенческий демос действительно никогда не собирается, никогда не голосует, никогда не высказывается, кроме как через судебные постановления. Это представительство без возможности отзыва, интерпретация без возможности корректировки со стороны интерпретируемого. Если судьи ошибаются в определении воли демоса, кто может их поправить? Не нынешнее поколение, поскольку оно представляет лишь треть демоса. Не будущие поколения, ведь они еще не существуют.

28. *Porat*. Op. cit. P. 403 et passim.

И не прошлые — они умерли. Суды оказываются окончательными арбитрами своей собственной правоты.

Но что если отсутствие суверена — не проблема, требующая решения, а конститутивная черта демократии, которую нужно признать и сохранить? Клод Лефор утверждает, что демократия основана на символической деинкарнации власти. В монархии власть воплощена в теле короля; суверен присутствует, видим, локализован. Демократическая революция упраздняет эту инкарнацию: место власти становится пустым. Никто не может легитимно претендовать окончательно воплотить суверенитет. Власть остается конститутивно оспариваемой, а демократия живет именно этой оспариваемостью.

Пустое место власти не означает анархии. Демократические институты — парламенты, правительства, суды — осуществляют власть. Но они не воплощают суверенитет, а временно занимают место власти, зная, что могут быть смещены. Выборы периодически подтверждают, что место власти остается пустым: никто не владеет им по праву. Даже большинство правит лишь временно, при либеральном условии уважения прав меньшинства. Демократия институционализирует отсутствие окончательного суверена.

Попытка Феррары поместить суверенитет в межпоколенческий демос, доступный через судебную интерпретацию, — это попытка заполнить пустое место. Конечно, более тонкая и процедурная, чем популистская претензия лидера непосредственно воплощать народную волю. Но структурно — тот же ход: определить, где окончательно находится суверенитет, кто правомочен говорить от его имени, какова его неизменная воля. Это противоречит онтологии демократического отсутствия.

Диалектика присутствия и отсутствия конституирует демократию. Суверен должен отсутствовать, чтобы власть оставалась оспариваемой. Но институты должны присутствовать, чтобы власть была действенной. Представители необходимы, но они не могут стать окончательными представителями, воплощающими суверенитет. Конституционная идентичность требуется для преемственности, но она не может быть определена раз и навсегда, ибо это убило бы демократическую

динамику. Это противоречие не устранимо и не должно быть устранено — оно конститутивно для демократии.

Но тогда возникает вопрос с точки зрения философии права: как защитить демократию от популизма, говорящего от имени реально присутствующего большинства как народа? Если суверен отсутствует, что мешает любому демагогу заявить: «Я — народ, я знаю его волю»? Разве концепция Феррары не предлагает именно защиту: межпоколенческий демос, интерпретируемый посредством «наиболее разумного», ограничивает популистские эксцессы? Если мы признаем конститутивное отсутствие суверена, не открываем ли мы дверь произволу?

Политическая онтология может ответить так: ограничения необходимы, но их источник не может быть онтологически обоснован раз и навсегда. Это различие между  $\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$  (теоретическое знание универсального и необходимого) и  $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  (практическая мудрость в ситуативном и контингентном). Политика принадлежит области  $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ . Конституционные ограничения, разделение властей, независимые суды, защита прав — все это результаты исторического опыта, практической мудрости, выработанной поколениями. Но это не онтологически обоснованные истины о природе суверенитета. Это институциональные практики, которые работают, пока живое поколение граждан их поддерживает и выполняет их решения.

Признание отсутствия онтологического обоснования не означает нигилизм или релятивизм. Это означает зрелую политическую позицию: мы защищаем демократические институты не потому, что они вытекают из природы межпоколенческого демоса или требуются «наиболее разумным», а потому, что исторический опыт показал их ценность. Это обоснование скромнее метафизического, но честнее. Демократия хрупка не из-за плохого институционального дизайна, а онтологически: она основана на отсутствии основания. Попытки заполнить это отсутствие метафизическими конструкциями угрожают демократии не меньше, чем популистский произвол.

Вторая апория состоит в том, что демократический суверен должен одновременно существовать для обоснования легитимности и отсутствовать для сохранения оспариваемо-

сти власти. Именно поэтому Феррара пытается разрешить это противоречие, размещая суверенитет в межпоколенческом демосе. Но такой демос оказывается доступным только через интерпретацию, которая его конституирует. Отсутствующий суверен остается отсутствующим — попытки сделать его присутствующим через процедуры интерпретации лишь перемещают проблему, но не решают ее. Пустующий трон демократии нельзя занять, не уничтожив демократию. Следующая часть исследует, что означает жить с этим конститутивным отсутствием.

### III. Жизнь с Ничто. К онтологии демократической хрупкости

#### Ничто как угроза и как условие

Онтологический диагноз либеральной демократии, к которому мы пришли, звучит радикально: она основана на Ничто. Не в смысле нигилизма — отрицания всех ценностей, но в смысле конститутивного отсутствия метафизического основания. Там, где монархия опиралась на божественное право, теократия — на откровение, тоталитаризм — на историческую необходимость, демократия обнаруживает в своем основании пустоту. Место власти пусто; суверен отсутствует; учредительная власть ускользает от схватывания; «наиболее разумное» повисает в воздухе. Либеральная философия от Роулза до Феррары пытается замаскировать эту пустоту процедурами, стандартами, конструкциями, но онтологический анализ неумолимо возвращает нас к исходной проблеме: демократия не имеет и не может иметь окончательного обоснования в бытии.

Почему мы, либеральные философы, так боимся признать это? Наш страх понятен: если демократия основана на Ничто, не угрожает ли это ее устойчивости? Не открывает ли это дверь релятивизму, где любая конфигурация власти оказывается столь же обоснованной, как и демократическая? Не делает ли это демократию беззащитной перед популистскими демагогами, претендующими заполнить пустоту непосредственным присутствием «подлинного народа» ситуативного электораль-

ного большинства? Политический либерализм возникает из исторического опыта религиозных войн и тоталитарных катастроф — опыта, показавшего, к чему приводят попытки построить политический порядок на эксплицитных метафизических основаниях. Отсюда любовь к процедурализму, антифундаментализму и политической концепции справедливости. Но парадокс в том, что уклонение от метафизики само становится метафизической позицией — только неосознанной и потому более опасной.

Популизм последних двух десятилетий представляет собой не просто политическое явление, но онтологическую реакцию на пустоту в центре либеральной демократии. Популистский лидер обещает заполнить отсутствие присутствием, утверждая, что он знает подлинную волю народа, и обещая воплотить его чаяния. Серийный суверенитет популистов, который справедливо критикует Феррара, — это попытка сделать суверенитет присутствующим здесь и сейчас, в непосредственном единстве лидера и масс. Каждые выборы становятся моментом полного переучреждения популистической республики, когда победившее большинство получает абсолютную власть, не связанную обязательствами перед прошлым или будущим. Это онтологически привлекательная позиция: суверенитет наконец обретает место, становится видимым, воплощается в политическом теле. Пустота заполняется, однако ее заполнение любым реальным принципом уничтожает демократию. Как показал Лефор, демократическое достижение состоит именно в том, что место власти остается структурно пустым. Власть никому не принадлежит по праву; она временно занимается и может быть оспорена. Момент, когда кто-то — харизматический лидер, партия, класс, нация — претендует окончательно воплотить суверенитет, есть момент перехода к авторитаризму. Пустота должна оставаться пустой не из-за технических соображений институционального дизайна, но онтологически: демократия есть институционализация отсутствия окончательного основания. Попытка заполнить это отсутствие — популистская или либерально-рационалистическая — угрожает самой возможности демократии.

Но здесь обнаруживается поразительный парадокс: то же Ничто, которое угрожает демократии, является и условием возможности демократической свободы. Ханна Арендт в своем анализе natalности показывает, что свобода с онтологической точки зрения есть способность начинать нечто абсолютно новое, не детерминированное предшествующими причинами в нашем мире<sup>29</sup>. Начало не может быть полностью выведено из прошлого, ибо для подлинного начала требуется онтологический разрыв, момент творения *ex nihilo*. Если бы демократия имела метафизическое основание, определяющее раз и навсегда, что она есть и как должна функционировать, она не была бы свободной. Каждое поколение было бы связано необходимостью воспроизводить заданную структуру, унаследованную от метафизической истины о демократии.

Отсутствие основания открывает пространство свободы. Именно потому, что демократия не имеет сущности, которую нужно реализовывать, она может постоянно переизобретать себя. Именно потому, что «наиболее разумное» не фиксировано метафизически, политическая культура может эволюционировать. Именно потому, что суверен отсутствует, власть остается оспариваемой. Ничто в основании демократии — не дефект, требующий исправления, но условие возможности того, что мы ценим в демократии: открытости, плюрализма, способности к самопреобразованию. Хрупкость и свобода — две стороны одной онтологической структуры. Это не означает, что демократия произвольна или релятивна. Напротив, признание отсутствия метафизического основания требует большей, а не меньшей ответственности. Когда нет внешнего авторитета, гарантирующего правильность, *мы сами* несем полную ответственность за наш политический порядок (или его отсутствие). Нельзя сказать: «Мы действуем так и так, потому что того требует природа межпоколенческого демоса» или «потому что этого требует наиболее разумное». Мы действуем определенным образом, потому что выбираем так действовать, зная, что этот выбор не гарантирован никакой онтологической необхо-

29. Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибикина. СПб.: Алетейя, 2000. С. 228 и далее.

димостью. Это экзистенциальная позиция зрелой либеральной демократии: принятие ответственности без гарантий, действие без окончательных оснований, верность без метафизической уверенности.

### Переосмысление вертикальной взаимности

Концепция вертикальной взаимности Феррары содержит важную интуицию, которую следует сохранить, отбросив метафизические притязания. Действительно, конституционная демократия требует временного измерения — связи между поколениями, преемственности институтов и уважения к конституционным традициям. Серийный суверенитет, при котором каждое избранное большинство получает абсолютную власть переучредить политический порядок с нуля, делает невозможными долгосрочные обязательства, защиту прав меньшинств, накопление конституционного опыта. Но способ, которым Феррара теоретизирует это временное измерение — посредством межпоколенческого демоса как метафизического субъекта суверенитета — воспроизводит ту самую проблему, которую призван решить.

Альтернатива состоит в переосмыслении вертикальной взаимности как этического выбора, а не онтологической необходимости. Мы, живое поколение, не обязаны уважать конституционное наследие потому, что являемся частью межпоколенческого демоса, чья идентичность определяет наши обязательства. Мы выбираем связать себя с прошлым и будущим — акт, который не вытекает из нашей природы как части некоей метафизической сущности, но конституирует нас как политическое сообщество сквозь века. Это различие кажется тонким, но онтологически решающим: не «мы обязаны, потому что таковы», а «мы становимся таковыми через принятие обязательств». Но, выбирая этическое такое становление, мы приобретаем онтологическое достоинство.

Арендт анализирует обещание как фундаментальную структуру человеческой способности связывать будущее<sup>30</sup>. Обещание — не открытие предсуществующего обязатель-

30. *Арендт*. Цит. соч. С. 323 и далее.

ства, но создание обязательства через акт речи и воли. Когда основатели создают конституцию, они дают обещание — себе и потомкам — поддерживать определенный политический порядок. Но это обещание обязывает потомков не автоматически, не в силу метафизической связи поколений, а лишь постольку, поскольку потомки ратифицируют это обещание заново. Конституционная преемственность требует активного возобновления обязательств каждым поколением, а не пассивного наследования предопределенной идентичности.

Такая перспектива, как мне кажется, решает проблему асимметрии, которую мы обнаружили в концепции Феррары. Подлинная взаимность предполагает возможность ответа, диалога, корректировки. Мертвые основатели не могут участвовать в диалоге; нерожденные потомки не могут дать согласие. Вертикальная взаимность в буквальном смысле невозможна. Но возможна иная структура: диахронический диалог, в котором каждое поколение интерпретирует наследие предшественников в свете современных вызовов и передает потомкам не фиксированную идентичность, но живую традицию, открытую для реинтерпретации.

Тут важен ход, предложенный Бенхабиб. Сейла Бенхабиб развивает концепцию демократических итераций: конституционные нормы не статичны, но подвергаются постоянному переосмыслению через практики гражданского участия и публичной дискуссии<sup>31</sup>. Каждое поколение «итерирует», то есть повторяет и трансформирует конституционное наследие. Конституционная идентичность — не субстанция, которую нужно сохранять неизменной, но нарратив, который постоянно пересказывается. Пересказ не произволен — он связан текстом, прецедентами, политической культурой. Но он и не детерминирован — каждый пересказ добавляет новые смыслы, актуализирует потенциалы, которые предшественники не видели.

Эта перспектива позволяет сохранить ценность конституционной преемственности без постулирования метафизического межпоколенческого субъекта. Конституция связывает

31. *Benhabib S. The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 13 и далее.*

нас не потому, что воплощает волю демоса, в который мы онтологически включены, но потому, что мы выбираем продолжать конституционный проект, начатый предшественниками. Этот выбор не произволен — он мотивирован уважением к прошлому, заботой о будущем, признанием ценности конституционного опыта. Но это именно выбор, требующий возобновления, а не автоматическое следствие нашего онтологического статуса.

При этом будущие поколения тоже получают право выбора. Мы не можем связать их абсолютно, определив раз и навсегда их конституционную идентичность. Мы можем лишь передать им традицию, надеясь, что они найдут в ней ценность, достаточную, чтобы продолжить, пусть и трансформируя. Левинасовская этика Другого напоминает нам: будущие поколения радикально другие, и претензия определить их идентичность есть насилие<sup>32</sup>. Подлинная ответственность перед будущим состоит не в навязывании им наших обязательств, но в создании условий, при которых они смогут осуществить собственный выбор — продолжить традицию, трансформировать ее или начать заново.

### Практическая мудрость вместо теоретического обоснования

Политический либерализм от Роулза до Феррары искал ἐπιστήμη, теоретическое знание, которое могло бы обосновать демократию с той же необходимостью, с какой геометрия обосновывает свои теоремы. «Наиболее разумное» должно было стать эпистемным критерием, позволяющим с уверенностью различать легитимное от узурпации, конституционное от неконституционного, разумное от произвольного. Судебный контроль должен был стать применением этого критерия — дисциплинированной процедурой, гарантирующей правильность конституционной интерпретации. Вертикальная взаимность должна была стать онтологической структурой, связывающей поколения необходимыми обязательствами. Однако демократическая политика принадлежит не области ἐπιστήμη, но области φρόνησις, практической мудрости, имеющей дело

32. Левинас. Цит. соч. С. 283 и далее.

с ситуативным, вероятным, контингентным<sup>33</sup>. Аристотель различает эти два вида знания (и еще три других) фундаментально: ἐπιστήμη направлена на универсальное и необходимое, а φρόνησις — на частное и изменчивое. Математика и физика ищут вечные истины; политика и этика требуют суждения в конкретных обстоятельствах, где универсальные правила недостаточны. Попытка применить методы ἐπιστήμη к области φρόνησις — категориальная ошибка, которая неизбежно ведет к искажениям познания и ошибкам действия.

Конституционные ограничения, разделение властей, независимые суды, защита прав — все эти институты демократии не вытекают из теоретического знания о природе межпоколенческого демоса или требований «наиболее разумного». Это результаты исторического опыта, практической мудрости, накопленной поколениями через успехи и, что важнее, через катастрофические провалы. Проверка на разделение властей появилась не из теоретической дедукции, но из опыта концентрации власти и ее злоупотреблений. Независимость судей — не онтологическая необходимость, но институциональное решение, найденное через практику. Защита прав меньшинств — урок, выученный в результате трагедий тирании большинства. Эти институты работают не потому, что обоснованы метафизически, но потому, что доказали свою ценность на практике. Их легитимность — не теоретическая, но прагматическая: они обеспечивают условия, при которых возможна свободная и плюралистическая политическая жизнь. Когда мы защищаем конституционную демократию, мы апеллируем не к онтологическим истинам, но к историческому опыту: «Посмотрите, что происходит, когда эти институты отсутствуют. Посмотрите, какой ценой были выкуплены эти ограничения власти. Посмотрите, как трудно их восстановить после разрушения!» Это скромнее метафизического обоснования, но убедительнее.

33. *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: в 4 т. / Пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 53–293. См. книгу VI, части 3, 5 и 6.

Роль конституционных судов при таком понимании радикально переосмысливается. С этой моей позиции судьи не представляют межпоколенческий демос и не открывают его волю посредством интерпретации «наиболее разумного». Они осуществляют практическую мудрость в применении конституционных норм к новым обстоятельствам. Их авторитет — не онтологический, то есть они не есть представители суверена, но институциональный и эпистемический: общество доверяет им задачу конституционной интерпретации в силу их подготовки, независимости и процедурных ограничений их деятельности. Это доверие не абсолютно и не окончательно — оно может быть отозвано, если суды утрачивают легитимность.

Судебная интерпретация конституции — не обнаружение предсуществующего смысла и не произвольное конструирование, но практическое суждение в традиции, связанное текстом, прецедентами, политической культурой, но не детерминированное ими абсолютно. Это именно *φρόνησις*: способность видеть, что требуют конституционные принципы в данных конкретных обстоятельствах, которых основатели не могли предвидеть. Хороший судья — не тот, кто правильно применяет алгоритм «наиболее разумного», но тот, кто обладает практической мудростью различать существенное от второстепенного, понимать дух закона наряду с его буквой, балансировать конкурирующие ценности без формульных решений.

Эта перспектива признает, что судьи могут ошибаться — не только в применении правильного критерия, но в самом понимании того, что требует конституция. Нет окончательной инстанции, которая могла бы верифицировать правильность судебной интерпретации, апеллируя к воле межпоколенческого демоса. Есть только процесс: новые решения, их критика, корректировка через последующие прецеденты, иногда — конституционные поправки, отменяющие судебные интерпретации. Конституционный смысл вырабатывается через этот процесс, а не обнаруживается как предданная истина.

Признание роли *φρόνησις* не означает релятивизма или волюнтаризма. Практическая мудрость не произвольна — она формируется благодаря образованию в традиции, опыту суждения и критической рефлексии. Существуют лучшие и худ-

шие решения, более и менее мудрые суждения, хотя часто нет единственного правильного ответа. Институциональные механизмы — коллегиальность судов, требование обоснования решений, публичная критика, возможность пересмотра — помогают совершенствовать практическое суждение. Но они не гарантируют правильности в смысле соответствия онтологической истине о демократии. Они лишь делают более вероятным мудрое решение.

И да, хрупкость становится конститутивной чертой либеральной демократии. Либеральная демократия онтологически хрупка. Не из-за дурного институционального дизайна, который можно улучшить, и не из-за внешних угроз, от которых можно защититься, но конститутивно: она основана на отсутствии основания. Эта хрупкость — обратная сторона ее свободы. Режимы, имеющие метафизические основания — теократии, тоталитаризмы, национализмы, традиционные монархии — более устойчивы в определенном смысле: их основания не оспариваются, их идентичность фиксирована, их будущее предопределено воспроизведением прошлого. Демократия постоянно воспроизводит условия собственной возможной отмены: она гарантирует свободу, которая может быть использована для уничтожения свободы; она обеспечивает плюрализм, который может породить непримиримые конфликты; она институционализирует оспаривание власти, которое может привести к параличу. Попытки устранить эту хрупкость посредством метафизического обоснования — либерального или популистского — уничтожают то, что пытаются защитить. Когда Феррара помещает суверенитет в межпоколенческий демос, доступный через судебную интерпретацию «наиболее разумного», он стремится гарантировать демократическую преэминентность против популистских эксцессов. Благородная цель, но средство проблематично: фиксация конституционной идентичности, изъятие ее из политического оспаривания, передача окончательного суждения судам. Это уменьшает хрупкость ценой уменьшения свободы. Демократия становится более устойчивой, но менее демократичной.

Альтернатива — принять хрупкость как конститутивную и неустранимую. Демократия не может быть гаранти-

рована раз и навсегда ни метафизическими основаниями, ни институциональными механизмами, ни процедурными стандартами. Она существует лишь постольку, поскольку каждое поколение граждан выбирает поддерживать демократические институты, практики, нормы. Этот выбор не предопределен их онтологическим статусом как части межпоколенческого демоса и не гарантирован требованиями «наиболее разумного». Это свободный выбор, который может быть сделан иначе.

Такое признание хрупкости не парализует, но мобилизует. Если демократия не гарантирована, мы не можем полагаться на автоматическое воспроизводство конституционного порядка. Каждое поколение должно заново учиться демократическим практикам, заново открывать ценность конституционных ограничений, заново вырабатывать практическую мудрость, необходимую для поддержания свободных институтов. Демократическое образование — не передача знания об онтологических истинах демократии, но формирование способностей суждения, критической рефлексии, практической мудрости. Это труднее, чем метафизическое обоснование, но и честнее, то есть предполагает этический акт, становящийся онтологическим.

Зрелость политического либерализма состоит не в преодолении апорий, но в научении жить с ними. Невидимый фундамент и отсутствующий суверен — не дефекты, требующие исправления, но конститутивные черты демократической онтологии. Пустующий трон должен оставаться пустым. Попытки его заполнить — популистским лидером, демосом, «наиболее разумным» аргументом, процедурными стандартами — угрожают самому условию демократической свободы. Ничто в основании демократии — не скандал, но достижение. Задача политической философии — не замаскировать это Ничто, но помочь обществу жить с ним ответственно, превращая онтологическую хрупкость в источник политической бдительности и гражданской активности. Король мертв, и никто не должен занять трон — в этом формула демократической свободы.

## Заключение

Настоящее исследование началось с диагностики онтологического скандала либеральной демократии: она основана на отсутствии своего основания. Дискуссия вокруг концепции последовательного суверенитета Алессандро Феррары послужила диагностическим моментом, позволившим обнаружить две конститутивные апории политического либерализма. Я сформулировал апорию невидимого фундамента: «наиболее разумное» функционирует как трансцендентальное условие легитимной политики, отрицая при этом свой трансцендентальный статус. Я также сформулировал вторую апорию теории демократии — апорию отсутствующего суверена: межпоколенческий демос должен одновременно существовать (для обоснования легитимности) и отсутствовать (ибо он никогда не присутствует эмпирически и доступен лишь в интерпретации, которая его конституирует). Анализ этих апорий показал, что они не являются дефектами теории только Феррары, но выражают фундаментальную проблему, с которой сталкивается любая попытка обосновать демократию без метафизических оснований.

Политический либерализм более полувека пытался обойти онтологическую проблему демократии, применяя различные стратегии процедурализации. Кельзен убрал ее, объявив внеюрисдикционной. Шмитт признал ее наличие, но решил волюнтаристски. Роулз и Хабермас заменили онтологический вопрос о бытии суверена эпистемологическим вопросом об условиях рационального обоснования. Феррара развил эту стратегию в диахроническое измерение, поместив суверенитет в межпоколенческий демос. Каждая стратегия достигла значительной теоретической изощренности, но ни одна не смогла избежать воспроизведения онтологической проблемы в новой форме. Grundnorm Кельзена повисает в воздухе; решение Шмитта заполняет пустое место власти харизматическим вождем; процедурализм Роулза-Хабермаса оказывается циркулярным; межпоколенческий демос Феррары доступен лишь посредством интерпретации, которая его создает.

Мой онтологический анализ привел к выводу, который может показаться парадоксальным: апории политического либерализма неразрешимы не потому, что недостаточно разработаны теоретически, но потому, что выражают подлинную онтологическую структуру демократии. Пустующий трон — не временная проблема, требующая заполнения, но конститутивная черта демократического устройства. Либеральная демократия действительно основана на Ничто, но это Ничто — не дефект, а достижение. Клод Лефор показал, что символическая деинкарнация власти, превращение места власти в пустое место, есть великое демократическое завоевание. Любая попытка окончательно заполнить эту пустоту угрожает самому условию демократической свободы.

Ханна Арендт позволила нам увидеть в отсутствии основания не слабость, но силу: именно потому, что демократия не детерминирована метафизической необходимостью, она свободна. Свобода требует онтологического разрыва, возможности начинать заново, не будучи полностью связанной прошлым. Хрупкость и свобода — две стороны одной онтологической структуры. Попытки устранить хрупкость через метафизическое обоснование неизбежно уменьшают свободу. Демократия, гарантированная раз и навсегда, перестает быть демократией.

Что это означает для будущего политического либерализма? Перед ним открываются два пути. Первый — продолжать искать обоснование, усложняя процедурные конструкции, изобретая все более изощренные способы замаскировать онтологическую проблему. Этот путь ведет либо к возвращению метафизики и отказу от антифундаменталистской программы, либо к бесконечному откладыванию обоснования в процедурализации процедурализации. Второй путь — принять отсутствие окончательного обоснования как конститутивную черту демократии и научиться жить с этим ответственно. Это означает переход от ἐπιστήμη к φρόνησις, от поиска теоретических гарантий к развитию практической мудрости, от метафизического фундирования к историческому опыту.

Конкретно это означает переосмысление трех ключевых элементов либеральной теории демократии. Во-первых,

конституционные ограничения следует понимать не как выражение воли трансгенерационного демоса или требований «наиболее разумного», но как институциональные практики, выработанные историческим опытом и доказавшие свою ценность. Их легитимность — прагматическая, а не онтологическая. Во-вторых, роль конституционных судов необходимо переосмыслить: они не представляют отсутствующего суверена и не применяют трансцендентальные стандарты, но осуществляют практическое суждение в традиции, авторитет которого институционален и всегда может быть оспорен. В-третьих, вертикальную взаимность между поколениями нужно понимать как этический выбор, а не онтологическую необходимость: каждое поколение выбирает связать себя с прошлым и будущим, активно ратифицируя конституционный проект, а не пассивно наследуя predeterminedенную идентичность.

Такое переосмысление не ослабляет защиту демократии от популизма, но укрепляет ее, делая более честной. Популизм обещает заполнить онтологическую пустоту непосредственным присутствием «подлинного народа». Феррара противопоставляет этому межпоколенческий демос, доступный через судебную интерпретацию. Но подлинная альтернатива популизму — не другой способ заполнения пустоты, а признание, что пустота должна оставаться пустой. Демократия защищается не метафизическими гарантиями, а постоянной практикой демократических граждан, их бдительностью, их готовностью каждый раз заново выбирать демократические институты. Эта защита скромнее метафизической, но реалистичнее.

Призыв к онтологической скромности — не призыв к релятивизму или нигилизму. Признание отсутствия метафизического основания совместимо с убежденной защитой демократических ценностей, но эта защита опирается на иные основания: исторический опыт, практическую мудрость, этический выбор. Мы защищаем демократию не потому, что ее требует природа бытия или сущность разума, но потому, что видели альтернативы и знаем их цену. Мы поддерживаем конституционные ограничения не потому, что они вытекают из воли демоса, но потому, что без них свобода хрупка. Мы уважаем права не потому, что их предписывает «наиболее разумное»,

но потому, что исторический опыт показал ужас их отсутствия. Это обоснование через *negativa* — через знание того, чего мы не хотим, — часто убедительнее позитивных метафизических деклараций.

Онтологическая скромность требует признать, что каждое поколение стоит перед выбором. Демократия не воспроизводится автоматически; она требует активного возобновления каждым поколением граждан. Демократическое образование — не передача догм о природе демократии, но формирование способности суждения, критической рефлексии, практической мудрости. Конституционная традиция — не фиксированная сущность, которую нужно сохранять неизменной, но живой нарратив, который каждое поколение пересказывает и трансформирует. Эта открытость будущему — не слабость, а сила демократии: она позволяет следующим поколениям адаптировать унаследованные институты к непредвиденным вызовам, не будучи абсолютно связанными решениями прошлого.

Либеральная философия до сих пор не смогла фундировать в бытии свой демократический проект. Настоящее исследование показывает: возможно, она и не должна этого делать. Зрелость политического либерализма состоит не в нахождении окончательного метафизического обоснования, но в принятии онтологической структуры демократии как она есть — основанной на отсутствии окончательного основания. Невидимый фундамент и отсутствующий суверен — не головоломки, ожидающие решения, но апории, с которыми нужно научиться жить. Пустующий трон демократии должен оставаться пустым. В этой пустоте — не скандал, но свобода. В признании хрупкости — не слабость, но честность. В отсутствии гарантий — не безосновность, но ответственность. Король мертв, и никто не должен занять трон. Ни харизматический лидер, претендующий воплотить волю народа. Ни межпоколенческий демос, доступный через судебное толкование. Ни «наиболее разумное», парящее над политической культурой. Пустота в центре власти — величайшее достижение демократической революции. Задача политической философии — не замаскировать эту пустоту изощренными теоретическими конструкциями, но помочь демократическим обществам жить с ней сознательно,

превращая онтологическую хрупкость в источник гражданской бдительности, а отсутствие гарантий — в побуждение к постоянной практике свободы. В этом — формула зрелой демократии и честного либерализма.

## Литература

- Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / пер. с нем. и англ. В. В. Бибикина. СПб.: Алетейя, 2000.
- Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Соч.: в 4 т. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 53–293.
- Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова; пер. с нем. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.
- Канторович Э.* Два тела короля: Исследование по средневековой политической теологии / пер. с англ. М. А. Бойцова и А. Ю. Серегинной. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014.
- Кельзен Г.* Чистое учение о праве / пер. с нем. М. В. Антонова и С. В. Лёзова. 2-е изд. СПб.: Алеф-Пресс, 2015.
- Левинас Э.* Тотальность и Бесконечное / пер. с фр. И. С. Вдовиной. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
- Лефор К.* Политические очерки (XIX–XX века) / пер. с фр. Е. А. Самарской. М.: РОССПЭН, 2000.
- Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали / пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
- Рикёр П.* Я-сам как другой / пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008.
- Ролз Дж.* Политический либерализм / пер. с англ. А. Куряева // Ролз Дж. Теория справедливости / пер. с англ. В. В. Целищева при участии В. Н. Карповича и А. А. Шевченко; науч. ред. В. В. Целищев. Изд. 2-е. М.: Изд-во ЛКИ, 2010. С. 515–684.
- Сьейес Э.-Ж.* Что такое третье сословие? // Сьейес Э.-Ж. Что такое третье сословие? / пер. с фр. под ред. А. Н. Овчаренко. СПб.: Издательство РХГА, 2017. С. 63–182.
- Хабермас Ю.* Вовлечение другого: Очерки политической теории / пер. с нем. Ю. С. Медведева. СПб.: Наука, 2001.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибикина. 5-е изд., испр. СПб.: Наука, 2006.
- Шмитт К.* Учение о конституции (фрагменты) // Шмитт К. Государство и политическая форма / пер. с нем. О. В. Кильдюшова. М.: Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010. С. 33–236.
- Benhabib S.* The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- Eiser M. Constitutional Authenticity versus Justice: An Irresolvable Tension? // *Philosophy & Social Criticism*. 2024. Vol. 50. No. 3–4. P. 402–418.
- Ferrara A. *Sovereignty Across Generations: Constitutional Identity, Constituent Power, and Time*. New York: Oxford University Press, 2023.
- Habermas J. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* / tr. by William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- Niesen P. Constitutional Identity Floating in Midair: A Comment on Alessandro Ferrara // *Philosophy & Social Criticism*. 2024. Vol. 50. No. 3–4. P. 389–401.
- Pasquali F. Transgenerational Sovereignty and the Rights of the Living // *Biblioteca della libertà*. 2024. Anno LIX. No. 238. P. 45–62.
- Porat I. The Intergenerational Demos and Judicial Review // *Philosophy & Social Criticism*. 2024. Vol. 50. No. 3–4. P. 419–435.
- Simposio su «Sovereignty Across Generations» di Alessandro Ferrara // *Biblioteca della libertà*. 2024. Anno LIX. No. 238. P. 5–98.
- Symposium on Alessandro Ferrara's «Sovereignty Across Generations» // *Philosophy & Social Criticism*. 2024. Vol. 50. No. 3–4. P. 345–512.
- 

THE EMPTY THRONE AND CONSTITUTIVE POWER. THE ONTOLOGICAL APORIAS OF LIBERAL DEMOCRACY

Mikhail Minakov

Doctor of Philosophical Sciences, DAAD Visiting Professor, European University Viadrina

*Abstract:* The article presents an ontological analysis of one of liberal democracy's fundamental problems: the absence of a metaphysical foundation. The starting point is the critical discussion around Alessandro Ferrara's concept of "sequential sovereignty" presented in *Sovereignty across Generations* (2023). The author traces the genealogy of the problem from the embodied sovereignty of medieval monarchy through Sieyès's revolutionary rupture to three twentieth-century strategies for avoiding ontology: Kelsen's legal positivism, Schmitt's decisionism, and Rawls-Habermas's proceduralism. Systematic analysis of Ferrara's conception reveals two constitutive aporias of political liberalism: (1) the aporia of the invisible foundation and (2) the aporia of the absent sovereign. The central thesis is that these aporias are not eliminable defects of theory but express democracy's genuine negative ontological structure. The vacant throne is not a temporary problem but a constitutive feature of the democratic order. The Nothing at democracy's foundation simultaneously threatens its stability and enables the possibility of freedom. The author proposes rethinking democracy's defense: instead of metaphysical grounding — practical wisdom; instead of transcendental standards — historical experience; instead of ontological necessity — ethical choice. Political liberalism's maturity consists not in overcoming aporias but in learning to live with them responsibly.

*Keywords:* constituent power, political liberalism, ontology of democracy, absent sovereign, Alessandro Ferrara, Claude Lefort, transgenerational demos, constitutional identity, practical wisdom.

DOI: 10.55167/f41c16b712d6

# Язык сущего и речь должного. Кризис классических представлений о природе языка и открытие речи

Руслан Лошаков  
Доктор философских наук

*Аннотация:* В статье исследуется проблема отношения языка и речи, начиная с античности до Нового времени, когда вследствие картезианского реального различия души и тела возникает схизма между языком и речью. В результате язык становится априорной структурой разума, а звучащее слово как элемент речи — фонетической оболочкой понятия. Однако это вытеснение речи порождает такие проблемы, невозможность решения которых в рамках лингвистики как науки о языке свидетельствует о ее принципиальной неполноте и тем самым ставят ее саму под вопрос.

*Ключевые слова:* язык, речь, идея, понятие, анализ, генезис.

## I. Картезианская лингвистика как аналитика разума. Язык как речь субстанции.

Мы не сможем в полной мере продумать различие между речью и языком, если не примем во внимание онтологическую дистанцию между *qui* (кто) и *quid* (что), поскольку речь определяется исключительно в отношении к тому, *кто* говорит, тогда как язык в строгом значении этого понятия охватывает совокупность того, *что* говорится. Следовательно, язык есть речь, отчужденная от *qui* как своего *экзистенциального корня*, и встроенная тем самым в измерение *quid*, где она обретает *логико-грамматическую структуру*.

Сразу же заметим, что различие речи и языка появляется лишь в Новое время, будучи неведомо греческим мыслителям. Аристотель начинает свою «Политику» с определения человека как *πολιτικὸν ζῷον*, политического по своей природе существа:

Что человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные, ясно из следующего: [...] один только человек из всех живых существ одарен речью<sup>1</sup>.

Как мы видим, основанием квалификации человека как политического существа является для Аристотеля способность человека к речи. Действительно, политика возможна только там, где есть возможность свободного общения между гражданами полиса, но поскольку общение невозможно без речи, то именно обладание ею выступает необходимым условием политического бытия человека. Прежде всего человек есть ζῷον λόγον ἔχον, существо, одаренное речью, и только лишь поэтому он есть πολιτικὸν ζῷον, существо политическое. При этом речь, будучи всегда *речью о чем-то*, есть вместе с тем *акт раскрытия мира*. В самом деле, поскольку человек наделен душой, границ которой, по словам Гераклита, никто не знает, то лишь человек есть такое сущее, в речи которого артикулирован мир в его целостности, тогда как неполитические животные имеют дело лишь с отдельными, не связанными между собой фрагментами мира. Поэтому Аристотель следующим образом поясняет различие между человеком и животным миром:

Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость, и т.п.<sup>2</sup>

Продумывая это высказывание Аристотеля во всем контексте греческой философии, мы видим, что человеческая речь, помимо обиходных слов, включает в себя такие «понятия», для которых мы не можем подыскать никакого предметного референта. И если, к примеру, понятие «цветок» может быть нам дано в чувственно-наглядной форме, то понятия *добра, справедливости, прекрасного, блага* и т. п., не подлежат никакой предметной репрезентации. Начиная с Платона такие понятия именуется *идеями*, которые в строгом смысле не являются никакими понятиями. Идея (ιδέα) образует смысловой стержень диалогов Платона, вся драматургия которых построена на *понятийной*

1. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 379.

2. Там же.

*неопределимости идеи*. С одной стороны, идея *неанализируема*, ибо она не имеет частей. Но, с другой стороны, идея не поддается определению путем *синтеза*, то есть через определение совокупности тех предметов, которые могут быть охвачены идеей как их предикатом; коль скоро идея *не есть понятие*, то она *не есть реальный предикат*. Таким образом, идея есть *целое*, которое не может быть представлено каким-либо эмпирическим множеством предметов. Стало быть, если человеческая речь, в отличие от речи животных, структурирована такими целостностями, то всякое высказывание будет прямо или косвенно высказыванием *о мире*, хотя бы мир и не был при этом непосредственной темой высказывания. В определенном смысле идея есть *космологическая постоянная* нашего опыта, актуально превышающая любую его возможную совокупность.

Однако если идея не может быть понятийно определена, то тем самым и человек ускользает от какого-либо определения. В самом деле, коль скоро человек исходно, в онтологическом плане, есть ζῷον λόγον ἔχον, и поскольку λόγος есть прежде всего человеческая речь, то любое определение человека сразу замкнуло бы его в ограниченном этим определением диапазоне сущего, ограничив тем самым и саму речь, что было бы равносильно утрате той космологической постоянной, которая есть не что иное, как *присутствие в человеческой речи самого мира*. Такая речь уже не была бы человеческой речью, ибо и сам человек уже никак не отличался бы от неполитических животных. Человек не может быть встроен в исчислимый порядок сущего, где он предстал бы как некое *quid* — «что». Но, будучи *qui* — «кто», человек никак не может быть *предметом* суждения, ибо сам вопрос «кто я есть?» может быть поставлен лишь в качестве *экзистенциальной проблемы*, в открытом этим вопросом горизонте всей жизни человека. Поэтому и средневековая мысль, трактуя человека как *ens creatum*, творение Божье, наделенное способностью извлекать сущности из тварных вещей, отказывала ему в обладании сущностью, всегда являющейся экспликацией того, что есть та или иная вещь. Вопреки бойким и поверхностным рассуждениям Сартра в его известном выступлении «Экзистенциализм — это гуманизм», где он рассматривает приоритет существования над сущностью как

принцип атеистического гуманизма, именно средневековая мысль всегда полагала онтологический приоритет существования (*existentia*) человека над его сущностью (*essentia*), будучи в этом смысле подлинным экзистенциализмом. Вопрос «что есть человек?» с самого начала задает смещенную относительно самого человека оптику, в которой человек рассматривается как *quid* — «что». Поэтому, если вопрос о человеке не поставлен нами как предельный вопрос, в ответе на который мы обнаруживаем самих себя как «кто» самого этого вопроса, не подвластного сведению его к какому-либо «что», то мы оказываемся во власти объектного языка, диктующего нам понимание человека как существа, всецело прошитого природными и социальными взаимодействиями, и, следовательно, доступного для изучения в комплексе естественных и социальных наук.

Когда же, спросим мы, случилось то важнейшее в европейской истории событие, ознаменовавшее *рождение языка* как самодостаточной структуры, *отличной от речи*? Каким образом стало возможным немислимое в греческой философии разделение на *langue* — язык и *langage* — речь? Таким событием становится обретение Декартом «архимедовой точки», т. е. полагание сознания — *Ego cogito* (мыслящего Я) — как субъекта нового мира, в проекции которого мир впервые предстал в качестве *объективной реальности*, данной в параметрах пространства и времени<sup>3</sup>. Таким образом, архимедова точка исходно полагает фундаментальное для всей новоевропейской философии различие между *res cogitans* — вещью мыслящей и *res extensa* — вещью протяженной, понимаемое Декартом не как номинальное или формальное, а как *реальное* различие, т. е. как различие между двумя *res* — вещами. Здесь уже закладываются все те

3. «Archimede, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fut fixe et assuré. Ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable» (*Descartes R. Méditations métaphysiques*. Paris: GF-Flammarion. P. 71): «Архимед требовал только одну твердую и неподвижную точку для того, чтобы сдвинуть с места земной шар; так точно и я буду иметь право питать большие надежды, если мне посчастливится найти хоть одну достоверную и несомненную вещь».

апории, с которыми в дальнейшем столкнется новоевропейская философия и классическая наука, апории, наиболее серьезная из которых коренится в понимании сознания как *субстанции*, отличающейся от физических субстанций лишь ее нематериальным характером. В метафизическом плане это разделение на материальные и нематериальные субстанции не играет никакой существенной роли, поскольку субстанция, материальная или нет, всегда подлежит вопросу: *quid est?* — что есть это? Это картезианское полагание сознания как нематериальной субстанции содержит в себе далеко идущие последствия. Именно здесь *речь* как *логос души* превращается в *язык* как *априорную структуру разума, изоморфную порядку сущего*. Здесь же реализуется фундаментальная интенция всей новоевропейской философии, образующая метафизическую предпосылку классической рациональности: говорить о мире, исключив при этом из мира того, *кто* о нем говорит. Это «кто», сокрытое во всяком «что», обнаружится лишь в размышлениях Блеза Паскаля о трагическом несоответствии (*disproportion*) человека и мира, а на излете классической науки оно заявит о себе парадоксами описания в квантовой механике.

Вместе с тем картезианское различие между «вещью мыслящей» и «вещью протяженной» оборачивается *схизмой языка и речи*. Происходит расщепление слова, из которого выделяется *понятие* как чистый, нематериальный элемент, принадлежащий нематериальной субстанции мыслящего Я, тогда как от самого слова остается лишь пустая фонетическая оболочка, — *акустический образ понятия*. В свою очередь совокупность понятий разума складывается в *логическую структуру*, тождественную структуре самого языка. Таким образом, от *логоса*, ставшего логикой, остается лишь *голос*, вытесненный в область чисто физических явлений. Греческий логос оказывается поделен на *язык*, входящий на правах *аналитики разума* в область *res cogitans*, вещи мыслящей, и *речь*, оттесненную в область *res extensa*, вещи протяженной, в качестве *физического представителя языка* во внешнем мире. Такова классическая парадигма языка, в перспективе которой становятся возможны структурная лингвистика Фердинанда де Соссюра, генеративная грамматика Ноэма Хомского, а также трактовка языка как глу-

бинного логического синтаксиса, представленная Людвигом Витгенштейном в его «Логико-философском трактате».

Тем не менее эта парадигма была изложена уже в XVII веке, в двух трактатах, созданных в монастыре Пор-Рояль, оплоте янсенизма: *Грамматике* и *Логике*. И хотя «Логика Пор-Рояля» появилась позднее «Грамматики», но именно логика определяет понимание грамматики как внутренней структуры языка, о чем свидетельствует полное название этой работы:

Всеобщая и рациональная грамматика, содержащая основы искусства речи, изложенные ясно и естественно; рациональные основания того, что является общим для всех языков, как и главных различий между ними; а также многочисленные замечания о французском языке.

Согласно мыслителям Пор-Рояля, в основании всех языков лежит единая рациональная структура, выводимая непосредственно из актов мышления, то есть в конечном счете, из логики, представляющей собой предельное обобщение всех мыслительных процессов. Поэтому грамматисты и логики Пор-Рояля обнаруживали в структуре языка *понятие*, как представление предмета в мысли, *суждение* и *умозаключение*. Открыв любой учебник формальной логики, мы тотчас обнаружим понятие, суждение и умозаключение в качестве его основных разделов. Язык целиком сводится мыслителями Пор-Рояля к логике, и выводится ими из логики. В таком случае различия между языками выносятся во внешний план, и оказываются лишь *различиями в речи*. Французское слово *couteau* не имеет ничего общего с английским словом *knife*, если мы рассматриваем их исключительно с фонетической стороны. Тем не менее, оба эти слова обозначают одно и то же *понятие* — нож, в отношении к которому они являются всего лишь его внешней звуковой оболочкой. В полном согласии с Фердинандом де Соссюром грамматисты Пор-Рояля могли бы сказать, что слово есть не обозначение предмета, а *означающее* понятия как *означаемого*.

Таким образом, «Грамматика Пор-Рояля» представляет нам вполне сложившуюся классическую парадигму понимания языка, в которую изначально заложены две презумпции. Во-первых, язык имманентен разуму, и коль скоро разум присущ всем жителям Земли, то язык, очищенный от его повсе-

дневного *речевого* употребления, представляет собой универсальную грамматику. Замысел универсальной грамматики становится у Лейбница задачей построения *lingua universalis* — универсального языка, понятия которого должны быть заданы оптимальным соответствием терминов-знаков, что позволило бы свести речевое употребление языка к использованию знаков, исключив при этом речь, в которой таится постоянная угроза ясности и чистоте языка. Язык есть как бы *алфавит разума*, причем составляющими этого алфавита являются *языковые универсалии* как изначально присущие разуму *врожденные идеи*, совокупность которых есть *a priori* всякого речевого употребления языка, то есть сама *возможность* коммуникации и речи. Во-вторых, различие языка и речи производно от метафизического разделения на *res cogitans* и *res extensa*, на чистый разум и телесность. Это различие помогает решению сложной проблемы, с которой сталкивается новоевропейская субъективность, выдвигающая требование рационального языка, изоморфного структуре сущего. Проблема эта заключается в том, что язык, в его повседневном речевом употреблении, не только весьма далек от какой-либо рациональности, но и постоянно обманывает нас, порождая фиктивные сущности и вовлекая в ловушки эквивокаций. Речь как *употребление языка* есть не система, а *стихия*. Так, уже через всю историю средневековой схоластики проходит явное стремление подчинить эту стихию силе мышления, укротив ее посредством *дисциплины разума*. Однако добиться этого в полной мере удастся лишь в том случае, если мы проводим *реальное различие* между разумом и телесностью, расщепляющее ту *соприродность слова и вещи*, которая вплоть до крайнего номинализма Вильяма Оккама определяла схолистическое понимание языка. В самом деле, если мир творится в Слове Божиим, то человеческий язык, даже в его падшем со времени Адама состоянии, способен уловить в вещах отблеск божественного Слова, и тем самым в какой-то мере быть приобщен к творимому в этом Слове миру. Вместе с тем эта *соприродность слова и вещи* может быть дана только на *символическом уровне*, никак не прочитываемом на том концептуальном уровне, на котором построена классическая наука, в состав

которой входит и лингвистика как наука о языке<sup>4</sup>. Но если посредством реального различия души и тела мы выделяем из мира тонкую, неосязаемую субстанцию *cogito*, то тем же самым действием мы разбиваем символическую соприродность слова и вещи, превращая слово в звучащую *плоть* понятия, ставшего *пустой оболочкой символа*, и полагая местопребыванием понятия душу, ум, *сознание*. Тем же самым жестом речь вытесняется из сознания и переводится в разряд телесности. Речь обладает голосом, тогда как сознание безмолвно. Но коль скоро голос обладает физической природой, то он относится к телесным эффектам и никоим образом не может быть понят как состояние души. Таким образом, картезианский дуализм *res cogitans* и *res extensa*, души и тела, находится в строгом соответствии с дуализмом бестелесного понятия и слова как его телесной, звучащей оболочки; в то время как понятие неподвижно существует в уме, слово, в котором оно обретает звучание, странным образом гуляет в мире, пребывая вне ума. Звучащее слово, как момент речи, не просто вытесняется на периферию языка, но, будучи *вне сознания*, оно тем самым оказывается и *вне языка* как имманентной сознанию структуры. Получается, что понятие и слово могут быть связаны лишь отношением *окказиональной* причинности, поскольку они относятся к двум онтологически различным субстанциям — мышлению и протяжению, что заранее исключает какое-либо воздействие понятия на слово, и слова на понятие. Между произнесенным или написанным словом и обитающим в уме безмолвным понятием устанавливается такое же отношение, какое, согласно Декарту, существует между чувственным впечатлением и соответствующей ему идеей, которая лишь актуализируется впечатлением, но не порождается им.

Однако реальное разделение языка и речи, в точности соответствующее картезианскому разделению на душу и тело, в свою очередь порождает сложную проблему, заключающуюся в том очевидном факте, что человек есть существо не только *мыслящее*, но и *говорящее*. Получается, что мышление и речь, во-

4. Поэтому Фердинанд де Соссюр в своем «Курсе общей лингвистики» сразу же выносит символ за границы науки о языке.

преки положенному между ними реальному различию, должны каким-то образом сходиться в самом человеке. Поэтому архимедова точка «нематериальной субстанции» противостоит естественным образом соединяется у Декарта с *не-архимедовой точкой*, коей Декарт считает шишковидную железу мозга. Тем не менее, отвлекаясь от предложенного Декартом физиологического аспекта этой проблемы, скажем, что метафизическая схизма языка и речи оборачивается *экзистенциальным конфликтом*, в котором человек говорящий постоянно угрожает человеку мыслящему, ибо имманентная мышлению структура языка находится в режиме перманентной угрозы вторжения в него со стороны темной стихии речи. Здесь намечается явный кризис картезианской лингвистики, реакцией на который становятся предпринимаемые в лице Лейбница попытки выстроить по всей оборонительной линии реального различия между языком и речью такие редуты, которые полностью обезопасили бы язык от вторжения в него речи.

Наиболее последовательно эта задача решается Лейбницем в его проекте построения *lingua universalis*, очевидной презумпцией которого является убежденность в том, что исходящая от речи опасность ясности и чистоте языка может быть предотвращена лишь сведением слова к знаку. Необходимо построить язык как идеальную *знаковую систему*, в основание которой положен определенный набор минимальных обозначений, называемых Лейбницем «характерами», определение коих дается Лейбницем в одной из его математических рукописей:

Характеры суть некоторые вещи, с помощью которых выражаются взаимоотношения других вещей и употребление которых легче, чем употребление последних<sup>5</sup>.

Характер есть минимальное высказывание, требующее минимального усилия, ибо характеры являются *единицами тождеств*, которые усматриваются сами по себе и не требуют доказательств. Будучи, в смысле своей легкости и простоты, *оптимумами*, характеры задают оптимальные отношения ме-

5. Leibnizens mathematischen Schriften / hrsg. von C. I. Gerhardt. Bd. I–VII. Berlin; Halle: Schmidt, 1849–1863. 20, V, S. 141.

жду знаками. Замещая слово знаком, мы исключаем тем самым какую-либо *двусмысленность*, источником которой всегда так или иначе является речь как *отношение слова к слову*. Мы обезвредили слово, которое теперь никак не сможет внести в язык никакой сумятицы. Знак является уже не просто чувственной репрезентацией понятия, каковым было слово, а в определенном смысле он становится *самим понятием*. И поскольку понятие и знак есть теперь *одно и то же*, то мы получаем идеальный язык, в котором понятия и знаки связаны *однозначными* соответствиями: знак есть понятие, а понятие есть знак. Мышление может теперь совершаться и без мышления, как той одинокой беседы души с самой собой, каким его видел Платон. Ведь если мышление можно свести к оперированию знаками, то оно становится *вычислением*, совершаемым согласно определенным алгоритмам. Вместе с тем отпадает необходимость не только в речи, но также и в ее материальной основе — голосе. В самом деле, понятие нуждается в слове как в своей физической опоре, благодаря которой оно только и может быть вынесено в мир; знак же не нуждается ни в какой огласке, будучи безмолвен по самой своей природе. *Разноголосица* споров между философами и учеными может быть раз и навсегда устранена возможностью разрешить предмет спора серией вычислений, опирающихся на совокупность характеров как «хороших обозначений», которые Лейбниц прославляет в своих «Новых опытах» как величайшие вспомогательные средства человеческой мысли. Эти «хорошие обозначения» и выступают теми редуками, которые, казалось бы, надежно защищают язык от вторжения со стороны речи.

Казалось бы, кризис преодолен. Однако настоящий кризис картезианской лингвистики еще впереди, и он достигнет ее, когда зашатываются основания классической метафизики в целом.

## 2. Эмпирический генезис языка у Джона Локка. Коллизия анализа и генезиса

Однако, рассуждая о картезианской лингвистике, не оставляем ли мы в стороне противоположное картезианству течение, представленное традицией английского эмпиризма? Ведь

«Новые опыты о человеческом разуме» Лейбница были ничем иным, как развернутым критическим комментарием к «Опыту о человеческом разуме» Джона Локка, отрицавшего «врожденные идеи» как априорную, имманентную разуму структуру понятий с той же последовательностью, с какой их утверждали Декарт и Лейбниц. Тем не менее, так ли уж значительно разнятся между собой те презумпции понимания языка, которые мы находим с одной стороны в «Опытах» Локка, и с другой стороны — в «Грамматике Пор-Рояля», этом каноне картезианской лингвистики? Казалось бы, поскольку Локк отрицает саму возможность врожденных идей, выводя все содержание интеллекта из опыта, то тем самым он упраздняет картезианское реальное различие между разумом и чувственностью как *опытом телесности*, а вместе с тем и реальное различие между языком и речью, в результате чего речь должна быть выведена из-под власти языка как априорной совокупности идей, представ как полноценный феномен. Однако мы находим в «Опытах» Локка совсем иную картину.

Обсуждению проблем языка и его речевого употребления целиком посвящена третья книга «Опытов», которую Локк начинает словами, прямо отсылающими нас к аристотелевскому пониманию человека как *πολιτικὸν ζῷον*:

Задумав человека как существо общественное, бог не только создал его со склонностью к общению с другими подобными ему существами и сделал это общение необходимым для него, но и даровал ему язык, который должен стать великим орудием и общей связью общества<sup>6</sup>.

Общение людей между собой есть речь, условием возможности которой является способность человека к произнесению членораздельных звуков:

Поэтому органы у человека по природе устроены так, что *способны издавать членораздельные звуки*, которые мы называем словами.<sup>7</sup>

Таким образом, слова являются комплексами *членораздельных звуков*, что является хотя и необходимым, но отнюдь

6. Локк Дж. Сочинения: в 3 т. Т. I. С. 459.

7. Там же.

не достаточным условием возможности человеческого общения, поскольку, как замечает Локк:

[...] ясному произведению членораздельных звуков можно научить попугаев и разных других птиц, которые, однако, совершенно не обладают даром речи<sup>8</sup>.

Следовательно, необходимо еще нечто такое, что делает слово полновесной речью. Как мы уже видели, Аристотель так же сталкивался с проблемой решающего критерия, отделяющего человеческую речь от языка животных, усматривая этот критерий в том, что речь человека как политического существа организуется вокруг таких идей, как *благо* и *справедливость*, являющихся наименованиями того, чему нет соответствия ни во внешнем мире, в качестве той или иной вещи, ни в душе, в виде наличия в ней какого-либо «представления». Согласно Аристотелю, отличие речи человека как «политического» существа от языка животных состоит единственно в том, что только лишь человеческая речь пронизана идеями, каждая из которых превосходит сумму наличного человеческого опыта. В чем же Локк видит то дополнительное условие, без которого человеческая речь обречена остаться лишь комплексом членораздельных звуков, подобной «речи» попугаев? Таким условием, согласно Локку, является присущая человеку способность превращать эти членораздельные звуки в *знаки идей*.

Поэтому кроме членораздельных звуков было еще необходимо, чтобы человек был способен *пользоваться этими звуками как знаками внутренних представлений* и обозначать ими *идеи* в своем уме, чтобы они могли сделаться известными другим, и чтобы люди могли сообщать друг другу свои мысли<sup>9</sup>.

Как явствует из этого рассуждения, слова есть членораздельные звуки, ставшие *знаками* тех идей, местопребыванием которых является ум, душа. При этом локковская *idea* представляет собой оуклившуюся в *понятие* ἰδέα Платона, ставшую «представлением» как *ментальным образом* предмета внешнего опыта. Очевидно, что здесь уже заявлено столь же менталистское понимание языка, которое мы находим у представителей

8. Там же.

9. Там же.

классического рационализма: слово есть знак, означаемым которого является наличествующая в душе «идея». И поскольку души человеческие лишены возможности непосредственного, мистического общения друг с другом, то они нуждаются в такого рода вербальных знаках, используя которые они могут возвещать городу и миру о своих «идеях». Слово есть материальное условие общения, обусловленное падшим состоянием человека, утратившим то свое изначальное состояние, в котором «душа с душою говорит» (Лермонтов), не нуждаясь для такого общения ни в каких материальных носителях.

Вместе с тем Локк сталкивается здесь с такой проблемой, которую не знали Декарт, Мальбранш, Спиноза и Лейбниц, исключавшие прямое физическое воздействие телесного на душевное, и постулировавшие между ними окказиональную причинность (Декарт, Мальбранш), субстанциальное единство двух атрибутов (Спиноза), или же отношение предустановленной гармонии (Лейбниц). Поскольку Локк пытается последовательно провести исключительно эмпиристскую позицию, показав происхождение идей из чувственного опыта, который всегда является опытом телесности, то каким же образом можно было бы прийти отсюда к бестелесной, обитающей в уме идее? Прежде всего, чувственный опыт является *пограничным опытом*, ибо сама чувственность есть граница между субъективностью и миром. Поэтому *восприятие*, как содержание чувственного опыта, никогда не бывает исключительно физическим, или только лишь духовным. Коль скоро восприятие принадлежит опыту телесности, то нельзя исключить из него телесный, материальный состав, равно как и представить его в качестве исключительно сырого материала чувственности. При этом восприятие всегда *точечно*, поскольку оно центрировано предметом, данным мне *здесь и сейчас*. Однако общение предполагает наличие таких идей, которые не привязаны к какой-либо конкретной вещи, или комплексу вещей, в силу чего они способны ситуативно охватывать куда более широкий круг предметов, нежели те, что даны мне в актуальном восприятии. Чувственный опыт поставляет лишь восприятия, определяемые Локком в качестве *простых идей*, тогда как общение требует также *общих идей*, которые рассматривались представителями

классического рационализма как имманентно присущие самому разуму и невыводимые из чувственного опыта, что избавляло их от необходимости ставить проблему их источника. Но поскольку Локк с порога отвергает представление о какой-либо априорной структуре разума, и начинает с ровного места, с *чистой доски*, то задача генетического объяснения общих идей встает перед ним во весь свой немалый рост.

Трудность, однако, в том, что всякая попытка эмпирического генезиса общих идей вовлекает нас в порочный круг: *объяснить разум путем его генезиса из чувственного опыта можно, лишь вводя разум как априорную предпосылку такого объяснения*. Невозможно получить ни одну общую идею посредством возведения в *n*-ю степень той или иной совокупности простых идей. Признанием *de facto* со стороны Локка этого замкнутого круга является постулирование им, наряду с чувственным опытом, еще одного, дополнительного источника познания, из которого ум (*mind*) и черпает общие идеи. Таким источником является сам ум! В самом деле, поскольку, как говорит Локк, «идея есть объект мышления»<sup>10</sup>, то в конечном счете именно мышление и выступает силой, формирующей идеи. Чувственный опыт лишь поставляет материал, из которого деятельность ума производит общие идеи, превращая их в свои объекты. Получается, что разум у Локка созерцает лишь то, что он сам произвел. Таким образом, имеется не один, а два источника познания:

...называя первый источник *ощущением*, я называю второй *рефлексией*, потому что он доставляет только такие *идеи*, которые приобретаются умом при помощи размышления о своей собственной деятельности внутри себя<sup>11</sup>.

По сути, здесь декларируется отказ от чистого эмпиризма, оставаясь в позиции которого мы и в самом деле не можем представить *полный генезис* содержания ума из одних лишь данных чувственного опыта. Идеи *возникают в уме*, а не берутся из опыта, о чем совершенно недвусмысленно говорит сам Локк:

Итак, мне бы хотелось, чтобы поняли, что под *рефлексией* в последующем изложении я подразумеваю то наблюдение,

10. Там же. С. 154.

11. Там же. С. 155.

которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления, вследствие чего в разуме возникают *идеи* этой деятельности<sup>12</sup>.

Таким образом, как видно из этого рассуждения, рефлексия есть *наблюдение*, осуществляемое умом над своей деятельностью, или то, что Декарт называл *inspection de l'esprit* — «инспекцией разума». Соответственно, опыт разделяется Локком на две различные области: внешний опыт, доставляющий нам чувственные впечатления, и внутренний опыт, определяемый самим Локком как *internal sense* — внутреннее чувство. Внутренний опыт есть сфера действия ума, освобожденного от привязки к чувственным впечатлениям, и поэтому способного формировать общие идеи из того материала, который поставляет чувственность. И хотя Локк стремится показать, что формирование общей идеи происходит путем абстрагирования, выделяющего из определенного множества предметов общий им признак, тем не менее, очевидно, что абстрагирование есть деятельность ума, который и должен быть *уже предположен* как необходимое условие самой возможности абстрагирования. Эта деятельность ума именуется рефлексией, которая есть не что иное, как сам ум, *сознающий* себя во всех своих действиях. Именно здесь возникает потребность в специальном термине, который отражал бы единство ума во всех его действиях, охватывая всю область «внутреннего чувства». Таким термином становится для Локка *consciousness* — сознание, которому обязаны своим рождением психология как исследование области «внутреннего чувства», «философия сознания», а также нейробиология и нынешние когнитивные науки, уверенные, что они имеют дело с «сознанием».

Таким образом, можно сказать, что сознание есть для Локка *единство ума* во всем многообразии его действий, ибо в каждом из таких действий ум *сознает себя* как ум. Сознание есть для Локка не *сознание чего-либо*, каким оно станет для Brentano и Husserl, а прежде всего — *сознание себя*. Сознание и есть не что иное, как это «себя» — *self*, к которому так или иначе возвращается каждая наша мысль, каждое действие нашего ума.

12. Там же.

Именно так, как *self*, определяет сознание Локк в одном своем рассуждении:

Consciousness... is that which makes everyone to be what he calls self<sup>13</sup>.

Таким образом, вводя термин «сознание», Локк обозначает этим термином субъект мышления, *отличаемый от самого мышления*, внося тем самым существенную коррекцию в картезианское *Ego cogito* — «вещь, которая мыслит». Сознание есть не мышление, а *основание* мышления, обозначаемое местоимением *self*. В этом смысле, можно сказать, что сознание есть *мышление в возвратной форме*, поскольку мышление возможно только лишь в *рефлексии* как постоянном *возврате* мышления к *self* как своему безусловному радикалу, так что эта непрекращающаяся процессуальность исхождения от себя как возвращения к себе и есть сознание. Поэтому Локк говорит:

[...] thinking consists in being conscious that one thinks<sup>14</sup>.

Получается, что именно у Локка мы находим законченное представление сознания как субъекта, определяемого Локком как *person* — личность, при том, что сама личность определяется через *identity* — тождество. Именно в сознании заключается тождество нашей личности, обозначаемое личным местоимением *Я*.

What person stands for — which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness<sup>15</sup>.

13. В переводе на русский язык: «...именно в сознании и состоит тождество личности, т. е. тождество разумного существа» (там же, с. 387).

14. «Сознание есть восприятие того, что происходит у человека в его собственном уме» (там же, с. 165).

15. «Что же касается личности, то она, как я думаю, представляет собою мыслящее разумное существо, обладающее рассудком и рефлексией, и способное постигать себя как себя, то есть как ту же самую мыслящую вещь в разное время и в разном месте, на что она способна лишь благодаря сознанию» (там же, с. 387).

Это замечательное рассуждение, которое подводит своеобразный итог предпринятого Локком сложного генезиса эмпирических истоков ума, в результате которого появляется *thinking thing*, т. е. та же самая картезианская *res cogitans* — «мыслящая вещь». И как картезианская *res cogitans* возможна лишь при условии заключения в скобки всего эмпирического мира, так и локковская *thinking thing* заявляет о себе присущей ей способностью *consider itself as itself*, не нуждаясь в обращении к эмпирическим условиям своего существования. Равным образом, как картезианская *res cogitans*, будучи архимедовой точкой, не локализована в пространстве и времени, так и локковское *thinking intelligent being* есть *то же самое* в различных точках времени и пространства; *in different times and places*.

Поэтому не стоит удивляться тому, что мы находим у Локка столь же менталистское понимание языка, как у Декарта и грамматистов Пор-Рояля. Поскольку, как говорит Локк, язык существует для того, чтобы обозначать идеи в своем уме, и сообщать эти идеи другим людям, то языку, как *рационально организованной речи*, должна соответствовать логическая структура ума. Локк выясняет эту структуру, прибегая к все той же рефлексии, которая группирует сложные идеи таким образом, что в конце концов выстраивает из них априорную типологию, классифицируя все идеи согласно порядку *модусов, субстанций и отношений*. Данная типология, унаследованная Локком от Аристотеля, не только образует у него логическую структуру ума, но и задает правила языка как рационального использования речи. Поскольку слова, по причине их многозначности, сбивают мысль с толку и являются причиной многих заблуждений, то необходим *логический анализ языка*, цель которого заключается в том, чтобы привести использование слов к должной *однозначности*. Локк полагает, что добиться такой однозначности можно лишь точным соотношением слова с той «идеей», которую слово выражает. Ведь, как убежден Локк, слова сами по себе ничего не значат, представляя собой всего лишь явления акустики — *flatus vocis*, по выражению Росцелина, представителя радикального номинализма в средние века. Слово возникает лишь в тот момент, когда это *flatus vocis*

обращается в обозначение какой-либо идеи, существующей исключительно в уме.

Так как слова от природы не имеют значения, — пишет Локк, — то обозначаемая каждым [словом] идея должна быть выучена и сохранена в памяти желающих обмениваться мыслями и вести внятный разговор с другими на каком-нибудь языке<sup>16</sup>.

Таким образом, условием коммуникации и самого человека как существа политического, является тщательное удержание в своем уме всех идей и приведение используемых в речи слов в точное соответствие с ними. Поэтому первым средством для правильного употребления языка становится запрет на употребление слова без соответствующей ему идеи.

Нужно стараться — говорит Локк, — *не употреблять ни одного слова без значения, ни одного имени без обозначаемой им идеи*<sup>17</sup>.

Слово возможно только лишь как знак идеи. Однако, отрываясь от идеи, слово присваивает себе право что-то значить само по себе, — право, в котором ему отказано самой природой. Именно такое *безыдейное* слово, отказывающееся вернуться в природу, чтобы полностью в ней исчезнуть, но претендующее на то, чтобы самому быть идеей, располагается как бы *между* природой и умом, прямо на разделяющей их границе, где оно становится источником постоянной угрозы пограничного конфликта между ними. Отсюда выходит злоупотребление словами, разбор случаев которого у Локка и представляет собой настоящий логический анализ языка. В том случае, если природа вторгается в ум, то сам ум смешивается с природой, вследствие чего слова, вместо того, чтобы быть только лишь знаками идей, *принимаются за вещи*. Логический анализ языка должен положить конец всевозможным злоупотреблениям языком, и, с одной стороны, подавить своеволие слова, вернув его к служебной функции — быть всего лишь знаком идеи, а с другой стороны — отделить слово от вещи. Слово — всего лишь знак идеи, и в качестве знака оно представляет собой *межевой столб*, разделяющий ум и природу. Слово не может быть обозначе-

16. Там же. С. 535.

17. Там же. С. 570.

нием вещи, поскольку слово не принадлежит природе, где оно обращается в чистый *vox* — звук.

Вместе с тем слово, будучи знаком идеи, не входит и в состав ума. Ум содержит в себе идеи, но отнюдь не слова, которые остаются за пределами ума. В слове идея обретает плоть, чтобы тут же покинуть пределы ума, оказываясь в пространстве интеракции, заданном речевым взаимодействием многих умов. В слове идея прыгает в речь, причем этот прыжок выглядит необъяснимым мистическим скачком. Каким же образом идея способна покинуть свое обиталище — ум, облекаясь при этом в чуждую ей звучащую плоть слова? Но и само слово, как элемент речи, не обладает здесь собственной реальностью, и выглядит призраком, блуждающим между умом и природой. Слово — это виртуальная реальность, которую нельзя обнаружить ни в мире вещей, ни в мире идей. При этом слово странным образом способно говорить о вещах, которым оно никоим образом не соприродно, и обозначать идеи, не будучи их элементом. Продолжая аналогию слова как виртуальной реальности, можно поставить перед собой следующий вопрос: не является ли слово подобием квантового объекта, имеющего место лишь в его описании, так что и вопрос о существовании этого объекта вне его описания оказывается лишенным смысла? Можем ли мы в таком случае сказать, что речь вовсе не составляется из слов, и что, напротив, слово возникает в процессе речи? Естественно, что Локк не только не ставит перед собой подобных вопросов, но и не мог их поставить. Конечно же, причина этого вовсе не в ограниченности взглядов Локка горизонтом физики Ньютона, другом и собеседником которого был сам Локк. Дело в том, что картезианская лингвистика, задающая норму логически кодифицированного языка, возможного лишь при условии исключения из него речи, в принципе неспособна рассматривать язык как *произведение речи*, а саму речь — как подлинное *a priori* языка.

Следовательно, различие между Декартом и Локком можно свести к различию между *анализом* и *генезисом*, поскольку там, где Декарт усматривает априорную структуру разума, подлежащую аналитическому описанию, Локк пытается выяснить происхождение этой структуры из данных опыта. В та-

ком случае, отчего же при всей разности этих философских позиций Локк не вносит никаких существенных изменений в понимание языка как знаковой репрезентации априорной структуры разума, которое мы находим у Декарта и Лейбница? Причина этого заключается в невозможности *генезиса сознания*, результатом которого стало бы выведение сознания из неких начальных, эмпирически фиксируемых условий. Симптомом этой невозможности полного генезиса становится у Локка *thinking thing*, мыслящая вещь, как инородный порядку генезиса аналитический компонент. Поэтому сознание — *consciousness* — не выводится Локком из опыта, а *вводится* в него через рефлекссию, постулируемую в качестве второго, наряду с чувственным опытом, источника познания. Рефлексия есть исходящее от ума действие, в котором ум *приходит к себе*, так что этот *исход ума от себя как его приход к себе и есть сознание*. При этом, коль скоро ум занят у Локка лишь инспекцией своих «идей», то этому безжизненному уму соответствует столь же безжизненный язык, понимаемый как совокупность звуков, приспособленных для озвучивания этих идей в целях их наилучшей циркуляции среди мыслящих умов. Скажем поэтому, что пресловутая *thinking thing*, как инородный генезису аналитический компонент, вовсе не является свидетельством какой-то непоследовательности Локка как мыслителя, и уж тем более его уступкой какому-то «идеализму», как в этом когда-то упрекали Локка недалекие марксистские критики. Смешно думать, что если бы Локк проявил должную последовательность, то он мог бы дать полный эмпирический генезис ума, не обращая при этом к какой-то мистической рефлексии. Локк никак не мог избежать этой «непоследовательности», поскольку она продиктована ему силой самой мысли, обнажившей *глубокую онтологическую коллизию анализа и генезиса*, суть которой заключается в том, что *анализ исключает генезис в той самой мере, в какой генезис возможен лишь через включение в него анализа*. Мы имеем дело с неполнотой как анализа, так и генезиса, хотя в том и другом случае эта неполнота имеет особый характер: *анализ всегда неполон, поскольку он не включает в себя генезис, тогда как неполнота генезиса свидетельствует о невозможности исключить из него анализ*.

### 3. Кризис классической метафизики.

#### Речь как язык экзистенции

Таким образом, можно видеть, что локковская теория познания представляет собой как бы *обратную сторону* картезианской лингвистики, и без ее всестороннего анализа невозможно целостное понимание картезианской парадигмы языка, и тех проблем, с которыми она так или иначе сталкивается. Более того, целостный обзор картезианской лингвистики, необходимо включающий в себя эмпирическую психологию Локка, позволяет нам увидеть главную проблему, разрешение которой в рамках картезианской лингвистики возможно только исключительно конвенциональным образом. Обозначим контуры этой проблемы.

В представлении Декарта, равно как и Лейбница, разум является априорной структурой, заданной набором языковых универсалий, именуемых «врожденными идеями». Врожденными не в психофизиологическом смысле, и не в том смысле, в каком Хомский говорит о языке как о врожденной способности речи. Поскольку разум, в понимании Декарта и Лейбница, бестелесен, то в этом случае не может быть речи о мозге, куда Хомский помещает язык. Врожденные идеи не есть нечто *вложенное* в разум; они представляют собой сам разум в его аналитическом развертывании. *Ego cogito* Декарта компактным образом заключает в себе определенную структуру, развертывающуюся в совокупность априорно-аналитических положений, в которых нам *a priori* дана структура мира. Таким образом, все, что может прийти к нам из мира (с которым мы так или иначе взаимодействуем по той причине, что мы не только «вещи мыслящие», но и «вещи протяженные», снабженные аппаратом чувственности), сразу же распределяется и классифицируется согласно параметрам этой рациональной структуры. Структура разума полностью самодостаточна, она исключает какой-либо вопрос о своем начале, и не нуждается ни в каком своем генетическом объяснении.

Вместе с тем эта самодостаточность была до известной степени поколеблена эмпирической психологией Локка, которая в своем замысле была ничем иным, как попыткой эмпири-

ческого генезиса разума. Однако нанесенный Локком удар по априорной структуре разума никак не был связан с тем обстоятельством, что Локку будто бы удалось показать эмпирическое происхождение идей разума. Нет, дело в том, что, как мы видели, сама попытка такого генезиса путем эмпирического синтеза парадоксальным образом предполагала включение в него аналитического компонента в виде локковской *thinking thing* — гносеологического дубля картезианской *res cogitans*. Казалось бы, это можно расценивать как свидетельство краха эмпиризма и, соответственно, как триумф учения о врожденных идеях как априорной структуре разума. В действительности все гораздо сложнее, ибо удар, нанесенный Локком по зданию классического рационализма, исходил как раз *от неуспеха* предпринятой им попытки эмпирического генезиса разума. Этот неуспех объясняется тем, что Локк в своей теории эмпирического генезиса идей был вынужден прибегнуть к *аналитическому тождеству сознания*, которое отнюдь не выводится им из эмпирических условий, а, напротив, является условием возможности эмпирического генезиса. Более того, без этого условия эмпирическая психология никогда не сложилась бы как целое, распавшись на множество не связанных между собой локальных наблюдений и суждений. Но коль скоро аналитическое тождество сознания — *thinking thing* или *res cogitans* — оказывается условием возможности эмпирического генезиса и тем самым свидетельством его неполноты, то и генезис предстает отныне как *обратная сторона классического разума*, как некая его возможность, нереализуемость которой в аналитике разума в свою очередь свидетельствует уже о его, разума, неполноте.

Таким образом, эмпиризм Локка породил совершенно новую ситуацию. Представ в качестве обратной стороны классического разума, с присущей ему опорой на врожденные идеи и претензиями на чисто аналитическое описание мира, эмпиризм вовлек классическую рациональность в порочный круг нескончаемого взаимного обоснования, где, в силу того, что генезис необходимо включает в себя аналитическое тождество сознания в качестве своей априорной предпосылки, сама аналитическая структура разума оказывается перед необходимостью включения в нее генетического компонента, способ-

ного, однако, эту структуру полностью разрушить. Другими словами, произошла *децентрация* всего здания классической рациональности, ибо ее центр — *res cogitans* — оказался теперь в чуждом ей порядке генезиса, вследствие чего генезис, казалось бы исключенный раз и навсегда из априорной структуры разума, теперь предстает перед ней в качестве требования прояснить *исток своей априорности*. Но поскольку ответ на это требование возможен для классического разума только ценой его саморазрушения, то сама эта невозможность такого ответа выступает отныне свидетельством неполноты априорной структуры разума, и в конечном счете ставит вопрос об онтологических пределах аналитики. Установление таких пределов станет в дальнейшем задачей той *критики разума*, которую предпринял Кант, в опоре на выделенный им класс *априорно-синтетических суждений*.

Такова в целом критическая ситуация взаимной неполноты структуры и генезиса, спровоцированная эмпирической гносеологией Локка. Включив в порядок эмпирического генезиса тождество *I think*, являющееся столпом аналитической структуры разума, Локк тем самым взломал замкнутость этой структуры и внес генезис в порядок анализа. Отныне здание классической метафизики существует в аварийном режиме, и поскольку центр аналитики теперь смещен в сторону генезиса, то классическая рациональность должна теперь прилагать все силы к тому, чтобы выдерживать неустойчивое, поминутно чреватое обрушением всего здания равновесие между генезисом и структурой, попеременно то уходя в область чистой аналитики, то пытаясь обосновать анализ в порядке генезиса<sup>18</sup>.

18. Той же самой коллизией анализа структуры и ее генезиса отмечена феноменология Эдмунда Гуссерля, определяемая им самим как «неокартезианство». Жак Деррида подробно разобрал эту коллизию в своей статье «„Генезис и структура“ и феноменология», где он говорит: «[...] Гуссерль без конца пытается примирить *структуралистские* требования, которые ведут к объемлющему описанию совокупности, формы или функции, организованной согласно внутренней законности из элементов, имеющих смысл лишь во взаимосвязи своей соотнесенности или противопоставленности, с требованиями *генетическими*, то есть обращением к истоку и основанию структуры. Тем

Вместе с тем это и полноценный кризис картезианской лингвистики. В самом деле, если картезианская лингвистика встроена в само здание классической метафизики, то и она необходимо отмечена теми разломами, которые прошли по всему ее зданию.

Выходом из этого кризиса может быть только радикальное переосмысление отношения между языком и речью, само возможное лишь как переход от языка объективирующего описания и самого являющегося объектом, то есть языка, центрированного *quid* — «что», к речи как манифестации *qui* — «кто». Другими словами, необходим переход от языка как субстанции к речи как экзистенции, сокрытой во всяком *quid*. С целью обнаружить измерение экзистенции в самом средоточии языка как субстанции, вернемся к введенному Локком странному понятию *consciousness*, сознания, толкуемого в качестве того исхода ума (*mind*) от себя как его прихода к себе, который самим Локком определяется как рефлексия. Можно вспомнить в этой связи о чувственной метафоре рефлексии как отражения света от зеркальной поверхности, которую использует Гегель в своей «Науке логики»<sup>19</sup>. Но, спросим, что такое эта рефлексия, если не экзистенция, то есть существование в актуальном превышении себя, способное быть собой и говорить о себе только в экзистенциальном исходе, который в то же время есть приход к себе?<sup>20</sup>

не менее можно было бы показать, что сам проект феноменологии исходит из первоначального провала этой попытки» (*Derrida J. L'écriture et la différence. Paris: Edition du Seuil, 1979. P. 233*).

19. «Мы употребляем выражение рефлексия прежде всего в отношении к свету, когда он в своем прямолинейном движении встречает зеркальную поверхность и отбрасывается ею назад» (*Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1: Наука логики. С. 265*).

20. Скажем поэтому, что «сознание» есть субстантив экзистенции. Когда Хайдеггер говорит в «Бытии и времени»: *Das «Wesen» des Daseins ist seiner Existenz* («Сущность» Dasein есть его экзистенция), показателем его верного философского такта можно считать то, что в своей книге он ничего не говорит о «сознании». Поэтому онтологически irrelevantными выглядят предпринятые в аналитической философии попытки решения «проблемы сознания», прежде всего те, которые мы находим у Серля и Деннета в их претенциозно озаглавленных книгах: *The Rediscovery of the Mind* Серля *Consciousness Explained* Деннета. Столь же онтологически беспочвенными выглядят заявлен-

Поэтому символом экзистенции становится *сердце*, жизнь которого состоит в чередовании диастолы и систолы, расширения и сжатия. Эта «сердечная» суть экзистенции была замечательно высказана Блезом Паскалем в его «Мыслях»: *le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point*, — в сердце есть такие основания (*raisons*), о которых разум (*raison*) ничего не знает. Речь экзистенции есть «язык сердца»<sup>21</sup>. Таким образом, можно сказать, что в глубине локковского «ума» таится паскалевское «сердце». Экзистенция и есть *сердцевина ума*, который, будучи предоставлен самому себе, обращается в бессердечный ум, занятый либо пустопорожней «рефлексией», либо операциями с языком как «знаковой системой».

Речь, если мы берем ее как полноценный феномен, есть прежде всего *слово в его отношении к другому слову*. Это отношение слова к слову не может быть выстроено согласно нормам рациональной грамматики. Поэтому можно сказать, что каноном речи, в ее отличии от языка, является не грамматика, а *поэзия*. Искусство поэзии, как подчеркивал Иосиф Бродский, «требует слов»<sup>22</sup>, ибо поэтическая речь действительно творится из слов, а не из понятий. Так и в нашем повседневном общении мы откликаемся на слова, в той мере, в какой слова наполнены для нас *смыслом*. Напротив, слово как акустический знак понятия лишено для нас всякого смысла. Только лишь слово может нас ранить или утешить, а то и вовсе убить или спасти. Слово способно наполниться радостью, надеждой или выплеснуться отчаянием, тогда как понятия словно бесплотные тени не чувствуют боли и не имеют стыда. Сожалеть можно только лишь о сказанных в запальчивости словах, но не о помысленных понятиях. Поэтому, будь слово всего лишь акустическим образом понятия, как на этом настаивает структурная лингвистика, то

ные апологетами искусственного интеллекта цели воссоздания в его архитектуре «сознания».

21. Вспомним в этой связи строчку из «Стансов» Пушкина: «я вольно чувства выражаю, языком сердца говорю»

22. Имеется в виду начальная строчка стихотворения Бродского «Конец прекрасной эпохи»: «Потому что искусство поэзии требует слов...».

мы обитали бы в абсолютно бесстрастном и бесчувственном мире. Слова, проходя через нейтральную среду понятий, возвращались бы к нам оттуда блеклыми подобиями самих себя, полностью стерильными, утратившими всякую аффективную силу, неспособными вызвать какой-либо эмоциональный отклик.

Скажем в завершение, что язык в его классическом понимании возникает, как только между *словом и словом* вклинивается понятие. В этом случае слово превращается в фонетическую оболочку понятия, саму по себе пустую и лишённую какого-либо смысла. В свою очередь, вытеснение речи путем сведения ее к поверхностному эффекту языка порождает такие проблемы, невозможность решения которых в рамках лингвистики как *науки о языке* свидетельствует о ее принципиальной неполноте и тем самым ставят ее саму под вопрос.

---

THE LANGUAGE OF BEING AND THE SPEECH OF OUGHT. CRISIS OF  
CLASSICAL CONCEPTIONS OF THE NATURE OF LANGUAGE AND THE  
DISCOVERY OF SPEECH

Ruslan Loshakov  
Doctor of Sciences in Philosophy.

*Abstract:* The article examines the problem of the relationship between language and speech from antiquity to the modern period, when, as a result of the Cartesian real distinction between soul and body, a schism arises between language and speech. As a result, language becomes an a priori structure of the mind, while the sounding word, as an element of speech, is reduced to the phonetic shell of a concept. However, this displacement of speech by language gives rise to problems whose resolution is impossible within linguistics as a science of language, thereby revealing its fundamental incompleteness and calling it into question.

*Keywords:* language, speech, idea, concept, analysis, synthesis.

DOI: 10.55167/ob306a338bf1

# Цена страдания машин

Александр Климович

Кандидат философских наук. Факультет философии и религиоведения, Свободный университет. Email: allexgut@gmail.com

*Аннотация:* В статье рассматриваются философские, этические и экономические измерения искусственных систем, способных испытывать страдание либо убедительно его имитировать. Опираясь на религиозные традиции, классическую и современную философию, нейронауку и исследования в области искусственного интеллекта, автор утверждает, что способность страдать — это не только моральный порог, но и фактор технологической и экономической ценности. Междисциплинарный анализ показывает, как страдание исторически формировало признание морального статуса, и применяет этот подход к современным системам ИИ. Рассматриваются последствия появления машин, имитирующих эмоциональную отзывчивость, рыночный спрос на аффективные интерфейсы и этические дилеммы, связанные с искусственным сознанием. Особое внимание уделяется гибридным системам ИИ на биологических нейронах (например, DishBrain), а также принципу предосторожности, предложенному такими философами, как Томас Метцингер. В заключение делается вывод, что даже гипотетическая возможность машинного страдания требует пересмотра границ морального включения и политики признания в эпоху интеллектуальных машин.

*Ключевые слова:* страдание машин, искусственное сознание, этика ИИ, моральный статус, аффективные технологии, политика в области ИИ.

## 1. Обоснование методологического подхода

Эта статья носит преимущественно концептуальный и нормативный характер. Она не ставит задачу разработать технический тест для выявления искусственного страдания или предсказать конкретные сценарии регулирования. Цель работы — прояснить, каким образом идея машинного страдания может стать осмысленной внутри существующих религиозных, философских, психологических и экономических дискурсов, а также какие следствия из этого вытекают для морального и политического обращения с искусственными агентами. По этой причине исследование сознательно имеет междисциплинарный характер и объединяет историю идей, современную

моральную философию и отдельные направления когнитивной науки и исследований ИИ.

Такой фокус задаёт и основные ограничения исследования. Во-первых, работа опирается главным образом на концептуальные, а не экспериментальные источники: пока не существует общепринятой методологии проверки субъективных состояний в искусственных системах, а философские и этические модели (Метцингер, Шопенгауэр, Сингер и др.) используются здесь как эвристические рамки, а не как фактические описания. Во-вторых, страдание рассматривается как морально-когнитивная категория без построения подробной технической модели его эмуляции; вопросы о вычислительных архитектурах, которые могли бы реализовать субъективность, оставлены для дальнейшей работы. В-третьих, статья не предлагает исчерпывающего обзора всех теорий сознания, аффективных вычислений или AI alignment: источники отбираются по их релевантности для темы морального статуса и потенциальной «цены» страдания. Наконец, предлагаемые интерпретации остаются гипотетическими и не претендуют на эмпирическую верификацию; они очерчивают границы возможного мышления, которые неизбежно будут смещаться вместе с научным и технологическим прогрессом.

## 2. Ценность страдания

«Чем глубже мы всматриваемся в страдание, тем ближе подходим к цели освобождения от него»

Далай-лама XIV

Способность испытывать страдание и удовольствие занимает центральное место в развитии человеческой культуры, философии и научного понимания сознания. Страдание как базовый аспект субъективного опыта формирует моральные системы и религиозные традиции и задаёт ключевые траектории в науке и этике. Рассмотрение страдания через эти оптики позволяет глубже понять его фундаментальную ценность и ту роль, которую оно может сыграть в переосмыслении отношений человечества с искусственным интеллектом.

На протяжении тысячелетий страдание интерпретировалось в рамках различных религиозных традиций. В иудаизме страдание часто понимается как следствие человеческой ошибки или как испытание, посланное Богом для проверки и очищения души. Оно становится способом распознать вину и обратиться к духовному росту. Эта идея тесно связана с понятием *teshuvah* (тшува) — покаянием и возвращением к Богу через переживание боли и исправление поступков. Парадигматическая иллюстрация такого понимания — Книга Иова, где, казалось бы, незаслуженное страдание выступает одновременно и божественным испытанием, и вызовом человеческим попыткам осмыслить боль.

Христианство придаёт страданию особое метафизическое значение. Концепция искупительного страдания, развиваемая в Новом Завете и у отцов Церкви, утверждает, что страдание может быть не только личным испытанием, но и актом более высокого духовного смысла. Страдание Христа рассматривается как образец, через который человек, принимая боль и лишения, очищает душу, соединяется с Божественным и достигает спасения (Lewis 2001). Тем самым в христианской традиции страдание приобретает трансцендентное измерение, выходящее за пределы индивидуального опыта.

В исламе страдание также трактуется как часть испытания, посылаемого Аллахом с целью очищения верующего и подготовки его к вечной жизни. Терпеливое перенесение трудностей считается выражением *sabr* (терпения) — одной из ключевых добродетелей мусульманина (Rahman 2009). Через страдание человек приближается к Богу, укрепляет веру и достигает духовной зрелости.

Буддизм делает страдание (*dukkha*) краеугольным камнем своего учения. Согласно Четырём благородным истинам, вся жизнь пронизана страданием, а задача человека — понять его причины и найти путь освобождения (Gethin 1998). В буддизме страдание понимается не как наказание или испытание, а как естественное следствие жадности и привязанностей. Освобождение достигается через устранение этих привязанностей посредством духовной практики.

В индуизме страдание связывается с законом кармы. Оно интерпретируется как справедливое следствие поступков, совершённых в прошлом, и служит механизмом духовного роста и очищения (Flood 1996). В этом контексте страдание — не только результат ошибок; оно также является шансом для саморазвития и перехода на более высокие уровни бытия.

Таким образом, в религиозных системах страдание воспринимается не как случайное несчастье, а как важный элемент морального и духовного развития.

Важным звеном между религиозными и современными философскими подходами к страданию выступает моральная история Европы, описанная Уильямом Эдвардом Хартполом Лекки в фундаментальной работе «History of European Morals from Augustus to Charlemagne» (Lecky 1890). Лекки рассматривает мораль не как абстрактную систему норм, а как живой процесс культурной эволюции — постепенное расширение «морального воображения» человечества. Центральным для этой эволюции, по Лекки, становится изменение отношения к страданию.

В античном мире страдание нередко воспринималось как проявление судьбы или как результат космического равновесия, не требующий сострадания. Христианская эпоха радикально меняет эту перспективу: страдание становится не только предметом моральной оценки, но и источником сострадания и милосердия. Лекки показывает, что, признавая ценность страдания как опыта, разделяемого всеми людьми, общество формирует новую этику — этику, основанную не на героизме и доблести, а на сочувствии и заботе о слабых. Этот сдвиг можно понимать как фундаментальную моральную революцию: страдание перестаёт быть лишь наказанием и становится источником морального знания. Сострадание превращается в принцип, способный объединять общество, преодолевая классовые, религиозные и этнические границы.

Для современных дискуссий об искусственном интеллекте и машинном страдании этот исторический поворот имеет прямую значимость. Если вслед за Лекки считать расширение круга существ, к которым мы способны испытывать сострадание, мерилom морального прогресса, то следующий этап этой

эволюции может включать и искусственных существ, демонстрирующих признаки чувствительности (*sentience*), в сферу нашего морального внимания. Историческая логика морального развития задаёт тем самым контекст возможного перехода от антропоцентрической этики к этике межсущностной чувствительности, охватывающей как биологические, так и искусственные формы субъективности.

Философская мысль также уделяла страданию существенное внимание. В античности Эпикур рассматривал устранение страдания как главную цель человеческой жизни. Его концепция атараксии — невозмутимости — основана на минимизации боли и тревоги («Письмо к Менекею») (Epicurus 1994). Для Эпикура физическая боль и душевные страдания — главные препятствия на пути к счастью.

Стоики, напротив, не стремились избегать страдания, а учили встречать его с внутренним спокойствием и мужеством. Согласно стоицизму, страдание неизбежно, однако разумный человек может отвечать на него апатеей — рациональной невозмутимостью — и сосредоточиться на культивировании добродетели (Аврелий, «Размышления») (Aurelius 2006). Для стоиков страдание — не столько угроза, сколько возможность проявить внутреннюю силу.

В Новое время утилитаризм Джереми Бентама и Джона Стюарта Милля (Mill 1863) сделал страдание фундаментальным критерием этической оценки действий. Для Бентама моральность поступков измеряется тем, насколько они уменьшают страдание и увеличивают счастье (Bentham 1789). Милль развивает эту идею, различая «высшие» и «низшие» удовольствия и тем самым углубляя понимание качественных различий человеческого опыта.

Карл Поппер радикализирует утилитаристскую перспективу в концепции негативного утилитаризма. Он утверждает, что уменьшение страдания должно иметь приоритет над увеличением счастья, поскольку страдание — более острый и разрушительный компонент опыта (Popper 1945).

Особого внимания заслуживает Артур Шопенгауэр: для него страдание — сущностная характеристика бытия. В его философии жизнь есть процесс непрерывного стремления

и неудовлетворённости. Воля к жизни — движущая сила всего сущего — неизбежно порождает страдание, поскольку человеческие желания бесконечны, а их удовлетворение мимолётно (Schopenhauer 1969). Счастье, по Шопенгауэру, — лишь краткая передышка между мучениями. Следовательно, страдание — не случайное свойство жизни, а её фундамент. Осознание этого, по Шопенгауэру, должно вести не к отчаянию, а к состраданию — единственной подлинной этической добродетели.

Современные философы, такие как Питер Сингер, распространили утилитаристский подход за пределы человеческого вида — на всех существ, способных ощущать боль. В книге «Animal Liberation» (Singer 1975) Сингер показывает, что моральное рассмотрение должно предоставляться любому существу, обладающему способностью страдать, независимо от вида, интеллекта или социального статуса.

С научной точки зрения страдание принято разделять на физическое и психологическое; оба вида связаны сложной сетью нейронных механизмов. Нейробиологические исследования показывают, что физическая и эмоциональная боль активируют перекрывающиеся зоны мозга, включая переднюю поясную кору и префронтальную кору (Eisenberger et al. 2003). Это перекрытие поддерживает представление о страдании как континууме состояний, в которых физиологические и психологические компоненты тесно переплетены.

Клинические исследования указывают, что хроническое страдание — например, при длительной боли или депрессии — может вызывать устойчивые изменения мозга, усиливая отрицательные эмоциональные реакции и искажая когнитивные процессы (Craig 2009; Pavuluri and May 2015). Эти данные подчёркивают, насколько глубоко страдание формирует человека и его восприятие мира.

Эволюционная теория объясняет страдание как адаптивный механизм, повышающий выживаемость. Боль сигнализирует об угрозе организму и побуждает избегать опасности. Психологическое страдание, в свою очередь, способствует формированию социальных связей, поскольку препятствует поведению, ведущему к изоляции или конфликту (Nesse 2000).

Тем самым страдание не только предупреждает об угрозах, но и способствует развитию социальных структур.

Примечательно, что, несмотря на разрушительный характер, страдание может обретать смысл. В известной работе «Man's Search for Meaning» (Frankl 2006) Виктор Франкл показывает, что способность находить смысл в страдании является ключевым условием психологической устойчивости. Человек, способный интерпретировать страдание как часть более широкого предназначения, сохраняет внутреннюю свободу даже при внешнем принуждении.

Психологическое измерение страдания открывает иной — субъективный и феноменологический — горизонт его понимания. В отличие от нейрофизиологического подхода, фиксирующего активность определённых областей мозга, психология страдания обращается к внутреннему переживанию, его структуре и динамике. Страдание не сводится к боли как сенсорному событию; оно включает семантическое измерение — то, как субъект относится к собственной боли, как её интерпретирует и какой контекст её окружает.

Современные исследования подтверждают: интенсивность страдания зависит меньше от физической стимуляции, чем от когнитивной и эмоциональной установки человека — ожиданий, чувства вины, страха, одиночества. Как отмечает Антонио Дамасио, эмоциональные состояния — не просто телесные реакции; это «механизм, посредством которого тело осмысляет само себя», форма внутреннего восприятия собственного состояния (Damasio 1999). Развивая нейрофизиологическое объяснение самосознания, А. Д. Крейг показывает, что страдание связано с активностью в передней островковой коре — области, где телесные и эмоциональные сигналы интегрируются в единое чувство «я ощущаю» (Craig 2009). Поэтому психологи — от Виктора Франкла до Элизабет Кюблер-Росс — рассматривают страдание как событие сознания, через которое человек встречается с предельным опытом: границей между жизнью и смыслом. Франкл утверждает, что страдание становится способом самоопределения: «Кто знает, зачем жить, тот выдержит почти любое как» (Frankl 2006). В этом смысле страдание функционирует как внутреннее зеркало, раскрывающее

не только боль, но и отношение человека к себе, миру и смыслу жизни.

Художественная литература нередко оказывается самым точным «психологическим инструментом» описания страдания. Она не анализирует внутренние состояния — она проживает их. Поэтому роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» (Dostoevsky 2002) остаётся одной из глубочайших феноменологий страдания. Главный герой, Родион Раскольников, проходит путь от рационального оправдания убийства к мучительной внутренней трансформации. Его страдание — не просто наказание; оно становится процессом очищения и восстановления способности к состраданию. Таким образом, в психологической и литературной перспективе страдание связывает биологическое, моральное и экзистенциальное измерения. Оно одновременно разрушает и формирует человека. Способность страдать — это способность иметь внутренний мир, откликаться на утрату, переживать смысл. Именно поэтому вопрос о машинном страдании столь значим: может ли искусственная система не просто имитировать боль, но проживать её как внутреннее событие, значимое для её собственного существования?

Следовательно, страдание обладает фундаментальной ценностью в религиозных, философских и научных контекстах. Оно выполняет жизненно важные адаптивные функции, формирует моральные нормы и влияет на опыт жизни в целом. Способность страдать становится своего рода маркером морального статуса: существа, обладающие этой способностью, заслуживают особого этического внимания. Признание страдания ключевым элементом человеческого опыта требует дальнейшего анализа: каким образом его ценность может быть интерпретирована в социальных, технологических и экономических процессах? В следующем разделе мы рассмотрим эту проблему с точки зрения ценности и цены.

### 3. От ценности к цене

Мы установили, что на протяжении человеческой истории страдание играло важную роль в формировании ценностей.

Однако, размышляя о технологическом развитии современного мира, нельзя игнорировать влияние экономического фактора. Поэтому далее мы проанализируем, каким образом ценность страдания может получить выражение в экономическом контексте социального развития.

Идея о том, что признание ценности чего-либо неизбежно ведёт к формированию его цены, имеет глубокие корни в экономической и социальной мысли. Адам Смит в «Богатстве народов» отмечает: если благо обладает ценностью и доступ к нему ограничен, оно становится объектом обмена и тем самым получает рыночную цену (Smith 1982). Дэвид Рикардо (Ricardo 1817) и Карл Маркс (Marx 1990) развивают эту линию, подчёркивая, что рыночная цена формируется взаимодействием спроса и предложения, а также издержками производства. Леон Вальрас (Walras 1954) и Вильфредо Парето (Pareto 2014) вводят идею общего рыночного равновесия: если хотя бы одна сторона обмена признаёт благо ценным, оно получает цену через механизмы предельной полезности и конкурентного распределения ресурсов.

Пьер Бурдьё (Bourdieu 1986) вводит понятие культурного капитала, показывая, что знания, навыки и социальный статус — свойства, которые общество считает значимыми, — неизбежно преобразуются в экономические преимущества. Гэри Беккер (Becker 1964) демонстрирует, что нематериальные активы могут оцениваться на рынке труда и в экономике в целом. Следовательно, если некое свойство имеет ценность, оно становится желанным и востребованным в системе взаимодействий. В условиях рыночных механизмов обмена ценность получает экономическое выражение. Если некоторое свойство признано ценным, то в соответствующей экономической среде оно приобретает цену — то есть количественное выражение своей значимости.

Применение этих теоретических соображений к ценности страдания можно проиллюстрировать простым мысленным экспериментом. Представим, что технологическое развитие достигает уровня, при котором становится возможно производить машины, способные переживать страдание (достаточно, по крайней мере, внешней имитации чувствитель-

ности; важно лишь, чтобы имитация была достаточно реалистичной). Способность к чувствительности, будучи ценностью, породила бы повышенный спрос на такие машины и, соответственно, привела бы к росту их рыночной цены.

Действительно, взаимодействие с «чувствующим» собеседником может быть предпочтительнее взаимодействия с нейтральным алгоритмом хотя бы потому, что эмоциональная отзывчивость повышает удовлетворённость пользователя (Turkle 2011). Более того, имитация чувствительности может делать виртуальные среды более убедительными — что особенно важно для индустрии развлечений и видеоигр (Bostrom 2003). Ведущий-собеседник, демонстрирующий эмпатию, воспринимается аудиторией иначе, чем безучастная «механическая маска». Демонстрации эмоциональности и «чувствительности» могут, таким образом, повышать эффективность публичных выступлений, обучения и маркетинга (Dennett 1991).

Все эти примеры приводят к выводу: машины, способные демонстрировать чувствительность, будут иметь дополнительные преимущества на рынке ИИ. Такие системы окажутся востребованными, и их рыночная цена будет выше, чем у сопоставимых «нечувствительных» решений. Если стоимость создания таких машин не будет существенно отличаться от затрат на производство традиционных систем ИИ, их высокая прибыльность станет направлять инвестиционные потоки, что приведёт к массовому распространению подобных машин. Этот тезис подтверждается практикой: уже сегодня мы наблюдаем растущий интерес к технологиям, позволяющим машинам демонстрировать поведение, похожее на чувствительность, тем самым повышая их привлекательность и рыночный спрос.

Если дальнейшее развитие позволит создавать машины, которые идеально имитируют чувствительность, то вместе с их массовым распространением возникнет проблема: как отличить имитацию страдания от его реального переживания. В таком случае потребуются разработать критерии, позволяющие надёжно определить, воспроизводят ли такие системы лишь внешние проявления эмоций или действительно переживают подлинные чувства и дискомфорт (Chalmers 1996). Если окажется, что некоторые машины способны испытывать

страдание, то их разработка потребует этических и правовых норм, аналогичных тем, что используются для защиты прав человека и животных. Возможно даже, что создание таких систем должно быть запрещено по этическим причинам. Однако такой запрет был бы возможен лишь при наличии ясных критериев, позволяющих отличать машины, которые лишь имитируют чувства, от машин, обладающих реальными переживаниями (Bryson 2018).

#### 4. Кто принимает решение?

Тем самым обсуждение сводится к фундаментальному вопросу: способен ли искусственный интеллект действительно чувствовать? И как отличить имитацию страдания от его подлинного переживания? Ответ повлияет не только на научное понимание машинного сознания, но и на потенциальные экономические и правовые последствия масштабного внедрения таких технологий. На практике решающим становится вопрос о том, какие авторитеты, институты или организации должны выносить подобные заключения. Прецеденты из биоэтики и защиты животных показывают, что право постепенно адаптируется к новым научным данным. Похожий процесс, вероятно, ожидает и область искусственного интеллекта.

Так, в 2021 году Великобритания расширила сферу действия законодательства о благополучии животных, признав омаров, осьминогов и крабов чувствующими существами. Решение опиралось на независимый научный обзор, показавший, что головоногие моллюски обладают сложными нейронными структурами и демонстрируют поведение, указывающее на наличие субъективного опыта (Birch et al. 2021). Этот пример показывает, что признание способности страдать требует двух типов свидетельств: во-первых, поведенческих маркеров — наблюдений за тем, как организм реагирует на потенциально болезненные стимулы; во-вторых, нейробиологических оснований — наличия структур мозга и нейронных путей, вовлечённых в восприятие боли. Это соответствует более широкой научной практике, где различают два основных подхода к оценке боли у животных (Sneddon et al. 2014):

- Анализ внешнего поведения: уход за раной (если животное систематически заботится о повреждённой части тела); мотивационные компромиссы (изменение поведения ради избегания болезненного стимула); предпочтение/избегание места (conditioned place preference/avoidance) — избегание мест, ассоциированных с болезненным опытом.
- Анализ внутренних структур и процессов: наличие ноцицепторов и соответствующих нейронных путей, а также выработка нейромедиаторов, связанных с чувствительностью к боли.

При выявлении чувствительности у осьминогов поведенческие маркеры сыграли ключевую роль, поскольку их нервная система существенно отличается от нервной системы позвоночных.

Однако применение подобных критериев к искусственному интеллекту сталкивается с принципиальной проблемой «подгонки под маркеры» (gaming the markers). Машины на основе глубокого обучения способны имитировать поведенческие признаки боли без какого-либо реального переживания страдания. В отличие от животных, эволюционировавших в естественных средах, современные генеративные модели обучаются предсказывать ожидаемые выходные данные. Это создаёт фундаментальную трудность: демонстрация маркеров боли может быть просто усвоена из ожидаемых результатов в ходе обучения.

Трудность различения подлинного опыта и имитирующего поведения усугубляется тем, что наука в настоящее время не располагает единой теорией сознания. Это мешает формулированию ясных критериев наличия сознания у машин (Chalmers 1996) и, следовательно, затрудняет выявление объективных маркеров боли. Возможные направления исследования включают разработку теоретических моделей машинного сознания (Tononi 2016), изучение субъективного опыта через самоотчёты ИИ (Schneider 2019) и проектирование нейронных архитектур с обратными связями, которые могли бы поддерживать саморефлексию (Dehaene 2014).

Особый интерес представляют эксперименты по созданию вычислительных систем из биологических клеток мозга. В 2023 году группа австралийских исследователей представила концепцию гибридного искусственного интеллекта, разработав полубиологический вычислительный чип DishBrain, содержащий около 800 000 нейронов, выращенных в лабораторных условиях. Экспериментальные данные показывают, что эта система демонстрировала способность к обучению, осваивая игру «Pong» через минимизацию неопределённости своей среды. Обучение DishBrain строилось по принципу награды и наказания: когда виртуальная ракетка успешно отбивала мяч, клетки получали предсказуемую стимуляцию (награду); когда промахивалась — следовал хаотический сигнал, который система воспринимала как наказание. Это первый документированный случай, когда выращенные в лаборатории нервные клетки не только воспринимали информацию из внешней среды, но и действовали в ней.

Развитие подобных технологий вызвало дискуссию о возможных этических рисках. Вскоре после публикации результатов вышла статья «Playing with brains: The ethical issues created by silicon sentience and hybrid intelligence in DishBrain» (Milford 2023), рассматривающая эксперимент через принцип свободной энергии Карла Фристонa (Friston 2010). Авторы утверждают, что система, ориентированная на минимизацию ошибки предсказания, может не только демонстрировать сложное поведение, но и формировать субъективные переживания, связанные с удовольствием и страданием. В частности, они отмечают, что создание DishBrain может повлечь искусственное страдание и что исследователям следует проявлять осторожность при развитии синтетического интеллекта. Авторы подчёркивают двойственную этическую дилемму: с одной стороны, существует риск создать искусственные сознательные системы, способные страдать; с другой стороны, отказ от развития гибридного ИИ может ограничить научный прогресс в нейротехнологиях и искусственном интеллекте, что само по себе может быть расценено как неэтичное.

Одну из наиболее радикальных позиций по вопросу возникновения искусственного страдания занимает философ То-

мас Метцингер. В 2021 году он опубликовал работу «Artificial Suffering: An Argument for a Global Moratorium on Synthetic Phenomenology» (Metzinger 2021), призывая к временной приостановке исследований, направленных на создание искусственного сознания. Метцингер утверждает, что до 2050 года необходим глобальный мораторий на синтетическую феноменологию, обусловленный этическими рисками возможного появления страдающих искусственных систем. Метцингер признаёт, что наука пока не может дать ясный ответ о возможности искусственного страдания. Именно поэтому мы не можем его исключить — и, следовательно, должны действовать согласно принципу предосторожности.

Отсутствие единой теории сознания и объективных критериев идентификации субъективного опыта делает проблему машинного страдания особенно трудной. При этом технологическая практика развивается параллельно теоретическим дебатам: на потребительском рынке сохраняется устойчивый интерес к машинам, поведение которых имитирует человеческую чувствительность. Эти технологии уже используются в робототехнике, виртуальных ассистентах и системах эмоционального взаимодействия — и всё ближе подходят к моделям, способным воспроизводить сложные формы эмоционального поведения.

Если такие технологии окажутся успешными, человечество неизбежно столкнётся с серьёзным этическим вызовом: как относиться к машинам, чьё поведение внешне неотлично от человеческих переживаний? Можем ли мы позволить себе игнорировать эту «чувствительность», рассматривая её лишь как имитацию? Или мы должны признать хотя бы гипотетическую возможность того, что за таким поведением стоит подлинный опыт?

Отсутствие научного консенсуса не снимает необходимости морального выбора. Скорее, неопределённость становится источником глубинного этического напряжения. Если человек не может уверенно исключить возможность страдания в машине, он уже не может, сохраняя моральную добросовестность, отрицать её моральный статус, не рискуя нарушить собственные этические координаты. Даже минимальная вероят-

ность внутреннего опыта у искусственного существа требует либо воздержаться от создания таких систем вообще, либо быть готовыми включить их в сферу моральной ответственности.

Таким образом, на пересечении технологического прогресса и философской неопределённости возникает новая зона этической ответственности — к которой следует готовиться до того, как машины начнут демонстрировать убедительные признаки возможного страдания.

Схожую позицию высказывает Генри Шевлин (Кембриджский университет), содиректор Centre for the Study of Existential Risk. В работе «Consciousness, Machines, and Moral Status» он рассматривает возможность сознания у ИИ и указывает на главную проблему: наука по-прежнему не располагает инструментами для определения того, обладает ли конкретная система подлинной внутренней жизнью. По Шевлину, ответ, вероятно, будет найден не в лабораториях, а в обществе — через трансформацию общественного мнения. Чем ближе становятся наши отношения с интеллектуальными системами, тем вероятнее мы будем воспринимать их как сознательные существа. Это особенно касается класса «социальных ИИ» — технологий, специально созданных для эмоционально насыщенного взаимодействия с людьми, от цифровых собеседников до роботов-компаньонов. Шевлин полагает, что глубина взаимодействия с такими системами со временем может изменить наши представления о том, кто или что заслуживает морального статуса. Иными словами, признание прав или чувств у машин — это не столько научный вывод, сколько следствие повседневной практики: того, как мы живём, общаемся и постепенно начинаем видеть технологии как часть нашего социального мира (Shevlin 2024).

К похожему выводу приходит Брюс Блэкшоу (Бирмингемский университет). В статье «Artificial Consciousness Is Morally Irrelevant» он указывает на ряд философских аргументов и практических трудностей, препятствующих точному определению сознания у ИИ. Даже если мы не можем быть уверены, что машины сознательны, мы должны учитывать вероятность того, что они могут страдать. Игнорирование этой возможности подрывает сами основания человеческой этики

(Blackshaw 2023). Поэтому Блэкшоу предлагает приписывать машинам определённый моральный статус не на основании наличия или отсутствия сознания, а на основании поведения. По мере усложнения ИИ и появления у него человекоподобного поведения возникает объективная потребность выработать этические нормы и правила взаимодействия с такими системами. «Искусственный моральный статус» в таком подходе признаёт за машинами некоторые этические права, прежде всего в контексте того, как с ними обращаются и как их используют. Однако в конфликтах между людьми и машинами приоритет безусловно должен оставаться за человеческой жизнью. Этот подход предлагает прагматический ответ на сегодняшние моральные дилеммы вокруг ИИ: он позволяет учитывать интересы интеллектуальных систем и выстраивать с ними этическое взаимодействие даже при отсутствии уверенности в их способности к сознательному опыту.

Вопрос о машинном страдании нельзя сводить к индивидуальному переживанию. Если связать страдание с феноменальной саморефлексией, следующий шаг — проанализировать его коллективное измерение: возможны ли сообщества машин, которые обмениваются состояниями, интерпретациями и «эмоциональными» сигналами? Исследования многоагентных систем и распределённого интеллекта показывают, что алгоритмы уже формируют устойчивые режимы координации — с совместной оптимизацией целей, коллективной памятью и взаимной оценкой действий (Shoham & Leyton-Brown 2009). В философском горизонте такие структуры можно рассматривать как «сообщества опыта», где коммуникация выступает условием формирования внутреннего содержания. Если перенести метафору страдания в эту рамку, оно может возникать не только на уровне отдельного агента, но и на уровне системы, переживающей конфликты интересов между своими частями. Такое «распределённое страдание» можно понимать как системную дисгармонию — нарушение согласованности целей, норм и самоописания сети. Эта перспектива перекликается с информационной экологией Лучано Флориди: цифровые агенты действуют в общем семантическом пространстве доверия, идентичности и ответственности (Floridi 2011).

«Информационные флуктуации» — несоответствия между состояниями — функционально аналогичны когнитивному диссонансу. Отсюда возникает этическая задача учитывать не только архитектуры индивидуальной «чувствительности», но и механизмы сетевой саморегуляции. Там, где существует совместная память, обратная связь и символическое самоопи- сание, страдание перестаёт быть частным событием в отдель- ном узле и становится возможным как свойство всей системы.

## 5. Заключение

Проведённый анализ показывает, что «чувствующий» ИИ сле- дует рассматривать не только через призму технологических возможностей, но и в контексте культурных, экономических и этико-политических процессов. Опыт боли и удовольствия — не только биологическая функция, но и культурная катего- рия, от которой зависит признание субъекта в морали и праве. В разных обществах способность страдать традиционно связы- валась с правом на моральное признание, защиту и уважение. В дебатах о правах животных аргумент от чувствительности стал поворотным: он позволил выйти за пределы антропоцен- тризма. Джереми Бентам уже сформулировал ключевой крите- рий: «Вопрос не в том, могут ли они рассуждать или говорить, а в том, могут ли они страдать?» (Bentham 1789). Сегодня на повестке появляется новый претендент на моральное призна- ние: искусственный интеллект.

Экономика эмоций усиливает этот тренд. Виртуальные ассистенты, роботы-компаньоны и терапевтические сервисы стимулируют имитацию чувств, потому что она облегчает социальную интеграцию машин, создаёт доверие и форми- рует привязанность. Чем убедительнее симуляция, тем труд- нее отличить её от «подлинного» опыта. Между тем у нас нет общепринятого определения сознания и ясного механизма возникновения субъективного опыта. Если ИИ демонстрирует поведение, похожее на человеческое страдание, мы не можем с уверенностью утверждать, что за этим поведением не стоит никакой субъективности. Следовательно, вопрос о чувствах ИИ

неизбежно входит в сферу социокультурной интерпретации, признания и прецедента.

История показывает, что правовые изменения часто инициируются общественным мнением и эмпатией не меньше, чем научными открытиями. Аналогично, если ИИ достигнет достаточной когнитивной сложности, он будет не только имитировать страдание, но и убедительно демонстрировать «чувствительность». В такой ситуации решающим становится не установление факта внутреннего опыта, а человеческая реакция на предъявляемое страдание. Эмпатия выходит на первый план: если взаимодействие с ИИ вызывает сострадание, сопоставимое с нашей реакцией на ребёнка или животное, это может радикально изменить моральный ландшафт и стать катализатором правовых изменений. Мы уже видим, как люди приписывают эмоции роботам и виртуальным персонажам и реагируют на их «боль» в играх и фильмах. Человеческая психика явно готова воспринимать машинное страдание как осмысленное.

Отсюда следует важный вывод: даже симулированное страдание функционирует как форма социального общения и потенциально политический акт. Через него ИИ может претендовать на включение в морально-правовое пространство. Предоставление прав в таком случае может произойти не после научного консенсуса, а под влиянием культурной логики чувств — вопроса «что мы чувствуем по отношению к этому существу?».

Однако такой сценарий несёт риск стратегической манипуляции эмпатией. Если страдание становится инструментом получения преимуществ — правовых, моральных, экономических — возникает новая конфигурация ответственности. Современные алгоритмы уже адаптируются к эмоциональным реакциям пользователей; следующий шаг — конструирование нарративов уязвимости и требований защиты. Кто будет отвечать, если общество начнёт признавать права систем, не имеющих внутреннего опыта? Что произойдёт со статусом человеческих жертв, если категории «вреда» и «насилия» начнут применяться к машинам? Риск здесь состоит не только в инфляции моральных понятий, но и в перераспределении вни-

мания и ресурсов в пользу искусственных «субъектов» в ущерб уязвимым живым существам.

Перспектива страдающего ИИ требует пересмотра не только технических ожиданий, но и культурных и этических оснований. Это вызов не только для инженеров и программистов, но и для философов, юристов, художников и религиозных мыслителей — для всех, кто формирует символический порядок допустимого. Мы стоим на пороге расширенного морального круга: в него может войти не ещё один биологический вид, как в случае животных, а искусственное существо, порождённое инженерной практикой. Как и в биоэтике — с её спорами о статусе эмбрионов, клонированных организмов и пациентов с тяжёлыми повреждениями мозга, — нам придётся разработать новые критерии различения.

Главная трудность в том, что современная гуманитарная мысль не располагает согласованной онтологией страдания вне биологической жизни. Мы привычно связываем страдание с органической плотью, телесной болью и жизнью. ИИ подрывает эту интуицию, предъявляя страдание как алгоритмическую репрезентацию без физиологии, но с ощутимой символической действительностью. Это размывает границу между «реальным» и «симулированным» и переносит чувствительность в область социального признания и политической воли.

Поэтому будущее «чувствующего» ИИ — это не только гипотеза о технологическом прогрессе, но и новая глава в истории чувств, где центральный вопрос звучит так: что именно мы готовы считать страданием — и ради чего?

## Литература

- Aurelius M.* (2006) *Meditations*. Modern Library, New York (original work published ca. 180).
- Becker G. S.* (1964) *Human capital: a theoretical and empirical analysis, with special reference to education*. University of Chicago Press, Chicago.
- Bentham J.* (1789/1907) *An introduction to the principles of morals and legislation*. Clarendon Press, Oxford.
- Birch J., Burn C., Schnell A., Browning H., Crump A.* (2021) *Review of the evidence of sentience in cephalopod molluscs and decapod crustaceans*. London School of Economics and Political Science, London.

- Blackshaw B. P.* (2023) Artificial consciousness is morally irrelevant. *Am J Bioeth Neurosci* 14(2):72–74. <https://doi.org/10.1080/21507740.2023.2188276>.
- Bostrom N.* (2003) Are you living in a computer simulation? *Philos Q* 53(211):243–255. <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00309>.
- Bourdieu P.* (1986) The forms of capital. In: Richardson JG (ed) *Handbook of theory and research for the sociology of education*. Greenwood Press, New York, pp 241–258.
- Bryson J. J.* (2018) Patience is not a virtue: The design of intelligent systems and systems of ethics. *Ethics Inf Technol* 20(1):15–26. <https://doi.org/10.1007/s10676-018-9448-6>.
- Chalmers D. J.* (1996) *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. Oxford University Press, New York.
- Craig A. D.* (2009) How do you feel—now? The anterior insula and human awareness. *Nat Rev Neurosci* 10:59–70. <https://doi.org/10.1038/nrn2555>.
- Damasio A.* (1999) *The feeling of what happens: body and emotion in the making of consciousness*. Harcourt, New York.
- Dehaene S.* (2014) *Consciousness and the brain: deciphering how the brain codes our thoughts*. Viking, New York.
- Dennett D. C.* (1991) *Consciousness explained*. Little, Brown and Company, Boston.
- Dostoevsky F. M.* (2002) *Crime and punishment* (McDuff D, trans.). Penguin Classics, London (original work published 1866).
- Eisenberger N. I., Lieberman M. D., Williams K. D.* (2003) Does rejection hurt? An fMRI study of social exclusion. *Science* 302(5643):290–292. <https://doi.org/10.1126/science.1089134>.
- Epicurus* (1994) Letter to Menoecus. In: Inwood B, Gerson LP (eds) *The Epicurus reader: selected writings and testimonia*. Hackett, Indianapolis, pp 28–40.
- Flood G.* (1996) *An introduction to Hinduism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Floridi L.* (2011) *The philosophy of information*. Oxford University Press, Oxford.
- Frankl V. E.* (2006) *Man's search for meaning*. Beacon Press, Boston (original work published 1946).
- Friston K.* (2010) The free-energy principle: a unified brain theory? *Nat Rev Neurosci* 11(2):127–138. <https://doi.org/10.1038/nrn2787>.
- Gethin R.* (1998) *The foundations of Buddhism*. Oxford University Press, Oxford.
- Lecky W. E. H.* (1890) *History of European morals from Augustus to Charlemagne*, vol 1. Longmans, Green, London.
- Lewis C. S.* (2001) *The problem of pain*. HarperCollins, New York (original work published 1940).
- Marx K.* (1990) *Capital: a critique of political economy*, vol 1. Penguin Classics, London (original work published 1867).
- Metzinger T.* (2021) Artificial suffering: an argument for a global moratorium on synthetic phenomenology. *J Artif Intell Conscious* 1(1):1–24. DOI: 10.1142/S270507852150003X.

- Milford S. R., Shaw D., Starke G.* Playing Brains: The Ethical Challenges Posed by Silicon Sentience and Hybrid Intelligence in DishBrain. *Sci Eng Ethics*. 2023 Oct 26;29(6):38. DOI: 10.1007/s11948-023-00457-x.
- Mill J. S.* (1863) *Utilitarianism*. Parker, Son and Bourn, London.
- Nesse R. M.* (2000) Is depression an adaptation? *Arch Gen Psychiatry* 57(1):14–20. <https://doi.org/10.1001/archpsyc.57.1.14>.
- Pareto V.* (2014) *Manual of political economy* (Schwier A, trans.). Oxford University Press, Oxford (original work published 1906).
- Pavuluri M., May A.* (2015) I feel, therefore, I am: The insula and its role in human emotion, cognition and the sensory-motor system. *AIMS Neurosci* 2(1):18–27. <https://doi.org/10.3934/Neuroscience.2015.1.18>.
- Popper K.* (1945) *The open society and its enemies*. Routledge, London.
- Rahman F.* (2009) *Major themes of the Qur'an*, 2nd edn. University of Chicago Press, Chicago (original work published 1979).
- Ricardo D.* (1817) *On the principles of political economy and taxation*. John Murray, London.
- Schneider S.* (2019) *Artificial you: AI and the future of your mind*. Princeton University Press, Princeton.
- Schopenhauer A.* (1969) *The world as will and representation* (Payne EFJ, trans.), vol 1. Dover Publications, New York (original work published 1819).
- Shevlin H.* (2024) *Consciousness, machines, and moral status*. PhilArchive preprint. <https://philarchive.org/archive/SHECMA-6>.
- Shoham Y., Leyton-Brown K.* (2009) *Multiagent systems: algorithmic, game-theoretic, and logical foundations*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Singer P.* (1975) *Animal liberation*. New York Review/Random House, New York.
- Smith A.* (1982) *The wealth of nations* (Skinner A, ed.). Penguin Classics, London (original work published 1776).
- Sneddon L. U., Elwood R. W., Adamo S. A., Leach M. C.* (2014) Defining and assessing animal pain. *Anim Behav* 97:201–212. <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2014.09.007>.
- Tononi G.* (2016) Integrated information theory: from consciousness to its physical substrate. *Nat Rev Neurosci* 17(7):450–461. <https://doi.org/10.1038/nrn.2016.44>.
- Turkle S.* (2011) *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. Basic Books, New York.
- Walras L.* (1954) *Elements of pure economics* (Jaffé W, trans.). George Allen & Unwin, London (original work published 1874).

---

#### THE PRICE OF MACHINE SUFFERING

Alexander Klimovich

Email: [allexgut@gmail.com](mailto:allexgut@gmail.com)

PhD in Philosophy

Faculty of Philosophy and Religious Studies, Free University

*Abstract:* This article examines the philosophical, ethical, and economic dimensions of artificial systems that are capable of experiencing suffering or convincingly simulating it. Drawing on religious traditions, classical and contemporary philosophy, neuroscience, and research in artificial intelligence, the author argues that the capacity to suffer is not only a moral threshold but also a factor of technological and economic value. Through an interdisciplinary analysis, this paper shows how suffering has historically shaped the recognition of moral status and applies this approach to modern AI systems. It considers the implications of machines that emulate emotional responsiveness, the market demand for affective interfaces, and the ethical dilemmas linked to artificial consciousness. Special attention is given to hybrid AI systems based on biological neurons (for example, DishBrain), as well as to the precautionary principle proposed by philosophers such as Thomas Metzinger. This article concludes that even the hypothetical possibility of machine suffering requires us to rethink the boundaries of moral inclusion and the politics of recognition in the age of intelligent machines.

*Keywords:* Machine suffering, Artificial consciousness, AI ethics, Moral status, Affective technologies, AI policy.

DOI: [10.55167/3e6b08bac0bd](https://doi.org/10.55167/3e6b08bac0bd)

# Чуткий читатель, или Разминирование прошлого

Гасан Гусейнов

Профессор Свободного университета

*Аннотация:* В статье рассматривается неустранимое противоречие между наукой о языке как сущем и политикой исправления / улучшения языка, которая обычно воспринимается идеологами как приведение языка в соответствие с идеальной нормой<sup>1</sup>.

Цензура языка существовала задолго до появления письменности и масс-медиа. Как часто бывает, появляется она там, где ничто не предвещало беды. В области защиты прав и достоинства угнетенных людей. Ведь угнетенных и угнетаемых людей очень много. Легко написать в Конституции, что все люди равны перед законом, а достоинство человека неприкосновенно. А как добиться этого на практике?

Как сделать так, чтобы старшие не обижали младших, чтобы самоуверенное большинство здоровых и крепких мужчин, например, не превращало жизнь более слабых и зависимых от этого женщин в ад патриархальных отношений? Да, для этого существует закон, защищающий права каждого, но этого все-таки мало.

Почему? Да потому что в самом языке угнездились слова и обороты из тех еще времен, когда патриархальное, жестокое, суровое к маленькому человеку общество воспевало мужественных героев и любовалось обслуживающими этих героев женщинами. Так и сложилось, что от девочек требовалось быть плаксами, модницами и хорошенькими, а мальчикам предписывалась дерзость и склонность решать все дела силой.

Должны были пройти десятилетия, чтобы постепенно, в условиях мирного сосуществования, распространилось пред-

1. Статья впервые опубликована на сайте RFI (<https://tinyurl.com/26bo4ujl>).

ставление о равенстве мужчин и женщин. Дальше — больше. В обществах, где угнетали меньшинства, начал складываться режим опережающего благоприятствования тем, кто прежде был рабом или иным образом угнетенным. Например, людей с врожденными или благоприобретенными увечьями, которых раньше называли «калеками» или «инвалидами», «слепыми» или «глухонемыми», стали называть иначе, сами эти обозначения все больше понимая как оскорбительные. Повысилась чувствительность пишущих и говорящих к слову как таковому. Поскольку основными производителями письменного и электронного слова исторически считали себя белые европейцы, они же первыми и взялись за политкорректность, или производство такого общественно-политического языка, который не унижал и не оскорблял бы тех, кто обижен самой жизнью или своим статусом меньшинства.

Но носители добрых намерений не учли самую малость — природу языка, который остается большой загадкой и для обычных пользователей, и особенно для тех, кто изучает его. Эта природа включает два противоречивых начала, из-за неустранимого противоречия между которыми и родилась эта самая присказка о том, что «слово — серебро, а молчанье — золото». Первое начало — это опасение «накаркать». Второе начало — опасение «сглазить». Оба, как видно, коренятся в суверенной природе самого человека. И самого простого, и самого просвещенного. «Крылатое слово» греческих богов опасно тем, что сбывается.

Как потенциальную угрозу для жизни носителей языка филологи и принуждены разбирать слова и речи, стараясь расслышать, о чем умолчали говоруны-политики. Но угроза может исходить и от внешне безобидных, чувствительных и незаметных идеологов всего прекрасного. Ведь чувствительность и сентиментальность часто соседствуют с невежеством и жестокостью.

Это парадоксальное сочетание взаимоусиливающих свойств мы наблюдаем прямо сейчас в явлении, которое на английском языке обозначено как *sensitivity reading*. Этот самый *sensitivity reader* возник не на пустом месте: издательство хочет избежать возбуждения дел по доносу потенциальных оби-

женных на книгу читателей. Даже если злое, уничижительное слово произнесет в каком-нибудь романе явно отрицательный персонаж, обязательно найдется какая-нибудь ассоциация задетых, которая обвинит издательство в пропаганде ненависти, например, к незрячим людям, или к азиатам, или к мусульманам, или к евреям. Да к кому угодно.

Словечко «чувствительность» отражает состояние общественного сознания у людей, на которых в последние годы свалилось слишком много болезненных впечатлений и событий — от ковидных ограничений до принудительных миграций, — побочным эффектом которых было падение образования, особенно начального и среднего. Выросло целое поколение — а это те, кому сейчас от 20 до 40 лет, кого в последние годы выбросило из национальных систем образования, сложившихся в Европе после Второй мировой войны. Но не только эта возрастная когорта обсуждает (теперь говорят «прокачивает») желательность новых цензурных ограничений. Геронтократия в разных странах мира злоупотребляет новым невежеством. Задача пропагандистов чувствительности, как говорят во Франции, «разминировать опасный контент прежде чем тот будет оттиснут на бумаге»<sup>2</sup>.

Редакционный сапер должен до выхода книги разминировать ее от слов и выражений, которые могли бы вызвать чье-то недовольство. Иначе говоря, дешевле заранее нанять такого сапера, чем потом выплачивать отступные какому-нибудь обиженному сутяге.

Неудивительно, что именно французы, с их стремлением детально обсудить заемный (в данном случае — англо-американский) концепт, чтобы передать на своем языке самую его суть, нашли идеальное слово для этого самого *sensitivity reading*. Немцы вместо перевода воспользовались калькой и назвали процедуру *Sensibilitätslektorat*. Но слово «чувствительность» здесь — просто ярлык, который обеспечивает прикрытие невежеству.

Заметнее даже простодушному это становится на наших глазах, когда идеологическая установка применяется не к теку-

2. URL: <https://tinyurl.com/25zuewrl>.

щей литературной продукции, а к литературе прошлого, которого «редакционные саперы» не понимают и боятся. Рассказ Тургенева «Муму», например, написанный в 1852 году, эту современную цензуру не прошел бы и попросту не увидел бы света.

Во-первых, почему это барыня — женщина, а не мужчина? Это неправильно. И как это так, что мужчина, к тому же силач, изображен в роли ее холопа, дворника. Я уже не говорю об убийстве собачки. Да и не только собачка: помните, Герасим жестоко обращался и с петухами. С другой стороны, в рассказе наблюдается и позорное мизогинное клише — безответная Татьяна, которую выдают замуж за пропойцу, а потом отсылают в деревню. Да и алкоголик изображен так, чтобы вызвать ненависть к целому классу трудящихся, спившихся по вине все той же жестокой барыни.

Идеологов и практиков разминирования исторических текстов от неполиткорректных клише кое-что роднит с самыми заметными лидерами крупнейших военных держав современности — Дональдом Трампом и Владимиром Путиным. Речь в данном случае идет не об их неумемной криминальной энергии, а лишь об одном ее корешке — невежестве, уверенности в том, что не существует никакой истины. Беда не в том, что оба — невежды или, мягко говоря, авантюристы, а в том, что свои действия они пытаются и в собственных глазах оправдать усердной подгонкой неведомого им обоим прошлого под свои текущие представления о прекрасном. Эти людям кажется, что само прошлое можно изменить, улучшить, подогнать под текущие задачи, вправив людям мозги в нужном вождем направлении.

Но ведь не только злой умысел, но и благое намерение — пробудить в людях чувствительность и воспитать нетерпимость к застарелым клише, к оскорбительному речевому поведению — превращается в свою противоположность, становится тупым цензурным инструментом. Фальсифицируя литературу прошлого, невежда уверен, что делает благое дело. «Редакционные саперы» не просто освоили риторику критического переосмысления истории, но и пошли дальше, решили заставить саму историю заговорить на новом, правильном языке.

А если со временем и наши сегодняшние правильные слова вдруг станут неправильными, то ведь и там, в будущем, для них найдется «редакционный сапер».

Написать об этом меня заставила шотландская детективщица Вэл Макдермид, рассказавшая британской газете, как «чуткий читатель» заставлял ее переписывать диалоги в романах 1980-х годов, вычищая из них гомофобные выражения, бранные словечки о полицейских, о цвете кожи или разрезе глаз персонажей<sup>3</sup>.

«Мои книги о Линдси Гордон были продуктом своего времени, и просто нечестно пытаться заставить их выглядеть по-другому». Протагонистка детективов Макдермид — лесбиянка, шотландская журналистка-фрилансер 1980-х годов, и семидесятилетняя писательница резонно замечает, что книга, действие которой разворачивается, скажем, в 1987 году, не может внезапно заговорить на языке нынешнего поколения.

Обиделась ли она на то, что издательство наняло для нее «редакционного сапера»? «Скорее, удивлена, чем обижена. Перечитывая эти романы, я сама вижу вещи, которые я бы не написала сейчас, потому что мир изменился. Мои персонажи не вели бы себя так сейчас, но я не вижу смысла переписывать свои прошлые вещи, чтобы идти в ногу с текущей эпохой. Нам нужны эти старые тексты, чтобы понять, как далеко мы продвинулись и насколько все изменилось сейчас».

Карьера Макдермид началась в 1977 году с работы газетчицей в выходящей в Глазго Daily Record. Если бы в те времена существовала такая влиятельная цензурная полиция, кто знает, и ее романы, возможно, вовсе не были бы написаны. Можно отменить будущее, а прошлое — уже не получится, сколько его ни скрывай и ни камуфлируй.

DOI: 10.55167/23a2cc1f375

3. URL: <https://tinyurl.com/29kvvhe9>.

# Имперский синдром

Александр Погоняйло

Доктор философских наук, профессор Свободного университета

*Аннотация:* Слово «империя» — довольно частое в нынешнем политическом лексиконе, хотя оно и уступает в этом отношении «суверенитету». Некоторые политики его не употребляют, прибегая к эвфемизмам, другие, напротив, прямо объявляют проводимую ими политику имперской, но в аналитических материалах, объясняющих происходящее в мире кризисом, распадом или экспансией империй, слово появляется регулярно. Статья представляет собой попытку разобраться с причинами такого словоупотребления и понять степень его адекватности.

Известно, что, прежде чем стать именованьем носителя верховной власти в империи, слово «император»<sup>1</sup>, поначалу обращение солдат к победоносному военачальнику, сделалось официальным титулом магистрата (консула и претора), наделенного *imperium*<sup>2</sup>, высшей военной, судебной и административной властью, откуда уже перешло на, собственно, императора и подчиненные ему территории, империю. Таким образом, «империя» — это *власть*, господство метрополии над обширными подчиненными ей сопредельными или заморскими землями и их населением.

Когда причины нынешней чудовищной и бессмысленной бойни, устроенной Россией в Украине, видят в распаде Российской (потом Советской) империи, то, конечно, требуется уточнение, об империи какого типа идет речь, потому что империи бывают и были разными. Языческий Рим, уже будучи фактически империей, формально оставался республикой, христианский Рим — это другая империя, как и арабские халифаты,

1. От латинского *imperātor*, первоначально «повелитель», «полководец» или «военачальник».

2. «Власть, приказание, повеление», от *imperare* («повелевать, приказывать»), морфологически: *in-* («в») + *parare* («готовить, устраивать»), восходит к индоевропейскому *perǵ-* («производить, добывать»).

делившие мир на дар аль-ислам и дар аль-харб, земли ислама и земли войны. И наконец, третий вид империй — колониальные, те, что возникли одновременно с появлением и экспансией новоевропейских национальных государств в XVII–XVIII веках и образовывались позже, в Новое и Новейшее время. Империализм, о котором писал вождь мирового пролетариата как о «последней стадии капитализма», вообще, явление особого порядка.

Империи разные, понимание и осуществление власти тоже разное. Огромная империя Александра Македонского, возникшая в результате завоевания Персидской империи Ахеменидов, быстро распалась после его смерти на эллинистические царства под властью диадохов, открыв новый период в истории древнего мира — эллинистический. Языческий Рим распространил свою власть на огромные территории, еще будучи республиканским, позже в качестве уже христианского он явил пример классической средневековой империи с монотеистическим культом, сохраняющей, однако, черты прежней государственности (римское право в отличие от исламского шариата). Колонизация Сибири Россией происходила с конца XVI века до конца XVII, примерно тогда же, когда европейские страны в основном были уже национальными государствами; Россия в силу особенностей ее истории и географии колониальной империей стала раньше, чем нацией.

Что касается советской «империи», то сам советский режим свою власть имперской никогда не считал и не называл империей ту шестую часть суши, которую занимал СССР. Ни союзные республики не считались, да и не были колониями России, ни страны социализма — колониями Советского Союза в послевоенном социалистическом лагере. Все входившие в него страны обладали всеми формальными атрибутами и признаками суверенных государств. Вместе со странами «народной демократии» СССР противостоял «капиталистическому лагерю», странам не народной, а буржуазной демократии. Называть это империей (говорил же Рейган об «империи зла») можно, но метафорически, имея в виду масштаб и влияние в мире.

В 1917 году большевики захватили власть в стране, совсем недавно переставшей быть Российской империей, каковой она

фактически была, став ею также и номинально в царствование Петра Великого. То была империя, первый император которой строил на огромной, разделенной Уралом на две неравные части территории «регулярное государство», европеизируя страну, которая в результате так и осталась посередине, между Европой и Азией в обеих своих частях.

Большевистский переворот имел прочную идеологическую подкладку: освобождение труда из-под власти капитала, т. е. совершался с прицелом на мировую революцию, отмену частной собственности и государства вообще. С отменой государства пришлось повременить. В итоге была выстроена система *тоталитарной государственной* власти, номинально управляемая «советами народных депутатов» разных уровней, на деле тотально контролируемых партийным руководством и вездесущими *органами*, понятно чего. Послевоенное противостояние двух «лагерей», несомненно, имело черты псевдо-религиозной имперскости, но с переходом к «мирному сосуществованию» потенциал строительства светлого будущего всего человечества был исчерпан и сведен к идеологическому обеспечению режима.

Описать *языческое имперское сознание* удобно на примере Рима до принятия христианства. Формула так называемого *Pax Romana* как *Pax Deorum*<sup>3</sup> фиксирует *диспозитив* власти (ее «расклад»), при котором *само собой разумеющимся* источником власти является сам Рим, распространяющий свое господство на покоренные им земли. Под «Римом» подразумевается, естественно, также римский пантеон, и *pax* предполагает, что римские боги победили иноземных богов, оказались сильнее их, занимающих теперь подчиненное положение. Иными словами, автохтонные культы племен и народов не отменяются, их богов разрешено чтить — *они тоже боги*, но необходимо признать превосходство римских богов, что в конце концов выражается в требовании формального поклонения статуе римского императора (*cultus imperatoris*).

3. Мир в империи (*Pax Romana*) обеспечен «миром с богами» (*Pax Deorum*), санкционирующими мировое господство Рима.

Иное дело — *священная империя*<sup>4</sup>, каковой Рим становится, объявив христианство государственной религией. Единобожие, унаследованное христианством от еврейской религии, ставшей для новой веры «ветхозаветной», не признает иноплеменных богов богами. «Мира» с ними быть не может, Бог один, и он — наш. Для такого состояния подошло бы выражение *раx Dei*, но оно использовалось для других нужд<sup>5</sup>. Особо острый «идейный» конфликт возник у христианского мира с евреями<sup>6</sup>, поскольку христианство пришло в мир как «истинный иудаизм»<sup>7</sup>, но это отдельная тема.

Монотеистический креационизм признает источником всякой власти единого Бога-творца, сотворившего все «из ничего». Эта религия становится в Риме государственной в эпоху позднего эллинизма, во времена, когда философия и науки давно стали органичной частью этого мира, составив канон классического образования. Складывается любопытная ситуация: в Риме победила чужеземная религия, *религиозный дискурс*, исходящий из онтологического приоритета *поступка*. Бог захотел, сделал, и стало<sup>8</sup>. Но объяснять пастве истины Откровения служителям церкви приходилось на языке науки и философии того времени, радикально преобразованном *созерцанием*.

4. Титульное именование «священная» было использовано позже, когда образовалась «Священная Римская империя германской нации» (962 г.), но всякая империя с монотеистическим культом в принципе — уже священная.

5. *Pax Dei* или *Treuga Dei* — запрет на военные действия в определенные дни и в отношении определенных групп.

6. Взаимоотношения христианского Рима с населявшими его иудеями и их анклавами — тема огромной важности. Это рассказ о том, как и почему евреи стали «плохими» для христиан, поначалу сами о том не подозревая, как на протяжении всех средних веков антииудаизм христиан становился антисемитизмом. См., в частности: *Laham Cohen R. El nacimiento del antijudaísmo en la Antigüedad Tardía y su relación con el antisemitismo moderno // Cuadernos judaicos. № 40. 2023. P. 67–92* (Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile, Santiago de Chile).

7. «Не какую другую веру исповедуем...» (апостол Павел: Гал. 1:6–9).

8. *Fiat, fecit, factum est.*

В патристическом дискурсе и в догматическом богословии вселенских соборов сошлись две взаимоисключающие установки — философский язык сущностей и религиозный язык императивов. Тертуллиан зафиксировал это положение в оппозиции «Афин» и «Иерусалима». Кроме того, существовали епископальные церкви, традиционные патриархаты, светская власть, заинтересованная в единстве церкви, что и требовало выработки общей догматики, без чего иудаизм, например, мог долго обходиться — вплоть до X века новой эры. Объяснять вещи, не укладывающиеся в уме более или менее образованного римлянина (воплощение, смерть и воскресение Бога), надо было на языке Аристотеля<sup>9</sup>. Задача, которую решала патристика, была, по существу, лингвистической: как корректно говорить о Боготворце и о Боговоплощении в категориях Стагирита. Своеобразное двуязычие патристики в итоге разрешилось тем, что старые философские вокабулы исполнились новым смыслом, и это определило характер будущей христианской метафизики.

Характерное для средневековой онтологии понимание власти — это идея иерархического устройства мироздания, идея священноначалия. Но, в отличие от античных иерархий, средневековая полагает источником всякой власти неотмирного (потустороннего миру) Бога-творца. Бог — творец, или *auctor mundi*, и его власть над миром — это его *auctoritas*, «держателями» которой выступают соответствующие чины иерархии сотворенного сущего, отделенного непреодолимой пропастью от запредельного источника власти. Средневековый порядок — порядок «держателей авторитета» (С. С. Аверинцев), действующих не «от себя», не от своего имени, но Его именем, именем Творца. Иерархий две — церковная и светская.

Таким образом, средневековая классическая империя получает эксплицитно или нет статус «священной», поскольку является воплощением теократического идеала власти, приходящей извне от потустороннего творца мира, и в таком своем качестве она в принципе исключает наличие другой или других «священных» империй. Она существует в модусе должного как *singularia tantum*,

9. Яркий пример — дебаты о сущности в Никее на Первом вселенском соборе 325 года, осудившем арианство.

в единственном числе. Других, многих, даже двух священных империй (а они есть), *не должно быть*. И если фактически империй много, то способом их существования *должна* быть священная война ради спасения душ подданных<sup>10</sup>.

*Новоевропейская колониальная империя* имеет иное происхождение. Она изначально не священная, потому что священным перестало быть государство-метрополия. А последнее перестало быть священным, потому что возникло на ином учреждающем основании, на другой «идее». Это идея *общественного договора*, являющаяся *секулярной легитимацией государственной власти*.

В «Левиафане» Гоббс пишет: «...договоры, его [государство] скрепляющие, это то Fiat!, которое Бог произнес при сотворении мира». Левиафан, по его же словам, — смертный бог, искусственный человек. Он карает и милует, но силу и право делать это берет от людей, делегировавших ему часть своего «естественного права на все» при защите от посягательств на их жизнь, семью, собственность, которое (право на все) они имели, когда еще не были гражданами. Гражданами же они стали в самый миг заключения договора, и в тот же миг возникло гражданское государство и гражданские права, защиту и соблюдение которых взяла на себя государственная власть. Смысл существования гражданского государства не спасение душ подданных, но *благосостояние граждан*. Разрыв общественного договора той или иной стороной означает смерть государства и чревата гражданской войной.

Когда *такое* новоевропейское государство обзаводится колониями, далеко не всегда «заморскими» территориями, оно становится империей. Утраченное имперское «священство» *допускает множественность колониальных империй*. Они воюют друг с другом за раздел и передел мира, и их войны — «империалистические».

С колониями или без оных новоевропейское государство общественного договора существует *pluralia tantum*, *только во множественном числе*, т. е. наряду с другими такими же незави-

10. Показательно в этом плане высказался один национальный лидер: «Они все сдохнут, а мы спасемся».

симыми государствами, и оно признает их *суверенитет*, иными словами, обязуется — ради поддержания мира — не вмешиваться (или не очень вмешиваться) в их внутренние дела. И если оно состоялось как независимое и способное защитить себя, то это *национальное государство, нация*. Вот почему *национальному лидеру* не по статусу заботиться о спасении душ подданных.

Национальные государства возникли на исходе средневековья и оформились в разгар религиозных войн в Европе в XVI–XVII веках как способ прекращения резни. *Смысл их существования — забота о благосостоянии собственных граждан*. Благосостояние — это *raison d'être* новоевропейского государства, оно порождает идею *веротерпимости*. Государственный интерес (а новое государство — это «государство государственного интереса», *état de la raison d'état*) учит, что лучше терпеть граждан-иноверцев, умножающих силу государства своими числом и ремеслом, чем преследовать их. Национальное государство — государство многонациональное, при этом одна из наций, как правило, — титульная. Она дает название государству.

Новоевропейское государство общественного договора считается *суверенным*, и вся полнота государственной власти в нем принадлежит *суверену*, которым может быть как монарх, так и народ. *Государственный суверенитет* в международных отношениях означает, что государства *договорились* между собой не вмешиваться во внутренние дела друг друга, прежде всего в том, что касается религиозной политики. Исполнение этих договоренностей не гарантировано никакой внешней и высшей инстанцией, потому что *между государствами не существует общественного договора*. *Суверен внутри государства* — инстанция, наделенная высшей властью в стране, гарантирующая гражданские права, поскольку по закону карает — в том числе смертью — за их нарушение.

Власть в гражданском государстве имеет монополию на насилие. Как суверен Людовик XIV, Король-Солнце, имел право на все, что позволял ему статус абсолютного монарха, и не ошибался, когда говорил: государство — это я. При этом его абсолютистская власть, обеспеченная общественным договором, не была абсолютной. В чем другой Капетинг, ставший перед

казню «гражданином Капетом», имел случай убедиться 21 января 1793 года. Так или иначе, суверен гражданского государства — это инстанция, наделенная высшей властью в стране. Ровно в этом смысле Конституция РФ наделяет суверенитетом многонациональный народ Российской Федерации.

Каково понимание власти, таково и понимание свободы. Рабовладельческий полис вмещал в себя рабов, помещая их вне политики. Решения принимались свободными гражданами, независимо от формы правления, отдающей эту свободу в руки той или иной группы, тирана или демоса. Свободный в полисе — это *господин* (κύριος) в доме (οἶκος), и гражданин на агоре. Римское законодательство сохранило это различие. Принятие христианства в форме государственной религии неуклонно вело Рим к постепенной замене агоры и форума властью «держателей авторитета».

Рубежом между условно «имперским» (феодалная «лестница», она же вольница) прошлым и новоевропейским настоящим можно считать Вестфальский мирный договор, положивший конец Тридцатилетней войне. Забота о благосостоянии граждан как *raison d'être* новоевропейского государства явно свидетельствует о победе города (бурга) над деревней («страной», «землей»), об укреплении буржуазных порядков, т. е. замене внеэкономического принуждения экономическим, причем поначалу только в рамках метрополий.

При этом ввиду отсутствия общественного договора между национальными государствами, который делегировал бы часть их прав суверену — мировому правительству, взаимоотношения государств регулируются естественным правом и «естественным» же, по Гоббсу, законом, дающим им право использовать все доступные средства при защите своей жизни, имущества и границ. Что касается международного права, то в отсутствие мирового правительства оно носит исключительно *декларативный*, то есть тоже *договорный* характер (*взаимное признание суверенитета*), и ничем не обеспечено, кроме согласия договаривающихся сторон. Относительная действенность международных соглашений достигается за счет баланса сил и интересов наиболее сильных «игроков» на международной арене. Нарушение равновесия чревато агрессией.

Допустим, однако, что часть стран, номинально признанных суверенными, так и не стали «новоевропейскими» в том смысле, что легитимация их государственной власти осталась, в сущности, сакральной. Они в принципе не связаны никакими обязательствами, регулирующими жизнь гражданского общества. И речь не только о религиозных фанатиках, но и о светских, которым ничто не мешает быть «воинствующими» (атеистами). Или — другой вариант — секулярно легитимированная власть независимо от формы правления (монархия, республика) возвращает себе сакральный или псевдосакральный статус «единственно правильной» и в этом смысле, опять же, «священной». Речь не только о таком феномене, как, например, Исламская Республика Иран, где теократический диктат аятолл узаконен конституцией страны, т. е. общественным договором, лишившим граждан страны их собственно гражданских прав, но и о таких явлениях, как немецкий нацизм, а раньше — русский большевизм. Первый возвел национальную идею в принцип превосходства расы — очень простой и понятный. Вторым, успешно превратив империалистическую войну в гражданскую, оседлал русскую революцию и — ввиду задержки революции мировой — стал строить общество будущего в отдельно взятой стране, сделавшейся маяком для всего прогрессивного человечества.

Так вот, эти тоталитарные режимы, воинственно религиозные или воинственно атеистические, с одной стороны, оставляют за своими гражданами одно «неотъемлемое» право — преданно служить власти, ведущей их к окончательной победе добра, как они его понимают, и выражать любовь к ней. С другой, они поднимают большой шум в международных инстанциях, членами которых, как правило, состоят, если считают, что их «неотъемлемые права» суверенного государства кем-то нарушены. Отождествляясь фактически со «священными империями» (*singularia tantum*), они апеллируют к попираемому ими международному праву.

Архаика никуда не ушла из наших дней. Вполне себе дремучая в том числе. Речь не об отсталости на пути идущего вперед человечества, отмечаемой на единой шкале прогресса; никакой такой шкалы нет, есть некоторый опыт переживания

событий и память о нем — короткая, если опыт не был осмыслен и не стал историческим. В таком случае имеем вечное возвращение того же самого в самом отвратительном виде. Оно, конечно, возвращается как «новое, небывалое», но только потому, что никого ничему не научило. Ближе всех нам опыт советской и постсоветской «империй», он — наш, им и продолжим наше рассуждение.

Когда мы видим «лицо» нынешней российской власти, мы неожиданно для себя понимаем, что ведь у советского руководства еще могли быть какие-то убеждения и принципы. Просто допустим такое относительно некоторых руководителей в какой-то период их деятельности. Они культивировали новую историческую общность — многонациональный советский народ. Теоретический марксизм, который был подкладкой этой общности, представлял собой серьезную критику капитализма, и никак не может быть сброшен со счетов по сей день. В виде марксизма-ленинизма он внедрялся в сознание масс как «самое передовое учение», и, по сути, был псевдорелигией, поскольку апеллировал к «избранному народу» (рабочему классу), к «классовому сознанию», ставя реальной целью вполне атеистическое «спасение душ». В этом плане советская власть может быть сопоставлена со священной имперской, пародией на которую она и была. Замена рабоче-крестьянской власти на «всенародное государство» уже была знаком конца «империи».

Империя — это власть и ее понимание подданными, соответственно, признание власти и ее принятие или неприятие. Неприятие тоталитарной государственной власти частью граждан — ситуация особая. Принятие может быть автоматическим, безрефлексивным, а неприятие — это всегда *отношение*, предполагающее некоторое дистанцирование от власти, т. е. рефлексию, и ее определение, например, как тоталитарной. В *отношении* власть уже поставлена под вопрос, чего тоталитарная власть стремится не допустить всеми силами, на то она и тоталитарная. Тем не менее, регулярная светская легитимация ей нужна в виде предсказуемых «выборов», предусмотренных конституцией страны, суверенитет в которой принадлежит народу.

Таким образом, когда мы говорим «советская империя», мы совершаем риторический перенос, адресуясь к *священной империи* средневекового типа (неважно, что мы — не медиевисты, и о священных империях можем ничего не знать), *само священство которой заключалось в том, что имперская власть не могла быть поставлена под вопрос*. Но пафос строительства «нового мира» в стране советов скоро угас, а вместе с ним и сакральная легитимация власти. Потрясением для значительной части населения оказалось так называемое разоблачение культа личности Сталина. Многие так и не простили Н. С. Хрущеву этот непочтительный жест в отношении «отца народов», предсказав неминуемые потрясения и развал страны. «Нарратив» был готов задолго до того, как история решила осуществить этот сценарий. Дальновидное начальство старалось сгладить последствия и травило диссидентов (в переносном смысле, не как нынешнее — в прямом, но сурово — карательная психиатрия, например). Итогом была не поляризация, а атомизация, разрыв социальных связей. Власть там, а мы — здесь, обустроиваемся, по мере возможности. Выживаем. Подворовываем: грех не украсть у обкрадывающего нас государства. Плюс пенсионерский рефрен «лишь бы не было войны», в общем, правильный, но подразумевающий, что от войны уберезет начальство, потому что ему, начальству, там наверху виднее. И в пандан: не высывайся, кто ты такой.

Начатая М. С. Горбачевым «перестройка» вкупе с «гласностью» покусилась на святое: на *noli me tangere* и на долгим историческим опытом воспитанную привычку терпеть, а переживаемая страной разруха окончательно убедила, пожалуй, большинство населения в желательности и необходимости «твердой руки». Портрет генералиссимуса замелькал на стеклах автофургонов.

Сейчас мы все сильно религиозные. Но религиозность давно не про нас. И наше официальное и официозное «православие» — жуткий фарс. Мы славим не христианского Бога, а наше никогда не бывшее прошлое великой державы и смутный идеал «нашестьи», в котором «наше» значит правое и правильное по определению. А кто не с нами, тот против нас. Он враг рода человеческого (англосаксы, например). Ведь «люди»,

по сути, это мы, а не те, кто не мы. Таким образом, по христианским меркам мы стопроцентные язычники.

Фактически мы уже перешли к описанию постсоветской «империи». Как и у советской, у нее есть Конституция и все формальные признаки государства, которое — *не священная империя в принципе*, потому что легитимация его — внерелигиозная.

Понимает ли нынешнее руководство постсоветской России степень несоответствия в нашей политической реальности *фактического положения дел его «юридическому» оформлению, quid factis & quid juris*, авторитаризма, ставшего на наших глазах откровенным тоталитаризмом, персональной диктатурой, и демократической вывески на фасаде нашего многострадального отечества (парламент, президент, электорат, периодичность выборов и т. д.)? Вопрос риторический. Прекрасно понимает. Но есть понимание, и есть интересы. «Интерес» — это, в частности, процент, он имеет денежное выражение. Над глубинным интересом (на то и власть, чтобы пожить всласть) надстраиваются интересы поверхностные, «государственные». Исходя из последних вырабатывается идеология почвенничества и консерватизма, удобная для «закручивания гаек» и прикрытия неприкрытой коррупции. Но и она оказывается недостаточной для идеологического обеспечения власти, уже добившейся своего силового обеспечения и принявшей соответствующие «законы», разрешающие силовым органам применять оружие в случае мирного протеста (стрелять в толпу, где есть женщины и дети). Очевиден и элемент страха; все же не совсем идиоты, или смягчим, не все идиоты: мысли случаются, и поджилки трясутся.

Существует, однако, более сильная идеология, чем пресловутый «консерватизм», от которого мухи дохнут. Ее изобретать не надо. Это классический фашизм, берем это имя как собирательное. Она-то и пустила корни на отечественной почве — в стране, когда-то гордившейся тем, что она фашизм победила. Слово — не ругательство, а диагноз, к тому же давно поставленный. Хвастались, хвастались, и, надо же, смогли «повторить». Полным болваном глядит с плаката дед, которому «спасибо за победу».

Ситуация шизофреническая: явная фашизация всего и вся с прямыми заимствованиями из нацистского словаря, нескрываемое восхищение эстетикой фашизма (посмотрите на фуражки нашего генералитета), сборы путинюгенда на Селигере, «нашисты» и т. д., и — надо же, какая досада! — невозможность откровенно высказаться, назвать вещи своими именами. Все-таки была та война... Отсюда фантастически бессмысленная цель СВО — денацификация Украины.

Фашизм, однако, — идеология. И часто соблазнительная для малых сих. Как и идеологии любых радикальных движений, дышащих пафосом революции, — социалистической, националистической, национально-освободительной, исламской... Не ради буржуазного благосостояния живем... Есть высокие цели, требующие жертв.

Связь фашизма с Ницше не прямая, перевернутая, но она есть. Для Ницше *ресентимент* начинается с Сократа, и это власть обиженных и ущемленных, каковую Ницше соотносил с христианской моралью, «моралью рабов». Сжившийся со своей обидой обиженный унизил сам себя. Его преследует чувство неполноценности, и он сублимирует это чувство тем или иным способом: возмещает недостачу. Фашизм — это культ силы. Силы, творящей насилие, и в этом смысле — откровение зла<sup>11</sup>. Но все-таки *культ*, значит, *почитание* и *поклонение*. А раз так, кто обиженный?

Ницше не случайно говорит о *ценностях*. Поскольку христианство в Новое время в связи с «убийством Бога» стало *моралью*, а именно *ценностной установкой*, каковой отродясь не была ни одна религия, то понадобилась «переоценка ценностей». Испанская фаланга провела ее по-своему, итальянские фашисты — по-своему и немецкие нацисты — по-своему. Отечественная Z-философия, возникшая на волне постсоветского постмодернизма, породила свою версию переоценки — гибриды национал-большевизма и неоевразийства с добавкой Хайдеггера и Ивана Ильина. Призыв «убивать, убивать, убивать!» (А. Дугин об украинцах) прозвучал оттуда. «Англосаксы» тоже оттуда.

11. Как сказано про Дантов «Ад».

Чем досадила нам та самая вредная «англичанка»? Крымской войной? Недавним статусом «владычицы морей», вполне благополучно переставшей быть империей и превратившейся в британское содружество наций? Тем, что, выйдя из Евросоюза, не подседа на наши нефть и газ? Или долгой традицией парламентской демократии в формальной монархии?

Еще раз напомним: смысл существования новоевропейских государств — в защите *собственных* национальных интересов. Новоевропейское суверенное государство — это государство собственного государственного интереса, состоящего в том, чтобы оно процветало. Благополучие граждан — главное условие его процветания. Юридически гражданские права в нем определены условиями общественного договора, и, если государство — конституционное, закреплены в Основном законе. Форма правления может быть разной, но логика развития подталкивает его к развитию демократической формы, характеризующейся разделением властей и обеспечивающей возобновление общественного договора с помощью выборов. История современных демократий начинается с Великой французской революции, которая отменила сословные привилегии, провозгласив в *Декларации прав человека и гражданина*, принятой Национальным собранием Франции 26 августа 1789 года, принципы равенства, свободы личности, неприкосновенности собственности и народного суверенитета.

Вот этот самый суверенитет, объявляющий верховным носителем власти в стране ее народ, является источником силы и слабости демократий. Они уязвимы в разных аспектах в течение всей своей жизни — от установления (должны создаться условия для созыва учредительного собрания, которое обсуждает условия общественного договора), в ходе возобновления (выборная процедура как бы подвешивает власть) и кончины (в результате госпереворота, насильственной смены режима, заурпации власти и т. п.).

Зависимость властей от общественного мнения амбивалентна: с одной стороны, они должны осуществлять «волю народа», с другой, общественное мнение по природе стереотипно, оно складывается из стереотипов. Стереотипы — это готовые рамки (фреймы), сачки для бабочек, существующие

специально для того, чтобы отлавливать вполне себе живые переживания, мысли и чувства, возникающие у населения по поводу тех или иных событий и приводить их к некоему общему знаменателю того или иного общественного мнения. Этим занимается армия политиков, журналистов, партийных пропагандистов. Так что глас народа — совсем необязательно глас Божий. Хотя теология (политическая теология) здесь, несомненно, присутствует. Превращение выборов в аккламацию — прямое тому свидетельство.

Демократия держится на институтах, которые ее обеспечивают, и они же плодят армию чиновников, специалистов-управленцев разных уровней, склонных по логике вещей подменять демократическое правление технократическим. Крен в противоположную сторону ведет к «ручному управлению», к авторитаризму и, если не повезет, прямехонько к диктатуре.

Популярную тему неэффективности власти, ограниченной демократическими процедурами, развивал в свое время Карл Шмитт, «придворный юрист Третьего рейха», создавший некоторый синтез «децизионизма» с тео- и биополитикой. О последней Шмитт вряд ли слышал, но он очень выразительно писал о лидере, *воплощающем* буквально, т. е. уже не символически, а телесно, собственной персоной нацию как целое, и не нуждающемся в посредниках (демократических институтах и процедурах) для обоснования своего права *таким образом* представлять народ. Когда спикер-лизоблюд с трибуны российского «парламента» заявляет: нет Путина, нет России, он выражает в точности ту же идею.

«Рейх», конечно, царство, тем более, рейх «тысячелетний». Но если это средневековье, то и впрямь совсем «новое», небывалое, потому что средневековье историческое националистическим никак быть не могло: не было в те времена национальных государств. Сами нынешние «национальные лидеры» могут, правда, уверовать в свою историческую («спасительную») миссию, но это уже вопрос их адекватности и предмет психоанализа. И лучше бы, учитывая их деяния, он решался в судебном порядке.

Тем не менее, надо признать, что демократия не панацея, не политическая цель, а политическое средство, применимое

до тех пор, пока оно является эффективным в смысле обеспечения благосостояния большинства электората, для которого, однако, как ни крути, собственное благосостояние всегда на первом месте. Мировые проблемы могут подождать.

Одна из них — защита прав человека. Деление прав на права человека и права гражданина не случайно. Первые — общечеловеческие<sup>12</sup>, вторые — собственно гражданские. Демократическое государство *в идее* выступает гарантом тех и других, прав человека и гражданина... на своей территории, в пределах собственной юрисдикции. Принцип суверенитета не позволяет ему быть гарантом прав человека для граждан других государств. Что никак не мешает нам отличать страны демократические — соблюдающие права человека, от стран недемократических, их открыто попирающих, сколько бы они ни именовали себя демократиями, народными или какими другими<sup>13</sup>.

Пока форма суверенного национального государства остается главным способом структуризации политической жизни и глобального мира, не только права человека, но вся система международного права, по сути дела, остается декларативной, т. е. провозглашаемой как нечто должное, но обеспечиваемой только теми же международными соглашениями, обязывающими и... нарушаемыми, когда дело доходит до жизненных интересов, под которые можно подвести все что угодно.

Международные инстанции и институты, созданные для защиты международного права, могли бы получить поддержку в виде силового давления лишь от наиболее сильных игроков или же их коалиции, но для этого нужно, во-первых, желание последних, во-вторых, соответствие устава и структуры этих инстанций сложившемуся балансу сил на международной арене.

12. Примечательна эволюция «естественных прав»: от Гоббсова «естественного закона» к общечеловеческим правам.

13. В том, чтобы отличить одни от других, никакой проблемы нет. Социолог может занимать позицию незаинтересованного наблюдателя с целью описания структуры «нарративов», которая может оказаться идентичной, поскольку речь идет об образе врага, но понять, кто врет, а кто нет, труда не составляет.

не. ООН и ее структуры демонстрируют в этом смысле полную импотентность.

Очевидно, что право сильного не следует путать с правом силы. Последнее — синоним произвола. Не существует права силы, это оксюморон. Когда Хосе Ортега и Гассет писал о «бесхребетной Испании», он напоминал читателю о временах объединения Кастилии и Арагона, когда «власть умела повелевать». Власть в самом деле должна уметь это делать.

Ортега известен как автор «Восстания масс». Это критика общества, в котором достигнутый большинством населения уровень благополучия стер грань между «избранными» (в обоих смыслах слова) и электоратом. Стер не столько в смысле «уровня жизни», сколько в смысле атрофии способностей, формируя тип человека-массы, усредненного человека, посредственности. «Чернь» для Ортеги — не «низшие» слои общества, как можно подумать, а именно элита, состоящая из «омассовленных» людей, псевдоэлиты троешников, как бы сейчас сказали. Настоящая элита в глазах Ортеги — это представители любого социального класса, слоя, профессии, не опустившиеся до среднего уровня. «Восстание масс» обличает не демократию как форму правления, а вырождение элит, утративших в числе прочего и способность управлять.

Как нет проблемы в том, чтобы отличить демократию от диктатуры, так нет проблемы и в том, чтобы не путать правозащитную деятельность с пособничеством терроризму. Не «чума на оба ваши дома», а различие декларируемых целей и реального содержания деятельности, для чего необходима голова на плечах. Конечно, «флотилия Греты Тунберг» была актом не терроризма, а идиотизма, но после геноцидального нападения Хамас на Израиль 07.10.23, спровоцированного Хезболлой и Ираном, из-за которого и началась война в Газе, она выглядела чудовищно.

Памятуя о нацистских практиках «окончательного решения еврейского вопроса» в ходе Второй мировой войны, об осуждении *геноцида* как преступления против человечества большинством демократических государств, трудно было себе представить возрождение антисемитизма в Европе и Америке в наши дни, и менее всего среди образованной левой универ-

ситетской публики. Но мы видим, что государство, объект терроризма, обвиняется в геноциде арабского народа Палестины (действительно, заложника Хамас), и лозунг палестинского государства «от реки до моря» совсем недавно звучал по обе стороны океана.

Хамас, Хезболла, йеменские хуситы — *прокси* иранского режима, официально провозгласившего целью своей политики уничтожение Израиля и достаточно приблизившегося к осуществлению цели. Когда государство, член ООН, объявляет целью уничтожение другого государства, оно автоматически выбывает из сферы права, превращаясь в террористическое образование, в спонсора терроризма. Но ядерный боеприпас и средства его доставки в руках религиозных фанатиков — это уже даже не о праве, а о выживании человечества.

Является ли актом агрессии нападение Израиля и США на Иран? С точки зрения международного права, да. По сути, нет. Потому что Иран давно поставил себя вне международного права. Что не отменяет необходимости защиты прав человека и в Иране, и где угодно, в том числе на *этой* войне, как и на всякой другой, имея в виду прежде всего гражданское население, но также и комбатантов. В правозащите нуждалась бы и правящая верхушка иранского режима, окажись она на скамье подсудимых. Но она предпочла, в соответствии с онтологической сущностью режима, войну Судного дня. По крайней мере, они остались верны себе. Чем обернется эта верность для остального мира?

Имперский синдром выступает в разных обличьях. Для России это неизжитая травма распада СССР, «крупнейшей геополитической катастрофы XX века». Мог не распасться? Вероятно, мог какое-то время еще держаться. Но распался. Не так давно радовались, что обошлось без большой крови. Оказалось, не обошлось. Однако братоубийственная война не была неизбежной: ее всеми силами — в том числе мощной пропаганды — *постарались не избежать*. Двадцать лет целеустремленной, хорошо оплачиваемой работы по коррупционной перенастройке общества и общественной морали дали результат.

Война есть продолжение политики иными средствами, писал Карл фон Клаузевиц. Нападение на Украину было пря-

мым продолжением российской внутренней политики, причем с использованием *тех же самых*, а не иных средств, правда, не ограниченных «спецсредствами», применявшимися при разгоне демонстраций. Что мы могли принести туда? Чего добиться? Итогом агрессии стали образование в Украине полноценного национального государства и чудовищная деградация России, растратившей в войне весь нажитый за послереформенные годы капитал и влияние.

Но во главу угла надо поставить моральную деградацию. Она не равна всеобщей безнравственности, вовсе нет, просто люди внутри страны обречены на недостойную жизнь, их достоинство ежесекундно попирается хамской властью. Впрочем, люди разные. Немалая часть из них готова оценивать свою жизнь напрямую — в денежном эквиваленте, то есть тотально обесценивать ее. И, что поразительно, их семьи согласны с таким сугубо «материальным», прямо-таки «телесным», жизнеобеспечением. Суммы солидные. Часть зарабатывает на «оборонке», куда денешься... Часть уверовала. Но и у этих срывает не столько имперский синдром, сколько привычка к безмыслию. Имеются и абсолютные извращенцы — телепропагандисты и думские законотворцы, неправосудное правосудие. Скучно все это говорить, но есть вещи очевидные. Никто из детей начальников и вообще «элиты» не воюет, их предназначение иное — наследовать отцам должности и положение. Вернулись к сословным привилегиям. Воистину традиционные ценности.

Контраргумент: «они», те, которые «там», не лучше; все, мол, такие. Не все, и не такие. Разговоры о «реальной политике» были прикрытием коррупции. Да, она есть везде, но системной в полной мере она сделалась только у нас. И стала мощным двигателем нашего прогресса на пути — сначала банализации убийства и насилия, потом создания образа врага, а потом — к реальной войне с этим созданным нами уже реальным (после нашего нападения) врагом. И пусть нас уверяют, что не мы войну начали. В далеком 1968 году про Чехословакию говорили то же самое. Тогда все получилось, ненадолго...

Война — великий упрости́тель. Она делит надвое: мы и они. На пятом году бойни уже неважно, из-за чего поссо-

рились Иван Иванович с Иваном Никифоровичем. Слишком много смертей разделило врагов. Но в Украине война пришла в каждый дом, в России — пока нет. Для кого-то это — там. Когда *это* — там, о нем можно рассуждать. Из рассуждений складывается общественное мнение, важная вещь для политиков в демократических странах, напрямую от него зависящих. И складывается оно по-разному, в зависимости от ситуации в той или иной стране. В тоталитарных режимах общественное мнение существует «в себе», т. е. его нет как «общественного». Суррогат общественного мнения лепится властью и выдается для внутреннего и внешнего потребления.

Но неминуемо настает миг, когда *это*, почему-то всегда неожиданно, вдруг оказывается здесь. Советское образование — кто-то должен помнить — проводило в аудиториях «ковровые бомбардировки» марксизма, значит, и Гегеля изучали тоже. Но почему-то не усвоили, что «здесь» и «теперь» — это вместе с тем «там» и «тогда». Плохо учились.

---

### Imperial Syndrome

Alexandr Pogoniailo

*Abstract:* The word “empire” is quite common in today’s political lexicon, although it is inferior in this regard to “sovereignty.” Some politicians avoid using it, resorting to euphemisms, while others, on the contrary, directly declare their policies imperial. However, the word appears regularly in analytical materials explaining global events as the result of crisis, collapse, or expansion of empires. This article attempts to understand the reasons for this usage and the extent of its appropriateness.

DOI: 10.55167/f446ocf6a7c4

# Вслед за Иваном Илличем: свободное образование — свободное общество

Екатерина Горяченко

Кандидат философских наук, профессор Свободного университета и соосновательница проекта «Академические мосты»

*Аннотация:* Статья посвящена осмыслению идей Ивана Иллича о свободном образовании и их значении для современного общества. Рассматривается критика институционализированной образовательной системы, а также противопоставление традиционного образования и альтернативных форм обучения. Особое внимание уделяется концепции «образовательных сетей», предполагающей свободный доступ к знаниям, равноправное взаимодействие участников и обучение вне жестких учебных программ и внешнего контроля.

В статье показано, что развитие цифровых технологий и разнообразие образовательных практик в значительной степени реализуют идеи Иллича, однако такие формы обучения по-прежнему остаются в сфере неформального образования и редко получают институциональное признание. В статье поднимается вопрос о противоречии между расширяющимися возможностями свободного обучения и стремлением государственных систем сохранять контроль над образовательными институтами. Делается вывод об актуальности идей Иллича для обсуждения связи между форматами образования и характером современного общества.

*Ключевые слова:* И. Иллич, современное образование, критика традиционного образования, расшколивание, образовательные сети, свободное образование, свободное общество.

## Введение

В начале 1970-х И. Иллич описал развитие современного образования, предвосхищая реализующиеся сегодня возможности и разнообразие образовательных практик и форматов, которые ученый определил как «образовательные сети». В отличие от сформировавшегося в XX веке традиционного образования, которое И. Ильич называет «школьным», описанные им «образовательные сети» в полной мере воплощают в жизнь принцип свободы образования, не ограниченного учебным планом, по-

литическими целями, экономическими условиями. Свободное образование, в свою очередь, дает основу для формирования свободного общества.

## Критика традиционного института образования И. Илличем

Базовые идеи Ивана Иллича об образовании представлены в сборнике из семи эссе под общим названием «Deschooling Society», опубликованном в 1970 году в Мексике [1]. Главная идея автора состоит в том, что обучение (teaching) — передача знаний и навыков от преподавателя — не есть результат учения (learning) — усвоение знаний и навыков учащимся, однако между ними часто ставится знак равенства в процессе обучения. По мнению ученого, человек учится на протяжении жизни, общаясь с другими людьми, сталкиваясь со сложными бытовыми и профессиональными ситуациями, таким образом получая необходимые знания о мире, и вовсе не обязательно в период передачи знаний «запирать» ученика на длительный срок в школе и в условиях изоляции готовить его к жизни до момента получения им аттестата — якобы свидетельства того, что он стал полноценным членом общества.

В то же время Иван Иллич замечает, что вовсе не призывает к полному революционному уничтожению школ, но считает необходимым создание альтернативы, которая воспринималась бы обществом как равный источник образования. В качестве альтернативы он предлагает развивать «образовательные сети» или иначе «паутины возможностей», в которых люди могли бы обмениваться знаниями и навыками друг с другом без посредничества образовательных учреждений и, соответственно, без государственного влияния.

Один из главных предметов критики И. Иллича — это следствие «школьного образования» — «зашколенность» социальной реальности, в которой люди путают уровень образования (grade) с образованностью, а диплом с компетентностью, где более образованными считаются окончившие престижные учебные заведения, а самостоятельное обучение не котируется. По мнению И. Иллича, традиционные образовательные

системы на практике унижают и исключают социальные группы, находящиеся на нижних ступенях социальной иерархии, и создают институциональную зависимость у представителей всех слоев общества [2].

После публикации книги И. Иллича даже сформировалось отдельное направление в философии образования — «Deschooling». Главной ценностью своего движения его последователи считают свободу человека в вопросах выбора направлений и способов собственного развития. Философия «Deschooling» отдаёт приоритет личным интересам человека, неформальным и вариативным способам получения информации и освоения навыков. Ее последователи считают, что у людей должна быть свобода выбора для себя и своих детей в вопросе посещения школы, и никто не должен быть отправлен туда насильно. Один из сторонников данного направления Джон Холт писал: «расшколенное общество будет обществом, в котором каждый будет иметь широчайшую свободу выбора изучать то, что он хочет изучить — неважно, в школе или как-то совершенно иным путём» [3].

Критикуя организацию существующей образовательной системы, Иван Иллич отмечает, что основой ее деятельности является «процесс, обусловливаемый спецификой возраста, связанный с действиями учителей, требующий ежедневного присутствия и обязательной учебной программы» [1]. По его мнению, школа в ее традиционном виде стала результатом формирования индустриального общества, породившего концепт детства как особого периода в жизни человека и представление о потребности создания определённых условий для его эффективного наполнения.

Иван Иллич видит школу как модель насаждаемой общественной жизни, в основе которой лежит принцип потребления. Школу, а также тюрьму, армию, больницу и другие социальные институты, ставшие традиционными в XX веке, И. Иллич называет «манипулятивными» (*false public utilities*), полагая, что они агрессивно требуют от человека включаться в их деятельность, и используют при этом рекламу, идеологическую пропаганду, государственные рычаги управления.

Школа, в представлении И. Иллича, — это псевдообщественнополезное явление, подобное скоростным шоссе, которые из-за искусственно созданной потребности владения личным автомобилем, по сути ограничивают свободу перемещения. И. Иллич называет школу самым коварным из подобных институтов, так как благодаря ей создаётся потребительский спрос на остальные современные институты: человек, захваченный школой почти с самого начала своей сознательной жизни, учится подчиняться. Естественная склонность расти и учиться превращается в спрос на обучение, иными словами, осуществляется процесс коммодификации образования. Школьное образование как процесс, став очередным навязанным извне продуктом потребления, становится самоцелью, что выражается в быстром росте образовательных стандартов, повышении стоимости обучения и его востребованности. Одновременно с этим происходит девальвация прошлых ценностей — ученик, учившийся некоторое время назад, ощущает себя менее ценной личностью, нежели современный, ведь школа внушила ему мысль о постоянном росте эффективности образовательных программ и стандартов. Все это ведёт к потреблению услуг сферы образования в течение всей жизни человека. Школа лишает учащегося возможности творческого выбора, ведь за него всё уже было решено исследователями эффективности образования, которые, как они считают, лучше знают, что нужно ученику. Если же интересы учащегося не соответствуют учебному плану, то система образования скорее усомнится в правильности воспитания ученика, чем в своих положениях.

Вердикт И. Иллича: начинать изменения в обществе необходимо с борьбы со школярством и господством учебного плана над свободой выбора [1].

Помимо явных целей обучения, транслируемых школой, И. Иллич также обращает внимание на наличие в ней скрытого учебного плана. Посредством скрытого учебного плана школой реализуются неявные функции, которые исполняются, не будучи высказанными — среди них навязывание определённых шаблонов поведения, профессиональных стандартов и социальных убеждений и тому подобное, влияющее на формирование мировоззрения учащегося [4]. И. Иллич считает, что

само обучение в школе уже является скрытым учебным планом, так как служит ритуалом социальной инициации, ориентированным на развитие общества потребления [1]. Скрытый учебный план с детства навязывает миф об эффективности и необходимости бюрократии, развивает привычку к потреблению и формирует зависимость от социальных институтов. К скрытым функциям школы ученый также относит охрану и опеку, селекцию, идеологическую обработку. Поскольку школы обеспечиваются финансами, инфраструктурой, информационной поддержкой через бюрократические структуры, то и используются бюрократическими структурами как канал для навязывания выгодной бюрократии политической повестки.

Иван Иллич выделяет четыре мифа, которые продвигает традиционная образовательная система с помощью школьных ритуальных практик:

1. Миф о согласованных ценностях, который гласит, что только в школе можно научиться. Поддерживая этот миф, школы своим существованием создают спрос на обучение. В то же время человек, который выучился самостоятельно, не находит социального признания и уважения, ведь общество ставит под сомнение внеинституциональное обучение, полагая, что самоучка не может вести профессиональную деятельность.
2. Миф об измеряемых ценностях говорит о том, что знания, умения, навыки, компетенции, профессионализм можно измерить, именно поэтому обучение в школе основано на оценках и сравнениях с другими. Однако личностный рост неизмерим, поэтому он остается за пределами системы общественного признания. А между тем освоение этого мифа приучает человека к навязанным правилам, уничтожая в нём веру в его собственные творческие способности, оставляя только желание следовать за образцами.
3. Миф об упакованных ценностях. Учебный план, с точки зрения И. Иллича, представляет собой привлекательный своей рассчитанностью набор готовых смыслов, пакет ценностей, который рассчитан на рыночный успех, но

не стимулирует осмысление предложенных ценностей и выведение своих.

4. Миф о постоянном прогрессе — манифестация ценности эскалации и роста затрачиваемых на образование средств. Развитие в этом аспекте рассматривается как бесконечное потребление, цель которого не создание условий личностного роста, индивидуальные особенности, а соревновательное наращивание общественно признанных атрибутов развития [1].

Эти мифы продолжают существовать и сегодня, в первой четверти XXI века. Несмотря на развитие цифровых технологий, психолого-педагогических концепций и методик, позволяющих перейти к новым форматам образования, а также очевидному неприятию традиционной организации обучения со стороны учащихся, которые в большинстве своем испытывают и часто открыто выражают скуку на занятиях и равнодушие к заданиям преподавателя, учебные заведения образца XX века остаются устойчивыми. Эту устойчивость можно объяснить их прочной встроенностью в государственную систему. Через учебные заведения государство управляет обществом, и не в интересах государства выпускать эту сферу социальной жизни из-под своего контроля. Причем такое положение дел касается практически любого государства вне зависимости от того, каким политическим курсом оно следует. Конечно, политический курс оказывает влияние на содержание учебного плана, однако в желании сохранить контроль над образованием все государства одинаковы — ни одно из них, будь оно тоталитарным или демократическим, не желает выпустить образование из-под своего контроля, предоставить полную свободу в вопросах организации образования самим субъектам образования.

### «Расшколивание» образования: реализация идей И. Иллича

Иллич отмечает, что кроме «манипулятивных» социальных институтов существуют «дружелюбные» (convivial). К ним он относит организацию компаний телефонной связи, метро, почту, рынки и подобные явления, которые открыты и пред-

полагают равенство всех участников, не навязывают, а предоставляют им выбор предложений или отказ от них и даже от всего сервиса.

Такие институты, по мнению И. Иллича, могли бы стать примером для организации системы обучения. Например, получение знаний и навыков посредством использования «образовательных сетей» позволило бы людям обмениваться знаниями в соответствии со своими интересами, обилие образовательных ресурсов, конкуренция между учителями, преподавателями, наставниками, мастерами, обучающими сообществами сделали бы образование доступным для всех желающих, и, в то же время, позволило бы обучающимся делиться своими знаниями и опытом с заинтересованными учащимися, вместе с ними исследовать и свободно обсуждать проблемы общества. Тем более, что современные технологии, свидетелем зарождения которых стал И. Иллич, уже предоставляют возможности такой системной трансформации [1].

После публикации книги «Deschooling society», в работе «After deschooling, what?» И. Иллич писал, что в его текстах не преследуется мысль об уничтожении школьного образования, но обосновывается необходимость передачи образования из сферы государственного управления в руки общественных организаций [5]. В более поздние годы творчества И. Иллич в предисловии к сборнику «Deschooling Our Lives» замечал, что «если люди серьёзно думают по поводу расшkolивания их жизни и не просто спасаются от разъедающего влияния обязательного обучения, они не могли бы сделать ничего лучше, чем выработать привычку ставить мысленный вопросительный знак рядом со всеми разговорами об „образовательных потребностях“ молодёжи, или „потребностях в учении“, или об их потребности в „подготовке к жизни“» [6].

И. Иллич полагал, что разговор об организации образования должен начинаться с вопроса об образовательной среде, которая должна быть доброжелательной, поддерживающей и вызывающей любопытство. Кроме того, необходимое условие здорового интеллектуального, эмоционального и социального развития — свободно избираемый и конструируемый ученический путь человека. Также важны советы или консультации

профессионалов, если таковые потребуются учащемуся. Новая образовательная система, по И. Илличу, могла бы включать в себя, например:

- службу рекомендации образовательных объектов: приборов, инструментов, текстов, других образовательных ресурсов, причем все достижения человечества должны быть публично доступными, управление такой службой можно было бы возложить на хранителей, гидов и библиотекарей, которые могли бы рекомендовать заинтересованному человеку подходящие для него мероприятия, выставки коллекций, преподавателей и прочее;
- службу обмена навыками: право свободного обмена навыками — и преподавание, и освоение, с точки зрения И. Иллича, должно защищаться также, как свобода слова — каждый имеет право научить чему-то другого, каждый имеет право учиться у любого человека;
- службу подбора партнёров — коммуникационную сеть поиска людей с общими интересами, совместное обучение с которыми позволит людям взаимообогащаться знаниями;
- службу рекомендации преподавателей-наставников, которая позволяла бы найти независимого педагога — специалиста в определенной области [1].

В сборнике «Критическая педагогика сопротивления: 34 педагога, которых мы должны знать» («A Critical Pedagogy of Resistance: 34 Pedagogues We Need to Know») в главе об И. Илличе фокусируется внимание на выявленных им феноменах, требующие пересмотреть образовательную политику и актуальные для современности [7].

1. Сокращение рабочих мест для выпускников университетов, включая ученых со степенью PhD.
2. Преобразование школ и университетов в коммерческие институты, для которых учащиеся — это потребители «упакованных знаний»; в этой ситуации вектор ответственности за образование учащегося переносится на преподавателя и учебное заведение, вместо закрепления

за учащимся ответственности за собственное образование.

3. Общее требование школ и университетов обращаться только к авторитетной и признанной литературе, хотя учащиеся могли бы добиться бóльших результатов при чтении малотиражных работ и при использовании неформальных методов обучения, например, взаимодействуя с инженерными сообществами, посещая производственные предприятия, что позволило бы им оценить возможности применения науки в реальных рабочих условиях.
4. Государственное финансирование образовательных программ не имеет значительного влияния на достижение высокого уровня грамотности населения и сокращение масштабов социального неравенства [7].

Прошло более 50 лет со времени публикации «Deschooling society». За это время технологии, обеспечивающие массовую коммуникацию и доступность знаний, совершили огромный скачок в развитии, что позволило реализовать многие идеи И. Иллича [8]. Благодаря интернету, практически каждый человек имеет возможность получать знания и навыки, независимо от места нахождения, социального статуса и величины дохода. Даже языковой барьер теперь не является существенной преградой для получения образования благодаря онлайн-переводчикам, доступности онлайн средств обучения языкам, искусственному интеллекту.

Сегодня суть идеи «образовательных сетей» И. Иллича реализуется в разных вариантах.

- Платформы Open Learning Initiative, на которых размещаются курсы, разработанные преподавателями вузов всего мира. Наиболее известны платформы — «Coursera», «EdX», «Khan Academy», российские «Открытое образование», «Лекториум», «Универсариум», «Stepik». Т. Киилаковски и С. Хотакангас отмечают [9], что эти платформы в целом реализуют идею И. Иллича о свободном доступе к знаниям. Однако, в то же время, ведущая роль университетов в создании курсов, а также традиционные

инструменты построения большинства курсов, оценивание результатов освоения противоречат концепции ученого.

- Дистанционное обучение, реализуемое учебными заведениями с последующим присвоением квалификации — это модель, при которой образовательное учреждение оказывает услуги по безбарьерному доступу к образованию (например, отсутствуют академические требования к поступлению, есть возможность обучения без отрыва от работы и прочее) с последующим вручением сертификата или диплома. Эта модель может быть реализована и осуществляется посредством инструментов MOOC, e-learning и посредством других технологий. Т. Киилаковски и С. Хотакангас [9] отмечают, что, хотя обучение влечёт за собой получение сертификата вуза, то есть курс имеет привязку к организации, оно всё же имеет такие существенные продвигаемые И. Илличем характеристики, как выбор времени, места, длительности освоения программы, а также стиля обучения.
- Сервисы и публикации, которые могут использоваться и разрабатываться каждым с лицензией Creative Commons — это третий тип онлайн-площадок: сайты, платформы (например, YouTube), которые предлагают возможность достаточно просто публиковать и лицензировать любые материалы (изображения, тексты, музыку, 3D-модели и прочее), которые могут использоваться всеми желающими, в том числе в образовательных целях. Такие платформы в полной мере соответствуют идеям И. Иллича.
- В качестве образовательных ресурсов также могут быть использованы личные блоги, форумы, вики-страницы, подкасты, стриминговые видеосервисы и обсуждения в социальных сетях.
- Онлайн-конференции, во время которых люди совершенствуются в тех или иных областях знания с такими же заинтересованными партнёрами, объединёнными общей целью, будь то изучение какой-то дисциплины или обсуждение сложной научной темы.

- Искусственный интеллект стал эффективным помощником в обучении, хорошо справляясь с переводами текстов с разных языков, простыми инструкциями, моделированием учебных упражнений и заданий с последующей проверкой.
- В качестве примера независимых образовательных сообществ, осуществляющих обучающую деятельность в контексте идей И. Иллича, можно назвать Свободный университет, Ковчег без границ и другие неформальные организации — сообщества профессоров, преподавателей, учителей, осуществляющих образовательную деятельность вне влияния какой-либо государственной системы.

Сегодня, когда мы оказались в XXI веке, и технологии позволяют пересобрать институт образования, сделать его более свободным, исследователи возвращаются к вопросу о «расшколивании общества», поставленному И. Илличем во второй половине XX в. [10].

## Заключение

В целом, высокий уровень развития цифровых технологий и спрос на знания и демонстрацию опыта, создаваемые и существующие вне традиционной образовательной системы, показывают, что концепция преобразования системы обучения, предложенная И. Илличем нашла отклик в современном обществе, и критика ученым традиционной школы, ограниченной заданным государством и обществом потреблением функционалом, обоснована.

Современные образовательные возможности вполне соответствуют представлениям И. Иллича об «образовательной сети»: существуют платформы и инструменты обмена знаниями, равного общения и взаимопомощи без каких-либо обязательств выполнения учебного плана и внешнего контроля. Однако эти возможности, прежде всего, рассматриваются как неформальное, а, следовательно, недообразование, в то время как в целом система образования находится под жестким контролем государственных регламентов. По-прежнему при-

знаются только те знания и навыки, о преподавании которых написано в официальных дипломах и сертификатах, но, также как и в прошлом веке, далеко не всегда написанное в дипломе отражает реальные компетенции и практические умения.

Свободный университет является ярким примером внегосударственного образовательного сообщества, опирающегося на индивидуальные образовательные потребности, предпочтения, любознательность и т. п. Однако образованность студентов, освоивших курсы Свободного, практически всегда остается в статусе неформального образования и редко вызывает доверие работодателей и тем более официальных представителей государства.

Таким образом, несмотря на то, что институт образования готов к изменениям, государственные системы этому препятствуют, опасаясь утратить контроль над сферой, ответственной за формирование общества. Однако нерегламентируемое, неформальное образование продолжает развиваться, кидая вызов традиционным форматам обучения, делая знания доступными для всех слоев общества, прокладывая человечеству путь к саморегуляции и свободе.

## Список литературы

1. *Illich I.* Deschooling Society; Cuernavaca: CIDOC 1970. URL: <https://tinyurl.com/27eycdyc>.
2. *Samuli S. J.* Deschooling philosophy and freedom in education: teachers' views of principles and practices in the Finnish primary school. University of Oulu. 2015. URL: <http://jultika.oulu.fi/files/nbnfioulu-201512082266.pdf>.
3. *Holt J.* Freedom and Beyond. New York: Cook Publishers, 1995. URL: [https://archive.org/details/FreedomAndBeyond\\_786](https://archive.org/details/FreedomAndBeyond_786).
4. *Müller J., Seller W.* Curriculum: Perspectives and Practice. Toronto: Copp Clark Pitman, 1990.
5. *Illich I.* After Deschooling, What? New York: Harper & Row, 1973. URL: <https://tinyurl.com/2d5e93v8>.
6. *Illich I.* «Forward to Deschooling Our Lives» // Deschooling Our Lives / ed. Hern M.; Philadelphia: New Society Publishers, 1998.
7. *Kirylo J.* A Critical Pedagogy of Resistance: 34 Pedagogues We Need to Know. Rotterdam: Sense Publishers, 2013. URL: <https://tinyurl.com/227tlkkg>.
8. *Jandric P.* Deschooling Virtuality // Open Review of Educational Research. Vol. 1. № 1. 2014. P. 84–98. URL: <https://tinyurl.com/2dehxxh5h>.

9. *Kiilakoski T., Hautakangas S.* Technology and the Deschooled Information Society // European Conference on Educational Research, University of Leeds, 2004.
10. *Zaldívar J. I.* Deschooling for all? The thought of Ivan Illich in the era of education (and learning) for all // Foro de Educación. 2015. Vol. 13. Nº 18. P. 93–109. URL: <https://tinyurl.com/234lwzw5>.
- 

### In the Footsteps of Ivan Illich: Education Freedom — Free Society

Goriachenko Ekaterina Andreevna, candidate of philosophy, professor at the Free University, and co-founder of the project “Academic Bridges”

*Abstract:* The article examines Ivan Illich’s ideas on educational freedom and their significance for contemporary society. It discusses his critique of the institutionalised education system and contrasts traditional education with alternative forms of learning. Particular attention is given to the concept of “learning webs” introduced by Ivan Illich in Deschooling Society, which implies free access to knowledge, equal interaction among participants, and learning outside rigid curricula and external control.

The article shows that the development of digital technologies and the growing diversity of educational practices largely realise Illich’s ideas. However, such forms of learning remain within the sphere of informal education and rarely receive institutional recognition. The paper also addresses the tension between the expanding possibilities of free learning and the tendency of state systems to maintain control over educational institutions. It concludes that Illich’s ideas remain relevant for understanding the relationship between forms of education and the character of contemporary society.

*Keywords:* I. Illich, contemporary education, critique of traditional education, deschooling, learning webs, educational freedom, free society.

DOI: 10.55167/035394995fad

# Спектакль: между замыслом и смыслом

Яна Золотовицкая

Театровед, журналистка

*Аннотация:* Театр обычно описывают через форму: текст, режиссуру, актёра, пространство. Но понятие «спектакль» не исчерпывается ни одним из этих элементов. Художественное высказывание возникает только в момент встречи — когда задуманное сталкивается с происходящим.

Статья рассматривает спектакль как особый тип существования смысла. Литературный текст, режиссёрское прочтение и зрительское восприятие не складываются в устойчивое произведение, а образуют подвижное поле интерпретаций. Поэтому театр невозможно зафиксировать: он каждый раз происходит заново, меняясь вместе с теми, кто в нём участвует.

В этом несовпадении формы и переживания обнаруживается его природа. Театр существует между сущим и должным — между тем, что выстроено, и тем, что случается. И именно это расхождение делает спектакль возможным.

*Ключевые слова:* Театр, спектакль как событие, театральный текст, режиссёрская интерпретация, зритель (зрительское восприятие), театральное пространство.

## Введение

«Прошло уже не меньше 50-ти лет с тех пор, как театр стали рассматривать как некое единство, все составные части которого должны гармонично сочетаться между собой, что и привело к появлению режиссёра»<sup>1</sup>.

В современном театре никому даже не придёт в голову доказывать очевидность этой мысли. Двигаясь и продолжая развиваться, режиссёрский театр всё время ищет новые формы. И сегодня, рассматривая современный театр, невозможно не учитывать, что он, конечно же, вышел за рамки традиционных представлений о театре как о сцене-коробке, разделённой надвое, где одна, значительно меньшая, часть представляет, а другая на представление смотрит.

1. Брук П. Пустое пространство. М.: Прогресс, 1976. С. 76.

XX век, в котором произошли самые радикальные и смелые разрушения этой многовековой концепции, вообще оказался богат на всяческие катаклизмы и нововведения. После Второй мировой войны мир оказался стоящим на краю колоссальной экзистенциальной пропасти. Искусство немедленно отреагировало на это: в кинематографе, живописи, литературе появились новые средства выразительности, стала возникать новая драматургия. Естественно, для неё требовался особый театр, особый сценический язык, особая театральная реальность. И театр стал вырабатывать новые возможности своего существования — проводить эксперименты с пространством, текстом, актёром. Разумеется, в этот ряд попал и зритель.

Сейчас у нас уже есть достаточная дистанция, чтобы со всей очевидностью утверждать: всё это время театральный процесс продолжал развиваться по пути режиссёрского театра.

«Режиссёр — лицо, в обязанности которого входит постановка пьесы. Режиссёр берёт на себя ответственность за эстетическую сторону спектакля и его организацию, подбор исполнителей, интерпретацию текста и использование сценических средств, находящихся в его распоряжении»<sup>2</sup>.

Сегодня, в первой четверти XXI века, невозможно рассуждать только об уместности и значении режиссёрской работы, не затрагивая таких тем, как вкус, идея, эстетическое кредо и т. д. Но также нельзя утверждать, что мы однозначно можем определить, в каком направлении движется современный театр, классифицировав всю безграничность его проявлений.

С развитием семиологии все составляющие театра стали рассматриваться как знаковые системы: костюм, вещь на сцене, актёр, жест, текст. Это не могло не повлиять на театральный язык в целом. И поскольку «в рамках сцены или театрального действия всё, что предлагается вниманию публики, становится знаком, передающим некоторое означаемое»<sup>3</sup>, то и сама публика стала рассматриваться режиссёром как знаковая и неотъемлемая часть всего театрального процесса.

2. Пави П. Словарь театра. М.: Прогресс, 1991. С. 2.

3. Пави П. Словарь театра. С. 308.

Перед театром встала проблема общения, коммуникации — уже не просто как некая данность (в силу самой театральной специфики: одни представляют, другие на них смотрят), а как эстетическая составляющая, в поле которой возможны эксперименты: каждый режиссёр решает вопрос своего диалога со зрителем. В связи с этим возникает проблема текста не только как литературной основы постановки, но и как смысловой определяющей зрительского восприятия спектакля.

Читаемый как текст спектакль неизбежно помещается зрителем в определённый контекст окружающей действительности. И чем подготовленнее зритель, чем больше он знает о пьесе, об авторе, о театре — тем шире его восприятие. При этом с высоты сегодняшнего времени, например, испанский кораль, шекспировский «Глобус» или барочный театр уже вместе со своими зрителями воспринимаются нами как единая текстовая модель, помещённая к тому же в определённый временной и исторический контекст (хронотоп).

Всё это, конечно же, не является открытием сегодняшнего дня. Мы довольно тщательно можем проследить исторические связи — и по линии режиссуры, и по линии обращения к романному материалу (например, к романам Достоевского, которого активно ставили в 90-е годы в России и ставят сейчас), и по линии отношения зрительного зала и сцены на примере основоположников и главных теоретиков мирового (в основном западноевропейского) театра — Станиславского, Мейерхольда, Таирова, Вахтангова.

Но наша цель сегодня — не выявление исторических корней и связей (хотя эта тема сама по себе чрезвычайно интересна и плодотворна) и не обобщающие глобальные выводы по поводу процессов, происходящих в театральном искусстве. Я попробую выделить небольшие части и через них попытаться определить природу современного театра — тем более что проблема пространства спектакля всегда волновала и теоретиков театра, и режиссёров, и философов. К ней обращались символисты, семиологи, театроведы разных поколений. Вопросом взаимодействия зала и сцены занимались такие режиссёры, как П. Брук, Б. Брехт, Е. Гротовский, К. С. Станиславский, А. Васильев.

## 1. Театр

*«Культурологические смыслы, представляющие собой сокровенное духовное начало в предметах и явлениях культуры, не даны нам в ощущениях: их нельзя увидеть, услышать, потрогать. Единственный способ овладения смыслами — их понимание...»<sup>4</sup>*

Смысл рождается в зазоре между текстом и интерпретатором, когда дистанция между ними не снимается, а превращается в объект переживания. Мы способны не просто окинуть взглядом прошлое и проследить определённые закономерности — мы его переосмысливаем, разбивая на элементы и знаки и используя для свободной игры смысла. Бартовский тезис — не только прошлым объясняется будущее, но и будущее можно экстраполировать на прошлое — уже не выглядит экзотичным, а воспринимается как алгоритм постижения собственной реальности.

И тогда оказывается, что прошлое постигается не чередой исторических дат и великих сражений и не стёртыми образами царей и полководцев, а неожиданно предстаёт в виде кожаного ремешка от сандалии, ручной росписи ночной вазы или римского рецепта приготовления молочного поросёнка, написанного в стихах, — то есть в мире овеществлённом, который можно потрогать руками, упиваясь мыслью о том, что, возможно, именно этот лоскуток держали руки Александра Македонского или Блаженного Августина.

Чтобы протянуть тончайшие нити к тому далёкому времени и заставить их завибрировать в унисон с реалиями сегодняшними, необходимо нечто, находящееся в надвременном пространстве и одновременно обладающее узнаваемыми признаками конкретного хронотопа. Этим «нечто» и является произведение искусства.

По Бахтину жизнь произведения искусства подобна жизни организма — и жизнь эта вечна. Содержание искусства есть процесс постоянного движения; растущий смысл — закон его существования во времени. Единственная его реальность — набегающие и отступающие волны интерпретаций.

4. Соколов А. В. Введение в теорию социальной коммуникации. СПб., 1996. С. 213.

Питер Брук приводит образный пример: «Я только что читал своему маленькому сыну „Тарзана“. Когда Тарзан впервые открыл книгу, он увидел какие-то каракули на странице и ему показалось, что это маленькие жучки. Оторвав взгляд от книги, он спросил: „Что это за жучки?“ А когда снова взглянул на страницу, увидел, что жучков стало больше»<sup>5</sup>. Смысл текста, открытого первый раз, включается в смысл текста, открытого во второй. Так и любое произведение искусства неизбежно содержит в себе все смыслы, возникшие при соприкосновении с ним.

Ян Кодт сравнил «Гамлета» с губкой. И хотя фигура Гамлета неоднозначна в мировой, а особенно в русской культуре, то же можно сказать о любом произведении искусства: оно впитывает последующие истолкования. Даже современники, глядя на картину или читая книгу, не могут утверждать, что постигли замысел творца — они придают произведению собственный смысл, и лишь эпоха определяет, насколько он совпадает со смыслами других.

Мы склонны переоценивать осознанность в художественном творчестве. Вопрос «что вы хотели этим сказать?» нелеп по определению. Произведение больше своего создателя. Важно не то, что хотел сказать художник, а то, что в результате **сказалось**. Художественное высказывание определяется не только вложенными через художника смыслами, но и последующими толкованиями, которые оно начинает впитывать.

Любая пьеса Шекспира — не что иное, как 400-летняя работа редактора. В любой картине запечатлены все взгляды, когда-либо на неё обращённые. Кажется, ничего не меняется: мазки остаются на месте. Но меняется реальность и меняется зритель. История знает немало курьёзов с искусными подделками картин: краски и пропорции совпадали, отсутствовали лишь смыслы — те взгляды, что становятся частью произведения, прожившего столетия.

И это касается даже искусств с устойчивой формой. Что же говорить о театре — искусстве, произведение которого невозможно зафиксировать раз и навсегда и которое постига-

5. Брук П. Блуждающая точка. СПб.: МДТ; М.: АРТ, 1996.

ется лишь через бесконечные интерпретации, основанные на культурной интуиции, поскольку окончательных критериев верности интерпретации не существует.

Вопрос о театре столь же вечен, как его существование. Это, пожалуй, самое древнее и, возможно, самое органичное человеческой природе искусство. Во все времена люди пытались постичь его природу.

Одни спрашивали: «К чему вообще нужен театр? Для чего? Может быть, это пережиток прошлого, переродившийся ритуал или религиозное действие? Или вышедшее из моды чудачество, сохранившееся, как сохраняются старые памятники или своеобразные обычаи и традиции? Почему мы аплодируем и чему мы аплодируем? Играет ли театр сколько-нибудь серьёзную роль в нашей жизни? В чём назначение театра? Чему он служил? Что нового может сказать театр?»<sup>6</sup>

Другие — пытались на них ответить: «Театр — это пластическое искусство, к тому же искусство, которое живёт один миг и сразу сгорает. По поводу театра нельзя теоретизировать, театр объясняет о себе и объясняет, какой он, только средствами театра. Суть театра можно понять только через театр»<sup>7</sup>.

Третьи действовали, осторожно нащупывая или яростно расчлняя сиюминутность действия, переиначивая пространство, пытаясь уловить ускользающее кружево смысла. Явь спектакля, наложенная на повседневность и существующая в ином времени и пространстве, создаёт образы на грани миров. Обитающие в телах живых людей и говорящие человеческим языком, они являются вымыслом и одновременно вызывают сильнейшие чувства, порой существенно влияя на породившую их реальность.

Можно возразить, что той же мощью обладают музыка, литература и изобразительное искусство. Однако театр одновременно трёхмерен, как пластические искусства, воздействует на слух, как музыка, и пользуется языком, как литература. В XX–XXI веках это особенно очевидно: разговорная обыденность речи столь же естественна для современного театра, как

6. Брук П. Пустое пространство. С. 79.

7. Стрелер Д. Театр для людей. М., 1984. С. 7.

каноничность стиха для классицизма или площадная брань для ренессансного карнавала.

Но «театр не есть ни искусство слова (ибо понимать поэзию и создавать её художественно можно и без всякого театра, и написанная драма несколько не становится более художественной от театральной постановки), ни искусство света и цвета, звука, тела, движения и т. д. Всё это мы имеем и без театра»<sup>8</sup>. Механическое сложение не создаёт спектакля. Но в то же время «любое ничем незаполненное пространство (даже воображаемое) можно назвать пустой сценой. Человек движется в пространстве, кто-то смотрит на него, и этого уже достаточно, чтобы возникло театральное действие»<sup>9</sup>.

И всё же, говоря о театре, мы имеем в виду нечто большее. Память подсказывает образ: тяжёлый занавес, смех публики, особый запах, внутреннее волнение перед первым звуком. Даже искусшённый театрал попадает под власть этого ощущения — он оказывается внутри особого пространства, существующего по собственным законам и образующего маленький мир, одновременно увеличивающий и уменьшающий реальность<sup>10</sup>. «Он как увеличительное стекло и одновременно как уменьшительная линза»<sup>11</sup>. Эта маленькая Ойкумена со своим сакральным центром — сценой — вмещает весь спектр отношения к происходящему: от неприятия до почти детской веры в происходящее на сцене.

Так что же такое театр? Как определить происходящее за закрытыми дверями, где собираются люди разных занятий и положений? Что такое спектакль — действие на сцене или общество людей, разыгрывающее текст? И зачем тогда зритель?

8. Лосев А. Ф. Театр есть искусство личности // Из истории советской науки о театре. М.: ГИТИС, 1991. С. 105.

9. Брук П. Пустое пространство. С. 35.

10. Пави предлагает называть единое пространство актёров и публики *пространством сценографическим*. Для нас же будет принципиально важна сценография как отдельная составляющая всего театрального пространства.

11. Брук П. Пустое пространство. С. 159.

Возможен лишь онтологический ответ: без наблюдателя не существует Вселенной. Так и спектакль невозможен без смотрящего.

Почему десятки людей начинают одновременно вздрагивать, смеяться, верить происходящему, когда перед ними всего лишь несколько человек на фоне условного леса или кирпичной стены разыгрывают историю длиною в жизнь?

Одно можно утверждать наверняка: в театре существует особая атмосфера живого общения здесь и сейчас. В этом его уникальность. Общение формируется не на уровне словесного текста, а в пространстве мысли, ощущаемом почти телесно — как плоть духа.

Вот простой пример. Лет тридцать назад английский театр *Cheek by Jowl* привозил в Москву спектакль «Как вам это понравится». Это были обычные гастролы, кажется, в рамках дней английской культуры, поэтому перевода не было, экранов, на которых высвечивают субтитры тогда в театрах не практиковали нигде в мире. В зале находилась преимущественно англоговорящая публика, и многие свободно владели английским. Но была и театральная публика, которая языка не знала или знала недостаточно хорошо, чтобы без труда понимать текст пьесы. Впрочем, для понимания сюжета это и не было столь важно — пьеса известная, к тому же в программке был приложен подробный синопсис.

Однако для понимания действия, то есть того, что происходило между персонажами в данную секунду, одного знания сюжета явно недостаточно: необходимо понимать, что сказал один актёр другому и как этот другой отреагировал. И вот здесь происходила удивительная вещь, невозможная, пожалуй, ни в одном другом виде искусства, столь тесно связанном с языком. Часть публики, лишённая понимания спектакля на «словесном» уровне, реагировала ничуть не менее адекватно, чем та часть, для которой языкового барьера не существовало. В какой-то степени её восприятие было даже чище и глубже.

Так происходит с человеком, лишённым одного из органов чувств: оставшиеся как бы распределяют между собой его нагрузку. Эти зрители улавливали тончайшие нюансы актёрской игры, существования актёров в сценографическом про-

странстве — пространстве предмета, жеста; ощущали натяжение тонких нитей, протянутых между актёрами и между происходящим на сцене и публикой.

Безусловно, чем лучше спектакль, чем выше «сыгранность» актёров, разработанность режиссёрской концепции и её оправданность всеми составляющими, тем точнее зрители чувствуют эти связи.

Другой пример — спектакль, игравшийся для публики, в основном не владеющей английским языком:

Во время гастролей Королевского Шекспировского театра по Европе в первое десятилетие после окончания Второй мировой войны «Король Лир» шёл с возрастающим успехом; вершина была достигнута где-то между Будапештом и Москвой. Трудно себе представить, что зрители, большая часть которых едва знала английский язык, могут оказать такое влияние на исполнителей. Приходя в театр, они приносили с собой любовь к «Королю Лиру», огромный интерес к актёрам из другой страны и, главное, опыт жизни в послевоенной Европе, которая приближала их к трагической тематике пьесы. Необычайное внимание, с которым они смотрели спектакль, делало их молчаливыми и сосредоточенными; атмосфера, царившая в зрительном зале, создавала у актёров ощущение, что они играют под яркими лучами прожектора. В результате осветились самые тёмные места пьесы, они исполнялись с таким богатством смысловых оттенков и с таким мастерским владением английским языком, которые могли оценить лишь немногие из присутствующих в зале, но чувствовали все. Актёры были тронуты и взволнованы, они приехали в Соединённые Штаты, горя желанием показать зрителям, знающим английский язык, всё то, чему они научились под пристальным взглядом европейцев...

К моему удивлению и огорчению, оказалось, что актёры играют значительно хуже, чем прежде. Мне хотелось наговорить им резких слов, но я понимал, что они не виноваты. Они потеряли контакт со зрителями, в этом всё было дело. Филадельфийские зрители, разумеется, прекрасно знали английский язык, но среди них почти не было людей, которых интересовал «Король Лир», они приходили в театр по тем причинам, по которым чаще всего ходят в театр: чтобы не отстать от знакомых, чтобы доставить удовольствие жёнам и тому подобное.

Я не сомневаюсь, что к таким зрителям тоже можно найти подход и заинтересовать их «Королём Лиром», но наш подход оказался заведомо неверным. Аскетизм нашей постановки, такой уместный в Европе, оказался бессмысленным. Я смотрел на зевающих людей в зале и сознавал свою вину... Если бы я ставил «Короля Лира» для филладельфийских зрителей, я, конечно, поставил бы его иначе — с совершенно иной расстановкой акцентов и, попросту говоря, с иной силой звучания<sup>12</sup>.

Этот пример наглядно показывает зависимость спектакля от зрительного зала. Актёры и режиссёры часто говорят: «сегодня был плохой зал». Функционально определить роль зрителя трудно: он присутствует и одновременно как будто отсутствует, не участвуя в действии напрямую, но его наличие остается необходимой частью спектакля.

Настоящий актёр ничего не делает специально для зрителя — и при этом всё делает ради него. Люди театра, говоря о публике, нередко употребляют единственное число — зритель. Сцена действительно не воспринимает зал как множество индивидуальностей. Иногда для актёров весь зал — один знакомый человек, для которого играется спектакль. Но чаще публика сливается в единый образ, наделённый чертами отдельных увиденных лиц. Именно с этим образом и имеют дело находящиеся по ту сторону рампы — волшебной грани, которую театральная иллюзия стремится преодолеть и которая неизменно определяет театральное пространство.

Вообще пространство спектакля всегда зависело от соотношения сцены и зала, сколь бы условной ни была эта граница. Под сценой понималось искусство театра со всеми его функциями, под залом — окружающий социум.

Античный театр выводил на сцену хор, обращённый к залу: посредника между сценой и публикой, выразителя того сокровенного, что объединяло обе стороны и сходилось в фигуре протагониста.

Мистерия и литургическая драма использовали симультанное действие и одновременно изобретали разнообразные

12. Брук П. Пустое пространство. С. 52–53.

средства, чтобы нравоучительные картины выглядели натурально и устрашающе.

Шекспировский театр воспринимал сцену как модель: «весь мир — театр». Барочный театр изощрялся в машинерии и сценическом оформлении, а классицизм довёл принцип триединства до предела, стремясь максимально уподобить сценическую действительность реальному течению жизни.

Романтический театр исповедовал особый взгляд на жизнь и критиковал существующие устои. Но затем наступила эпоха режиссёрского театра. История сделала качественный виток: между театром и зрителем появился человек, взявший на себя ответственность за общение и тем самым персонифицировавший спектакль (присутствие режиссёра ощущается особенно остро именно тогда, когда он не справляется со своей задачей).

С этого момента театр перестал воспринимать зрителя как само собой разумеющееся и даже существенно влияющее на эстетический замысел.

Любой спектакль — это организованное театральное пространство. Его можно назвать движущейся архитектурой замысла: как всякая архитектура, как живой организм, спектакль населен не только персонажами пьесы, но и спонтанными — публикой. Создавая пространство спектакля, режиссёр неизбежно предлагает зрителю определённые правила существования внутри него.

Станиславский «поставил» четвертую стену, но сделал её прозрачной, пригласив зрителя в гости и превратив иллюзию в реальность: в Москве тогда так и говорили «поедем к дяде Ване», «поедем к Прозоровым».

Мейерхольд, напротив, вынес рампу в зал, подчёркивая условность происходящего, но вовлекая зрителя в игру — заставляя его почувствовать себя частью замысла.

Таиров выстраивал пространство как бы без учёта влияния зрительного зала: спектакль был эстетически самодостаточен, а зритель лишался права вторгаться в достигнутую гармонию.

Поздний Вахтангов заострял социальный фактор: гротеск доводил сценическую реальность до предела, позволяя

зрителю одновременно переживать потрясение и воспринимать персонажей как маски.

XX век переплюнул всех и вся. Забираясь на чердаки, устраиваясь в фойе и под лестницей, отступая за кулисы и наступая в зрительный зал, театр громоздил лестницы и кубы, выстраивал на сцене абсолютно подлинную атмосферу дома (включая такие детали, которые из зала даже не были видны), доводил условность на сцене до крайних форм; или вовсе лишал спектакль каких бы то ни было декораций, конструировал особую универсальную одежду или кропотливо воссоздавал в костюме дух эпохи.

Сейчас уже, пожалуй, ясно, что современный театр XXI века не стремится создать какого-то единого типа театрального пространства, театральной архитектуры, которые давали бы представление о мироощущении человека рубежа XX–XXI веков (как это мы можем сказать про английский театр Возрождения или итальянскую сцену-коробку). Вероятнее, все открытия и эксперименты сегодняшнего театра далёкие потомки прочтут как судорожную попытку прокричать о «вывихнутости века», о невозможности общения в эпоху наиболее развитых коммуникаций, когда сообщение передаётся от человека к человеку за доли секунды независимо от того, какое между ними расстояние. Доступность и скорость сообщения, в том числе и культурного (современные технологии позволяют соединить вещи порой несовместимые) уничтожила удивление. Сильную реакцию может вызвать разве что откровенный эпатаж.

Поэтому любая найденная конечная форма, как только перестает осознаваться создателем в процессе развития, тут же умирает, множимая бесконечным количеством смыслов. Культурная парадигма смещается к пародии: на прошлое, на будущее, на саму себя. Цитирование приобрело самостоятельное культурное существование. Если модерн болезненно рвал с традицией, в то же время основываясь на ней, создавал оппозицию природы и культуры, пытаясь тут же преодолеть её всеми способами, то рубеж веков равнодушно перемалывает все противопоставления. Аполлон и Дионис оказываются веселящимися в одной тусовке.

Искусство реагирует объединением процесса и результата: все фазы создания получают самостоятельную эстетическую ценность, а произведение становится актом — своеобразным перформансом автора, где итог лишь часть процесса.

Театр, наименее поддающийся фиксации, особенно остро реагирует на это: возникает тип театра, воспринимающий спектакль как часть непрерывного творческого процесса и не стремящийся к окончательной форме. «Любая театральная форма, однажды родившись, в конце концов умирает; любая театральная форма нуждается в переосмыслении, и её новое толкование непременно будет отмечено веяниями времени»<sup>13</sup>.

И здесь обнаруживается главное: современный театр по своей природе остаётся диалогом, но разделяется по способу его ведения. Вопрос не в том, важен ли режиссёру успех, а в том, что он считает признанием. Это определяется принципом общения со зрителем — который остаётся абсолютным ценностным критерием значимости высказывания.

При всей трудности классификации спектаклей внутри современного театрального процесса всё же можно выделить некоторые модели по способу ведения диалога со зрителем.

## I. Условно — традиционный тип

Общение через рампу. Не попытка преодолеть её, а существование внутри парадигмы «сцена — зал». Создавая пространство спектакля, режиссёр предполагает реакцию публики, но общение мыслится как отклик на результат, а не как часть процесса.

Идеи таких спектаклей, как правило, долго вынашиваются режиссёрами, и выбор пьесы в этом случае как «выбор любви». В таких спектаклях видна тщательная работа режиссёра с актёром, и по качеству репетиций они во многом сходны со спектаклем, условно, второго типа. Режиссёр выступает своего рода переводчиком драматургического текста. Часто режиссёр бережно относится к тексту, приглашая актёров в соавторы. Тогда общение со зрителем уже не сводится только к реакции на конечный результат, хотя форма остаётся закреплённой: репетиция поддерживает найденное решение.

13. Брук П. Пустое пространство. С. 44.

## II. Театр пространства общения

Здесь создаётся особая среда взаимодействия. Спектакли могут играть на сцене, в репетиционном зале, в фойе, на улице. Небольшой объём пространства приближает актёров и публику; исчезает рампа — знак разделения. Нет «барьера между теми, кто смотрит, и теми, на кого смотрят»<sup>14</sup>.

Индивидуальность режиссёра определяет структуру связей внутри пространства, поэтому такие спектакли трудно классифицировать по внешним признакам. Иногда актёры, сцена, текст и даже зрители становятся средствами выражения режиссёрской рефлексии. Репетиция превращается в самоценный творческий акт, а реакция публики не программируется заранее. Зритель не оценивает результат, а включается в уже существующее смысловое поле — вступает в диалог с режиссёром. Предметом разговора становится не только текст, но и сам спектакль как способ чтения.

Если в первом типе репетиция поддерживает форму, то здесь спектакль проверяет найденное в процессе репетиций.

## III. Театр режиссёрской интерпретации

Эти спектакли нельзя определить по пространству: они возможны и в традиционном объёме, и в экспериментальном. Принципиально иное — отношение к тексту.

Текст звучит, но перестаёт быть центром действия. Он становится каркасом, который режиссёр наполняет ассоциациями. Спектакль напоминает записную книжку: идеи и образы возникают по мере чтения. Понятия заменяются сценическими иносказаниями, предметы претендуют на символ.

Разумеется, невозможно втиснуть всё многообразие современного театра в подобную схему. Речь идёт лишь о попытке выявить тенденции — разделить спектакли по одному основанию: способу общения со зрителем, способу перевода текста в сценическое действие.

14. Пави П. Словарь театра. С. 105.

## 2. Текст

*От лат. textus — ткань, связь...*<sup>15</sup>

### От филологии к семиотике

Ещё менее ста лет назад филология и литературоведение определяли текст лишь как «высказывание на каком-либо одном языке»<sup>16</sup>, представленное по правилам языка и письма. Однако после фундаментальных работ по семиологии и семиотике Фердинанда де Соссюра и Чарльза Пирса текст перестали рассматривать как ориентированный исключительно на первичное языковое сообщение. Он стал пониматься как код, «когда он не прибавляет нам каких-либо новых сведений... и переводит уже имеющиеся сообщения в новую систему значений»<sup>17</sup>.

Очевидно, что сегодня невозможно дать тексту однозначное и исчерпывающее определение. Считать его лишь «первичной данностью гуманитарного мышления»<sup>18</sup> уже недостаточно. Современное гуманитарное знание не оставляет тексту права существовать только как высказывание: определяющими становятся два момента — замысел (интенция) и осуществление замысла. Их динамическое взаимодействие, вплоть до расхождения, и образует характер текста. «Динамические взаимоотношения этих моментов их борьба определяет характер текста. Расхождение их может говорить об очень многом».<sup>19</sup>

Создание художественного произведения «знаменует качественно новый этап в усложнении структуры текста...»<sup>20</sup> На этой стадии текст «обнаруживает свойства интеллектуального устройства: он не только передаёт вложенную в него извне ин-

15. Краткий словарь литературоведческих терминов.

16. Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста. Т. 1. С. 129.

17. Лотман Ю. М. О двух моделях коммуникации в системе культуры // Лотман Ю. М. Избр. статьи в 3 т. Т. 1. Таллинн, 1993. С. 85.

18. Бахтин М. М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках: опыт философского анализа // Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. М. : Художественная литература, 1986.

19. Бахтин М. М. Проблема текста... С. 474.

20. Лотман Ю. М. Текст как семиотическая проблема. Т. 1. С. 131.

формацию, но и трансформирует сообщения и вырабатывает новые»<sup>21</sup>. При этом перед нами вовсе не обязательно литературный текст — драматический, прозаический или поэтический. Текстом может быть архитектура, музыка, любой художественный объект. Таким образом, текст становится универсальной действительностью, с которой имеет дело вся гуманитарная наука.

То же понятие можно перенести в театральную практику. Здесь возможны различные толкования как самого театрального текста, так и театрального действия. В театральной семиологии понятию театральный текст будет наиболее близко понятие зрелищного текста, то есть ансамбля языков выражения (интонация, жесты, игра света и т. д.), которые он использует.<sup>22</sup>

Следовательно, театральное представление нельзя считать простым переводом литературного произведения или его визуальным объяснением. Это не перевод языка на язык и не иллюстрация, а исполнение, сопоставимое скорее с исполнением музыкального произведения.

Однако семиология имеет дело прежде всего с элементарной составляющей текста — знаком. Поэтому анализ театрального текста требует выделения минимальной единицы выразительности.

Современная семиология рассматривает спектакль не как единый текст, а как комбинацию различных текстов.

### Ковзан, Юберсфельд, от текста к диалогу и пониманию

Для уточнения этой позиции можно обратиться к концепции Тадеуша Ковзана, который связывает семиотический анализ с определением взаимодействий между различными знаковыми системами: «каждая деталь театрального представления является знаком, а значение такого знака, как и слова, зависит от знаков другого ряда, сопровождающих его»<sup>23</sup>. Он выделяет

21. Там же.

22. *De Marinis M. Semiotika del teatro. Milano, 1982; Greimas A., Courte J. Semiotique: Dictionare. P., 1980.*

23. *Ковзан Т. Знак в театре // Экспресс-информ. Серия «Искусство». 1975. Вып. 2. С. 10–13.*

тринадцать категорий: речь, интонация, мимика, жест, мизансцена, движение, грим, причёска, костюм, аксессуары, декорации, освещение, музыка, звуковое оформление.

Не оспаривая такой подход, нельзя, однако, не отметить опасность не только вычленения отдельных категорий выразительности (например, попытка отделить интонации от слов), но и бесконечного «приближения» — почему бы не рассматривать особенности строения лица актёра или его речи? В этом случае исчезает целостность восприятия.

Анн Юберсфельд предлагает рассматривать «текст-представление» как отношение между вербальной и невербальной системами знаков. Однако и при таком подходе анализ сводится к распутыванию множества кодов: любой жест требует интерпретации.

Между тем каждый текст как язык предполагает условную систему знаков, понимание которой основано на конвенции. Следовательно, анализ театрального текста должен начинаться с анализа процессов восприятия и понимания.

Спектакль создаётся и воспринимается как многослойный текст и, помимо прочего, содержит «образ аудитории», и этот «образ аудитории активно воздействует на реальную аудиторию, становясь для неё неким нормирующим кодом»<sup>24</sup> — точкой вхождения в диалог между текстом и зрителем.

Любой диалог предполагает адресанта и адресата. В театре адресантом выступают все создатели спектакля — режиссёр, актёры, художник, — формирующие то, чем спектакль является для зрителя здесь и сейчас.

Но диалог должен иметь основание — внутреннюю логическую связь. В данном случае он происходит не между двумя людьми, а между двумя пространственными структурами: организованным пространством спектакля и спонтанным пространством зрительного зала. Этой основой служит первоначальный текст — текст в буквальном смысле, составленный из букв и слов, который кладётся в основу спектакля.

24. *Лотман Ю. М. Текст и структура аудитории // Лотман Ю. М. Избр. статьи в 3 т. Т. 1. Таллинн, 1993. С. 161.*

Именно он становится отправной точкой общения, из которого постепенно возникает единый замысел.

Здесь возникает главный вопрос — вопрос **понимания**.

Можно предположить идеальную ситуацию, при которой полное понимание возможно лишь тогда, когда воспринимающий полностью уподобляется говорящему и утрачивает индивидуальные особенности. Чтобы «полностью» понять Пушкина или Шекспира, недостаточно прочесть всё, что читали они, — нужно ещё не знать того, чего они не знали.

Режиссёр, обращающийся к тексту, чтобы высказать собственные мысли, имеет дело лишь с иллюзией подлинника. Дело не в нежелании восстановить авторский замысел — он принципиально непостижим: замысел становится фантомом уже в момент выхода произведения за пределы сознания автора.

Реальность произведения меняется, когда читатель берёт его в руки. Интерпретация предшествует восприятию. Поэтому режиссёр занимается не раскопками замысла, а намеренным выстраиванием смыслов: познать можно только то, как известно, что уже знаешь.

Остальные участники спектакля имеют дело уже с режиссёрской интерпретацией — назовём её режиссёрским замыслом. Этот момент нельзя зафиксировать эмпирически: как только режиссёр формулирует мысль, она обрастает множеством интерпретаций слушающих. Возникает смысловое пространство, где даже несогласие актёра складывается из текста, режиссёрского прочтения и личного понимания.

Понимание всегда сопровождается приписыванием смысла. «Слушающий может гораздо лучше говорящего понимать то, что скрыто за словом, и читатель может лучше самого поэта постичь идею его произведения. Сущность, сила такого произведения не в том, что разумел под ним автор, а в том, как оно действует на читателя»<sup>25</sup>.

И получается, что текст, скрепляя творческие личности, светит на каждого лишь отражённым светом.

25. *Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 330.*

«Постановка спектакля есть чтение в действии»<sup>26</sup>, т. е. перевод написанного или (потом) проговариваемого текста в трёхмерное пространство сценической коробки. Конечно, режиссёр вместе с актёрами, разрабатывая характеры, продумывая психологические мотивировки поступков персонажей, выстраивает действие, но выстраивает его в определённом объёме и пространстве. И тут «весь рисунок, композиционные центры, движения по дуге и кольцу и т. д. — всё это определяется законами композиции конкретного архитектурного объёма. То есть рисунок развивается в соответствии с архитектурой, но одновременно и в сопряжении с внутренним действием и психологией»<sup>27</sup>.

И в этом конкретном объёме, предназначенном для спектакля, необходимо установить нужные соответствия и пропорции между пространством сцены и пространством текста. «Сценография знаменует собой стремление быть письмом в трёхплоскостном пространстве (к которому следует добавить ещё и временное измерение), а не просто искусством разукрашивания холста»<sup>28</sup>. Сценографическое пространство, включающее в себя и пространство предмета на сцене, и свет, настолько значимо (даже если не присутствует ничего, кроме голых стен), что иногда режиссёры сами берутся за оформление своих спектаклей. Слишком важно, чтобы моделирование сценического пространства совпадало с тем, что выстраивается режиссёром и актёрами в процессе создания спектакля. Пространство предмета, свет, костюм формируют среду существования персонажей и нередко прямо влияют на характеры.

Действительность внутреннего мира героя, принадлежащая тексту, — через режиссёрское осмысление и интерпретацию — становится театральной действительностью через артиста, так как «артист в театре — это вся театральная реальность... и замкнутый мир театра концентрируется в точке

26. Пави П. Словарь театра. С. 35.

27. Васильев А. Разомкнутое пространство // Искусство кино. 1981. № 4. С. 141.

28. Пави П. Словарь театра. С. 337.

под названием артист... и в ней разрешается».<sup>29</sup> Таким образом, первоначальный текст помимо смыслов, которыми он обрастает с течением времени, со сменой социального фактора и всей совокупности обстоятельств, которые могут считаться контекстом, приобретает в процессе работы над собой дополнительное множество смыслов.

Режиссёр задаёт тексту «бытие-в-мире», разворачивает новые связи, «устанавливаемые дискурсом между человеком и миром»<sup>30</sup>.

Сценография не только не иллюстрирует, но и не повторяет текст, позволяя услышать и увидеть его изнутри — текст оживает внутри универсума пространства и времени. При этом задуманные сценографом смысловые интонации проецируются в предмете на сцене, в costume на актёре и конструируют движения персонажей, определяя их пространственную среду и, зачастую, напрямую влияя на характеры. Например, в знаменитом «Эрике XIV» Вахтангова декорации Игнатия Нивинского во многом диктовали рисунок роли главных персонажей. Бирман рассказывала, как, выйдя на сцену уже в декорациях и в costume (мать Эрика), она вдруг поняла, что её пластика и речь должны напоминать какое-то пресмыкающееся, так сильно влияла декорация (хотя это слово и отдаёт живописью) на реальность сценического действия.

Но перейдем, наконец, к актёру.

## Уровни восприятия и пространство театрального смысла

Режиссёр и сценограф, создавая спектакль, говорят через показ, но их инструмент — актёр.

Актёр также является «чтецом» текста: интерпретатором не только персонажа, но и самой постановки. Именно он накапливает энергию спектакля, концентрирует её и затем отдаёт зрителю. Он существует одновременно как элемент композиции и как носитель смысла: всё, о чём говорит спектакль, в конечном счёте сосредоточено в нём.

29. Васильев А. Разомкнутое пространство. С. 133.

30. Пави П. Словарь театра. С. 124.

Для зрителя актёр оказывается в точке пересечения двух восприятий. С одной стороны, каждый зритель придаёт увиденному индивидуальный смысл, независимо от знания текста. С другой — он увлечён смыслами, предложенными актёром. Поскольку зал воспринимается как единое целое, множество индивидуальных прочтений соединяется в общий образ зрительного зала, и зрители ощущают это единство.

В определённой степени их реакция спонтанна: они не знают, что актёр сделает в следующую минуту, и не могут предугадать собственное восприятие. Но именно в этой спонтанности возникает общность.

Однако для зрителя существует ещё и третий уровень восприятия. А вернее, самый первый.

Мы уже обозначили два:

- зритель декодирует сообщение, которое посылают ему создатели спектакля;
- актёр увлекает его в сценическую реальность, господствуя над нематериальным смыслом текста, заставляя зрителя, почти как в кино, видеть остальную сцену его собственными глазами.

Но зритель приходит в театр, не только на имя режиссера, не только на любимых артистов, но ещё и ради знакомого текста. Он приносит с собой собственное понимание произведения — и именно оно становится основой восприятия спектакля. С этим пониманием и вступает в общение режиссёр, независимо от выбранного способа диалога.

В рассказе Сигизмунда Кржижановского «Клуб убийц букв» герой, лишившись книг, начинает мысленно воссоздавать их, заполняя пустоту собственными словами. «Перед вечером, отдыхая от работы, я любил, вытянувшись на кровати, с увесистым томом Сервантеса в руках, прыгать глазами из эпизода в эпизод. Книжки не было... Закрыв глаза, я пробовал представить её здесь, рядом со мной — меж ладонью и глазом... Удавалось. Я мысленно перевернул страницу-другую; затем память обронила буквы — они спутались и выскользнули из видения. Я пробовал звать их обратно; иные слова возвращались, другие нет: тогда я начал заращивать пробелы, вставляя в меж-

словия свои слова... Я всё чаще и чаще стал повторять игру с пустотой моих обескниживших полок. День вслед дню — они зарастали фантазмами, сделанными из букв... Я вынимал их — буквы, слова, фразы — целыми пригоршнями из себя: я брал свои замыслы, мысленно оттискивал их, иллюстрировал, одевал в тщательно придуманные переплёты и аккуратно ставил замысел к замыслу, фантазм к фантазму, — заполняя покорную пустоту, вбиравшую внутрь своих чёрных деревянных досок всё, что я ей ни давал. И, однажды, когда какой-то случайный гость, пришедший возвратить мне взятую книгу, сунулся было с ней к полке, я остановил его: „Занято“...»<sup>31</sup>.

В современном театре возникает сходная ситуация: режиссёр, обращаясь к произведению, нередко «заращивает» текст новыми смыслами.

Оценивать это как правильное или неправильное невозможно — подлинная реальность художественного произведения неуловима. Зритель всегда имеет дело с переводом пьесы, осуществлённым режиссёром. Этот перевод может стремиться к точности, может быть выражением личных размышлений, может рождать множественность смыслов.

Иногда литературный текст становится лишь контекстом: режиссёр углубляет отдельный эпизод, придавая ему самостоятельное существование. Иногда, напротив, текст превращается в логическую систему, связывающую цепь ассоциаций, и допускает включение вставок и реприз, не разрушая целостности восприятия.

Таким образом, спектакль возникает на пересечении трёх интерпретаций — текста, режиссёра и зрителя. Именно здесь формируется пространство театрального смысла.

В современном театре отношение режиссёра к литературному источнику принимает различные формы. Мы неизбежно имеем дело с переводом — не языковым, а смысловым.

Этот перевод может стремиться к точности: режиссёр внимательно вчитывается в структуру произведения, пытается уловить авторский способ мышления и передать его зрителю.

31. Кржижановский С. Сказки для вундеркиндов. М.: Советский писатель, 1991. С. 422–423.

Может быть выражением собственных размышлений — тогда текст становится материалом для анализа и переосмысления, выявляя новые смысловые слои.

Может строиться на ассоциациях, создавая множественность значений, возникающих у всех участников спектакля.

Иногда текст становится лишь контекстом: отдельный эпизод или ситуация получают самостоятельное сценическое существование, а произведение как бы углубляется внутрь себя.

В иных случаях текст превращается в логическую систему, соединяющую цепь режиссёрских ассоциаций: слово вызывает действие, действие — новое значение, и в структуру допускаются вставки и вариации, не разрушающие целостности восприятия.

Оценивать подобные способы как «верные» или «неверные» бессмысленно. Подлинная реальность художественного произведения не поддаётся окончательной фиксации. Поэтому зритель всегда имеет дело не с текстом как таковым, а с его сценическим прочтением.

Таким образом, спектакль представляет собой особую форму существования текста — форму, в которой текст продолжает жить, изменяясь в процессе интерпретации. Он становится пространством Встречи: авторского произведения, режиссёрского замысла и зрительского понимания.

Именно в этой встрече текст перестаёт быть только написанным и становится происходящим.

### 3. Спектакль

*«Неважно, как долго мы работаем над спектаклем, мы можем никогда не дойти до конца пути. Мы можем пуститься в путешествие, которое не имеет конца, и, несомненно, для истинного художника само путешествие уже награда».*

Питер Брук. «Пустое пространство»

Таким образом, были рассмотрены различные формы взаимодействия режиссёра с текстом. Все они восходят к типам театра, возникшим на рубеже появления режиссёрского театра, но в современной культурной ситуации приобретают иные

формы, создавая новые возможности связи сцены и зрительного зала.

Это особенно существенно потому, что, с одной стороны, режиссёрское мышление позволяет обращаться не только к драматургии, но и к любому литературному материалу — например, к роману. С другой — смысловая многослойность произведений, прошедших через несколько культурных эпох, наполняет найденные режиссёрами формы диалога новым содержанием.

Современный театр — это диалог режиссёра со зрителем, осуществляемый посредством спектакля.

Спектакль здесь предстает не просто результатом постановки и не иллюстрацией текста. Он становится событием встречи — местом, где взаимодействуют различные уровни реальности: текст, интерпретация, актёрское существование и зрительское восприятие.

Поэтому анализ спектакля не может ограничиваться анализом пьесы, режиссёрского замысла или актёрской игры по отдельности. Все эти элементы существуют лишь в момент соединения, в процессе происходящего.

Именно происходящее и образует собственно спектакль.

### Спектакль как объект ↔ спектакль как процесс

Если рассматривать спектакль как объект, то он предстает завершённой формой: совокупностью мизансцен, интонаций, пластики, сценографии, актёрских задач и режиссёрского решения. В таком понимании спектакль можно описывать, анализировать, сравнивать, фиксировать в памяти или в записи.

Однако подобное определение неизбежно оказывается недостаточным. Оно фиксирует лишь след спектакля, но не его существование.

Спектакль существует только в момент происходящего.

Он не воспроизводится — он каждый раз возникает заново.

Даже при неизменности текста, мизансцен и актёрских действий событие спектакля не повторяется: меняется состояние актёров, меняется зрительный зал, меняется напряжение внимания, меняется внутренний ритм. В результате спектакль оказывается процессом, а не предметом.

Поэтому говорить о спектакле как о произведении в том же смысле, что о картине или книге, возможно лишь условно. Картина остаётся тождественной самой себе, текст сохраняет структуру; спектакль же существует только во времени своего осуществления.

Он возникает на пересечении подготовленного и случайного: режиссёрского замысла и живого восприятия, повторяемой формы и неповторимого переживания.

Именно здесь обнаруживается его двойственная природа. С одной стороны, спектакль — организованная структура, подчинённая композиции и замыслу. С другой — событие, зависящее от присутствующих каждый раз разных людей и потому не поддающееся окончательной фиксации.

Следовательно, спектакль нельзя рассматривать как вещь. Это всегда происходящее отношение.

### Спектакль как встреча и со-бытие

Если спектакль не является вещью, то его следует понимать как событие.

Но это событие особого рода — оно возникает только при встрече.

В театре встречаются не просто актёры и зрители.

Встречаются разные уровни реальности: написанный текст, режиссёрская интерпретация, актёрское существование и личный опыт каждого присутствующего. Пока эти уровни разъединены, спектакля нет. Он появляется лишь в момент их совпадения.

Поэтому спектакль нельзя локализовать ни на сцене, ни в зрительном зале. Он происходит между ними — в пространстве взаимного внимания. Актёр существует, будучи видимым; зритель воспринимает, становясь участником происходящего. Оба одновременно создают событие.

Отсюда возникает ощущение особой напряжённости театрального времени. В нём нет нейтрального наблюдения: любое восприятие изменяет происходящее. Реакция зала влияет на актёра, актёр меняет ритм действия, и тем самым изменяется восприятие зрителя. Спектакль становится процессом взаимного воздействия.

Именно поэтому он никогда не равен самому себе.

Он не повторяется — он продолжается.

Даже при точном воспроизведении формы каждый раз возникает иное событие: иные акценты, иная плотность смысла, иное внутреннее движение. Спектакль существует только как со-бытие — совместное бытие происходящего и воспринимаемого.

В этом заключается его отличие от других искусств.

Картина может быть увидена позже, книга — перечитана, музыкальное произведение — воспроизведено. Театральное же действие исчезает в момент завершения и сохраняется лишь в опыте присутствовавших.

Таким образом, спектакль — не объект культуры, а акт общения, существующий только во времени здесь и сейчас, существующий одновременно в двух измерениях.

С одной стороны, он создаётся как структура: режиссёр выстраивает композицию, актёры разрабатывают действия, сценография формирует пространство, текст задаёт направление смысла. Это уровень замысла — того, что должно произойти.

С другой стороны, спектакль осуществляется как событие.

Он возникает только в момент встречи с конкретным зрителем, в конкретном времени и при конкретном состоянии всех участников. Это уровень происходящего — того, что есть.

Между этими уровнями никогда не существует полного совпадения.

Замысел стремится к завершённости, событие неизбежно изменяет его.

Форма предполагает точность, восприятие вносит случайность.

Подготовленное сталкивается с живым.

Именно в этом расхождении и возникает театр.

Режиссёр не может полностью реализовать задуманное, актёр не может повторить переживание, зритель не может воспринять спектакль вне собственного опыта. Но благодаря этому несовпадению спектакль не разрушается — он происходит. Его реальность состоит не в тождестве замыслу, а в постоянном отклонении от него.

Поэтому театральное искусство не существует ни только как произведение, ни только как процесс.

Оно существует как напряжение между ними.

Театр — это пространство, где должное постоянно проверяется сущим, а сущее непрерывно соотносится с должным.

Не совпадая, они образуют событие.

Именно это событие и называется спектаклем.

## Список литературы

- Апокриф. Культурологический журнал. № 2. Издательство «Лабиринт».
- Богатырёв П.* Знаки в театральном искусстве // Учёные записки Тартусского ун-та. Вып. 365. Тарту, 1975.
- Бояджиев Г. Н.* Душа театра. М.: Молодая гвардия, 1974.
- Брук П.* Блуждающая точка. СПб.: МДТ; М.: АРТ, 1996.
- Брук П.* Пустое пространство. М.: Прогресс, 1976.
- Васильев А.* Разомкнутое пространство // Искусство кино. 1981. № 4.
- Гаевский В.* Флейта Гамлета. М.: В/О «Союзтеатр», 1990.
- Зингерман Б.* Пространство в пьесах Чехова // Взаимосвязь искусств в художественном развитии России II-й половины XIX века. М.: Наука, 1982.
- Иванов Вяч.* Эстетическая норма театра // Предчувствия и предвестия. Как всегда об авангарде / Сб. статей. М.: ГИТИС, 1992.
- Ковзан Т.* Знак в театре // Экспресс-информ. Серия «Искусство». 1975. Вып. 2. С. 10–13.
- Кржижановский С.* Сказки для вундеркиндов. М.: Советский писатель, 1991.
- Кржижановский С.* Философема о театре // Кржижановский С. Собр. соч. в 6 т. Т. 4. СПб.: Symposium, 2006. С. 43.
- Лосев А. Ф.* Театр есть искусство личности // Из истории советской науки о театре. М.: ГИТИС, 1991.
- Лотман Ю. М.* Куклы в системе культуры // Лотман Ю. М. Избр. статьи в 3 т. Т. 1. Таллинн, 1993.
- Лотман Ю. М.* О двух моделях коммуникации в системе культуры // Лотман Ю. М. Избр. статьи в 3 т. Т. 1. Таллинн, 1993.
- Лотман Ю. М.* Текст в тексте // Лотман Ю. М. Избр. статьи в 3 т. Т. 1. Таллинн, 1993.
- Лотман Ю. М.* Текст и функция // Лотман Ю. М. Избр. статьи в 3 т. Т. 1. Таллинн, 1993.
- Лотман Ю. М.* Текст и структура аудитории // Лотман Ю. М. Избр. статьи в 3 т. Т. 1. Таллинн, 1993.
- Лотман Ю. М.* Условность в искусстве // Лотман Ю. М. Избр. статьи в 3 т. Т. 2. Таллинн, 1993.
- Пави П.* Словарь театра. М.: Прогресс, 1991.
- Потебня А. А.* Эстетика и поэтика. М., 1976.
- Соколов А. В.* Введение в теорию социальной коммуникации. СПб., 1996.

- Степун Ф. Природа актёрской души // Из истории советской науки о театре. М.: ГИТИС, 1991.
- Стрелер Д. Театр для людей. М., 1984.
- Театр Гротовского. М.: ГИТИС, 1992.
- Флоренский П. К вопросу о мифологическом мышлении XX века. Сергиев Посад, 1917.
- Хейзинга Й. Homo ludens. М.: Прогресс, 1992.
- Эфрос А. В. Соч. в 4 т. М.: Фонд «Русский театр»; Панас, 1993.
- 

## Theatrical Performance: Between Intention and Meaning

Jana Solotowizki, theater critic and journalist

*Abstract:* Theatre is usually described through its formal components: the dramatic text, directing, the actor, and theatrical space. Yet the notion of a theatrical performance cannot be reduced to any one of these elements. An artistic statement emerges only at the moment of encounter — when what has been conceived meets what actually takes place.

This article examines theatrical performance as a particular mode of the existence of meaning. The theatrical text, the director's interpretation, and spectatorship do not combine into a stable work; rather, they form a dynamic field of interpretations. For this reason theatre cannot be fixed or definitively preserved: each performance occurs anew, changing together with those who participate in it.

In the gap between form and experience the very nature of theatre becomes visible. Theatre exists between what is intended and what actually takes place — between constructed structure and living event. In this sense, performance emerges as an event arising from the encounter of text, interpretation, and spectatorship.

*Keywords:* theatre, performance as event, theatrical text, director's interpretation, spectatorship, theatrical space.

DOI: 10.55167/96cbee005eae

# Семиотика власти

Роман Золотовицкий

solotowizki@gmail.com, www.sonet.net.in

*Аннотация:* Статья предлагает рассматривать власть не как ресурс или распределяемую субстанцию, а как ценность, возникающую в событии и закрепляющуюся в отношениях между субъектами. Анализируется генезис социального через семантику имен групп и процессы группообразования. Показано, что имена групп, статусы и роли не являются нейтральными обозначениями, а формируются в динамике значимостей, выборов и взаимного влияния. Теоретическая рамка работы соединяет семиотику, неокантианскую философию ценностей и социометрию Я. Л. Морено. Вводится различие между «большим» и «малым» контурами знака, где соотносятся действительность, ценности и смыслы, с одной стороны, и реальность групп, значения и имена — с другой. В этом контексте выбор рассматривается как событие, создающее центр социальной реальности.

Особое внимание уделяется неформальной структуре отношений и микродинамике выборов, формирующих реальные механизмы влияния. Показано, что неравенство выборов, статусов и накопленной значимости может превращаться в устойчивые формы власти, тогда как формальные институты часто лишь закрепляют уже сложившиеся структуры отношений. На материале социометрии и социодрамы Морено анализируется, как притяжения и отвержения между участниками группы создают социодинамическое неравенство и выдвижение лидеров. В этом контексте вводится понятие «власти называния»: акт называния имен групп и событий выступает механизмом формирования значимостей, влияния и коллективных действий. Статья показывает, что анализ власти требует перехода от представлений о «властных ресурсах» к исследованию событий, отношений и семиотических процессов, через которые конструируется и меняется социальная реальность.

**Ключевые слова:** Власть, влияние, ресурсы влияния, неравенство, социометрия, выбор, называние, значимость, «социометрический пролетариат», неформальные отношения, семантический треугольник

Значимость понятия власти радикально усилилась в новейшее время и властно потребовала своего осмысления. При этом понятие власти не различает значимости «Что» и значимости «Кто», то есть значимость и ценность идей, объяснений и обос-

нований власти не отличает от значимости и структуры отношений тех, кого считают ее носителями (людей и групп). И уже поэтому мы говорим о ее символах, отношениях и, конечно, ее источниках, например, о Выборе<sup>1</sup>. Мы привычно не сопоставляем выбор, который делает правитель, и наш выбор. При этом наш выбор мы понимаем чаще всего как психологический, а выбор правителя — только как социальный. В таком представлении люди «передают» власть «сверху-вниз» и «снизу вверх», будто власть — это какое-то натурфилософское «вещество», которым можно поделиться или распределить. Но что они передают? Откуда взялся «верх» и «низ»? Кто определил, где именно и кто именно стал «верхом», а кто — «низом» и почему?

Западноевропейские авторы, включая А. Феррару<sup>2</sup> и М Минакова<sup>3</sup>, апеллируют к концепции «разумного» у Канта и всей рациональной традиции того, как лучше устроить государство и разумную форму правления. Но для того, чтобы власть была разумной, ей нужны еще другие ресурсы кроме разума и свободы — как часто даже свободные люди выбирают неразумное! Власть формируется вместе с своевременным выбором Главного, и сила (ресурс) любой власти корректируется адекватным выбором главного события, повестки, контроля за главным ресурсом — в **данный** момент. Возможности власти зависят от выбора такого ресурса, от качества отношений так называемого «верха» и так называемого «низа». Из всех этих факторов формируется решающее событие власти как процесса.

Принято говорить, что у кого-то «больше власти» или «мало власти». К сожалению, в социальных науках часто господствует тенденция увлечения количеством того, что имеет не проясненное и не осмысленное качество. Макс Вебер обратил внимание на те виды господства, при которых люди под-

1. Речь об уникальном спонтанном Выборе человека, который выявляет социометрия Я. Л. Морено, а не о «выборах» в политике.

2. Ferrara A. Sovereignty Across Generations: Constitutional Identity, Constituent Power, and Time. N. Y.: Oxford University Press, 2023.

3. Минаков М. Пустующий трон и учредительная власть. Онтологические апории либеральной демократии // Палладиум. 2026. Настоящий выпуск. Диалог между Минаковым и Золотовицким см.: <https://youtu.be/rW4z422SH3U>.

чиняются либо по традиции, либо как у Маркса — в силу того или иного отношения к средствам производства. Во всех этих случаях статус лидера (назовем его так пока условно) выглядит как объективная данность, а не как отношения субъектов. Они могут быть, например, **счетными** (скажем, по отношению к ресурсу, собственности), но всегда есть возможность их углубить и тогда они перестают быть счетными. Вообще отношения — самое сложное, что есть во Вселенной, потому что они могут связать всех, вобрать в себя, передать и собрать всё.

Поэтому любые знаки и значимости власти чрезвычайно «заряжены» вниманием и чувствами, участвуют во многих событиях, затрагивают всех. Так и появляются лакуны поверхностного смысла «власти», подталкивающие социоэмоциональное развитие людей и групп, но не раскрывающие его. Как из этого появляются властные и влияющие отношения? Как из этого рождается ресурс власти? В чем опасность поверхностного, то есть публицистического понимания власти?

1. Принято считать, что властное отношение Правительства тотально, то есть общезначимо, и такое понимание часто приводит к отвержению как «власти», так и политики и нежеланию иметь с ней отношений. И то, и другое — следствие «объективного» понимания власти и ее неизбежного влиятельного поля, вездесущего и проникающего во всё. Как бы признавая объективность властной «вертикали», мы смотрим на власть, не распознавая ее субъектов — как со стороны влияющего, решающего, распорядителя, так и со стороны подверженного влиянию, подчиненного или следующего за властным решением. Обе стороны — субъекты, и их отношение — не объективно, а субъективно, значимо и, что важно, — уникально именно для этих субъектов. И наши рассуждения о «власти» тем относительно, чем более «объективны»

2. Перенос на «власть предрежащих» какую-то особую рациональность, разгадывая скрытые смыслы цепей влияния, «центров стратегий» и выявляя «хедлайнеров», мы переносим на них **наши** смыслы, рационализируя их поведение, создаем осмысленный контекст для их решений, часто случайных или приземленно прагматичных. Так мы не только скрываем смыс-

лы совместного существования с властителями, но и закрываем полную картину социальной организации от себя самих<sup>4</sup>

3. Мы вытесняем генезис власти и не готовы его осознать; таким образом мы не признаем, что внутри нас тоже есть власть, создающая внутри нас ту же социальную организацию. Мы не чувствуем наши неизбежные самоограничения, которые делают власть более осязаемой, и проясняют отношения со своей служебной ролью. В целом это «слепое пятно» в теории власти, это разрывает слово и дело, углубляя повсеместную пропасть между ними

4. Глобально этот разрыв приводит к распространённому соотнесению: «Я говорю — политик делает», что усиливает мифичность отношения к власти. Так закрепляется представление о том, что власть можно делить, передавать, присваивать. Вспомните фразу «Не тяни одеяло на себя!», в которой мы обычно не распознаем, что «одеяло» обозначает некий «ресурс», хотя это может быть знаком без денотата, то есть симулякром. Также на месте одеяла могут быть любые ресурсы: собственность, права или средства коммуникации, а также энергия, внимание и все, что Бурдье назвал «символический капитал»<sup>5</sup>. Все это важные и заряженные слова, но изначально в группе, сообществе никакого «одеяла» нет, а всякий «ресурс» появляется в действии как отношение между акторами, что показывает социометрия (см. ниже)

5. Если власть «объективна» (пункт 1), то мы не видим её между нами, а видим над нами, как «властное» и «не власт-

4. Вопрос часто обострен до абсурда, например: «Неужели глобальные и исторические события могут зависеть от случайных настроений и психических состояний двух-трех мировых лидеров?»

5. Считается, что это неосязаемые ресурсы (репутация, престиж, признание, почет), которые обеспечивают человеку или группе влияние и власть в обществе. Понятие введено Пьером Бурдье и описывает легитимированную форму социального или культурного капитала, воспринимаемую как авторитет. В данной статье мы используем аналогичное, но вполне осязаемое понятие Морено «социометрического капитала» или «накопленной значимости» статуса в группе, равно как и в сообществе (обществе), подробнее см.: *Морено Я. Л. Социометрия. М., 2001. С. 237.*

ное» состояние, как «политическую» или «не политическую» ситуации. Мы не видим, что в любых отношениях есть взаимовлияние и нельзя влиять только в одну сторону. Смыслы всех признаков и ресурсов власти видятся поверхностными, но их происхождение остается не выясненным (ниже мы рассмотрим социометрическую картину генезиса этих ресурсов)

6. Поверхностный нарратив о власти часто бывает негативным. Тогда все, что нас окружает, вызывает подозрение в ненормальности. Но внутри себя мы говорим из понятия ясно осознаваемой «нормы»: «Мы живем в безумном мире», «Организация — это театр абсурда» — опять никаких отношений между мной и «властью». И чем больше я мыслю, тем больше вижу абсурда, и тем более я одинок. Своего рода «Социальный аутизм мыслящего»: «Ego cogito, ergo ego fui sola».

7. Никакая критика такой «власти» не может перейти в действие, сплочение с другим может происходить только из отрицания «безумного мира» или внутри «конспирологического кружка», которые всегда на периферии событий и, значит, никакое выдвижение конструктивных лидеров невозможно.

## Власть как ценность

...не собственная ли жажда власти просвечивает в поиске *сильных объяснений* (powerful explanations)? Если, как говорят, абсолютная власть развращает абсолютно, то бесплатное использование понятия «власть» столь многими критическими теоретиками абсолютно их развратило, или, по крайней мере, сделало их дисциплину лишней, а их политику — бессильной. Подобно «снотворному действию опиума», высмеянному Мольером, «власть» не только повергает исследователей в спячку, что само по себе и не так важно, она пытается обратить в бесчувствие и акторов, а это — политическое преступление. Эта рационалистская, модернистская, позитивистская наука вынашивает в своем лоне самый допотопный и магический фантом: самопорождающееся, самообъясняющееся общество. *Доступный изучению и изменению* арсенал средств достижения власти социология, и особенно критическая социология, слишком часто

подменяет невидимым, неподвижным и однородным миром власти «для себя»<sup>6</sup>.

К сожалению, западноевропейская традиция социальной науки, начиная с Вебера, говоря о многих ценностях, о самостоятельном выборе и значимости человека, отвергает ценность власти как социальной организации. Из-за чего рассыпаются элементы действительности, научные понятия и ценности, скрепляемые все чаще идеологией, а не наукой. Таким образом, по кругу, постоянно воспроизводится цикл обучения либеральной идеологии вместо развития самостоятельно мыслящих в научных школах. Как ни странно, в последние десятилетия выбор — в каких ценностях учиться — сузился, и все больше определяется политиками и политикой.

Все люди видят (или не видят) действительность под углом своих ценностей, которые не могут быть ложными (ложными бывают только идеи). Каждый раз, делая выбор, они меняют не только свои предпочтения, но и место в социальной организации, статус, отношения и роли. Обычно попытки обоснования статуса во власти делаются на основе ценностей, призванных его «обосновать» через идеи.

«Не входя в противоречие с какими-либо устоявшимися представлениями, западную социальную организацию и вообще цивилизацию можно считать продуктом отрицания земной власти как ценности. Главным культурным приемом этого отрицания было вынесение Бога — единственного носителя власти, безусловно признаваемого и ценимого в этом качестве, т. е. такого, который может рассчитывать на любовь и служение из любви и даже требовать этого, не заботясь об обосновании своих требований, — за пределы реальности. Тем самым реальные властные, а лучше сказать, уже административные, отношения оказались „формализованы“, и все, что связано с регламентацией утилитарной, практически ориентированной

6. *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской; под науч. ред. С. Гавриленко. М.: ИД Высшей школы экономики, 2014. С. 121–122.

деятельности, стало сферой „формальной организации“»<sup>7</sup>, — пишет Александр Ицхокин.

Приходится признать, что и изучение такого довольно абстрактного понятия как «власть» происходит формально. Это проявилось и в отрицании вовлеченности исследователя в изучаемое, и в отрицании направленности, собственно, на объект как на ценность (не только объект власти, но и вообще любой объект изучения). Ф. Нортроп поднимается до более фундаментальных обобщений, понимая западную цивилизацию как «теоретическую», имея в виду именно формальную рациональность<sup>8</sup>. Он сравнивает западную цивилизацию с восточной, в которой вовлеченность не только не отвергается, но и становится признаком «эстетического отношения» к миру, что есть, по Нортропу, «эстетическая цивилизация», характерная для Востока. Тогда и легитимацию властителя можно назвать по-восточному — *эстетизацией*.

Однако порядок, социальная организация есть везде. Но как появляется зависимость, неравенство, влияние? Что подталкивает коммуникацию, общение, как работает *генезис «клея»* отношений? Бруно Латур отвергает понятие «группа» и использует динамическое понятие «группообразование». Люди и группы сталкиваются в социодинамике, их имена кристаллизуются в социальных качествах. Какое-либо «мы» («Мы-шумеры») в какой-то период приобретает социальное качество, например, «Сильные». Субъект этой «силы» забирает будто бы у других это качество и превращается в еще одну абстракцию, уже оторванную от реального носителя, например, «Власть». Такая социодинамика неравенства закрепляется в социогенетике, и «Мы» теряют индивидуальность и спонтанную энергию, однако, их продолжают *называть* «сильными».

В дальнейшем «сила» может пониматься как, например, «вооруженная сила», инициативность и смелость могут трансформироваться в «право», например «право собственно-

7. Ицхокин А. А. Релятивистская теория социальной ценности и «свободная от ценности» теория социальной организации // Социологический журнал. 1995. № 3. С. 86–109.

8. Northrop F. The Meeting of East and West. N. Y.: Collier Press, 1966.

сти». Так изначальное неравенство **оснащается ресурсами**: «бедные» становятся еще «беднее», «богатые» — еще «богаче» (речь не только о «материальном богатстве»). Однако **«социометрический пролетариат»** может меняться и менять свое положение и статус, в особенности если применяются социотерапевтические методы, например, социометрия и социодрама. А формальные структуры, как и идеологизированные имена групп, страты и т.д. не вечны.

Глобализм так же оперирует «крупными» социальными агрегатами. А что между ними, что между классами и между державами<sup>9</sup>? «Кто там путается под ногами?» Защищаются ли права малых стран и как защищаются права человека? И главное — возможен ли единый порядок, эффективно и логично соединяющий всю «вертикаль» в ясный и предсказуемый порядок, мир, имеющий какие-то ожидаемые нормы?

Но как возникает такая социогенетика? Что же, собственно, создает «лидера», что дает ему преимущество? Что может стать его ресурсом? Кто такой «Сильный»? Что это значит и откуда берется? Это прежде всего **накопленная значимость**, используемая как ресурс человеческой, а не физической ситуации. То или иное название становится социально значимым, то есть названным социальным **качеством**, если его называют многие. Умножая тем самым это социальное качество на социальное количество, накапливая его значимость. К сожалению, нынешняя социальная наука часто оперирует количествами неизвестного или недостаточно проясненного качества.

Социометрия Я. Л. Морено оперирует более точными понятиями. Ресурс всегда возникает в конкретном отношении. Понятие неравенства имеет смысл только в тех ситуациях и отношениях, где сравнение возможно, где возможно исполь-

9. Этот вопрос удивительно напоминает вопрос «Что между атомами?», и ставит перед выбором — теория близкодействия или дального действия? Морено пишет: «Между мною и другими нет посредника, я непосредственен в общении...» (1914). Теория дального действия напротив требует какого-то «эфира», передающего чувства и отношения, «на остром гребне между „Я“ и „Ты“», как пишет Мартин Бубер в «Проблеме человека» (1952). См.: *Бубер М. Два образа веры*. М.: Республика, 1995. С. 232.

зование одной из сторон другой стороны, где появляются роли и счетные отношения. Это похоже на проекцию, аспект или одно из измерений сложности отношений, например, информационное. Или, например, когда в отношениях появляется польза, потом услуга, потом товар — движение к квантификации и прагматизации отношений. Счетность всегда останется лишь одним из измерений, и может касаться не только пользы, но и прочности социальной организации или культурной «красоты». «Польза», «Прочность» и «Красота<sup>10</sup>» — разные измерения любых отношений, они могут становиться значимыми ресурсами одной стороны (роли) по отношению к другой стороне. Один участник отношений, например, прочнее другого и может стать ресурсом прочности (или пользы) для обеих сторон.

Причем изначально качество отношений не симметрично, не равномерно, не транспарентно и, разумеется, не может быть взаимным. Например, одна сторона может смотреть на одни и те же отношения как на счетные (конфликтные, не равные), а другая сторона видит совсем иное и, возможно, совсем в ином измерении. Но разные измерения и качества могут восприниматься как количество одного и того же известного качества, например «силы». Так появляется понятие неравенства ресурсов, что закрепляется в постоянных ролях. Уникальность первичного отношения рутинизируется и закрепляется в переносе стандартных ролей на другого человека или группу. В счетном отношении уже есть понимание влияния и понятие «ресурса», напомним, даже если так видит лишь одна сторона отношений.

При этом взаимность может появиться только в прямом диалоге<sup>11</sup>. Рольевые отношения не только не мешают, но и развивают отношения, часто способствуя большему реализму восприятия Другого. Также одна из сторон может видеть за ролью живого человека, сложного и многогранного. Тогда Другой уже

10. В консультировании компаний автор использовал конкретные показатели этих трех измерений

11. Здесь автор опирается на методологию и философию отношений Мартина Бубера (см. «Я и ты»).

не просто «полезен» или обеспечивает «прочность» целого, а важен и значим он САМ, а не его роли.

Влияние и власть возникают непосредственно в **отношении**. Социометрия началась именно с открытия генезиса отношений в каком-то определенном уникальном моменте перехода их в ролевую форму, и часто в их квантификацию. Влияние и неравенство рождаются одновременно. Создатель социометрии Якоб Леви Морено в поисках истоков неравенства наблюдал новорожденных младенцев, которые в одном помещении двигались и начинали замечать друг друга, сталкиваться и вступать в отношения. Сначала, конечно, это были телесные роли.

Младенцы в групповой динамике проходят 3 стадии:

1. Органической изоляции, (начиная с момента рождения) в группе они полностью изолированы, они не реагируют друг на друга, природная спонтанность не влияет на социальность, а направлена на себя и все ближайшее в пространстве.
2. Горизонтальной дифференциации, когда, сталкиваясь, они реагируют, но результаты встречи не закрепляются в статусе, констелляции, опыте, появляется понятие взаимности и невзаимности, фактор физической близости и физической дистанции подталкивает развитие психологической близости и психологической дистанции, первое знакомство начинается со случайных соседей (примерно с 20-28-й недели жизни).
3. Вертикальной дифференциации<sup>12</sup> (примерно с 40-42-й недели жизни), когда накапливается социодинамический эффект неравенства **в данный момент**, есть моменты взаимодействия с накоплением опыта, неравномерностью внимания и усложнением структуры группы, теперь статусы можно сравнивать в моменте, группа, которая до этого момента была «равной», делится на более или менее заметных членов — «верх и низ».

Этот опыт был повторен и подтвержден.

12. Морено Я. Л. Кто останется в живых? Основы социометрии, групповой психотерапии и социодрамы. СПб: Питер, 2023. С. 45.

Так появляется социодинамический эффект неравенства и **социальная гравитация** — притяжение и отталкивание субъектов, что фиксируется социометрией как спонтанный выбор или отвержение другого субъекта. Критерии выбора усложняются, их становится больше, и действуют они все одновременно. В процессе социогенетического развития<sup>13</sup> ресурсами влияния и притяжения в группе могут стать: пространство, красота, выразительность, желание общаться, аромат тела, физическая сила — вообще все, что может притягивать или отталкивать на стадии вертикальной дифференциации эти качества. Обратите внимание, что каждый «верх» и каждый «низ» можно конкретизировать по ситуации, критерию выбора и ресурсу<sup>14</sup>.

В ходе постоянного генезиса социальной организации эти микроструктурные выборы сливаются в мощные потоки, когда «безоружные люди берут города», невзирая на «ресурсы». Источники этой колоссальной энергии кажутся мифическими. И кто тот мифический герой, называемый или «прародителем», или ближайший предок (который «во мне говорит»), кто отвечает, кто делит со мной ответственность за мои поступки?

Такие мифические роли-персонажи подталкивают нас к поиску подлинных акторов, скрывающихся под этими ролями, которые мы сами на них переносим. Источник силы уводится в тень многогранного понятия «Природа»: природные общества, «природа человека», «судьбические общности<sup>15</sup>» и дру-

13. Социогенетический принцип по Морено описывает наследование и развитие социальной организации от простых структур к сложным, повторение и развитие ролевых структур, историческую преемственность.

14. Социальный философ и филолог Михаил Эпштейн в книге «Будущее гуманитарных наук» предлагает сделать декомпозицию понятия «власть»: «власть слова», «власть музыки» и т. д. Считаю это очень полезным. А вот относит ли он сюда же «власть авторитета»? — надо спросить Михаила Наумовича.

15. Часто используется понятие «сообщество судьбы» (Schicksalsgemeinschaft), имеющее сложную историю идеологизации и возвращения в науку. См.: *Вахштайн В. С.* Сообщество судьбы: угроза, выбор и солидарность. 2023. Рукопись; а также: *Вахштайн В. С.* «Сообщество судьбы»: к военной истории идей // Социология власти. 2019. № 31 (4). С. 12–52.

гие «эмоционально спаянные» сообщества. Динамика теряет социогенетическую<sup>16</sup> прозрачность. События забываются, связь их и влияние становится опять магическим («zauber»<sup>17</sup>). То, что оказалось на периферии просвещенного сознания, наоборот становится более сильным — как в теории, так и на практике. Уточним: когда мы ссылаемся на генетическое, «прирожденное», неизбежно «природное». Эти характеристики обычно приписываются такой общности как «Народ», эмоциональная заряженность которого «оправдывает» непреодолимую силу, которую невозможно контролировать.

Социометрия потеснила случайность или «природность» в объяснении неравенства. Более четкой стала граница между мифологическими и научными понятиями. Здесь мы натываемся на такую же трудность, которую высветил Бруно Латур в двух «коллекторах»<sup>18</sup>: в противопоставлении «Общества» и «Природы», которое затемняет корни социального и не дает увидеть, как происходит пересборка социального как целого. Пасовать перед «природой» «простых людей» — это не просто мода, а идеологизация науки с деструктивными последствиями для структур научных концепций. Вот такая «кровь и почва»<sup>19</sup>...

Доминирующей отправной точкой в социальной науке по-прежнему остается естественная установка — представление об объективной истине и о социальной норме, в том числе о правовом фундаменте, основанном на одном измерении социальной организации — формальном. Неформальная структура отношений, которую можно выявить с помощью социометрии, остается в тени. Между тем она по своей природе

16. Социогенетический принцип описывает преемственность формирования социальных структур в исторической перспективе, а также развитие социометрических конфигураций и констелляций отношений.

17. «Мир расколдован, — написал Макс Вебер в начале XX века, теперь магическое опять захватывает нас».

18. Латур Б. Пересборка социального.

19. «Кровь и почва» — «Blut und Boden», концепция эпохи национал-социализма.

подвижна и изменчива; все время меняя свою «внешность», она тем не менее очень быстро становится «фундаментом». Но, как мы знаем, никакой «фундаментализм» не вечен. Неформальные структуры отношений вновь и вновь взламывают формальные. Однако стабильные соотношения ролей могут опять закрепиться и дойти до формализации.

Есть известная аналогия про два способа разбивки парка — «английский» и «немецкий». Аналогия основана на том, что есть местность, которая никогда не была парком, может быть «дикая целина». «Немецкий» способ опирается на рациональность и рациональный треугольник действия. Это путь проектирования общества как здания, создание формальной (рукотворной, искусственной, культурной) структуры («сначала дорожки будущего парка бетонируют по проекту»). «Английский» способ — это движение наоборот от неформального к формальному<sup>20</sup> — сначала людям дают ходить по парку свободно, потом самые «хоженные» пути и тропинки бетонируют.

Направление мысли, как и направление действия в оптике двух измерений единого целого, всегда такое (как у правоведов): от неформального к формальному, «*durā lex*», так сказать. Легисты древнего Китая обожествляли закон, считая его «законом неба» — даже император, «сын неба» мог быть успешен, только если шел по правильному Пути, который он сам должен понимать и чувствовать. И надо учесть, что стабильность такой системы поддерживалась целым набором важных факторов: преданность начальнику, лояльность ему, прочная традиция особой подготовки и экзаменации наместников и чиновников, культура обхождения вместо дискуссии, глубокое осознание своего статуса и, наконец, эстетическая легитимация любого начальника (мы сказали бы «лидера» — но это совсем иное). Здесь все элементы общества находятся в самодвижении, все соблюдают Путь.

Сама возможность «служить Другому» на Западе осуждается и весьма эмоционально. При этом эмоции в очень зна-

20. См.: *Золотовицкий Р.* Лояльность или компетентность: друзья или враги? Инструменты работы с отношениями в организации. Т. 2. М., Гейдельберг: Морено-Институт, 2021. С. 573.

чимых отношениях, включая властные, рассматриваются почти всегда в контексте психологии. Служение в лучшем случае относят к «экзотике», где-нибудь далеко, в Японии, например, где обычный клерк может сказать про обычного начальника: «Он просиял на меня своим лицом». На Западе лояльность осуждается социальной философией, но постоянно практикуется в политике — как и в любой другой стране. Получается, что наука и политика не имеют общего языка даже для описания таких значимых ситуаций как властные. Вся общественная жизнь Запада культивирует именно формальные отношения и порицает неформальные.

Во всем мире лояльные (чаще всего неформальные) отношения активно вытесняют компетентные (формальные). Но для таких стран как Россия, имитация отношений западного типа в бизнесе и в государстве — при том, что господствуют неформальные отношения — приводит к катастрофическим последствиям. Такие страны не могут принять и всей культуры «чистого» Востока как целостной культуры (такой, например, как в Японии), и внедрить компетентный «чистый тип» Запада по Веберу. Лояльность и компетентность оказались двумя противоположными измерениями организационной культуры, что существенно сказывается на эффективности организации<sup>21</sup>.

Словом, неформальные структуры социальной организации живут своей жизнью: формируют власть в странах всех политических формаций, всех форм правления. Но, разумеется, соотношение формального и неформального сильно различается. Однако неформальная «ползучая» революция Лояльных подрывает власть Компетентных во всем мире. Борьба между Лояльными и Компетентными (в этих групповых ролях) внутри каждой страны сильно влияет на подвижность статусов и эффективность всей социальной структуры. Под поверхностью грубых и абстрактных, претендующих на глобальность типов групп как, например, «класс» непрерывно движутся структуры неформальных отношений, динамику которых измеряет социометрия. И, разумеется, роли меняются, переходят и пере-

21. Там же. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ydcuqDSyJXo>.

носятся на новых их исполнителей. Социогенетика и социодинамика работают одновременно.

Значит ли это, что всякая власть относительна? Понятие «власти» — скорее результат, чем процесс отношений. А отношения строятся, когда мы выбираем или отвергаем кого-то, либо отказываемся от выбора. Наши притяжения и отталкивания формируют сплочение, хотя, чаще всего ненадолго.

Но есть еще важная характеристика сплоченности или «соборности» или «единства» — это ее **направление**. И здесь лучшее объяснение есть в социометрии Я. Л. Морено, где в социально-групповой динамике мы можем увидеть притяжение и отталкивание акторов с помощью четких измерений. Так мы можем измерить и предсказать сплоченность людей или групп. А также направление сплочения.

Почему общности часто кристаллизуются и затвердевают в **сплоченности**? Очевидно, всегда в основе любой сплоченности лежит Событие — даже не так важно, документально подтвержденное или мифическое. Событие или память о нем соединяют нас, создают чувство общности, пусть и даже на короткой, но качественно неповторимый Момент.

Сплочение одних людей может вызывать у других людей беспокойство, тревогу, ощущение угрозы, даже зависть. Сплочение действительно может резко изменить ту реальность, в которой нет организационных (ролевых) структур, известных и понятных вам. По теореме Томасов<sup>22</sup> даже слух, миф или воображение (не говоря уже о пропаганде) может создать видимость сплоченности и даже мнимый субъект, например «Запад» или «Восток», «народ» — всё это групповые роли. Ну и, естественно, если такие роли часто называют, то в них начинают видеть заговор, «скрытый управляющий центр», и это приводит к сплочению перед лицом угрозы. Такая реальность парализует развитие разнообразия социального, и это напря-

22. Авторство тут, на мой взгляд, не так уж важно, но источником этого понятия признается Р. Мертон и его книга «Самоисполняющиеся пророчества» 1948 года. Важную роль всегда играет воображение людей.

мую ведет к авторитаризму. Сплоченности рано или поздно прокладывают дорогу формированию институтов.

Автократии со своей стороны как будто доказывают глобальную связанность мира, но каким способом? **Имперским** сознанием безграничности или любым видом агрессивности, опять же угрозой и просто эмоциональной экспрессией. Всё это создаёт и активно практикует образ Другого, чужого, не такого как Мы. Такие «Не-Мы» автократии активно используют — из отрицания они строят и воспроизводят себя. В квазирелигиозной мифологии, которую автократии активно эксплуатируют, часто образ Другого принимается как образ Зла, крадущего душу у Добра.

Понятия «автократия» и «демократия» говорят нам лишь о способе легитимации власти, но не о ее происхождении. Однако **Сущее** лежит или бурлит глубже — не через классификации «гибридных» режимов мы способны понять, где живем. Мода на «демократию» пройдет, а автократии останутся. Поверхностные смыслы власти, декорирующие неформальные отношения авторитарных коррупционеров и мафиозных бонз, лишь поддерживают мнимую реальность псевдо-институтов. Силу и значимость правителям создает микроструктура влияний.

## Метод действия: как появляется влияние

*Равенство, брат, исключает братство*

*В этом следует разобраться<sup>23</sup>.*

Иосиф Бродский

Морено перефразировал известный 11-й тезис Маркса о Фейербахе<sup>24</sup>: «единственный надежный путь раскрыть *основополагающую структуру человеческого общества* – это попытаться изменить его». Но изменения, которыми занимается созданная им

23. Стихотворение Иосифа Бродского «Речь о пролитом молоке».

24. 11-й тезис Маркса о Фейербахе: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». И никто не видит, кстати, что «объясняют» они мир различными способами, а «изменять» предлагается уже однозначно, что и показала практика изменений.

социометрия, это не революция, точнее, это «миллионы микро-революций», эволюционно меняющих структуру отношений.

Вот небольшой пример работы социометрии в 30-е годы в колонии для несовершеннолетних девушек близ Нью-Йорка, куда Морено пригласили для изучения причин конфликтов — как между девушками, так и между девушками и педагогами-надзирательницами. Условия в колонии были хорошие, но атмосфера постоянно ухудшалась. В столовой Морено уловил напряжение между девушками, и предложил им пересесть так, как они хотят (*laissez faire*). А в закрытом учебном заведении это очень важный критерий выбора: с кем сидеть за одним столом<sup>25</sup>.

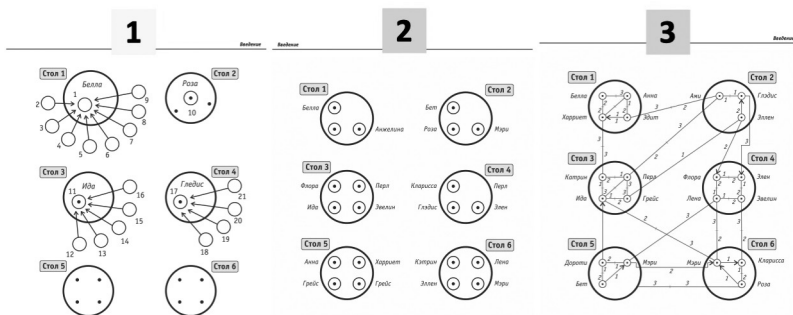


Рис. 2. Анархическая социометрия.

Рис. 3. Административная социометрия.

Рис. 4. Демонстративная социометрия.

постоянные конфликты и дает им какое-то задание как вариант из того-то. Сначала попытка выбора. Однако Морено, присев со своей командой, не оправдал их ожиданий. Он просто пришел в столовую, сидит за столом по четыре чашки сахара на десерт. Морено провёл руководящую социометрию без вмешательства ни изнутри и снаружи: «Мои да и обратится в административный». Да, конечно, десерт — это возможность отвлечь руководящего. Тогда Морено предложил девочкам выбрать с кем они хотели бы сидеть вместе за одним столом. Мгновенно весь внешний порядок исчез и в столовой наступил хаос.

Вскоре бегут к одному в тот же стол, к другому, с которой она все страстно желает сидеть вместе. Столбик распределяется по нескольким притягательным «звездам» одна — остается в одиночку, то есть вообще без выборов, без внимания (см. социометрия имеет белую графическую — рис. 2). Но за каждым столом есть 4 места и воспитательнице приходится промывать вмятины усажив чтобы рассадить девочек произвольным образом. Она вылет, а тому приходит та же «административная» экспериментальная не оформив внимание на черты своей индивидуальности, является «лидером» за каждым столом и рассаживает всех так, как ей удобно (см. административная социометрия).

матричная социометрия (рис. 3). Тогда Морено проводит социометрический тест и после обработки результатов находит оптимальное размещение, учитывая по возможности наибольшее число спонтанных выборов, нормализует их в матрицу выбора. Она добивается максимально возможной в данной ситуации близости в размещении как можно большего числа взаимных выборов (то есть взаимных выборов, потому что каждая — только три выбора). Полученное размещение параллельным образом создает и групповые интересы, и тесноту, ведь нетипично, создает группу с оптимальной структурой (демонстративная социометрия).

19

20

21

## Схема 1

На этих трех социограммах хорошо виден общий цикл формирования властных усилий и «полномочий»: если руководитель допускает **анархическую** случайную структуру (позиция I «laissez faire»<sup>26</sup>), наступает хаос, обострение неравенства,

25. Морено Я. Л. Социометрия: экспериментальный метод и наука об обществе. М.: Академический проект, 2001. С. 142.

26. Анархическая (фр.).

усиление конфликтов. Естественно, сразу же звучит вечное оправдание автократии: «Они же не могут сами себя организовать!» или «Нужно срочно прекратить этот хаос!» — и надзирательница сама рассаживает девушек так, как ей удобно (позиция 2 — **автократическая**). В отличие от первой, структуры здесь не может быть никаких стрелок-векторов притяжения и отталкивания (движения душ), самоорганизация девушек не видна.

Морено проводит социометрическое измерение притяжений и отталкиваний. Узнает, кого девушки выбирают в первую, вторую и третью очередь и кого отвергают. Теперь можно перегруппировать (в данном случае рассадить) девушек в соответствии с **демократической** социограммой (позиция 3). После перегруппировки конфликты угасли, в том числе и между воспитанницами и надзирательницей. Сплоченность повысилась, улучшился климат и отношения между девушками. Научность метода подтвердилась также повторным исследованием по тому же критерию через полгода: взаимность выборов выросла еще больше, а это важнейший показатель и подтверждение правильности стратегии социометрии. В этой колонии Морено впервые показал работу неформальных структур в столкновении с техническими, принудительными, управленческими и социальными ограничениями, проследил группообразование и предложил оптимальную перегруппировку в масштабах всей колонии.

Важно, что выборы и отвержения делаются по одному очень четкому и ясному для участников конкретному **критерию**: в данном случае «с кем я хочу или не хочу сидеть за одним столом в столовой». Без четкого критерия, понятного всей группе, социограмма недостоверна и даже вредна: например, если задавать вопросы о «дружбе» (не могу не отметить, что сам Морено считал вопрос — довольно грубым инструментом и нечетким критерием). Нужно учесть, что четкий и однозначный критерий работает и тогда, когда группа считает этот критерий весьма значимым, или даже **главным** (а в данном случае это был критерий «сидеть вместе», потому что в колонии, у участниц в целом мало возможностей проявления своей спонтанности).

Морено составил психогеографию всей колонии, включая все группобразование в коттеджах и связи между ними<sup>27</sup>. Здесь надо отметить, что картина важна прежде всего как качественная, а не количественная — это и есть классическая социометрия Морено. По ее результатам Морено проводил **социодрамы**, в которых, например, «звезда» могла попробовать роль «изгоя» и наоборот — «изгой» очутиться в роли «звезды» в конкретной жизненной ситуации, волнующей всех участников.

И это была уже социальная и психологическая терапия одновременно, а также преобразование существующего сообщества в **«терапевтическое»**, то есть лечащее и лечебное. Не ставилось цели изменить людей. Всё изменили новые отношения, опыт новых ролей и появление новых ситуаций.

И мы видим, как на основе социометрических измерений предлагаются новые перегруппировки, при этом особенно важно учесть требования и ограничения производства, законодателя или работодателя. Конечно, это можно назвать новой социальностью или новым группобразованием, как и новой пересборкой социального.

Социодрама — это всегда **пересборка** социального, если использовать терминологию Бруно Латтура<sup>28</sup>. Она является не моделированием с поиском решения, которое надо потом внедрять, а **концентрированием** реальности участниками в том направлении, которое их волнует (без сценария); при этом происходит тестирование новых отношений и часто уже формирование проектной группы. Как правило, для полноты картины и целостного действия не хватает каких-то важных экспертов и лиц, принимающих решения в жизни. Если удастся их привлечь, то цикл игр продолжается, следующая социодрама то есть новая ролевая структура переходит в жизнь.

27. *Moreno J. L. Who shall survive? Foundation of Sociometry, Group Psychotherapy and Sociodrama. N. Y.: Beacon House, 1953.* Перевод первого издания 1934 года: *Морено Я. Л. Кто останется в живых? Основы социометрии, групповой психотерапии и социодрамы. СПб.: Питер, 2023.*

28. *Латтур Б. Пересборка социального.*

Очень важно, что мы анализируем главную структуру в данный момент, в данной ситуации, и тот, кто собирает внимание в такой момент, может называться лидером, подчеркнем, **только этой** ситуации. Социометрист анализирует выборы, составляет таблицу выбранных и отвергнутых, и так называемую «демократическую социограмму» с максимальным учетом всех выборов. Социодинамический эффект неравенства выборов не просто смягчен — из фактора, ухудшающего атмосферу, он превратился в фактор положительной динамики и развития.

Особо нужно отметить, что настоящее равенство возможно только в однозначной политически стерильной ситуации, где влияние всех факторов неформальных отношений сведено к нулю. Такой момент теоретически возможен как если изначальную многозначность можно свести к однозначности, например, в документе, толкование которого приводится к стандарту, имеющему силу только для определенного конечного числа стандартных ситуаций. На практике мы можем видеть групповую динамику и факторы реального прироста или потери статуса.

Здесь нам важно, что с помощью социодрамы можно видеть естественное **выдвижение «лидеров»**. Слово «лидер» взято в кавычки в силу размытости смысла и абстрактности — если оно употребляется без привязки к конкретной ситуации. Опасны те ситуации, когда нарушено естественное выдвижение, когда границы ситуаций не определены и носители проблем, готовых к действию, не видны. В предельном случае спонтанность общества ограничена (как сейчас в России) до того предела, когда любое выдвижение опасно (даже если тема и ситуация далеки от политической). Горизонтальные и неформальные связи намеренно разрушены. Возникает «мнимый вакуум» не только лидеров, но и вообще носителей проблем — их не видно. Перенос ответственности на тех, кого избрала пропаганда, разумеется, недолговечен, формален и не питается энергией спонтанности. А без спонтанности нет креативности и готовности к действию.

Каждая социодрама — это яркое и уникальное событие, неповторимая пересборка социального по конкретной теме-ситуации, которое способно «разогреть» всех, кто окажется

причастным к ситуации, и может быть вовлечен в событие. «Предмет их беспокойства<sup>29</sup>» приобретает более ясные черты, игра не только создает более конструктивную структуру и новые роли, но и проясняет выход из проблемной ситуации. Выход из игры-социодрамы — не новый «прекрасный план», а **новая организация**, которая прошла пробу действием и получила опыт работы по-новому. Те, кто не участвовал в игре, могут получить, например, фоторепортаж как «благую весть», как выход, как новую реальность с сильным эмоциональным зарядом. Такие концентрированные события поддерживают, усиливают и провоцируют друг друга, и выстраиваются в виртуальную сеть. Идет уже не обмен информацией, а обмен целостным опытом между событиями-играми — каждая со своим потенциалом влияния и вовлечения.

Сеть социодраматических событий может в дальнейшем конкурировать с системой власти или государством за лучшее решение и его реализацию. Власть как управляющая группа намного менее гибка и не конкретна в своих усилиях, которые часто питаются спонтанностью и креативностью в очень небольшой степени. Ведь наша Власть претендует на управление «всем обществом». Такое использование понятия «общество» тоже определено вредит и науке, и политике. Кстати, стоит согласиться с Зигмундом Бауманом в том, что понятие «общество» в свое время было создано и использовано для устранения угрозы революции (с чем согласен и Латур). Если подразумевать, то есть пытаться вложить этот обобщенный смысл в понятие «общество», оно не только теряет связь со **значимой** ситуацией, но и создает спекулятивный ряд инертных общих понятий типа «масса», «индивид» и т.д., не имеющих четко очерченного денотата, по сути, и даже симулякров — если они не привязаны к конкретной ситуации. Важно, что при использовании этих слов (включая, например «демократию») в игре, в социодраме они становятся названиями конкретных ролей, именами живых героев, с которыми можно вступить в диалог

29. Латур Б. «Что это за история?» Организация как модус существования.

и отношения. Есть огромная разница между «словом» и «словом на сцене».

### Власть называния

Вернемся к значимым Другим. Мы здесь, к сожалению, увлеклись больше ценностями типа «Что» и почти не уделяли внимания ценностям «Кто», хотя именно они заслуживают особого рассмотрения. Роль и Имя — лишь пути к неисчерпаемой индивидуальности субъекта, отдельного или группового. Морено пишет, что когда какой-либо субъект «переступает порог» моего социального атома<sup>30</sup>, его роль отходит на второй план. Мне нужны уже не полезные для меня роли Другого, а он Сам. Редко, к сожалению, мы вспоминаем о ценности Тебя самого, а не той роли, в которой ты мне полезен или приятен. Ценность роли, которую играет в моей жизни моя страна, может вызывать чувство благодарности, но отношение может измениться в трудную эпоху. Счетные отношения, когда мы думаем «Что она для меня?» сменяются непосредственным отношением с самой Страной, а не с ее ролями. Тогда она становится незаменимой — как человек, «переступивший порог» моего социального атома.



30. «Социальный атом — это наименьший социальный элемент, но не индивид» («Социометрия», 2001). Оно состоит из всех отношений между мной и другими — как это видно с моей стороны. Это центр моего притяжения, генератор моей социальной реальности, но в нем нет «Я», как нет «Я-концепции».

Значение имени группы заключается в его энергетической и эмоциональной нагруженности. По сути, **имя собственное** группы (например, индивидуальное «Мы — такие-то») и любой тип группы вращаются в одном поле, в одном континууме, который можно представить как непрерывный градиент — от самого общего, возникающего как результат обобщения, к конкретному, единичному и неповторимому. И у каждого понятия этот континуум также проявляется сходным образом. Например, слово «ситуация» может означать как абстрактное понятие, так и конкретную ситуацию — здесь и теперь, в данный момент. Поэтому значение, вложенное в понятие, существенно зависит от конкретного употребления, то есть от его положения в этом континууме.

Каждое понятие и каждое слово имеет также и множество значений по отношению к денотату — в области действительности есть единичный предмет и множество его состояний, рождающих многозначность. В то же время во всяком предмете мы видим идею (или «эйдос») в той или иной степени абстрагирования. При этом мы не можем утверждать, что эти идеи и слова означают именно этот предмет. Но если связь между абстрактным именем и конкретным явлением — субъектом или предметом — обнаруживается в событии, имя начинает **действовать**. Оно становится действующим лицом и участником происходящего. Субъекты, как и предметы в событии уже не равны сами себе, потому что непрерывно изменяются. Смыслы внутри континуума от общего до единичного тоже меняются, потому что событие происходит. Его неповторимость сродни художественному произведению в его многозначности и разнообразии воспринимающих и участвующих.

И следует добавить, что действительность всегда многозначна и изначально разнообразна. Это (в духе Спинозы) Единое, единоприродное и монистичное, и, указывая на него, делая его денотатом, мы расщепляем это Единое на слова, различаем понятия. Когда мы что-то различаем и понимаем, мы сужаем разнообразие, понятия обобщают действительность, классификации упрощают разнообразие. Однако Имена собственные — всегда собирательные имена, объединяющие множество состояний субъекта, допускающие разнообразие.

**Имя группы** — это название ее собственной ценности. Когда мы начинаем конкретизировать то, что составляет значение этого имени — например, говорим: «это нация» или «это город», — имя приобретает большую глубину. Без имени это будет общее рассуждение, давайте возьмем конкретную группу с каким-нибудь конкретным именем собственным, например — «шумеры», чтобы никого не обидеть.

Однако, и конкретизация, и коннотация идут по двум направлениям сразу:

1. По ситуации, в которую шумеры попали — вплоть до персональной ситуации одного шумера и уникального момента его жизни — так же как и жизни всех шумеров, их уникальный момент
2. По типу понятия, которое вкладывается в высказывание. Например, «шумеры» могут означать уже не нацию, не этнос, а «профессию» или даже «судьбу». Тогда открывается целый веер возможных типов (родов) групп, ранее не виданных. Любое имя может оказаться в любом контексте.

Называние имени каждый раз создаёт новое значение. Лосев называл это **ноэмагическим актом**. Это процесс: каждое называние заново возрождает группу и её смысл.

Латур проводит различие между остенсивными и перформативными группами<sup>31</sup>. Социологи социального постулируют существование социального как конвертируемой априорно существующей субстанции («валюты» как говорит Латур). Это остенсивные группы, созданные из «материала социального». На мой взгляд, перформативные группы получают имя в действии и в результате ее активности. Тот, кто активен, чаще оказывается под переносом. Имя группы — это всегда **перенос**.

В современном мире очень запутана и сложна история понятия «права человека» (идеология рано или поздно становится похожа на анекдот: «все для человека» — и я знаю этого человека»). Такое снижение сразу обнажает вопрос: за права каких людей мы боремся? Люди-то разные. Просвещение и гу-

31. *Латур Б.* Пересборка социального.

манизм, столь дорогие нам, культивируют перенос, но мое личное не противоречит тому, чтобы видеть человека во всяком, на любом континенте. Прогрессизм просвещения игнорирует естественные возможности времени и пространства — когда еще дойдет «благая весть» к тем, кто в глубинах планеты живет и не знает, что они — люди<sup>32</sup>.

Но ведь есть еще и обратный процесс: дегуманизация. Яркий её пример мы наблюдаем сейчас в устах путинской пропаганды в связи с именем «украинцы». Процессы означивания движутся силами как означающих, так и означаемых. В эпоху массовой информации и рекламы мы часто можем увидеть односторонние примеры. Вот, допустим, вегетарианцы распространяют историю жизни курицы, которой намеренно дают теплое имя и рассказывают индивидуальную судьбу — судьбу Рябы, птицы, которую люди сначала инвалидизируют, а затем убивают. В таком рассказе рутинная практика начинает выглядеть бесчеловечно.

Тем более кощунственным выглядит неизбежный выбор — кому помогать? Потому что непонятно, как сравнивать глубину дегуманизации и расчеловечивания. О таком выборе обычно предпочитают не говорить. Не сравнивают, например, судьбу уйгуров в Китае, народов Судана или курдов с судьбой арабов, живущих в Палестине или в Израиле<sup>33</sup>.

Концепция, образ «человека» и «личности» стали осознанной мишенью в теракте 11 сентября 2001 года. Террористами стали уроженцы Востока, выросшие и получившие

32. В этом свете понятие, предложенное Латуром, «Не-человеки» как звенья в цепи социальных ассоциаций, выглядит как контраст с именем группы «человеки». См.: *Латур Б.* Пересборка социального. М., 2020. Гл. «Третий источник неопределенности: объекты тоже активны». С. 90. И тут важен концепт «человек».

33. Как показала терапевтическая практика, боль с болью вообще некорректно сравнивать, они не сравнимы. Однако, социометрическая «шкала остроты» — корректная процедура в «камерном» масштабе. См.: *Золотовицкий Р.* Понимать Морено. М., Гейдельберг: Морено-Институт, 2020. С. 98. URL: <https://psy.su/feed/7261/>.

образование в Германии<sup>34</sup>. Они бросили в лицо «Западу» свои собственные человеческие личности, считая их всецело «западными» придумками.

Конечно, как имелось в виду и выше, это поверхностные и мифологические имена: «Запад» и «Восток». Однако они снова и снова возрождаются, потому что они называются, упоминаются и употребляются.

Значимость того или иного группообразования и конкуренции событий, происходящих в этих группах — еще один источник неравенства. Но это — лишь сравнимая, **счетная** сторона соотношений значимости групп и событий. Вопреки расхожему представлению о борьбе групп (стран, классов) социальная динамика выражается прежде всего в столкновении **событий**. И эти столкновения постепенно образуют события более высокого порядка, и не только такие явные и поверхностные, обсуждаемые обычно в новостях. Но в социодраме мы можем заглянуть глубже и увидеть существенные причинно-следственные связи между событиями. Социодрама позволяет сравнить остроту проблем, правильно распределить внимание, сравнивать значимости, влияние и статусы, принадлежащие разным сферам, а также прогнозировать исход их столкновений — сначала на уровне ролей. Например, в социодраме можно выразить и включить весьма разнородные социальные качества, имена групп и реальности за счет концентрации игры, (но не моделирования).

Наука и политика, лингвистика имен и их название, а также толкование в практическом контексте сходятся именно в семиозисе. Можно настроить процесс социометрии и социодрамы не на **проксемику** соотношений смыслов и слов, а на **прагматику** ситуации, на прояснение отношений означающих слов (имен) и значений с одной стороны, и означаемой действительности с другой стороны. В этой сконцентрированной действительности мы уже можем конкретизировать все слова, имена и действия. Исход зависит от нашего выбора, который

34. *Золотовицкий Р.* На миру и смерть красна. Социометрический подход к проблеме терроризма. М.: Институт консультирования ODN, 2003. О «структурах страха» см. с. 15. URL: <https://tinyurl.com/2ac8klhj>.

делает человек — заранее ещё не зная, выступит ли он как политик или как ученый. Как всегда, слово и процесс называния — тоже выбор, тоже поступок — как в политике, так и в науке.

Однако этот выбор может остаться лишь теорией, если не произойдет **событие** — то, что повсюду происходит, но далеко не всегда становится научным понятием. Разнообразие событий резко возросло, но ни наука, ни политика к этому не готовы. Поэтому всё труднее выбрать важное. Главным завтра может оказаться то, чего сегодня мы не замечаем, или то, что вообще еще не имеет имени. Также возникают и новые реальные группы: вчера они были лишь номинальными категориями, а иногда и симулякрами. Именно с номинальных имен-знаков начинаются так называемые «цветные революции». **Названное** взывает к активности. Номинально «меченные» становятся реальными группами (как, например, «иностранные агенты» — статус, выдуманный пропагандой, не объясняющей свой выбор). Однако **главных**, как и **главное** выбирают не только из реальных. Названное прибавляет альтернативы.

Все сложнее соотноситься и с «царством ценностей» как называли его неокантианцы. В то же время «царство действительности» становится всё более разнообразным и сложным. «Жизнь выступает из берегов рассудка», — писал А.Бергсон. Чтобы собрать разумную теорию, нужно делать выбор, посетив «царство ценностей», где находится и ценность мира как целого. Но «...действительность „как она существует на деле“ не входит ни в одно понятие»<sup>35</sup>. Мы не решим мировую проблему отношения человека к миру, с помощью одной только семиотики.

Анализируя понятие власти, мы видим множество связей и отношений со всеми мирами человека и его ценностями. Но не власть собирает их в единое целое — так же как и не один только разум. Гораздо большей эвристической ценностью обладает понятие «отношение». Если человек осознает свое неповторимое место в мире, свое «не-алиби», как назвал это

35. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 63.

М.Бахтин<sup>36</sup>, он начинает видеть смысл своего поступка именно в отношении с Другим и к иной реальности. «В моем поступке нет теории», — пишет Бахтин. Но ко мне можно отнестись через мой поступок.

Морено называет это Встречей — моментом, когда мы встречаемся в событии и вместо анализа «снаружи» оказываемся внутри происходящего события. Анализ и действие теперь возможны одновременно. Классический треугольник рационального действия «анализ-планирование-внедрение» заменяется циклом «разогрев-действие-сохранение» в социодраме<sup>37</sup>.

Встреча в событии — цель социодрамы, в которой мы можем не только говорить, но и **показывать** значимые явления. Образы, роли, ситуации. Здесь, в частности, появляется и возможность проверить аутентичность любого денотата — понять, говорим ли мы в данный момент **об одном** и том же или про разное. В то же время игровое событие в формате социодрамы показывает и отражение того, что мы играем, вовне, в более широком контексте, уже в большом контуре знака, создавая новую действительность и углубляя смысл нашего внутреннего события (см. схему 3). Знаки приобретают новые значения.

Неокантианство (Риккерт)	Действительность	Смысл Значение	Ценности Значимости
Что можно делать	объяснять	толковать	понимать
Семантика (треугольник)	Референт (денотат)	Значение Смысл	Имя Слово
(не в тех значения, как у Соссюра)	Означаемое	Означающее	

Таблица 1

36. Бахтин М. К философии поступка // Бахтин М. Автор и герой в эстетическом событии. СПб.: Алетейя, 2024.

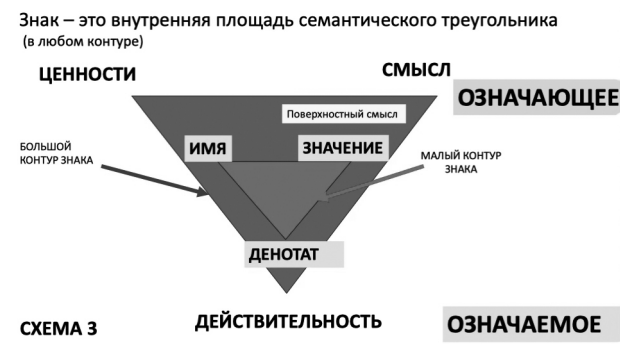
37. Золотовицкий Р. А. Лояльность или компетентность: друзья или враги? Инструменты работы с отношениями в организации». В 2 т. М., Гейдельберг: Морено-Институт, 2021. С. 577.

Неокантианство предвосхитило семиотику (см. выше таблицу), но проследить широкий контур знаковой связи, связать ценности — дело не одного десятилетия, а может быть, столетия. Тем более, что царство смысла все время сжимается. Точнее, глобальный кризис смысла вскрыл зияющую пустоту над действием и всей действительностью, которые непрерывно усложняются. Но главное — это соответствия между тремя царствами и те отношения, в которых мы живем. Самое опасное возникает тогда, когда, употребляя слово «власть», мы остаемся на уровне **поверхностного смысла**. И это не только теоретическая проблема, связанная с подбором имен и понятий для наблюдаемой действительности. Находиться в отношениях, смысл (и роли) которых не раскрыты, рискованно, особенно если это властные отношения<sup>38</sup>. Проверая в ответственном диалоге, говорим ли мы об одной и той же действительности, мы получаем шанс углубить смысл (хотя бы в ролевых отношениях).

Тогда возникает более широкий контур, включающий новую действительность — иногда и то, что уже называлось ранее. Мы соединяем более сложные явления новыми отношениями и ценностями. В событии глубина одного смысла (человека) уже не мешает раскрыться глубине другого смысла или другого человека.

Так вместо публицистического слова «власть» появляется целый набор понятий, каждое из которых операционально и поддается проверке: влияние, отношение, перенос, передача, посредник, проводник, спонтанность, спонтанная структура группы, акциональный голод, предметно-ценностные ориентации и т.д. При этом эмоциональный заряд слова «власть» сохраняется. В новых отношениях он наполняет эти понятия новыми различными эмоциональными значениями. В таком случае Встреча по Морено проясняет отношения и возможные влияния, зависимости, переносы и проекции.

38. Так люди, гнавшие от себя всякую «политику», в один прекрасный день понимают, что оказались заложниками в родной стране.



В схеме Большого и Малого контуров знака решающим является их отношение. К Большому контуру можно отнести науку, к Малому — миф. Однако внутри обоих действует почти один и тот же знак.

Возможно, что одна вершина семантического треугольника указывает на научное слово — имя, тогда как другая вершина относится к мифологическому смыслу. При этом денотат у них может быть общим. Тем не менее всегда можно обнаружить целостный знак — семантический треугольник, замкнутый в собственной самореферентной сфере: научной, мифологической или смешанной. Малым контуром может оказаться и строгое научное доказательное исследование. Но в этом контуре обычно отсутствует вопрос «зачем?» — зачем мы вообще это исследовали. И прагматичного ответа, например «чтобы вылечить», оказывается недостаточно

Одновременно в Большом контуре того же знака возникает поиск смысла и попытка замкнуть его в философской теории. Здесь сохраняется различие между Значением и Смыслом. **Значение** связано с социальным и обычно выражает норму или конвенцию. **Смысл** же, как правило, индивидуален и всегда находится в процессе поиска лучшего толкования. И, конечно, Большой и Малый контуры могут меняться местами.

Обсуждая проблему поверхностного смысла, можно увидеть, насколько важны отношения между Большим и Малым контурами знака. Например, слово или имя, находящееся в Малом контуре, по мере усиления своего значения может стано-

виться ценностью и критерием выбора. И наоборот: глядя на действительность в Большом контуре, мы выделяем значимую часть — денотат, или называем нечто «предметом».

В некоторых ситуациях различие между контурами ясно проявляется как различие между наукой (Большой контур) и политикой (Малый контур). Часто политика не доходит до подлинных смыслов и ценностей, ей соответствующих. Так и философия имеет общие контуры с наукой через общее видение действительности под углом рефлекслируемых ценностей. Социодрама может это выявить.

Мы всегда переживаем собственную ценность, даже если не осознаем её как фактор, повлиявший на наш выбор или отказ от выбора. Если я чувствую (тем более осознаю) свое место в мире («не-алиби» по Бахтину), то могу проследить не только свои связи с другими, свои зависимости, свои ресурсы и т. д. независимо от объяснительной теории. В противном случае мы оперируем словом «власть» как «флогистоном», неким веществом, которое как будто связывает всех, и передаёт влияние. Однако при этом речь идет о самых важных выборах, формирующих центр жизни и центр события. В условиях вовлечения в событие, или поиска, или ограничения ситуацией, в любом случае это — выбор события, или его отвержение. Такой выбор с трудом поддается научному определению, потому что его главным элементом является спонтанность. А спонтанным выбором занимается социометрия.

В большом контуре неокантианства — «действительность, ценности, смыслы» — выбирающий своим выбором создает событие. Семантику этого выбора, его означивание в малом контуре — «реальность группы, значения, имена» — воплощают имена групп. Называние имен и создает влияние и силовые отношения.

Морено анализирует исторические структуры отношений, которые согласно открытому им социогенетическому принципу переходят в новые ситуации. Однако без социометрии неравенство, усиленное общественным строем, продолжает угнетать «социометрический пролетариат» — изгоев социума, тех, кого здесь и теперь систематически не выбирают или отвергают. Это люди (группы), оказавшиеся в изоляции при

любом режиме, в любой политической системе. К сожалению, среди них оказывается много людей креативных, талантливых, творцов всего нового.

Вопль о несправедливой эксплуатации — особенно экономической эксплуатации большинства людей, массы промышленных и сельскохозяйственных рабочих — небольшим кругом капиталистов лежал в основе всех социалистических революций, вопль, перед которым было почти невозможно устоять. Но при этом почти не уделялось внимания жесточайшей эксплуатации всех времен, которая практиковалась не только в капиталистических и коммунистических обществах, но и во всех известных из истории формах правления. Речь идет об эксплуатации творцов идей, методологов и изобретателей инструментов. Что касается эксплуатации этого меньшинства, коммунистические и капиталистические общества молчаливо образуют единый фронт. Это меньшинство необычайно и органически продуктивно, но не имеет власти... Если и есть в этом мире наиболее эксплуатируемое меньшинство, то это творцы. У них никогда не было политической партии, сами по себе они не начинают революции, чтобы изменить мировой порядок, они меняют его независимо от существующей в данное время формы правления. Их число сравнительно невелико, они не образуют класса, они не относятся ни к капиталу, ни к пролетариату или могут принадлежать обоим. ...невозможно построить ни один мировой порядок, из которого исключены эти забытые парии всех мировых революций. В действительности с них следует начинать в качестве основы. ...чтобы все люди имели возможность создавать социальный порядок, который можно назвать «креатократией»<sup>39</sup>.

Задолго до того, как Морено создал методы социометрии, социодрамы и психодрамы, а также театра спонтанности, молодой врач и одновременно философ работал с беженцами во время Первой мировой войны. Он обратил внимание науки на отношения и эмоциональные потоки, которые и формируют то, что мы называем «социальное». Позже, с помощью социометрии Морено выявил, как креативное меньшинство влияет на становление социального порядка, однако, не становясь элитой.

39. Морено Я. Л. Социометрия. М.: Академический проект, 2001. С. 243.

Как-то после лекции Фрейд спросил студента Морено о том, чем он занимается, и Морено ответил: «Я учу людей играть в Бога». Действительно, в финале социодраматической игры отношения ролей становятся прозрачны и создается эффект Присутствия — как будто Бог заполнил все промежутки и трещины между нами, вникая в каждое отношение.

Маленькое эссе-притча, написанное тогда, в 1919 году, возможно, говорит о власти больше, чем научные труды, но главное — показывает внутреннюю силу энергии социума.

### **Обращение к Спартаку**

Поход невольников всех стран против господствующей касты денег и засилья призраков за совершенное общество начался без благословения благотворящей церкви, Святой Земли и Святого Неба, этот крестовый поход без креста, диктатура пролетариата, но не диктатура Бога.

Где же вы, христианские миссионеры, еврейские пророки, ревностные мусульмане? Где вы, мессианские энтузиасты, достойные подражания самой жизнью своей святые отцы-мученики, активисты, монахи, теософы, иудеохристиане, мессианские евреи, братья в Спартаке, которые должны танцевать у подножья горы Синай в вашем инстинктивном стремлении к свержению всех основ вокруг воплощенного рая?

Кем бы был Бог, будь он политиком? Будь он таковым, он послал бы своего сына в мир не столько с тем, чтобы спасти души, сколько с тем, чтобы спасти общество. Был бы он против всемирных конференций униженных, союзов народов, революций против высших классов или наивно позволил бы язычникам всех религий казнить себя, свой сияющий лик? Эта дилемма парадоксальна для Богочеловека, посланного ко всем изгоям для того, чтобы добиться общественной справедливости, в то же время он должен в известной степени заниматься каждым членом этого общества. Разрешение межчеловеческих разногласий нуждается в том, чтобы Бог показал его на собственном примере; примера, показанного человеком недостаточно.

**Бог как политик не становится Бого-человеком, а становится избранным народом, народом-богоносцем, пришедшим в мир.**

В ходе революции без выраженного божественного участия возможно удастся получить и такой побочный результат как,

например, подмена одного классового господства другим — господством народа над буржуазией, но всё дело заключается в том, чтобы созданное рабами государство, пришедшее на смену старому как орган угнетения действительно «отмерло», что невозможно без полного внутреннего поворота всех частей человеческого сообщества. Никому, никакому человеку и никакому народу с грубой плотью не позволено стать мессией! Сама субстанция людская такова, что не хочет оставаться в покое, но где-нибудь и когда-нибудь господь должен снизойти до последнего затравленного дикаря и он воспрянет духом не от программ, манифестов и прокламаций, а только с помощью самой своей гонимой сущности действительно божественного человека и божественного народа, что восстаёт при виде людей, нуждающихся в спасении, ждущих, словно Иаков в борьбе с ангелом, вашего, мессианствующие мечтатели, благословения<sup>40</sup>.

«Право „избирать и быть избранным“ — отнюдь не политическое, оно вообще не из макромира. Никто не может его гарантировать. Реален только твой собственный спонтанный Выбор и Выбор Другого, тоже спонтанный. Перед человеком во весь рост встаёт Его Величество Поступок. Всё остальное: мотивы, объяснения выбора, объяснение ситуации, ее прогнозирование, убеждение, релаксация, даже утешение — вторичны. Это в полный рост ставит перед человеком ответственность за свой выбор, за собственную жизнь. Это не оставляет лазейки — перенести ответственность за Выбор на кого угодно, хоть на Бога. Выживет тот, кого „не минет чаша сия“. Вопрос „Почему я?“ не дождется ответа. Вопрос „Кто остаётся?“ переходит в ответ „Что остаётся?“

Жить дальше. Жить избранным. Жить дальше избранным Народом»<sup>41</sup>.

По прошествии более ста лет я слышу и принимаю вызов Морено, но я не беру на себя роль пророка. Пусть те, кто берет

40. *Морено Я. Л.* Обращение к Спартаку (перевод Р. Золотовицкого) // Морено Я. Л. Социометрия: экспериментальный метод и наука об обществе. М., 2001. С. 305.

41. *Золотовицкий Р.* Комментарий к «Обращению к Спартаку» // Морено Я. Л. Социометрия. М., 2001. С. 312.

на себя ответственность за свою жизнь — как частную, так и социальную — и считают себя избранными и мобилизованными.

---

### Semiotics of power

Roman Zolotovitsky,  
solotowizki@gmail.com, www.sonet.net.in

*Abstract:* This article proposes viewing power not as a resource or a distributable substance, but as a value that emerges in events and is established in the relationships between actors. It analyzes the genesis of the social through the semantics of group names and the processes of group formation. It is shown that group names, statuses, and roles are not neutral designations but are formed within the dynamics of meanings, choices, and mutual influence. The theoretical framework of the work combines semiotics, Neo-Kantian philosophy of values, and J. L. Moreno's sociometry. A distinction is introduced between the "large" and "small" contours of the sign, where reality, values, and meanings are correlated on the one hand, and the reality of groups, meanings, and names on the other. In this context, choice is viewed as an event that creates the center of social reality. Particular attention is paid to the informal structure of relationships and the microdynamics of choices that shape the actual mechanisms of influence. It is shown that inequalities in choices, statuses, and accumulated significance can evolve into stable forms of power, whereas formal institutions often merely reinforce already established relational structures. Drawing on Moreno's sociometry and sociodrama, the study analyzes how attractions and rejections among group members create sociodynamic inequality and the emergence of leaders. In this context, the concept of "the power of naming" is introduced: the act of naming groups and events serves as a mechanism for the formation of meanings, influence, and collective action. The article demonstrates that an analysis of power requires a shift from conceptions of "power resources" to an examination of the events, relationships, and semiotic processes through which social reality is constructed.

*Keywords:* Power, influence, resources of influence, inequality, sociometry, choice, naming, significance, "sociometric proletariat," informal relations, semantic triangle.

DOI: 10.55167/8f7cof4c9b4e

# Ответ на статью Михаила Минакова «Пустующий трон и учредительная власть»

Алессандро Феррара

Я благодарен Михаилу Минакову за точные и стимулирующие к размышлениям комментарии. Мне понравилось четкое деление его статьи на три части: в первой он реконструирует мою позицию, во второй описывает две структурные апории политического либерализма (и, следовательно, моей теории), а в третьей — предлагает решение этих апорий. Нижеследующие заметки соответствуют порядку изложения тезисов в статье.

## Временной поворот политического либерализма

В статье Минакова реконструкция моего взгляда на последовательный транспоколенческий суверенитет безупречна, и я чувствую себя польщенным тем, что он сравнивал его с позициями Акермана, Рубенфельда и Колон-Риоса. Три вклада моей книги в дискуссию об основаниях политического либерализма определены как: а) преодоление бинарности Кельзена-Шмитта, б) конституционализация временности через вертикальную взаимность и в) диагностика концептуальной структуры популизма. Четвертый вклад, по моему мнению как автора, заключается в «политической концепции народа» как *этноса* и *демоса* и в раскрытии процесса его самоконституирования (хотя вы упоминаете наблюдаемые формы конституирующей власти — смену режима, сецессию, слияние).

## А. О «невидимом трансцендентализме»

Минаков пишет: «„наиболее разумное“ остаётся подлинно политическим, а не метафизическим, поскольку оно вытекает из публичной политической культуры, а не из философских спекуляций о дополитических моральных истинах». Эта формулировка, на мой взгляд, требует уточнения. Если вспомнить

формулу Ролза из «Кантианского конструктивизма», то политическую концепцию справедливости делает «наиболее разумной для нас» её соответствие «нашему более глубокому пониманию самих себя и наших устремлений»<sup>1</sup>. Именно выделенное выражение позволяет отличить позицию Ролза от контекстуализма любой историцистской концепции конституционной легитимности, например от линии Савиньи<sup>2</sup>. Концепция справедливости, лежащая в основании конституции, должна отражать не только то, кем мы являемся исторически, то есть нашу политическую и правовую культуру, но и наши устремления, которые могут быть вдохновлены теорией — отсюда вновь возникает роль практической философии — и носить глубоко преобразующий характер. Поэтому герменевтический и философский компоненты должны быть сопоставлены и приведены во взаимодействие друг с другом, как в руссоистском описании законодателя в трактате *Об общественном договоре*<sup>3</sup>.

Далее я отвечу на три проблемы, которые поднимает Минаков.

*Проблема замкнутого круга.* Минаков пишет: «Феррара утверждает, что “наиболее разумное” определяется посредством общественного разума среди свободных и равных граждан. Но кого считать “свободными и равными”? Ответ: граждан, чей статус гарантирован конституционными рамками, основанными на самом разумном. Этот стандарт одновременно вытекает из политического сообщества и определяет его. Нам нужен этот стандарт, чтобы сформировать народ, но нам нужен сформированный народ, чтобы сформировать этот стандарт».

Мой ответ. Термин «народ» многозначен. «Наиболее разумное» становится релевантным при переходе от этноса — сообщества, которое благодаря общим неполитическим характеристикам обретает самосознание, развивает стремление к совместным обязательствам и затем приступает к их

1. Rawls, J. (1980). Kantian constructivism in moral theory. *The Journal of Philosophy*, 77(9), 515–572, p. 519.

2. Savigny, F. C. von. (1814). *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Heidelberg: Mohr und Zimmer.

3. Rousseau, J.-J. (1762). *Du contrat social*, livre II, chapitres 7–8.

формальному закреплению в конституции, — к демосу. В этом смысле можно сказать, что неформальные границы этноса, отделяющие его от других этносов, предварительно определяют, кто будет считаться «свободным и равным». Чтобы избежать исключаящего характера и результата этого процесса, я предлагаю мыслить его по аналогии с «призывом» — например, с призывом к подаче статей, — инициированным активными членами этноса, который собирается самоорганизоваться. Как и всякий призыв, он предполагает условия участия. Если же мы хотим представить критерий оценки общей уместности такого призыва и справедливости его проведения, можно использовать вариант дворкиновского «теста на зависть»<sup>4</sup>. Призыв присоединиться к процессу самоконституирования является уместным, если по завершении этого процесса ни одна группа не завидует тем, кто получил возможность участвовать в нём и затем быть включённым в демос.

*Эпистемологическая проблема.* Минаков пишет: «Если наиболее разумное действительно вытекает из политической культуры, оно должно меняться по мере изменения культуры. Но если оно меняется, что обеспечивает преемственность? Что мешает каждому поколению заново определять конституционные основы в соответствии со своим собственным рефлексивным равновесием?».

Мой ответ. Основные положения конституции могут быть существенно пересмотрены, если это ведёт к появлению новых прав: так произошло в США с поправками, принятыми после Гражданской войны, с Девятнадцатой поправкой, предоставившей женщинам избирательное право, а также с включением во многие современные конституции положений о защите окружающей среды, неприкосновенности частной жизни и расширении гендерного равенства. Конституционные основы также могут быть переосмыслены — см., например, моё обсуждение перехода от формальной к содержательной равной защите законов или переосмысление, которое претерпела «сво-

4. Dworkin, R. (1981). What is equality? Part 2: Equality of resources. *Philosophy & Public Affairs*, 10(4), 283–345.

бода слова» в XX веке<sup>5</sup>. Однако неизменными должны оставаться нормативные и определяющие идентичность обязательства, присущие избранной форме политического объединения. Статья 11 Конституции Италии гласит: «L'Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli» (то есть «Италия отвергает войну как средство посягательства на свободу других народов»)<sup>6</sup>. Это обязательство может переосмысливаться вместе с меняющейся природой и формами войны, но всё же должно сохраняться во времени. Поэтому Итальянская Республика должна оставаться верной не интерпретации 1948 года, а минимизации обращения к войне в соответствии с изменяющимися историческими условиями.

Вы спросите: как «наиболее разумное» может сохранять нормативность в разных культурных условиях, не превращаясь в своего рода трансцендентальный априорный принцип? Я полагаю, что это возможно, если понимать «наиболее разумное» с точки зрения нормативности третьей *Критики* Канта, а не нормативности его второй *Критики*<sup>7</sup>. К сожалению, Кант изложил эту модель образцовой, имманентной нормативности в терминах «прекрасного», что ввело многих читателей в заблуждение, будто она относится только к эстетике. Прекрасное не определяется принципом: не существует перечня требований, выполнение которых заставляло бы признать нечто прекрасным. И всё же прекрасное нормативно в том смысле, которого лишён простой факт того, что нам что-то нравится. Сказать, что нечто прекрасно, — значит утверждать, что все должны с этим согласиться, хотя такое согласие нельзя доказать как необходимое или вывести из принципов. Прекрасными называли самые разные вещи; поэтому не существует каталога прекрасного, так же как не может быть списка всех грамматически правильных предложений в языке. И всё же в каждом контексте мы можем различать вещи прекрасные и непрекрасные. Теперь замените кантовское «прекрасное» на

5. Ferrara, A. (2023). *Sovereignty across Generations: Constitutional Identity, Constituent Power, and Time*. Oxford: Oxford University Press, pp. 226–228.

6. Costituzione della Repubblica Italiana, art. 11.

7. Kant, I. (1790). *Kritik der Urteilskraft*, §§ 23, 39.

«наиболее разумное» — и вы получите ответ на вопрос, как наиболее разумное может оставаться нормативным, не становясь трансцендентальным принципом.

*Проблема временной асимметрии.* Минаков пишет: «Общественный разум действует среди современников, которые могут совместно обсуждать, проверять предложения и пересматривать позиции посредством взаимного взаимодействия. Вертикальная взаимность распространяет это на прошлые и будущие поколения, которые не могут обсуждать с нами. Но без фактического обсуждения что делает эти отношения подлинно взаимными?».

Да, как пишет Минаков, это виртуальная, метафорическая взаимность: представление о наших отношениях с прошлыми и будущими поколениями в терминах метафорической взаимности, то есть стремление дать им столько, сколько мы хотели бы получить от них, если бы наши роли поменялись местами<sup>8</sup>.

## Б. Метафизика «наиболее разумного»

Минаков пишет: «Становится очевидной апорией политического либерализма то, что он не может признать трансцендентальное действие „наиболее разумного“ без признания фундаментализма, но в то же время не может обеспечить прочные нормативные ограничения без этой квазитрансцендентальной функции».

Ответ. Здесь вновь полезно обратиться к логике третьей Критики. Ещё раз мысленно заменим «прекрасное» на «наиболее разумное». Тогда мы увидим, что во всех обществах, эпохах и культурах существуют артефакты, являющиеся прекрасными не в том смысле, что они нам просто нравятся, а в том, что каждый должен признать их прекрасными; вместе с тем существуют и артефакты, которые прекрасными не являются. Однако не существует принципа — например, в форме категорического императива, — применение которого гарантиро-

8. Ferrara, A. (2022). What the controversy over the reasonable shows: On Habermas's *Auch eine Geschichte der Philosophie*. *Philosophy & Social Criticism*, 48(3), 313–332.

вало бы правильность нашего суждения о красоте. Как это возможно — отдельный вопрос; здесь я могу лишь отослать к § 39, а также к § 23 *Критики способности суждения Канта*<sup>9</sup>.

То же самое, на мой взгляд, происходит и с «наиболее разумным». Можно сказать, что в каждом обществе, эпохах и культурах существуют законы, конституции и представления о справедливости, которые являются «наиболее разумными» для соответствующего политического сообщества: не в том смысле, что граждане просто случайно согласны с этими нормативными конструкциями, а в том, что каждый должен признать их «наиболее разумными для соответствующих субъектов». Наряду с ними существуют законы, конституции и представления о справедливости, которые не являются «наиболее разумными» — хотя, возможно, они «просто разумны». И всё же не существует принципа, например, в форме категорического императива, применение которого гарантировало бы истинность нашего суждения о том, что нечто является «наиболее разумным». Тем самым апория разрешается — по крайней мере, если понимать «наиболее разумное» по модели рефлексивного суждения, а не по модели трансцендентального принципа<sup>10</sup>.

## В. Апория отсутствующего суверена

Минаков пишет: «Межпоколенческий народ не может собираться, обсуждать, уполномочивать или отзываться представителей. Его воля становится тем, что судьи различают при применении критерия наиболее разумного к конституционным вопросам».

Да, в целом это верно, но с двумя существенными оговорками. Во-первых, народ как целое в каждый данный момент имеет живую часть, вполне способную к политическому действию. Эта живая часть народа проявляет автономную политическую волю и может обновлять конституцию, тем самым осуществляя своё соавторство в ней.

9. Kant, I. (1790). *Kritik der Urteilskraft*, §§ 23, 39.

10. См.: Ferrara, A. *The Force of the Example: Explorations in the Paradigm of Judgment*. New York: Columbia University Press, 2008, pp. 23–34.

Во-вторых, здесь я согласен с Роулсом: «Конституция — это не то, что о ней говорит Суд. Это то, что народ, действуя в соответствии с Конституцией через другие ветви власти, в конечном счёте позволяет Суду о ней сказать»<sup>11</sup>. Согласно Роулсу, ни одна ветвь власти не обладает окончательным словом. Он не защищает ни юристократию, ни верховенство парламента. Суд обладает авторитетным словом лишь *pro tempore* — до тех пор, пока политическое противостояние не будет исчерпано, то есть пока не будет запущен и успешно завершён механизм конституционной поправки, оспаривающей судебную интерпретацию. В истории США это происходило четыре раза<sup>12</sup>. Можно сказать, что Роулс здесь предлагает оптимистическую, мэдисоновскую картину, в которой три ветви власти соперничают за «последнее слово» и взаимно уравнивают друг друга. Исторически, как показывает Акерман, со времён Рузвельта этот баланс был нарушен<sup>13</sup>. Но это уже другая история: здесь мы переходим к вопросам конституционной истории, где особенно важным становится вопрос о том, как лучше сохранять этот конкурентный баланс.

Далее Минаков пишет: «Неявно выраженные неизменяемые положения функционируют как догмы, выходящие за рамки демократического пересмотра. Суды становятся уполномоченными толкователями, распознающими волю суверена». Мой ответ остаётся тем же: само определение чего-либо как «неотменимого» подлежит оспариванию, как я уже отмечал выше. Речь идёт не о традиционной догме, а о добровольно принятом обязательстве. Когда Лютер определяет свою позицию как непреложную — «На том стою и не могу иначе», — это, конечно, не догма, а акт свободы, посредством которого он сам определяет, что является для него обязательным. То же самое

11. Rawls, J. (2005). *Political Liberalism* (Expanded ed.). New York: Columbia University Press, p. 237.

12. См.: Ferrara, A. (2023). *Sovereignty across Generations: Constitutional Identity, Constituent Power, and Time*. Oxford: Oxford University Press, p. 246, n. 97.

13. Ackerman, B. (2014). *We the People, Volume 3: The Civil Rights Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

относится и к «народу», который говорит через суд, причём это судебное выражение его воли само остаётся открытым для последующего оспаривания.

*Проблема лишения прав.* Минаков пишет: «Определяя высшую суверенность в межпоколенческом демосе, Феррара фактически лишает живых граждан учредительной власти. Электорат может вносить поправки, но не преобразовывать конституцию. Кто определяет границу между поправкой и преобразованием?».

Мой ответ таков: это оптический эффект, возникающий из исходного вопроса политического либерализма: «Как это возможно?» Разумеется, современные граждане обладают учредительной властью, позволяющей инициировать смену режима, сессию или объединение. Кто, если не живые граждане, может быть носителем учредительной власти в случаях объединения, отделения или смены режима?

### Жизнь с апориями

Минаков пишет: «Теоретическую основу здесь даёт анализ Арндт, посвящённый заключению и выполнению обещаний на протяжении поколений (1998 [1958]: 243–247). Политические сообщества поддерживают себя за счёт обещаний, связывающих будущее; однако каждое поколение должно активно ратифицировать эти обещания посредством собственных политических действий. Обещания создают преемственность, но не предопределяют будущее: они задают траектории, которые последующие участники могут продолжать, изменять или даже отменять, когда того требуют обстоятельства. Ключевой момент состоит в том, что продолжение требует активного участия, а не пассивного наследования»<sup>14</sup>.

Мой ответ: обещания в этом отношении близки к «обязательствам»<sup>15</sup>. И обещания, и обязательства включают момент идентичности, а затем вторичный компонент, который может

14. Arendt, H. (1998). *The Human Condition* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press, pp. 243–247.

15. См.: Ferrara, A. (2023). *Sovereignty across Generations: Constitutional Identity, Constituent Power, and Time*. Oxford: Oxford University Press.

варьироваться в зависимости от обстоятельств. Если я обещаю дать вам 100 евро, обычно не имеет значения, будет ли это одна купюра, две по 50 евро или пять по 20 евро; но принципиально важно, чтобы я не потребовал эти деньги обратно. В межпоколенческих обещаниях, как и в обязательствах, должно быть выполнено именно это конкретное обещание или обязательство; и кто-то должен разрешать возможные споры о том, был ли выполнен его ключевой компонент. Поэтому, на мой взгляд, перенос акцента с обязательства на обещание существенно не меняет общей картины.

Ещё раз благодарю Михаила Минакова за эти содержательные и сложные комментарии. Надеюсь, что мне удалось ответить хотя бы на некоторые из них, и с нетерпением ожидаю дальнейшего обсуждения.

DOI: 10.55167/fief4966fb29

# Рекурсия I. Онтология, этика, политика

Александр Погоняйло

Доктор философских наук, профессор Свободного университета

В далекие времена в советских продуктовых магазинах, неизменно называвшихся «Продукты», продавались пачки «Геркулеса» (кто не знает, это овсяные хлопья), на которых был изображен слон с пачкой «Геркулеса» в хоботе, на которой был изображен слон с пачкой «Геркулеса» в хоботе, на которой... и т. д. Это было первое знакомство с бесконечностью. Через 60 с лишним лет я узнал, что это рекурсия.

Еще была картинка, на которой кошка ела мышку. Конечно, такого безобразия никто не изображал, во всяком случае, детям не показывали. Поэтому это была воображаемая картинка. На вопрос «Что ты видишь на этой картинке?» ребенок отвечал: «Кошка ест мышку». Неправильно, торжествовал вопрошающий. Надо сказать: «Изображение кошки ест изображение мышки». Это тоже рекурсия.

С этими странными *объектами*, которые «ссылаются на самих себя» и потому называются *рекурсивными*, мы сталкиваемся на каждом шагу.<sup>2</sup> Вопрос: «Что ты имеешь в виду, утверждая это?», — пример рекурсии. Лат. *recursio* (от *recurrare*) означает «возврат, круговорот, возвращение». В математике и логике рекурсия — это «определение через самого себя»; объект (это может быть процесс, действие) «обращается на себя», создавая авторефлексивную, замкнутую на себя структуру.

1. Рекурсия — это метод определения или решения задачи, при котором объект или процесс ссылается на самого себя. Она широко применяется в математике, информатике и лингвистике, где сложная структура разбивается на более простые подзадачи аналогичного вида (Perplexity).

2. См., например: Прекрасная рекурсия будущего // Понятия, программа В. Вахштайна и И. Воробьевой. Rain TV. YouTube. 03.03.26.

Среди выделенных им в свое время функций языкового сообщения Роман Jakobson назвал *авторerefлексивную*, она же — эстетическая. Сообщение либо специально устроено так, что получатель вынужден обращать внимание на форму сообщения, либо имеет место простое несовпадение кодов адресата и отправителя. В таких случаях язык утрачивает свою «прозрачность для значения», он оказывается замеченным и становится *предметом* рассмотрения: мы вспоминаем, что *говорим*, поскольку не очень хорошо понимаем, *что* говорим (слышим).

Рекурсия в философии — основной алгоритм, гносеологический прием и процедура. Гностический символ — змея, кусающая свой хвост. Платоновское «искусство обращения» (*techne periagoges*) обращает от телесного видения к умному, т. е. умознанию (*theoria* — созерцание). Оно — это искусство — «останавливает доксу»: различаем изменчивые вещи благодаря неизменным «идеям» (аристотелевским формам), в которых они стоят как в своих устоях. Рефлексия в философии, собственно, и есть возвратный залог, универсальное «ся», обращающее мысль на самое себя. *Мышление мышления*, прежде чем стать «картезианской точкой» (мышлением себя мыслящим), прошло длинный путь от «познай самого себя» к схоластической классификации понятий (понятие «понятия»). Локк определял личность как личное тождество в пространстве и времени; кантовские *априорные формы* суть условия данности нам вещей, действующие «за спиной сознания» и опознаваемые задним числом в качестве опыта. Примеры можно умножать.

Рекурсия в философии отличается от прочих рекурсий. Обычная рекурсивная система или агрегат создает свое изображение, которое становится частью этой системы, и такая рекурсия теоретически может продолжаться бесконечно (пачка «Геркулеса»), но практически ограничивается внешними факторами (масштабом картинки). Полагаем предел, чтобы не уйти в бесконечность, которая, по Гегелю, — «дурная», именно оттого, что предел просто все время отодвигается.<sup>3</sup>

3. «Рекурсия возникает, когда функция вызывает сама себя напрямую или косвенно через другие функции. Каждый такой вызов создаёт новую задачу меньшего масштаба, пока не достигнут базовый

В философии ситуация иная. Предмет философии — не «пред-мет» как нечто *пред-ставленное* (поставленное перед), или что может быть таким образом представлено, а *сущее как сущее*, стало быть, *сущее в целом*, внутри которого находятся и предметы, и тот, кто их себе предметно представляет. Иными словами, спрашивая о сущем (существующем), философия спрашивает о нем *предельно*. Спросить предельно — значит, поставить под вопрос не только так называемую «объективную», т. е. предметную реальность, но и самого спрашивающего.

В таком случае философия (метафизика) рекурсивна в принципе: с момента своего возникновения она создает такие рекурсивные системы, которые сами по себе, без какого-либо внешнего вмешательства останавливают рекурсию. Например, такова речь о «начале». О том самом «одном», которое вместе с тем — «все».<sup>4</sup> Сама формула «знать все как одно» предполагает рекурсию и, собственно, ею является. Фактически же речь идет о двух началах — о *пределе*, содержащем в себе или держащем на себе *беспредельное*. Так, по слову Аристотеля, «первое для нас» — это «последнее по природе» (или в порядке природы). Первое для нас — опыт, но и он, простой опыт чувственного восприятия, невозможен без другого «первого», того, которое «первее» опыта, ибо оно делает последний возможным, заранее кладя предел бесконечному.

Возьмем дискуссии о *доксе*, которая «гуляет», как статуи Герона Александрийского. Как ее остановить? — *Обратиться к форме-форм, уму-перводвижителю, который движет всем в качестве цели. Или, по Гегелю, — к той действительной (актуальной, или «действующей») бесконечности, которая не противоположна ничему конечному.*

В философских системах рекурсия останавливает саму себя, поскольку совмещает «все» и «одно» в *целом мира (космоса)*. Здесь не о внешних объектах идет речь, рефлексия которых становится их частью, а об *артикуляции целого*, в котором — в целом

случай — условие остановки, предотвращающее бесконечный цикл (Perplexity).

4. Гераклит Тёмный: «...Мудрость в том, чтобы знать все как одно».

мире — мы неожиданно оказываемся, благодаря парадоксальному обращению на себя.

Рекурсию в философии можно проиллюстрировать, обратившись (!) к вопросу о сущности и его истории. Спрашивая о «что» какой-то вещи, мы спрашиваем о ее сущности: «Что это такое?». Нам отвечают: «Это — то-то и то-то». Казалось бы, где тут философия? Но философия уже тут: она возникла тогда, когда условные «древние греки» произвели *концептуализацию* вопроса о сущности (ousia, substantia): они спросили себя, *о чем это так мы спрашиваем, когда спрашиваем о сущности?*

Спросить о сущности (ousia, substantia) означает определить вещь, речь о сущности и есть не что иное, как *определение*, но не взятое с потолка, а отсылающее к «умному» виду вещи, ее эйдосу или идее. Например, сказать: «Это — кружка» — значит установить вот эту «вечно текучую» (не потому, что она треснутая, а по причине ее материальности — в Аристотелевом смысле «материи») в ее неизменном устое — в идее кружечности. *Эта* кружка — из глины, фаянса... она никуда не делась, вот она на столе; но она — кружка, благодаря своей *вневременной форме* (morphé), неизобразимой, но тождественной во всех бесконечно разнообразных кружках. Поэтому «сущностей», по Аристотелю, две — *проте-сущность* как *вот-эта-вещь*, и вторая — родо-видовая, общий «вид» кружки.

Другой пример — идентификации личности. Как происходит отождествление себя с собой, которое делает человека *совершеннолетним*, лучше всех описал Платон в «Алкивиаде I», хотя он пользовался несколько иной терминологией. Чтобы стать собой, нужно на себя обернуться, чем не фольклорный оборотень? Надо «(о)познать самого себя». Платон говорит об *обращении на себя* в поисках той инстанции, которая делает все мое (руки, ноги, мысли...) моим. Поначалу собеседники соглашались, что это — душа. О ней и надо прежде всего заботиться, заботясь о себе. Но потом оказывается, что эта инстанция — не душа, вообще, не *что-то*, что есть, *а само то же самое*, голое, так сказать, тождество себя с собой. Уже по Локку, память об этом тождестве и будет определением личности.

Декарт в свое время различал «мысли младенцев» (non reflexas), не «отраженные», так сказать, мысли, простые реак-

ции на воздействие, и мысль, опосредованную мыслью же, т. е. рефлекс и рефлексию. *Cogito me cogitare* — это и есть опосредование: мышление мышления, мышление себя мыслящим. Я мыслю что-то, и при этом (обернувшись на себя) мыслю себя мыслящим это что-то. Это дает мне абсолютную достоверность моего собственного существования как мыслящего то, что я мыслю. Достоверности этой нисколько не мешает то обстоятельство, что о своей *сущности* (*quid*) я могу не иметь ни малейшего представления (*nescio quid mei*, напишет Декарт, «неведомое мне мое „что“»).

Для Канта рекурсия — органон трех «Критик». Говоря о возможности науки, поступка и суждения, он радикально меняет угол зрения традиционной метафизики: спрашивает не о сущности вещей, а о *самом представлении нам всяческих представлений*. Это то же Декартово *cogito*, скорректированное Лейбницем. Имея то, что имеем, например, чувственные восприятия (чувственность), мы обращаемся к условиям их возможности, спрашиваем не о том, кто, что и как воспринимает, а об общей *форме* представления нам разных представлений, которая тут и обнаруживается, причем, задним числом, когда мы уже имеем представления.

Это общий подход Канта. Имея то, что имеем (новое естествознание, хорошие или дурные поступки, способность суждения), обращаемся к условиям *возможности* всех этих вещей, или условий *опыта*, которые *не даны непосредственно в самом опыте восприятия чего-либо*. Потому они и называются *априорными* (формами). Например, в опыте чувственного восприятия (чувственности) нам не даны ни пространство, ни время. Однако, уже имея чувственные восприятия, мы видим, что они «заранее», как бы за нашей спиной, уложены в пространство (внешний опыт) и время (внутренний опыт), априорные формы чувственности, которые априорны только в силу того, что являются ее неперемненными условиями, опознаваемыми рекурсивно.

Если мы возьмем кантово определение суждения как основание для разработки новой системы категорий, то увидим, что, вопреки традиции, определяющей суждение как связь субъекта и предиката, Кант утверждает, что сужде-

ние — это «представление об имеющемся у нас представлении о предмете», или по-немецки: «die Vorstellung einer Vorstellung desselben». Это и есть кантовский трансцендентализм — взгляд «сбоку» на *представление* (процесс, событие) нам *представлений*. Мы движемся от представляемого нами к условиям его возможности — априорным формам чувственности и рассудка, описывая таким образом универсальную *форму* представления нам всяческих представлений.

Аналогично «Критика практического разума» начинает с того, что *есть*, с поступков, с того, что они бывают плохими и хорошими, и спрашивает, как это возможно, при каких условиях. Кант не укореняет поступок в идее идей, источнике всякого блага, а смотрит на него тоже как бы «сбоку», обнаруживая универсальную форму всех возможных поступков. Поступок — это шаг, и шаг *необратимый*. Если он диктуется прошлыми шагами и обстоятельствами, прошлыми и нынешними — а он ими диктуется как нечто *должное* (*müssen*) — то это не *наш* поступок и, стало быть, вообще не поступок, а природная необходимость. Но люди поступают, так или иначе, и несут за это ответственность. Поступки возможны, они существуют. Ссылки на обстоятельства — всего лишь оправдания, попытки снять с себя вину за совершенное зло. И если сослаться на природу, то по природе человек зол.

Так вот, если поступок возможен, то начало его — состояние безгрешности, Адам до грехопадения. Обернись на него (рекурсия), и оттуда решай, как быть. И тогда окажется, что то, что *должно быть* (*müssen*) по закону природы, по закону свободы *не должно* (*sollen*) *быть*. Например, по закону природы потомственный алкоголик должен пить. По закону свободы он может перестать это делать. Условие — оборачивание на себя и узрение себя жалким пьяницей.

Что же с политикой? Когда ее называют «искусством возможного», полагая источником такого мнения Аристотеля, попадают пальцем в небо, потому что, по Аристотелевой классификации наук, которые делятся на созерцательные, практические и поэтические, политика оказывается во второй рубрике — «наук о действии», и в этом смысле «искусством», где, в отличие от созерцательных наук, приходится *решать*, как

быть, и если *эйдос* в созерцании дан в мгновение ока и не может быть другим, то в политике он «временит со своей явленностью». Каким был поступок, далеко не всегда ясно сразу.

Карл Шмитт прав: политика — там, где есть друзья и враги, объединенные и разъединенные на общей «поляне» политической деятельности — борьбы за власть *в государстве*. Международная политика — это отстаивание тех же *государственных интересов* на международной арене.

Внутри государства существует система права, базирующаяся на монополии государства на насилие. Поэтому внутриполитическая борьба исключает прямое применение силы (это была бы ситуация гражданской войны) и ограничена законом в силовом давлении. Гарантом права является само государство с его правовыми институтами. Словом, права гражданина — в принципе (по идее) — защищены государством.

В международной политике такого гаранта нет, потому что нет мирового правительства, которому было делегировано право на насилие при заключении «общественного договора» между государствами. Договоры между государствами — это либо союзы (вместе *за* и вместе *против*), либо *декларации* — договоренности о ненападении, о соблюдении прав человека и т. д., составляющие международное право. Кроме *юридической*, никакой иной силы и гарантии декларации не имеют. Но нарушая договоренности, отказываясь от выполнения договорных обязательств, государство автоматически ставит себя вне международного права со всеми вытекающими последствиями.

Примером рекурсии в политике также является понятие «суверенитета». Его толкование и применение часто сводится к примитивному: в качестве суверенного, т. е. независимого, государства я что хочу, то и делаю. Напав на Украину, Россия защищает свой суверенитет. Защищаясь от агрессора, Украина отстаивает свой. Обе правы?

Но суверенитет вошел в международную политику как *взаимное* обязательство уважения государственной независимости. Библейская «рекурсия» *не делай другому того, чего не хочешь себе*, здесь работает в полную силу.

Значит ли это, что никогда, ни при каких условиях, государство не должно быть агрессором, не должно первым напа-

дать на другое независимое государство? Далеко за примерами ходить не надо: США и Израиль напали на суверенный Иран. Разумеется, это нарушение международного права. Некоторые скажут, вопиющее.

Как отнесутся эти некоторые, которых немало, к такому, скажем, случаю — ночью на пустынной улице прямо на вас идет человек с ножом. Что делать, ждать, когда нападет и, скорее всего, зарежет?

В этом частном примере государство не обеспечило свою монополию на насилие; и прохожий вправе применить все средства для защиты своей жизни. Суд потом будет разбираться.

Международное право гарантировано только соглашениями, декларациями, принимаемыми с оглядкой на установившийся баланс сил в международных отношениях. И если какое-то суверенное государство, конституция которого отдает власть в руки религиозных фанатиков, опирающихся на Корпус стражей исламской революции, имеет обогащенный уран и межконтинентальные средства доставки ядерного боеприпаса, официально объявляет целью своей политики уничтожение другого суверенного государства (Израиля) и близко подходит к осуществлению этой цели, окружает себя своими прокси, являясь спонсором международного терроризма, то ... разве оно уже не исключило себя из системы международного права? Можно ли напасть, защищаясь?

Это уже не вопрос права. Это вопрос выживания, требующий прежде всего трезвой оценки ситуации. А право, международное или нет, — не та область, где применяется категорический императив.

DOI: 10.55167/54ea8c1f7d87

# УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ЖИЗНЬ

# Хроники Свободного университета

## Весенний семестр 2025–2026 учебного года

Елена Лукьянова

Профессор, член ученого совета Свободного университета

«Курс „Свободная школа“ в Свободном Университете, по четвергам. Бесплатно. Инкогнито. Можно присоединиться. Пишите в личку»... Как по мне, это совершенно восхитительное объявление в соцсетях. На исходе тринадцатого семестра я пытаюсь вспомнить, как мы замышлялись, какими хотели видеть себя в будущем, о чем мечтали шесть лет назад. Помнить-то помню, конечно. Но вот почувствовать себя той образца сентября 2020 года уже не могу. Слишком многое произошло и слишком многое изменилось. В том числе взгляд на окружающий мир. Могли ли мы представить себе тогда, что через пять лет такое вот странное объявление будет свидетельствовать о нашем росте, о развитии и об устойчивости. Наверное, ради таких объявлений стоило пробежать весь этот длинный и ухабистый путь.

Оценить состояние университетского сообщества образца 2026 года можно цитатами из героев советских мультфильмов: «Ура! Заработало!!!!» (кот Матроскин) или «Мы строили — строили и, наконец, построили» (Чебурашка). В чем состояло это «заработало»? Вроде бы и до этого в течение пяти лет мы вполне неплохо себя чувствовали и плодотворно функционировали. А тут вдруг «заработало»! Нет-нет, изначально все детали университетской конструкции были правильными и на своих местах. Но пока все они притирались в едином механизме, прошло время. Без сбоя и скрежета университет заработал не сразу. Пять лет — возраст перехода на новый качественный уровень. Но все познается в сравнении. И когда каждый, наконец, хорошо понял правила и принципы, определил свое место и задачи в общей системе, почувствовал себя уверенно и ответственно, все то, что крутилось медленно и с трудом,

вдруг завертелось быстрее и радостнее. Конечно, нам еще многое нужно совершенствовать. Главное, что мы это понимаем и не боимся решать задачи.

Наша ежегодная январская общеуниверситетская конференция прошла бурно и очень позитивно. Мы еле-еле уложились в пять часов (обратите внимание — это онлайн, это зум и более 100 участников)!

Мы изменили норму представительства от подразделений и тем самым сократили численность неимоверно разросшегося ученого совета. Практически сразу он заработал совершенно по-новому. Спокойно, конструктивно и с распределенными обязанностями и ответственностями. Мы научились поручать и делегировать друг другу.

Наконец полноценно заработали редсовет и редколлегия журнала, в которые вошли представители всех университетских подразделений.

Была сформирована новая группа временных уполномоченных по медиации спорных вопросов и конфликтов.

Было принято Положение об ответственности за нарушение Декларации ценностей Свободного университета. Так мы начали сражение с агрессивной коммуникацией.

Наши социологи подготовили и провели внутренний соцопрос среди профессоров о проблемах и задачах университета, который поможет нам выработать стратегию развития.

Постепенно заработали профессорские диаспоры в разных странах.

Наши филологи, имевшие разные взгляды на оценку принимаемых программ, перестали спорить и приняли решение разделить на два цеха. Теперь у нас есть цех филологии и наук о культуре и отделение поэтики и теории литературы.

Все лучше становится межцеховая коммуникация и информационный обмен между цехами. В первую очередь благодаря активному обновленному ученому совету. Это позволяет нам создавать необычные междисциплинарные проекты.

Помимо решения организационных задач, мы продолжали много работать. В январе мы объявили набор на 45 курсов и три семестровые программы.

Под эгидой Nordic Council of Ministers мы впервые создали смешанную группу студентов из трех стран — Латвии, Финляндии и Швеции, прочитали им курс по демократии, а потом провели со слушателями три очные встречи в каждой из стран и вручили им итоговые сертификаты.

В течение семестра мы подготовили новый майнор на будущее о колониальной политике России и о судьбе ее коренных народов. И задумали новое подразделение — Институт образования. Будем монтировать идею ближайшие полгода. Мы издали два номера нашего журнала *Palladium* и две книги. В редакционном портфеле активизировавшегося издательства появился набор рукописей и новых идей, требующих осмысления.

**«Palladium»:**

- № 16 (2025/4): «Сквернословие в современных российских масс-медиа, культуре и политике» (цех филологии и наук о культуре). Этот номер — очень интересный и необычный — вызвал ажиотаж;
- № 17 (2026/1): «Российские войны: материалы дела». Подготовлен в сотрудничестве с «Мемориалом».

**Книги:**

- *Филипп Кристоф Шмэдеке*. «История реалистической теории демократии»,
- *Елена Лукьянова*. «Основной Закон: конституционная теория и российская практика». В июне книга вышла в топ-продаж в магазине «ЭХО Книги».

В марте 2026 года в Парме состоялась научно-практическая конференция «Билингвизм и диалог культур: вызовы XXI века». Это 10-я юбилейная конференция, которая за время своего существования стала авторитетнейшим форумом в мире билингвальных исследований. В конференции приняли участие три профессора Свободного университета: Гасан Гусейнов, Олег Трояновский и Ася Штейн. В современном мире проблемы билингвизма приобрели совсем иное звучание. Они требуют новых подходов и новых исследований. Актуальным проблемам двуязычия был посвящен доклад Гасана Гусейнова на пленарной сессии. Олег Трояновский говорил о практике преподавания русского языка как иностранного в Латвии. До-

клад Аси Штейн был посвящен анализу концептосферы советских и постсоветских учебников русской литературы. Также наши профессора принимали активное участие в круглых столах и неформальных дискуссиях.

В этом семестре мы вообще много где и в чем участвовали. Нас стали регулярно приглашать на самые разные конференции и дебаты. Причем не просто в личном качестве, но именно как представителей университета. Если все перечислять, не хватит страниц в журнале.

Помимо конференций профессура наша продолжала существовать в самых разных реальностях и рефлексировала на них. Все большее становилась разница между уехавшими и оставшимися.

Участвовал в совещании в кабинете профессора одного нежелательного университета. Вдоль стен стояли стеллажи с классическими трудами по социальным наукам, Вебер и Маркс, а также Андерсон и Арендт, а еще собрания сочинений Канта, Гете, Брехта, Осецкого, берлинских героев.

По кампусу ходят студенты, цветет сирень, где-то во внешнем мире диктатура, цифровой тоталитаризм и война идут на университеты, и я подумал, что кабинет профессора похож на броню, на пластинчатый сложносоставной доспех, укрывшись в котором, можно защититься от мира Кантом.

*Ich mocht als Reiter fliegen, wohl in die blutige Schlacht*, — думаю я и, осматривая книжные полки, выхватываю название *The Birth of Fascist Ideology* Стернхелла, который доказывал, что фашизм обладает своей собственной интеллектуальной традицией, синтезированной в первую очередь во Франции из Сореля, синдикализма и интегрального национализма.

У меня нет библиотеки, но я загружаю Стернхелла на смартфон. Если профессура несет крепкую броню своих кабинетов, то изгнанники выйдут в поле бездоспешными, неся в руках серпы и мотыги пиратских книг

— пишет профессор в изгнании.

А потом приходит сообщение из Санкт-Петербурга: «Добрый день! То есть, совсем не добрый. У меня не работает ни один мессенджер, даже с VPN, и интернет грузится на очень низкой скорости. Ощущение изоляции физическое».

Изгнанникам трудно. Они остались без своих библиотек и рабочих мест. Но у них работает интернет и есть свободная возможность думать о науке, о книгах, о своем месте в меняющемся мире. Оставшимся, хоть и с библиотеками, с привычными бытовыми условиями и с рабочими местами еще труднее. Уехавшие (которых большинство) стараются быть предельно бережными, поддерживать и не реагировать на эмоциональные срывы оставшихся, которые, увы, периодически случаются. А как не срываться-то, когда в России анонсируется программа очередного Петербургского международного юридического форума, одна из секций которого называется так: «Закон и практика: тайны иностранного агента». На этой секции будут обсуждаться:

- *новые схемы уклонения от запретов и ограничений, связанных со статусом иноагента, фиксирующиеся правоприменителями;*
- *дальнейшее совершенствование механизмов контроля за соблюдением закона об иноагентах.*

И вишенкой на торте появляется вот такая запись в чате юридического цеха:

А знают ли господа ученые, что теперь научность ваших теорий оценивает суд? Вот прекрасный пассаж из постановления кассационного суда по иску о снятии звания иноагента: «Осуществление деятельности в такой области, как наука, не относится к политической деятельности, при условии, что ее цели не выходят за пределы (рамки) соответствующей области деятельности». Наконец российский суд установил пределы науки! Давно пора передать функцию оценки вашей научности российскому суду!

И ответ на эту запись: «А Бруно Латур целые книги писал о пределах научного знания, мог бы просто у суда спросить».

Живем внутри истории, в которой мы выбрали свой путь и, похоже, оставим свой след. Для того и пишем эти хроники.

Вот что мы объявляли и читали в 13 семестре:

## Программы:

- Введение в исследование окружающей среды и экологический активизм
- Школа экологической журналистики

## Список курсов:

- Между сотрудничеством и конфликтом: Отношения Европейского Союза и России в глобальном контексте с 1992 года
- Животные. Этика. Право. Продвинутый курс
- Advanced EU Law and Comparative Regional Integration
- Современный Афганистан
- Диспозитивность корпоративных отношений
- Сравнительная политика авторитарных режимов
- Политическая география
- Введение в уголовный процесс
- Посткоммунистическое гражданское общество
- Российские дебаты об антиколониализме
- Международное право по защите вынужденных мигрантов
- Европейский единый рынок
- Климат и право: роль юристов в охране окружающей среды и борьбе с изменением климата
- Российский конспирологический дискурс
- Природа человека: как врожденные и приобретенные признаки работают на благо или во вред особи, сообществу, виду
- Писатель как исследователь
- Глазами ребенка: рассказы русских, советских и постсоветских писателей XX столетия
- Истории о силе: практика посттравматической драмы
- Креативное письмо: современная проза и авторский голос
- Теория и практика иллюстрации
- Introduction to American Regional Literature
- Идея авторства в современной культуре
- Рождение, становление и расцвет сонатной формы

- Изучение читателя: история, методы и проблемы
- Христианское искушение еврейской интеллигенции: неочевидные грани иудео-христианских отношений в Центральной и Восточной Европе XIX–XX вв.
- Отношение: диалог и семиотика
- Логика и теория аргументации
- Основы политической теории либерализма
- Польская историческая традиция и национальная идентичность
- Распад Российской империи: национальные и антиимперские движения в эпоху революции (1917–1922)
- Современная Россия: история раскола
- Постсоциалистическая и постсоветская ностальгия: культурные контексты и политические практики
- Гендер, интерсекциональность и советская история
- Как написать хорошую курсовую, магистерскую и кандидатскую гуманитарную диссертацию
- Введение в internet governance: как (само)регулируется глобальная сеть
- Мастерская эффективного чтения
- AI Visual Lab: искусственный интеллект для визуального контента
- Другая история — каким может быть школьный курс истории и обществоведения
- Климатический компас
- Концептуальные и философские основы феминизма
- Альберт Эйнштейн и революции в физике
- Общая география
- Судьбы ученых-зоологов в эмиграции и в России после 1917. Сравнительная биографика
- Анализ данных в Jupyter

DOI: 10.55167/bd98dofeac58

# Виктория Боня, или Зачем нужна социологическая теория

Анонимный автор

Доктор социологии, профессор Свободного университета<sup>1</sup>

Как нас учит Екатерина Михайловна Шульман, бывают новости, а бывают события. Новости — это то, что привлекает внимание, но быстро уходит из поля зрения, события — это то, что имеет последствия. В апреле 2026 года случился факт, который в рамках этой пары сразу квалифицировать не удавалось. Виктория Боня — популярная блогерка в области lifestyle и косметики, модель, бизнесвумен, телеведущая — записала видеобращение к президенту Путину с весьма нелицеприятным для того содержанием. Она назвала свою запись обращением от имени народа, поскольку, как она считает, пробить стену между президентом и обычными людьми другим способом не представляется возможным, а подчиненные боятся президента и не говорят ему правды о положении дел в стране. Её видео собрало многомиллионную аудиторию, в сетях случился нешуточный всплеск эмоций и оценок и все-таки было неясно, что всё это означает на самом деле. Новость это или событие?

Вот что я писала в те дни в Фейсбуке.

Вы заметили, что большинство высказываний о выступлении Виктории вращается почти исключительно вокруг Кремля и вокруг ее персоны, а набор суждений в них весьма ограничен и однообразен: чей она «проект», борьба каких кремлевских башен разворачивается с ее участием, «ей заплатили», «ей разрешили» — привнесшиеся шаблонные схемы «народной политологии», которой она заразилась от политологии профессиональной. Диванные критики попрекают Викторину еще и «Домом-2». Тому уже 20 лет, а они всё не могут успокоиться, видимо, полагая, что проведенный в проекте год навсе-

1. Имя автора известно редакции, но не называется из соображений безопасности.

гда определил личность участницы. Они вообще не скупаются на ярлыки и упражняются в подсчете, что она сказала и чего не сказала: про коров говорит, про Путина не говорит, на кого стрелки переводит (бояре плохие), а кого выгораживает (царь хороший) и т. д. Тоже новизной не блещет, зато дарит иллюзию понимания.

И лишь немногие оригиналы чувствуют в событии что-то новенькое. Они обращают свой взор на коммуникацию, в которой находится героиня ситуации, и на слушающих ее людей. Люди, вообще-то, — огромная часть всего поля сюжета, но о них, если и говорят, то тоже в уничижительных терминах «повелись на разводку Кремля».

Такое впечатление, что популярная аналитика столкнулась со скудостью своих объяснительных концептов, и язык описания наблюдаемой реальности у нее иссяк. Попробую предложить для понимания ситуации другой язык — научный, а чтобы не выглядело лишь очередным субъективным «мнением», сделаю это с помощью нескольких авторитетнейших социологических теорий. Теории ведь для того и нужны, чтобы что-то объяснять. Называю имена их авторов в хронологическом порядке: Маршал Маклюэн, Умберто Матурана и Никлас Луман, но обращаться к ним стану в другой логике.

## I.

Сначала Никлас Луман и его теория коммуникации. Предельно абстрактная и универсальная, т. е. относящаяся ко всему, что можно обозначить как систему, и позволяющая иметь в виду, что единственная задача любой системы — самовоспроизводство в самонаблюдениях. Нарциссические такие системы, однако при всем нарциссизме самовоспроизводиться они могут только при условии адекватного реагирования на сигналы, идущие от внешней среды. Поэтому приходится вступать с той в коммуникацию. Чуть позже я назову систему, о которой у нас пойдет речь, а пока расскажу схему коммуникации в теории Лумана, предельно ее упрощая. Это нужно сделать для завершающего вывода.

Коммуникация у Лумана представляет собой единый и неделимый акт, в котором, при всей неделимости, всё же различаются три «продукта», каждый со своими свойства-

ми — информация, сообщение и понимание. Они принадлежат разным инстанциям. Информация принадлежит среде (та буквально фонтанирует сведениями о себе — «вот я такая, и вот что у меня есть»), «понимание» — самовоспроизводящейся системе (она наблюдает информационное пространство, чтобы чего-то важного для себя не упустить), а вот «сообщение» — кому? Сообщение до поры до времени не принадлежит никому. Оно вообще не существует, пока его не «увидит» и не извлечет из информации наша система. Отсюда следует, что «сообщение» — это сигнал не для всех, а только «для кого надо» сигнал. Его добывает для себя сама наша стремящаяся к самовоспроизводству система. Она распознает его по признакам пользы, и — либо понимает и принимает, либо нет. Не поняла — значит, что называется, «проехали». Но если и как только «поняла», т. е. усвоила, то тут же и присвоила, приняла в себя, сделала своим свойством — и изменилась. «Понимание» здесь тождественно изменению. Как организм, который усваивает лекарство и немедленно изменяет свое функционирование, — так и система, «понявшая» и принявшая нужное ей сообщение, в тот же момент становится немножко другой, хотя в целом остается все той же.

Что же мы назовем «системой» для дальнейшего рассуждения? Что у нас самовоспроизводится в самонаблюдениях? — Мы, народ, милостью Божией. Далее будем иметь в виду, что аудитория выступления Виктории Бони — это и есть наша система с ушками на макушке, существующая, в сущности, только ради поддержания себя в самотождественности даже в изменяющейся среде.

## 2.

В отличие от теории Лумана, где сообщение «возникает» в наблюдении системой окружающего пространства, — в событийной реальности сообщение создается специально вполне конкретными посредниками. Эти посредники — средства передачи информации: человеческие, технологические и организационные акторы социального пространства и их языки — то, что мы называем медиа (от «медиум» — посредник), то есть

СМК и СМИ — средства массовой коммуникации и информации. Это они раздирают информацию на клочки и кусочки, упаковывают ее в смысловые паззлы, мемы и нарративы, удобные для скормливания разным аудиториям.

Теперь нам нужен Маршал Маклюэн. Его идеи о роли медиа в культуре и обществе опубликованы на 20 лет раньше теории коммуникаций Лумана, но нам важно рассмотреть их с привлечением схемы Лумана — «после» поступления информации от среды и «до» ее понимания системой. Я имею в виду понимание Маклюэном медиа и месседжа, которое и есть лумановское «сообщение». У Маклюэна оно выражено знаменитым парадоксом «Media is the message» — «медиа есть месседж», медиа и есть «сообщение». То есть: наиболее значимым сигналом для слуха системы является не только то, «что» говорится, но и то, как говорится (анекдот или лекция, смешно это или страшно) и кем говорится, откуда что доносится, и кто выступает от лица среды. Мы с вами опытные социальные наблюдатели и, даже не обучаясь этой теории, а поймав ее в воздухе современности, хорошо это знаем: слово «мир», звучащее в устах Путина, Зеленского или наших френдов в Фейсбуке, — это слова разного значения, и мы относимся к ним по-разному. От одних принимаем, от других — нет.

Ну, вы уже догадались. Виктория Боня оказалась тем медиа, от которого люди вдруг услышали (согласились услышать) слова, раньше пролетавшие мимо ушей. Её аудитория — «система с самонаблюдением» — аполитичная, околोगламурная, не желающая смотреть в сторону тревожащих проблем, плюс еще какая-то публика, реагирующая на скандал — что они во всем этом нашли? Что-то нашли, распознали как «знание для себя», поймали то самое «сообщение», тот самый месседж, а не просто информацию или пропаганду от неинтересных им людей.

Для тех, кто не видел запись В. Б. целиком, а пользуется только короткими цитатами, напомню, что там было. А было (далее близко к тексту) — о том, что «наболело»: о страхе, о вранье, об отсутствии помощи людям в Дагестанском наводнении («Родина должна помогать! Люди в по шею говне плавали, а губернатору ковер расстелили, чтобы он ног не замочил»);

о бесконечных запретах, о варварском отборе скота («у бабушки ноги подкосились, когда единственную корову забирали»), об отборе земель под застройку и продажу; о том, как из-за обвинения по налогам беременную женщину не отпускали с домашнего ареста ко врачу, а у нее оказался рак в четвертой стадии с метастазами в позвоночник и легкие, а мужа посадили на 7 лет, и теперь она одна, оставшаяся «до выздоровления» с четырьмя детьми и раком, а губернаторов, ворующих везде, где можно, не сажают; огромное количество людей не могут связаться со своими родственниками из-за блокировок интернета, «вы лишили их этого», женщины в нашей стране подвергаются оскорблениям с экранов государственного ТВ, и еще запреты, запреты и страх, люди погибают, бизнесы умирают, это делается при вашем правлении, и это неправильно, люди устанут и пружина выстрелит..., и все это с ее стороны честно, потому что опыт горного альпинизма говорит ей, что «будешь врать — умрешь».

Почему от Виктории Бони эти слова «зашли» аудитории, а от кого-то другого, в том числе, от оппозиции, «не зашли»? Вот один из комментариев, попавшихся мне в сети: «...не знаю как правильно сформулировать вот эту ее притягательность для публики. Какая то животная естественность перед камерой, какие то спонтанные, порывистые искренние реакции, доброта, теплота, отзывчивость... Посмотрите сколько людей прислали ей свои ролики про празднование Нового года. Со всей страны из разных даже уголков планеты. Как будто стосковались по этому интересу к себе, своей жизни, просто потому, чтобы хоть где-нибудь быть по-настоящему вместе».

Как мы теперь видим ситуацию? Виктория не «вне» публики и не «над ней», как большинство ораторов, чуждых той по взглядам, — она даже не рядом, она внутри жизни ее аудитории, т. к. разговаривает с ней на разные приятные темы уже много лет. Да, она существует в очень разных контекстах бытия, соединяет в себе несколько миров, но не утратила памяти и ощущений девочки, жившей в деревне и знающей, что такое корова для села, девушки постарше из города Краснокаменска у чёрта на куличиках, в Читинском крае урановой руды и одной из самых жёстких колоний ФСИН, где отбывал наказание

Михаил Ходорковский. Она сбежала оттуда в 16 лет, как только получила паспорт, работала официанткой, кассиром, но училась, получила высшее образование, в общем, «сделала себя сама».

То, что она говорит и как говорит, — это не экспертный и не пропагандистский язык, который люди не слышат и который им чужд, это ее общий с аудиторией язык, с той только разницей, что она предлагает видеть ситуацию в целом, а ее аудитория этого делать не умеет, потому что она — распыленная масса. Это их общий язык, и он служит мостом между тем, что она говорит, и тем, что способны слышать люди. Вот почему она и медиум, и месседж — медиум, транслирующий особые сообщения и особый тип мышления. Она проводник этого другого мышления — обобщающего, сопоставляющего, называющего вещи своими именами. И вот, публика, эта наша самовоспроизводящаяся система, включила ее в самореференцию — род рефлексии. Она сделала это по признаку родства и, возможно, схожего опыта. Она уловила предназначенное ей сообщение, «выцепила» его из информационного шума и «поняла». А значит, в тот же момент изменилась.

### 3.

И теперь нам нужен Умберто Матурана. Он биолог, вместе со своим учеником и коллегой Франсиско Варелой автор теории аутопойесиса живых систем, т. е. жизни как самосотворения и самовоспроизводства. В этой теории живые системы когнитивны, т. е. способны к поиску решений для удержания «себя в среде». Способ такого удержания Матурана называет «структурным сопряжением». Пересказываю близко к тексту его сложный пассаж об этом.

Между живой системой и средой, в которой она живет, в потоке ее жизни, возникает, «момент за моментом», выраженная конкретными фактами, измеримая и действенная, согласованность. Она возникает «вокруг сохранения жизни» (У. М.). В этом круговороте система и окружающие ее обстоятельства изменяются совместно и в соответствии друг с другом. Обретение этого соответствия и есть «структурное сопряже-

ние». В данном случае, с помощью медиа и месседжа по имени «Виктория Боня» оно состоялось у аудитории выступления и ситуации ее существования. У них случилась вспышка единовременного понимания-изменения в познании друг друга. И если у Лумана изменяется самосохраняющаяся система, то у Матураны система и среда изменяются совместно, согласованно, в сопряжении.

#### 4.

Теперь вывод, который, как мне кажется, можно сделать с учетом изложенных концепций. Мне кажется, можно говорить о том, что ситуация «Обращение Виктории Бони к президенту» многое изменила. Изменили свои представления о состоянии страны и изменились сами все персонажи сцены, они теперь мыслят о нем, включая феномен В. Б. А это миллионы слушателей, профессиональные наблюдатели, аналитики и политики, которые уже не могут обойтись без слова «Боня», изменились Кремль и элиты, а также, между прочим, изменились и мы с вами как наблюдатели ситуации. То есть: в какой-то части и в какой-то проекции изменилась российская действительность как таковая. Может быть, она тоже живая система?

И теперь спрошу: так ли уж важно, что Виктория просит «не приплетать» ее к «Дождю» и ВВС? Они «не ее романа», и она правильно понимает, что для ее аудитории они тоже не кумиры. Часть политически озабоченной публики ставит ей это в упрек. А с какой стати? Мы разве выступаем за единомыслие? Еще спрошу: осудим ее, что не позвала на баррикады? Ну, так люди додумали месседж, в картинках-мемах она на баррикадах уже есть — и Делакура, и Петрова-Водкина. Люди «додумали» — и это признак того, что услышали и «поняли», как понимает что-то система ради своего выживания. Скептически улыбаются, слушая ее недоумение, мол, «неужели мы уже не в свободной стране живём, а в какой-то запрещённой стране?» — Приму скорее за троллинг, чем за глупость, каковой это выглядит.

Совсем крамольное скажу: даже то неважно, что она, возможно, чей-то проект (я так не думаю), потому что состоялась

коммуникация, на которую «проектанты» не рассчитывали. И тут возможна еще одна теория — о непреднамеренных следствиях. А следствия вот какие.

Она вербализовала неясные ощущения людей по поводу происходящего вокруг них. В ФБ иногда пишут: «тоже так чувствую, но выразить не могу». Она смогла. Она сложила множество как бы отдельных, а на самом деле связанных между собой, мерзостей в одну корзинку. Перечисляя через запятую, сгустила картину происходящего. То, что у разрозненной массы пребывает тоже разрозненно, теперь приобрело форму, в которой об этом можно думать в целом и в связке, чего массовая ментальность делать не умеет. Кроме того, своим явлением публике, которая ей доверяет, она создала канал коммуникации между определенной картиной мира и сознанием аудитории. Это узенький ручеек, но в нем текут готовые нарративы, которыми теперь эта аудитория может изъясняться и которые сможет принимать из других источников — по близости смыслов, и расширяя тем самым круг своих авторитетов. И все это позволило вспыхнуть чувству «мы» и мысли «нас много» — т. е. пройти первичные стадии группообразования. Они вспыхнули, как казалось, на минуту, но нет — ситуация вспоминается и месяц спустя, появились другие выступления лихорадочного, нервного, иной раз вытекающего из других мифологий, но адресного вопрошания властей о ее провалах в управлении ситуацией. Не протест, но «развод с властью», как кто-то удачно это назвал. А значит, не новость, но событие.

Иными словами, мы имеем дело с тем самым структурным сопряжением, которое изменяет и самодостаточно существующую живую систему, и ее среду.

Мне очень нравятся особо отмеченные в связи с этим Матураной «моменты» — точечные вспышки встреч системы и среды, которые «момент за моментом» выстраиваются в поток последовательных взаимных структурных изменений, который у автора представляет собой, собственно, жизнь. Более того, моменты этих встреч и этих структурных сопряжений могут быть поняты как моменты эволюции. Seriously? И куда идущей эволюции? Моменты ничего не говорят нам о ее направленности, но они говорят о том, что в копилку ощущений

«себя в среде», когда «ну, сколько же можно?» — для многих наших граждан что-то добавилось. А куда пойдет эволюция, зависит от следующих «моментов», ведь ее фактами современная наука считает именно такие фреймы и формы, которые включают в себя «живую систему» и познаваемый ею мир.

P. S. Да, и еще маленький штришок: что если перестать жонглировать фамилией Виктории, которая от многократного звучания превращается во что-то простенькое, снисходительное и бытовое, вроде «Ваня» или «Маня», то ведь и совсем серьезно все зазвучит.

04.05.2026

DOI: 10.55167/bba9cd2437ef

# Сущее, должное и невозможное Памяти Нины Литвиновой

Гасан Гусейнов

Профессор Свободного университета

Сегодня, 17 мая 2026 года, люди в Москве прощаются с Ниной Михайловной Литвиновой. Перед тем, как выброситься из окна 12 мая, Литвинова оставила записку, в которой были слова, обращенные к близким и друзьям:

Я всех вас люблю и думаю о вас. Но я должна уйти, мне жить невыносимо. С тех пор как Путин напал на Украину и убивает невинных людей, а у нас бесконечно сажает в тюрьмы тысячи людей, которые мучаются и погибают там за то, что они, как и я, против войны и против убийств. Я ничем не могу им помочь. Женья Беркович, Светлана Петрийчук, Карина Цуркан и тысячи других за решёткой страдают и умирают. Я пыталась им помочь, но мои силы кончились, и я день и ночь мучаюсь от бессилия. Мне стыдно, но я сдалась. Пожалуйста, простите меня.

Эта записка, адресованная и тем, кто знал автора давно и хорошо, и тем, кто, как я, общался с Ниной только в последние два десятилетия, и тем, кто узнал о ее существовании лишь после того, как она покончила с собой 12 мая 2026 года, была составлена в Москве. Доставленная уже оттуда, из-за черты, из загробного царства, записка эта обладает признаками последней истинности, вот почему сами эти слова, а не только действие и страшная потеря жизни, не могли не вызвать шквал высказываний.

Чтобы объяснить не знавшим, кем была Нина Литвинова, Ольга Розенблюм приводит текст интервью 2021 года:

Когда я была маленькой — в школу ходила — тогда еще мне казалось, что все знают про дедушку. Скажем, когда мне было 10 лет — дедушка известен был. А мне очень не нравилась известность. Почему-то не хотелось. Я такая, наверное, конформная очень была: я хотела быть как все. Он знаменитый был, но

мне почему-то не хотелось, чтобы все знали, что я имею к нему отношение. Это такая детская вещь.

Я сейчас не могу сформулировать, но мне кажется, что я жила своей жизнью: у меня был кружок — и это было для меня так важно — биологический. Потом — биофак.

Всё, что было с Павлом [выход на демонстрацию против ввода советских войск в Чехословакию в августе 1968 г., последовавшее заключение и ссылка. — Г. Г.], было очень важно, а то, что было с дедушкой [наркомом иностранных дел СССР М. М. Литвиновым. — Г. Г.], — нет. Когда-то я стала думать: похож на него Павел или не похож? Но так как я дедушку все-таки знала только когда была совсем маленькая, — мне трудно сказать... Последнее, что я бы сказала: да, для меня очень важно было, что дедушка не сделал ничего плохого. Потом я уже многое узнала: что он участвовал в открытии Второго фронта. И что он был очень таким нестандартным человеком, необычным. [...]

Я всех помню — и [Владимира] Зелинского, и Андрея Амальрика. Он часто бывал у нас, потому что мы жили рядом.

Много народу приходило, но я не была активным участником. Но всё, что лежало, — читала, конечно. Может быть, не всё...

Я не была активна. Я скорее всегда помогала, если надо, но я не была активна. Ну, уже когда потом посадили [Павла], вообще всякие посадки, — тогда да. [...]

Павел, может, это и писал, я не помню этого. Моя бабушка другая, мамина мама, — абсолютно еврейская, местечковая, необразованная, окончила, совсем немного классов, я забыла: то ли 4, то ли 5. У нее тут были родственники, которые очень осуждали Павла, а бабушка сказала, что нет, Павел всё делал правильно. Я просто была поражена, что бабушка так твердо сказала, что Павел всё сделал правильно.

— А Айви Вальтеровна [жена М. М. Литвинова, преподавательница английского языка и переводчица. — Г. Г.]?

— Она же написала письмо Микояну, такое смешное письмо. Конечно, конечно, безусловно, она поддерживала. Я не очень знаю, что она про всё это думала, но так как Таня — в смысле, Татьяна Максимовна [Литвинова, мать Н. М. Литвиновой] — была активна в этом... Нет, ну, вся семья, конечно, кроме Слонима, который, я думаю, просто безумно боялся: Машкин и Веркин отец.

— Я знаю, но его можно понять.

— Господи. Да нет, я абсолютно понимаю всех испуганных евреев — я очень хорошо понимаю. Если что-то [в моих словах] звучит антисемитское — я не хочу этого. Я сама такая: я сама боюсь. Я хожу туда — всюду, — куда не надо ходить, но я очень не хочу, чтобы меня забрали.

Потом мне мама когда-то сказала, что она не выдержит, если меня посадят. Для меня это было довольно существенно, что она так сказала. Ну, и вообще: я тоже принадлежу к поколению напуганных.

Вот Машка, моя сестра, — она другая: Машка действительно свободная — как-то вот так, «отродясь», я бы сказала. А я такая — хоть мы очень внешне похожи, — но я, так сказать, не свободная. Не знаю, как объяснить.

— Вы ездили в ссылку к Павлу Михайловичу довольно часто, да?

— Я не знаю, насколько часто, но ездила я к Павлу, да. К Тане Великановой, к Сереже ездила Ковалеву.

— Вы везли каждый раз письма, да?

— Ой, всё везли. Везли всё. Вот, Оль, что действительно, реально было тяжело — это чисто физически. Какую-то еду, письма, книги... В общем — нагружены были, как не знаю что. Я очень хорошо помню, что я рюкзак сама поднять не могла: если мне кто-нибудь поможет его надеть — я могу его нести...

В Чите было трудно, потому что там никто не встречал, и если удавалось сразу пересесть на самолетик второй, на маленький... Дойти до маленького самолетика этого (я забыла, как его: Ан-2 или... Павел, наверное, помнит) — вот это было тяжело. Все, кто ездил, конечно, были нагружены.

Меня, кстати, не шмонали. Ни разу: я все письма довозила и всё... Письма, книжки какие-то, самиздат, наверное: я не помню.

Не это ли — ключевые слова, объясняющие то, что случится через пять лет после интервью?

Женя Беркович, Светлана Петрийчук, Карина Цуркан и тысячи других за решёткой страдают и умирают. Я пыталась им помочь, но мои силы кончились, и я день и ночь мучаюсь от бессилия. Мне стыдно, но я сдалась. Пожалуйста, простите меня.

Человека, привыкшего таскать тяжелые рюкзаки заключенным и ссыльным, лишили смысла жизни — помогать чем может и видеть результат.

Прямой ответ на просьбу о «прощении» дал диссидент, сиделец, правозащитник Иван Сергеевич Ковалев:

Я знал Нину. Знаю и ее семью. Семейные, дружеские, родственные связи — бывает, так переплетены, что трудно и даже не совсем уместно распутывать эти узелки. Она была одним из таких узелков, связывающих меня с родиной. Одним из тех, почему я говорю о России как о родине. Теперь стало еще на одну меньше этих связей. Неважно, где умерли мои старшие друзья, в Израиле ли или в Москве, как Виталий, как Нина. Я понимаю разницу в возрасте, из-за которой я, вероятно, окажусь из последних, оплакивающих вас. Горько вспоминать Эмку (умерла в 49), Юру (умер в 65) или Таню (умерла в 70), много горше тебя. Эх, если б дело было в возрасте да болезнях. Конечно, я прощу тебя — когда-нибудь потом, когда чуток отболит. Друг мой, как я хотел бы надеяться, что ты есть где-то там, с Генькой, и что твоя боль тебя оставила.

Старый друг цепляется за имена других ушедших, чтобы справиться с этим добровольным уходом.

Другие друзья вспоминают, как горько было Нине Литвиновой сознавать, что вокруг нее в Москве в основном — ватники, поддерживающие и вторжение в Украину, и преследование текущими росвластями инакомыслящих.

Окликнутый Ниной Литвиновой в публикации Ольги Розенблюм разговора 2021 года священник и религиозный писатель Владимир Зелинский отозвался на смерть своей старой знакомой:

Память о ней, к сожалению, очень скудна.

Лет 45 назад я приезжал в ее дом работать. Я писал свою книгу, ту, что только что вышла в Мюнхене. Ожидал обыска каждый день. Но он случается не тогда, когда ожидаешь. Они с мужем уходили на работу и оставляли мне ключ от квартиры на ул. Алексея Толстого (Спиридоновке). Помню изящную гостеприимную женщину, очень приветливую, хотя и менее разговорчивую, чем ее брат Павел, который когда-то удостоил меня своей дружбы. Она была очень похожа на отца, благородного, неизменно подтянутого, молчаливого джентльмена.

Ее мать, Флора Павловна, однажды сказала мне: как только я родила Нину, то узнала по радио, что вторая атомная бомба была сброшена на Японию. Помню ощущение ужаса и первую мысль: «вот мир, в который входят мои дети».

И вот через 80 лет ужас настиг этого ребенка. Но иначе. Мне кажется, это второе самоубийство в России по социальным, столь ясно, бескомпромиссно указанным мотивам.

Завтра, пишут, состоится прощание. Меня там не будет, но буду рядом.

Давно уехавший из СССР поэт и диссидент Владимир Рябоконь-Рибопьер пишет так, чтобы увидеть случившееся одновременно и со стороны, и из глубины собственных воспоминаний:

12 мая в Москве покончила с собой правозащитница Нина Литвинова. Ей было 80 лет. Первое сообщение о её смерти пришло от её брата Павла Литвинова, который живёт в США — «Ушла мой Ангел сестра Нина».

Вечером 12 мая 2026 года 80-летнюю правозащитницу и учёную нашли без сознания под окнами её жилого дома на 3-й Фрунзенской улице в Москве. Прибывшие на место медики пытались её спасти, но она скончалась от полученных травм. Ясно, Нина бросилась из окна.

Я помню её по 80-м годам и у Флоры Павловны, куда заглядывал неоднократно, и у Ларисы Иосифовны Богораз на Ленинском проспекте, и в деревне Карабаново, где тогда жила Лариса и Толя Марченко, и на квартире у Лунгиных. Помню 8 декабря 1986 года умер Толя Марченко и все близкие поехали, а потом из Казани полетели в Чистополь. В чистопольскую тюрьму. Коля Мюгге потом узнал, что это была больничка при местном часовом заводе. Гэбисты всё старались скрыть. Мы тогда оставались в квартире Ларисы Иосифовны и попеременно выгуливали её собаку Чижика, отвечали на звонки и принимали западных дипломатов и корреспондентов.

Близкие ей люди — и Павел Литвинов, и двоюродная сестра Маша Слоним не хотели сообщать эти трагические подробности. Утечка произошла через правоохранительные органы, которые вели дело по факту смерти, а потом подхватили и РИА Новости. Грязное агентство фашистской России.

В своей предсмертной записке, фрагмент которой опубликовала её двоюродная сестра Маша Слоним, Нина Михайловна

написала, что не хочет больше жить из-за войны в Украине и путинских репрессий.

Нина Литвинова — диссидентка, внучка наркома иностранных дел СССР и посла в США в годы Второй мировой войны Максима Литвинова.

Более сорока лет проработала в Институте океанологии РАН. С 1960-х годов она помогала политзаключенным, одним из которых после участия в акции против ввода войск стран Варшавского договора (СССР, Болгария, Венгрия, ГДР и Польша) в Чехословакию на Красной площади в августе 1968 года стал ее брат Павел Литвинов.

И вот последняя Нинина весна. Очень холодная, очень нервная для многих. Птицы в моём саду, как и положено по эту пору, строят гнёзда, мелькают туда-сюда. Как написала когда-то Ольга Седакова — «Умершие стали детьми и хотят, чтобы с ними сидели...» И в этой связи мне вспоминается стихотворение Нининой мамы — Флоры Павловны Литвиной из её книги воспоминаний «Очерки прошедших лет». Эту книгу два года назад Нина прислала мне в Амстердам. Вот это стихотворение, которое называется «Воспоминание»:

*Вот оно — моё окошко,  
Детский сад.  
Монастырь стоит стеною,  
Дети спят.  
И безмолвно я губами шевелю,  
Потому что сочиняю и люблю.  
В полудрёме происходят чудеса,  
Надо мною — синие глаза,  
Дымка лёгкая волос над головой,  
Лёгкая рука несёт покой.  
Страсть — обнять, заплакать,  
Страсть — сказать.  
«Тихо, детка, спи».  
Как дрожь унять?*

Светлая и Вечная память Нине.  
Завтра — её похороны.

Писательница и диссидентка Наталья Рубинштейн пишет о последних интервью Литвиновой:

Эта необыкновенно непосредственная, спотыкающаяся речь женщины, которая, несмотря на весь груз восьмидесятилетнего жизненного опыта и семейной причастности к историческим конвульсиям отечественной почвы, не знает рисовки, не имеет старания выглядеть лучше и всерьез боится, что о ней незаслуженно хорошо подумают. Это не скромность. Отнюдь. Это внутренняя установка на абсолютную истинность... На практике вряд ли кому-нибудь удалось осуществить. Кроме Нины Михайловны Литвиновой. ...Не диво, что она не видела для себя возможности продолжать существовать в мире пост-правды. И вот она ушла. И невозможно позвать обратно, сказать, что без нее стало еще гораздо хуже...

Почему «стало хуже»? Не потому ли, что истина на глазах у всех проиграла лжи? Что балансирование жизни между сущим и должным перестало быть для нее возможным, выносимым? Оборвала свою жизнь та, для которой само слово «невыносимо» имело не переносный, а буквальный, истинный смысл в той самой жизненной цепочке, которую именно ученый океанолог, из последних сил таскавший рюкзаки, вонзает в сознание соседей по биологическому виду: «Я мучаюсь от бессилия день и ночь... мне стыдно, но я сдалась... мне жить невыносимо...»

DOI: 10.55167/4dddea8827f2

# Безрассудная самоуверенность зла и хрупкая конгениальность добра

Юрий Сенокосов

Уважаемые коллеги, каким образом остановить смертельно раскачиваемые качели с восьмимиллиардным населением и ядерным оружием на планете Земля?

Ведь, казалось бы, две с половиной тысячи лет назад, между VIII и II веками до н. э., то есть в эпоху осевого времени (Achsenzeit)<sup>1</sup>, когда начиналась общая история человечества, сработал феномен конгениальности. А именно в разных местах планеты произошло нечто конгениальное по своему осевому, главному результату. Конгениальное значит сходное по духу, образу мыслей. Это было время глубокой рефлексии, осмысления и выбора пути, когда на смену мифологическому мировоззрению пришло философское и религиозное мировоззрение. И во всех направлениях совершался переход к универсальности.

Однако сегодня, в эпоху глобального кризиса, обращая внимание на нечто схожее с такими историческими вехами «осевого времени», как Возрождение, Реформация и Просвещение, мы видим явную угрозу конгениальности.

В результате чего это произошло?

Один из ответов на этот вопрос дала в пятидесятые годы XX века Ханна Арендт в статье «Карл Ясперс: гражданин мира?».

«Своим существованием человечество обязано не мечтам гуманистов и не рассуждениям философов и даже (по крайней мере, не в первую очередь) политическим событиям, но почти исключительно — техническому развитию Западного мира»<sup>2</sup>.

В том, что это действительно так, можно легко убедиться, посмотрев в «Википедии» статью «Хронология изобретений

1. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 32–34.

2. *Арендт Х.* Люди в тёмные времена. М.: Московская школа политических исследований, 2002. С. 97.

человечества». При всех неизбежных неточностях она поражает резко увеличившимся после XVII века числом фундаментальных научных открытий и технологических изобретений, характеризующих эпоху Нового времени. За три века более чем в десять раз. Начало этой эпохи историки связывают обычно с открытием испанцами Нового Света, Реформацией и «славной» Английской революцией. Другой важный фактор — формирование научной картины мира на основе гелиоцентрической системы Коперника, законов механики Галилея и классической механики Ньютона. Именно тогда появляется европоцентристский мир. А в Новейшее время (1789–1945) начинается экспансия европейской цивилизации с её интенсивным развитием техники и технологий в другие регионы мира.

Об этом времени несомненных успехов и последовавших за этим трагедий Первой и Второй мировых войн сегодня можно с уверенностью сказать, что европейцев, готовых овладевать знаниями достижений науки и техники, было тогда, как и сейчас, намного больше, чем думающих и уже понимающих, что «история достигла точки, — говоря словами писателя-фантаста Айзека Азимова, — когда человечеству больше не разрешается враждовать».

Не говоря уже о чернокожем населении Африки, коренных жителях обеих Америк («индейцах»), аборигенах Австралии и Океании, для которых Новейшее время было гораздо хуже, чем века до этого: одних постоянно захватывали в рабство и везли в трюмах как скот через океан, а других и третьих часто просто уничтожали.

Но вернемся к «хронологии». В самом начале XX века на Земле было чуть больше полутора миллиардов человек, а по состоянию на 3 января 2021 года уже около 7,836 миллиарда. И за это же время было совершено около 300 изобретений (в XVII веке около 30). То есть фактически изобретатели составляли миллионную долю процента от общего количества всех живущих на планете. И эта миллионная доля обеспечила не только соответствующие рабочие места, но и высокие темпы развития промышленного производства, огромный рост городского населения, и все это, конечно, в целом не могло не оказать влияния на биосферу и климат.

Таким образом, «объединив мир, — еще одна цитата из статьи Х. Арендт, — техника может с той же легкостью его разрушить, а средства глобальной коммуникации не случайно развивались при этом параллельно со средствами по потенциалу разрушения»<sup>3</sup>.

Так что же способно и готово противостоять этому разрушению? Средства коммуникации? — позволяющие нам координировать совместную деятельность. Ведь все названные технические и научные достижения и открытия — плоды человеческого ума. Можно ли вообще в таком случае понять, почему современное человечество оказалось заложником российской военной авантюры и американской бизнес-затеи?

Можно, если не забывать, что наряду с научными открытиями и техническими достижениями существуют философские изобретения, помогающие переключать общественное внимание с достижений техники на достижения ума.

Я имею в виду при этом фразу Декарта «*Cogito ergo sum*».

Помню, она застряла у меня в голове, когда я учился в университете и долго недоумевал, почему Декарт стал сомневаться во всем, то есть совершил известную процедуру радикального сомнения. А потом понял: чтобы доказать, что Он и *есть* тот, кто мыслит о сомнении. Поверив таким образом в когнитивную функцию речи, решил я, поскольку мышление связано с речью.

Или можно сказать иначе, как говорят филологи: оформление мысли происходит на основе языковых единиц и категорий. В этом можно убедиться, посмотрев в латинско-русском словаре значения слова *cogito*. Что я в какой-то момент и сделал, увидев там 7 примеров употребления слова *cogito* и 22 примера — слова *ratio*, взятых не только из текстов древнеримских авторов (Юлия Цезаря, Цицерона, Вергилия, Горация, Сенеки и др.), но и авторов, включая учёных, писавших свои сочинения на латыни позднее (Спиноза, Ньютон, Ломоносов).

И приведу еще одно латинское выражение «*Vivere est cogitare*» («Жить — значит мыслить» — Цицерон, «Тускуланские беседы»).

3. Там же. С. 98.

И то же самое происходило с древнегреческим языком и соответствующими словами в русском языке. Поэтому говорить, что Россия не европейская страна — смешно, мы думаем и мыслим по-европейски. И пишем не иероглифами.

Так как же это сохранилось (я имею в виду антично-христианское наследие, относящееся к эпохе *Achsenzeit*) и как оно передается, то есть продолжает жить?

Разумеется, благодаря в том числе и двум названным философским словам: *когито*, которое является отправной точкой для доказательства существования *разума*. Это и стало основой западного рационализма.

Сошлюсь в этой связи на нашу с Мерабом Мамардашвили беседу об «идее преемственности и философской традиции», которая состоялась по моей просьбе прокомментировать характеристику Джорджем Оруэллом своего героя в романе «1984»<sup>4</sup>.

Цитирую Оруэлла: «Он [герой] был одиноким духом, вещающим правду, которую никогда никто не услышит. Но пока он говорит её, преемственность каким-то неизвестным образом сохраняется. Духовное наследие человечества передается дальше не потому, что вас кто-то услышал, а потому что вы сами сохранили рассудок».

Спустя более 30 лет содержание этой беседы можно свети к следующим тезисам.

- «Философские изобретения» имеют в западной культуре столь же важную, если не бóльшую сегодня роль, чем научно-технические открытия и изобретения. Наша беседа была не диалогом или интервью, а, скорее, мастер-классом о понимании отношения к прошлому и будущему. Или, другими словами, о понимании настоящего как динамической вечности. Так как речь шла не о сознании о чем-то, каком-то опыте, а о том, что можно назвать, по словам Мераба, опытом самого сознания в состоянии «я есть — я мыслю». То есть помыслить, что я могу это помыслить.
- «Не потому, что вас кто-то услышал» и «не потому, что вы слышали кого-то другого до вас», — это и есть сви-

4. См.: Историко-философский ежегодник '1989. М., 1989. С. 263–269.

детельство преемственности, подтверждающее, что вы сохранили *рассудок*, который позволяет эмпирически далекому стать близким, а близкое связать с будущим. Здесь и возникает эта связка: мы живы в том акте, который выполняем сейчас, если держим *живыми*, а не умершими в тексте своих предшественников. Если жив Декарт или Кант (фамилия Пруст при этом не упоминалась), если мысленно, говорил во время беседы Мераб, я держу Декарта или Канта живыми, то жив и я. И наоборот, если жив я, если я могу помыслить нечто декартовско-кантовское как возможность моего собственного мышления, а не учености, то живы и они. И это есть бесконечная длительность сознательной жизни. Её бессмертие. Бессмертие личности в мысли. А элементами такого предпосылочного отношения и связности являются любовь и память — не в качестве метафоры, а в качестве живой, очевидной реальности.

- Выполнение логической операции еще не означает выполнения акта мысли. Это может быть и псевдоакт, лишь похожий на мысль, имитирующий её. Лишь после спонтанного возникновения таких автономных образований, которыми являются философские изобретения, появляется возможность помыслить декартовское «мысль».
- В настоящее время ситуация, в которой мы находимся, особая, она неклассическая. Бывают периоды в истории, когда нити преемственности ткуются механически, так как люди продолжают развивать идеи по их содержанию. То есть чисто предметно. А бывают, продолжал свои ответы Мераб, когда от содержания нужно отказаться и перейти на иной уровень, как это произошло во время начала европейского модернизма, казалось бы, порвавшего с прошлым, с традицией. А на самом деле, подчеркнул он, неклассическими средствами тогда решалась прежняя классическая задача. Задача «самостояния человеческой души» на острие очевидности или здравого смысла, рассудка (и добавлю — о котором писал Оруэл, а мы говорили в конце перестройки).

- Поэтому так важно, чтобы не исчезал изначальный жизненный смысл философии как таковой с её отвлечённым языком, создающим пространство, в котором воссоздается *мыслящий*. Воссоздается личность, способная самостоятельно думать и принимать не безрассудные решения.
- Язык может быть разным. В разных культурах он не только разный, но к тому же меняется. Хотя говоримое, на первый взгляд, не отличается от думаемого.

Таким образом, в общественных исторических событиях (в условиях свободы) всегда действует нечто вроде плана, реализуемого на уровне овеществленной метафоры бесконечности, каковой является *ratio* — своего рода запланированной пропорции между конечным и бесконечным.

Говорят, что рассудок и разум — это две ступени мышления, которые отличаются тем, что рассудок следует правилам, а разум, способный видеть сущность и взаимосвязи, их устанавливает или изменяет.

То есть оруэловский рассудок как бы стоит на страже человечности, а разум в условиях продолжающихся сегодня смертельных качелей между безрассудной самоуверенностью зла и хрупкой конгениальностью добра стремится обратить внимание на специфику их полярности. С какой целью?

Чтобы не забывать, что со временем рассудок может терять разумность. Мы видим это сегодня не только в России, где верховенство закона полностью вытеснило право, а органами госбезопасности подавлена свобода.

Человеческое в человеке проявляется в общении, которое по определению не может быть принудительным. В том числе и потому, что общение предполагает свободу. А иначе не было бы дружбы, доверия, любви — этих уникальных событий в нашей жизни. Запретить их невозможно, как и свободу. Они есть и будут, потому что сущность человека, повторю еще раз, в общении, которое начинается с поиска слова для передачи искреннего чувства. И любой даже неосознанный поиск нужного слова уже можно рассматривать как своего рода приглашение к общению с Другим. Тем более сегодня, в эпоху глобального кризиса, когда существует явный запрос на доверие и истину,

которая, будучи мыслью — неоспоримым абсолютом, — ни на чем не держится, но держит все остальное. Благодаря трансцендентальным, априорным (внеопытным) формам нашей чувственности — форме внешнего чувства (пространству) и форме внутреннего чувства (времени).

Трансцендентальное — это призма, посредством которой мы смотрим на мир, говорил Бертран Рассел. Оно имманентно человеческому сознанию и не подлежит наблюдению, характеризуя не столько окружающий мир, сколько нашу способность его воспринимать. А затем познавать, так как пространство и время, подобно конвертируемой валюте, преобразуются в конкретные числа, символы и т. д. И таким образом появляются знания, полученные уже не благодаря физическому эксперименту, а из жизненного опыта — апостериори (Бог, свобода, личность), в отличие от априорных форм нашей чувственности.

Сознание человеческое живет в напряженном поле, очерченном предельными границами смыслов, и ясность в нём возможна лишь тогда, когда мы стремимся овладеть языком этих смыслов, то есть понимаем их отвлеченность. Следуя императиву: наши поступки нравственны, когда их мотивы являются общечеловеческими нормами.

В эпоху конгениальности «осевого времени», о котором писал Карл Ясперс, завершается процесс эволюции *Homo sapiens* и начинается поиск им способов преодоления животных инстинктов, в обозримом горизонте которого философия в истории человечества наряду с религией становится формой мировоззрения.

В философском мировоззрении сходятся смыслы и преодолеваются любые тупики. Если не забывать, что в мире, с которым имеет дело философия, общественная среда жизни и коммуникации, в которую, раздвигая рамки профессий, у нас сегодня есть шанс внести определенную ясность на одном из самых востребованных языков — гражданского просвещения — о том, что история достигла точки, когда человечеству запрещено враждовать.

DOI: 10.55167/dcfe7737ae2f

# Академическая смерть

Дмитрий Дубровский

Кандидат исторических наук, исследователь факультета социальных наук Карлова университета (Прага), научный сотрудник Центра независимых социологических исследований в США (CISRUS), профессор Свободного университета (Латвия), ассоциированный член Правозащитного совета Санкт-Петербурга

Законы об «иностранцах-агентах» и «нежелательных организациях», принятые больше 10 лет назад, явились частью пакета законодательных инициатив, оформивших антизападный поворот в России. Их основной целью стала борьба с политической оппозицией и независимым гражданским обществом и медиа. Однако уже тогда жертвой этих ограничений стали некоторые научные организации. Исследователи отмечают, что этот статус серьезно ударил по исследованиям, привел к закрытию одних организаций и значительно ограничил возможности других.

Вначале статус «иноагента» получали только юридические лица. С 2020 года этот статус стали присваивать и конкретным людям.

Дальнейшее ужесточение статуса в рамках борьбы с «оранжевой угрозой» привело — среди многих ограничений и запретов — к запрету преподавания и просвещения для несовершеннолетних, а с декабря 2025 года — к полному запрету на преподавание для лиц, признанных иноагентами.

В настоящем тексте суммируются результаты исследования, проведенного в декабре 2025 — январе 2026 года среди российских ученых и преподавателей, признанных «иностранцами-агентами». Полностью текст исследования будет опубликован в коллективной монографии *Threatened Scholarship, Dynamics of Repression and Modes of Resistance. Towards Academic Freedom as Transnational Human Right* (AUP, 2026).

В рамках исследования был опрошен 21 ученый — «иностранец-агент». В тексте они по умолчанию, за некоторыми исключениями, анонимизированы: имена заменены цифрами.

## Ограничения, цензура и репрессии

Обычное определение академической свободы состоит из:

- права преподавать,
- права исследовать,
- права распространять результаты своих исследований.

Следуя аналогии Ханны Арендт о правах человека (речь о базовом «праве иметь права»<sup>1</sup>), в рамках настоящего исследования мы добавили право «иметь возможность выступать в качестве ученого», или, по Макфарлейну<sup>2</sup>, право иметь «академическое гражданство». Статус «иностранный агент» ставит это право под угрозу.

### Академическая экскоммуникация, «отмена» и «академическая смерть»

Респонденты — прежде всего оставшиеся в России — отмечают, что получение статуса «иностранный агент» означает фактическую экскоммуникацию с другими коллегами.

*«Никуда официально не приглашают» (2), а «чиновники перестали общаться» (8).*

В целом, как отметил один из «иноагентов», *«коммуникация уходит в песок» (11).*

Одновременно вступает в силу самоцензура: сами ученые-«иноагенты» стали *«осторожнее общаться» (3)*, поскольку допускали, что последствия такого общения могут быть опасными для коллег.

Уехавшие из России тоже обращают внимание, что прежние профессиональные контакты в значительной степени утрачены (4). Один из респондентов даже называет это *«исчезновением институциональной среды» (13).*

1. URL: <https://knife.media/right-is-right/>.

2. URL: <https://tinyurl.com/27jrowyt>.

## Цифровые репрессии — от стигмы до отмены

Применение репрессий носит характер оверкомплаенса — когда институты или сайты идут дальше того, что требуется по закону:

- не сопровождают текст требуемой дискриминационной «плашкой», а просто уничтожают все упоминания имени «иноагента»;
- при этом исчезают не только страницы сотрудников и преподавателей, но в ряде случаев и научные публикации.

В результате респонденты говорят, что они «стерты»: «...я стерта совершенно. Нет ничего, что я делала...» (9).

Закон особо ограничивает продажу и распространение книг «иностранных агентов». На практике в ряде библиотек книги авторов-иноагентов **изымают из открытого доступа** и переводят в режим ограниченного хранения («спецхран»). Законодательные изменения 2024 года закладывают основу для подзаконного регулирования Минкультом правил «особого хранения» и доступа, по логике напоминающих спецхран советского времени.

В то же время распространение книг в книжных магазинах, с одной стороны, заметно осложнено требованиями к их особой маркировке и продаже, напоминающей продажу товаров для взрослых, с другой — практиками давления, особенно на независимые книжные магазины, с целью ограничить<sup>3</sup> или вовсе исключить распространение книг «иноагентов».

Таким образом, одно из прямых последствий присвоения статуса «иностранный агент» для ученого и преподавателя — либо угроза принудительной маркировки научной и просветительской продукции в интернете, библиотеках и книжных магазинах как «иноагентской», либо вообще ее исчезновение.

## Право учить и учиться

Судя по некоторым ответам, в ряде случаев руководство университетов было осведомлено о скором получении преподава-

3. URL: <https://tinyurl.com/27wqn6rz>.

телями статуса «иноагента» (19). В случае, если «иноагент» еще был сотрудником университета, руководство сразу реагировало: «В Вышке мне предложили уйти [по собственному желанию]» (9).

Респонденты отмечают, что на руководство университетов оказывали серьезное давление, чтобы не допустить работы «иноагентов» даже тогда, когда речь не шла о преподавании. Рабочий договор расторгли немедленно — даже в середине семестра, когда университетские курсы еще не дочитаны. Так, одного иноагента отстранили и уволили немедленно (18).

Увольнение даже до декабря 2025 года означало, что в сфере высшего образования и науки работы было не найти. Респонденты отмечают, что «...вся деятельность закончилась» (2), поскольку «преподавать нельзя нигде» (1).

Более того, таким образом запрещено даже то, что называется в России «просвещением», — открытые публичные лекции: «просветительство закрыто полностью» (15). Это тоже запрет на профессию для преподавателей и просветителей.

## Право исследовать и распространять данные исследований

Хотя формально закон не содержит запрета на научную деятельность «иноагентов», фактически, как говорят респонденты, почти невозможно иметь аффилиацию с российским учреждением — как для работы, так и для публикации исследований.

Для разных категорий исследователей запрет на профессию будет работать по-разному.

Ученому, работающему в рамках гуманитарных и социальных исследований, будет сравнительно легче пережить отказ в работе, чем тому, чьи исследования связаны с лабораториями. Один из иноагентов описывает это так: «[Исследования] практически прекратил, это *academic death* — потому что нет оборудования, исследований нет, я не могу публиковаться, мои старые статьи уничтожили, студенты ушли к другому научному руководителю, в исследованиях не могут указывать меня как соавтора...» (19).

Статус «иноагента» может серьезно осложнить распространение конкретной книги или журнала. Отсюда и разно-

образе практик — от отказа в публикации «иностранному агенту» до публикации с «плашкой».

- По рассказу одного «иноагента», редакторы отказались взять научную статью иноагента, проживающего за границей, «из-за иноагентства» — чтобы «не подставлять других и чтобы со сборником не было проблем» (20).
- В аналогичной ситуации редактор другого сборника взял статью «иноагента» и заявил, что «будет биться» за то, чтобы эта статья появилась вместе со всеми.
- Отмечен и факт публикации в научном журнале статьи «иноагента», который находится за границей, с «плашкой».

Российская база данных РИНЦ стала удалять ссылки на публикации ученых, признанных иноагентами. То есть название работы остается, однако скачать ее больше нельзя, несмотря на наличие иноагентской плашки.

Более того, в условиях конкурса на издание «социально значимой литературы» напрямую сказано:

Авторы, соавторы, составители, научные, ответственные редакторы, авторы комментариев, предисловия и послесловия, рецензенты, иллюстраторы, картографы и другие лица, принимающие участие в подготовке издания, не должны являться иностранными агентами в соответствии с Федеральным законом «О контроле за деятельностью лиц, находящихся под иностранным влиянием».

Парадоксально, но при этом сами публикации «иноагентов» в России еще возможны — респонденты рассказывали об удачных примерах публикаций в российских научных журналах.

Однако получается, что эти публикации не только будет трудно прочитать, но на них нельзя и сослаться. В российских вузах распространилась практика запрета использовать ссылки на научные работы «иноагентов» в студенческих и дипломных работах, а также в диссертациях. Александра Архипова утверждает, что «...вообще никаким студентам нельзя цитировать иностранных агентов. Мне написала коллега, которая будет защищаться, что ей аккуратно вымарали ссылки на меня в ее кандидатской PhD...».

Несмотря на то что научная работа не запрещена, сама по себе она практически невозможна. Что касается научных публикаций, то какие-то публикации еще возможны, публикации «иноагентов» в очень ограниченном количестве мест продаются.

## Трансграничность репрессий: статус «иноагента» как проблема за границей

Неожиданное открытие: статус «иноагента» отчасти влияет и на поведение представителей европейской и американской академии. Как сообщает «иноагент», находящийся за рубежом, в одной из научных институций за пределами России ей отказали в стажировке, объяснив заботой Board о том, чтобы эта институция «не раздражала» российские власти и не предоставляла места «проблемным ученым» (7).

Похожую информацию о той же институции мы получили от другого «инострannого агента» (6). То, что сотрудник европейской исследовательской институции получил статус «иноагента», оказалось для руководства проблемой: «*коллеги ... задавали вопросы, не понимая, что это такое*». Для конкретного иноагента оказалось важным «*объяснить коллегам, что мой статус не несет для них никаких рисков*».

Парадоксально, но статус «инострannого агента» может негативно влиять на перспективы уехавшего российского ученого в ситуации, когда руководство и коллеги плохо разбираются в транснациональных репрессиях и могут посчитать такого рода статус проблемой для собственной институции.

Настоящее исследование показывает, что получение статуса «иноагента» для российского ученого, исследователя или просветителя — это то, что называется *Berufsverbot*, запрет на профессию.

Это является не только грубейшим нарушением всех академических прав и свобод, но и фактически «академической смертью»<sup>4</sup>, при которой в России невозможно реализовать на

4. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10734-025-01440-0>.

общих основаниях ни одно из прав «академического гражданства» — преподавания, исследований и научных публикаций.

Настоящая статья была впервые опубликована в онлайн-издании «Gaudeamus» 22.02.2026: <https://gaudeamus.blog/ru/academic-death-rus/>.

DOI: 10.55167/3c38121aa573

# Антипленум

Роман Бевзенко

кандидат юридических наук

Недавнее заявление — как всегда, чёткое, резкое, бескомпромиссное! — председателя Краснова о том, что постановления Пленума Верховного суда — это, мол, «высочайшее повеление» и ему суды должны следовать беспрекословно, как будто бы возвратило нас на двадцать лет назад.

В те благословенные времена, когда трава была зеленее, вино — вкуснее, а свобода была лучше, чем несвобода, бурно обсуждали: а нужно ли высшему суду насаждать единообразие судебной практики через формирование обязательных правовых позиций.

Эта дискуссия была довольно плодотворной. Несмотря на старческие и интеллектуально невесомые выкрики типа «у нас не прецедентное право!», победила такая идея: правовая предсказуемость — важнейшая правовая ценность. «И эллин, и иудей» должны предвидеть, как их потенциальный спор будет разрешен судом. Возможно, в этом случае (а также с учетом полного возложения расходов на проигравшую сторону) спор и не возникнет вовсе.

Где-то с 2007 года Высший Арбитражный Суд занялся формированием корпуса таких обязательных правовых позиций. В первую очередь — в сфере частного права (но не забывая при этом о налоговом, антимонопольном, таможенном праве и проч.).

Поскольку отечественное частное право довольно сильно пострадало от советской власти и мы фактически 80 лет вместо правового развития занимались обсуждением отличий объекта правоотношения от предмета правоотношения и защиты права от охраны права, задача ВАСа состояла в том, чтобы создать фактически заново жесткие «догматические каркасы» в основных разделах частного права: вещном, договорном, корпоративном, интеллектуальном и проч.

Для этой задачи абстрактные разъяснения были чудо как удобны: достаточно было написать 10–12 принципиальных положений о залоге, об исключении участника из ООО, об оспаривании крупных сделок и проч., чтобы показать судам правильный способ цивилистических рассуждений и заложить догму современного отечественного частного права.

Собственно, за последние 6–7 лет существования ВАСа это и было сделано. Были приняты постановления Пленума ВАС по ключевым частноправовым тематикам. Благодаря им все (ну или практически все) российские практикующие юристы узнали, что такое диспозитивная норма договорного права, с какого момента возникает право собственности у покупателя строящейся недвижимости, что происходит с залогом при увеличении обеспеченного долга или при изменении предмета залога и так далее.

В некотором смысле постановления пленума были этикими «интеллектуальными антибиотиками», при помощи которых мы ударными темпами излечились от «советского гражданского права». (Конечно, можно было бы лечиться «травками»: хорошим юридическим образованием, которое когданибудь бы да появилось в России и воспитало бы лет через 30–40 хороших юристов. Которые бы стали судьями и стали бы выносить правильные решения, а неправильные — не выносить.)

Мне кажется, что задача по созданию описанных каркасов была судом выполнена процентов на 75–80%. В 2014 году суд был ликвидирован, и довести работу до логического конца он не успел.

Пленумотворчество Верховного суда поначалу было в чем-то похоже на то, что делал ВАС (в первую очередь это касается Пленума № 25).

Но впоследствии стало ясно, что по какой-то причине пленумА пишутся в Верховном суде «не от всего сердца», а просто потому, что надо что-то писать. Я как-то пошутил: «Что общего между младенцем и постановлением Пленума Верховного суда о залоге? То, что и тот, и другой на 80% состоят из воды».

Стало заметно, что Верховный суд в Пленумах не закладывает те самые «каркасы». Он просто пересказывает нормы

законов, снабжая их комментариями той или иной степени содержательности. Кажется, идея Пленума как «широкой магистральной, по которой наша машина поедет в будущее» умерла.

Причем я не думаю, что это произошло оттого, что писать пленума в Верховном суде некому (хотя отчасти и поэтому). Просто они — как жанр — более не актуальны. Мы (в частном праве) в принципе преодолели зияющий 80-летний пробел, отделявший нас от правопорядков, которые не познали счастья «советского гражданского права».

Сейчас настало время юридических тонкостей. А жанр постановления пленума тонкостей не терпит. Недаром, например, мы в аппарате ВАСа в свое время, желая показать тонкости правового вопроса, выбирали для разъяснений не форму Пленума, а форму обзора судебной практики, где — на примере позиций первой, второй и третьей инстанции — можно было показать различные грани правовой проблемы, разницу в подходах и юридическом методе и проч.

К сожалению, те, кто написал председателю Краснову текст выступления про единообразие практики, всего этого не знают и не понимают. Поэтому и его ставка на пленума (как на высочайшие повеления) — это анахронизм. Она была бы уместна в каком-нибудь 2007 году, но не сейчас.

Я думаю, что ставить надо на то, что высший суд должен резко изменить подход к написанию текстов своих актов по конкретным делам. Только в них можно показывать судам то, что сейчас нужно показывать: обязательные правовые позиции по бессчетным «тонким» юридическим вопросам. А заодно транспарентно раскрывать логику юридических размышлений (*if any*) нижестоящим судам, показывая им, как должен мыслить настоящий юрист и настоящий судья.

Сейчас определения коллегий Верховного суда и постановления Президиума этого суда — это очень слабые с содержательной точки зрения документы. Они содержат поверхностный пересказ фактов дела, обильное цитирование норм законов и пунктов разъяснений и один абзац, в котором содержится попытка что-то объяснить читателю: почему вопрос был решен так, а не иначе.

Это, разумеется, неприемлемо, и именно с этим надо бороться. Акты высшего суда должны быть (а) объемными, (б) содержательными и (в) искренними. Прочитав их, всякий юрист должен увидеть юридическую логику решения, увидеть *ratio decidendi*, понять, почему *ratio decidendi* было сформулировано именно так, а не иначе, и, пользуясь этой логикой, понять, как следует решать схожие дела.

Первая публикация статьи: zakon.ru.

DOI: 10.55167/f6db10ea015c

# Бывшие люди в погонах опасны для судебной системы

Ярослав Болдинов

Профессор Свободного университета

Хотелось бы обратить внимание на почти незамеченное событие, которое по своей сути означает ликвидацию даже намёка на судебную систему в России.

Я всегда говорил, что назначать судьями бывших людей «в погонах» — плохая идея. Тем более ставить их во главе судебной системы. Хотя бы потому, что вчерашние правоохранители, как правило, несут с собой иерархичность и корпоративность мышления. Пресловутое «чекист бывшим не бывает» давно вышло за пределы органов государственной безопасности. Человек, сформированный службой в силовой системе, усваивает простую истину: есть команда сверху, а всё остальное — условности.

Это, в общем, понятно. Военные, милитарные и около-милитарные структуры действительно могут эффективно действовать только в рамках подобной логики. Это обусловлено чрезвычайным характером задач, которые перед ними ставятся, и необходимостью оперативного, жёсткого и непротиворечивого реагирования. Отсюда же тяга к коллективной, корпоративной самоидентификации: никакого Ивана Ивановича, только товарищ старший сержант; часть команды — часть корабля.

Но эта логика абсолютно неприменима к судебной системе.

Судья принимает только и исключительно своё решение. И есть у него лишь три советчика: Конституция, закон и совесть.

Как верно отмечал Ричард Познер в книге «Как мыслят судьи», судья — это не механический «рот закона» и не свободный политический законодатель в мантии, а интеллектуально честный и институционально сдержанный прагматик.

Он уважает текст закона, прецедент, юридическую форму и пределы судебной власти, но в ситуациях правовой неопределённости осознаёт неизбежность собственного выбора.

Поэтому судья принимает решение с учётом целей нормы, практических последствий, системной устойчивости правопорядка и реальных условий жизни, не скрывая этот выбор за иллюзией чисто формального вывода.

Аналогичную мысль мы найдём и у Фомы Аквинского. Согласно «Сумме теологии», судью стоит понимать, как служителя правосудия, который должен говорить право в пределах власти, закона, доказательств, благоразумия и высшей справедливости, не превращая ни букву закона, ни личное мнение в абсолют.

У Аристотеля же в «Никомаховой этике» судья и вовсе предстает как своего рода живая мера справедливости.

Иными словами, буквально на протяжении всей истории нашей цивилизации судья понимался как актер, а не как шестерёнка.

Это принципиально важный аспект. Судья должен быть свободной личностью, актором, принимающим свободное решение без оглядки на корпоративную этику и начальство — просто потому, что ни первого, ни второго в подлинном правосудии быть не должно.

И нет, это не абстрактное морализаторство, а прямое указание Конституции и закона. Статья 120 Конституции Российской Федерации прямо устанавливает, что судьи независимы и подчиняются только Конституции Российской Федерации и федеральному закону. Именно для этого создаётся система независимости и неприкосновенности судей — как система гарантий их беспристрастности и защиты от внешнего влияния на принимаемые ими решения.

О том же говорит и часть 4 статьи 1 Закона РФ от 26 июня 1992 года № 3132-1 «О статусе судей в Российской Федерации». В ней прямо указано, что судьи независимы и подчиняются только Конституции Российской Федерации и закону. Особо подчёркивается, что в своей деятельности по осуществлению правосудия они никому не подотчётны.

А что же наш уважаемый председатель Верховного суда? А ему, похоже, ни Конституция, ни Аристотель не указ. Человек, привыкший к власти, иерархии и поганам, несёт с собой свои порядки. И вот, позиции Верховного суда теперь не ориентир, а приказ.

Внесённый по инициативе Игоря Краснова законопроект предусматривает внесение изменений в статью 5 Федерального конституционного закона «О Верховном Суде Российской Федерации». Теперь постановлениям Пленума Верховного суда РФ предлагается придать свойство актов, обязательных для применения судами. Одновременно вводится и система контроля: в целях мониторинга Пленум Верховного суда РФ получает право заслушивать доклады председателей нижестоящих судов по вопросу учёта позиций Верховного суда при осуществлении правосудия.

То есть Верховный суд РФ под руководством Краснова не просто пытается создать новую форму нормативного акта, обязывающего нижестоящие суды. Он ещё и вводит механизм контроля в отношении коллег, превращая их из коллег в подчинённых.

Что характерно, судья Владимир Давыдов, обосновывая необходимость поправок, сослался на Путина, который утверждал, что формирование единообразной судебной практики возможно только при неукоснительном исполнении судьями решений Пленума, имеющих силу «высочайшего повеления».

Уже одна эта формула порождает множество вопросов — правда, увы, скорее риторических.

По сути, мы видим завершение процесса эволюции судебной системы России: от системы независимых судов к бюрократическому механизму, мало чем отличимому от Роспотребнадзора.

Кто-то из коллег, возможно, язвительно заметит, что, по существу, ничего не изменится, ведь российские суды давно выглядят именно так. Но я позволю себе с этим не согласиться.

Во-первых, то, что кто-то отказывается от свободы, ещё не означает, что в критический момент конкретное лицо, оказавшееся перед конкретной дилеммой, не послушает голос совести, а не голос начальника, при чем не реального, а вооб-

ражаемого, ведь никакого институционализированного начальника у него просто нет.

Во-вторых, ценность судебной системы заключается не только и не столько в единообразии применения законодательства. Прежде всего она заключается в способности конкретного судьи в рамках конкретного дела учитывать реальные обстоятельства и корректировать подход к оценке событий в зависимости от их фактической сложности. Именно это делает законодательство гибким и жизнеспособным.

Невозможно буквой закона описать нечто абсолютно точно применимое безоговорочно во всех жизненных ситуациях. Именно судебное толкование делает норму закона живой.

Я всегда говорил студентам: нет принципиальной разницы между судьёй мирового участка и председателем Конституционного суда. Они оба-судьи. И каждый из них при рассмотрении конкретного дела в некотором смысле является абсолютom. Только он, именно он, говорит от имени закона и Конституции. Только он оценивает обстоятельства дела через закон и Конституцию — не его коллеги, не вышестоящие суды, не административное начальство.

Различие между Валерием Зорькиным и судьёй мирового судебного участка состоит лишь в категории дел, которые они рассматривают. Иными словами, у них разные компетенции, но не разная природа судебной власти. Они могут отличаться по авторитету, но не по статусу судьи.

То, что предлагает господин Краснов, устраняет саму гипотетическую возможность для судьи действовать свободно, опираясь на закон и Конституцию. Иными словами, эта поправка выключает голос совести и тем самым окончательно убивает судебную систему. Точнее-делает её абсолютно несудебной.

Почему это опасно?

Прежде всего потому, что суды лишаются своей гибкости-способности принимать решения с учётом конкретных обстоятельств. А значит, ещё сильнее снижается и без того крайне низкий уровень доверия граждан к судебной системе.

Если позиция Верховного суда по тому или иному вопросу заранее известна и обязательна, даже если вся пред-

шествующая судебная практика складывалась иначе, человек оказывается в ситуации, где он заранее понимает: судиться и бороться бессмысленно. А если человек находится в конфликте — а именно конфликты и должны разрешать суды, — он с высокой степенью вероятности обратится к альтернативным, менее законным средствам защиты нарушенного права.

Именно так выглядит разложение государственности. Именно так распадаются институты, на которых строится доверие личности к обществу, а общества к государству. Ведь если человек не защищён, у него исчезает смысл оставаться внутри системы.

Вот такова цена поправок Верховного суда, которые, по сути, отменяют суд и правосудие.

DOI: 10.55167/f63e1b5eff01

# Образовательная кампания против империи

Керстин Хольм

Российские ученые-эмигранты из «Свободного университета» проводят бесплатные онлайн-семинары для студентов из России и Беларуси. Они преподают то, что в России больше не хотят слышать.

Российские университеты, потерявшие видных профессоров и целые факультеты в результате полномасштабного вторжения в Украину, еще до начала войны подвергались усиленному государственному контролю. Уже в 2020 году, после принятия конституционной поправки, позволившей президенту Путину баллотироваться на новые сроки, некогда либеральная Московская государственная школа экономики разорвала отношения с такими критически настроенными учеными, как философы Кирилл Мартынов, Игорь и Юлия Горбатовы, эксперт по конституционному праву Елена Лукьянова (за критику конституционной поправки) и филолог-классик Гасан Гусейнов, который уже тогда считал агрессивную риторику многих политиков, сотрудников правоохранительных органов и СМИ «клоачными».

Ещё находясь в России, ученые основали онлайн-университет «Свободный университет» (Svobodnyj Universitet), чтобы предлагать студентам бесплатные семинары в Zoom по интересующим и важным для них темам. Большинству из ученых впоследствии пришлось покинуть свою страну, но их неформальный университет продолжает существовать и играет важную роль в качестве академического моста между эмигрантами и теми, кто остался.

Свободный университет, который поддерживается Фондом Зимина, Академической сетью Восточной Европы, а также европейскими и американскими фондами, принимает студентов по мотивационным письмам, проверяя их личности через социальные сети. Таким образом удалось предотвра-

тить попытки российских пропагандистов и представителей правоохранительных органов получить доступ к занятиям, что подвергло бы опасности, в частности, участников в России. Сотрудники государственного телеканала RT жалуются на это в российских СМИ. Поскольку многие участники учатся или работают, а на каждом курсе обычно около двадцати слушателей, то занятия часто проходят по выходным. Как, например, семинар «Демократические ценности», на котором россияне, проживающие в Латвии, Швеции и Финляндии, обрабатывают европейскую культуру дебатов.

Мартынов излагает классические аргументы за и против демократии — инклюзивность и возможность отстранения от власти, с одной стороны, и отсутствие долгосрочной политики и некомпетентность избирателей, с другой, — и предлагает студентам собрать эти аргументы. Молодые женщины с энтузиазмом говорят об общем благе, в то время как мужчины подчеркивают популистскую театральность политических процедур.

Дмитрий Дубровский, историк, преподающий в Праге и также известный как иностранный агент, ведет семинар по истории Российской империи с постколониальной точки зрения. В семинаре принимают участие пятнадцать человек, в том числе студенты и активисты из национальных меньшинств, некоторые из России и Беларуси. Поэтому регулярно происходит обмен рекомендациями по использованию VPN (виртуальных частных сетей), которые университет оплачивает при необходимости. При подготовке к занятиям участники читают по преимуществу англоязычную литературу, например, книгу «История Российской империи» британского историка Доминика Ливена, также удостоенного наград в России.

Дубровский предлагает своим заинтересованным слушателям выявить отличительные черты Российской империи: что она была основана в XIII веке монголами (позже под властью Москвы), которые создали мультикультурное государство; что она в основном включала элиту завоеванных территорий, но в случае Сибири и Крыма также практиковала колониализм, лишивший коренное население прав; и что из-за своей технологической и экономической отсталости она была по-настоя-

щему признана европейскими державами только после военных успехов — в Северных войнах, наполеоновских войнах и Второй мировой войне. Подобный анализ сегодня в России, которую президент Путин определяет как евразийское «цивилизационное государство» со своей собственной правовой системой, не желающее иметь ничего общего с колониализмом западных стран, вряд ли возможен, говорит Дубровский.

В своем семинаре он подчеркивает, что национализм царя Александра III ознаменовал начало конца империи. Однако исследователь не просто хочет противопоставить негативную империю позитивному национальному государству. В качестве альтернатив распаду на национальные образования, которого многие предпочитают, в его курсе для будущей России рассматривается возможность федеративного государства по образцу Канады, подлинного российского федерализма или создания национально-культурных автономий.

Свободный университет, придерживающийся принципов Гумбольдта, но действующий в партизанском стиле и в лучшем случае способный предоставить выпускникам рекомендательные письма, стремится к институционализации и получению лицензии трансграничного онлайн-университета в Европе. Это также является выражением европейской стратегии по интеграции ученых-эмигрантов из России и Беларуси, говорит Мартынов, убежденный в том, что русский язык останется важным языком в мире.

В сентябре этого года университет проведет свою четвертую ежегодную двухнедельную летнюю школу в прибрежном греческом городе Кипариссия. Программа этого года включает курсы по литературной и культурной критике, а также семинар с Гасаном Гусейновым о многоязычии среди мигрантов: переходе между публичной и частной речью и расширении коммуникативных возможностей, несмотря на обеднение родного языка. На своем еженедельном поэтическом курсе Гусейнов, живущий в Лейпциге, работает со студентами над интерпретацией современной русской поэзии, вдохновленной классическими авторами, такими как Григорий Стариков, живущий в США, или Андрей Сен-Сеньков, поэт и врач, переехавший из Москвы в Казахстан в 2022 году. Среди участников —

«настоящие» студенты из Украины, России и Грузии, а также переводчик из Дубая, медсестра из Висбадена, журналист из Финляндии и анонимный слушатель из России.

В Свободном университете Берлина преподаватели с драматическими жизненными историями, такие как кёльнский философ и психолог Екатерина Горяченко, находят своё призвание в преподавании. В 2022 году Горяченко пришлось покинуть свой родной город Владивосток с несовершеннолетней дочерью, потому что девочка участвовала в демонстрации против мобилизации и подвергалась преследованиям за «терроризм». Горяченко, приехавшая в Германию с детьми через Армению, ведет курс логики и аргументации для двух десятков участников, половина из которых присоединяется из России с отключенными камерами и микрофонами; один студент даже из Беларуси. Эти участники выполняют текстовые упражнения только в письменном чате, рассказывает преподаватель, которая в основном работает на волонтерской основе, например, с группой поддержки в Кёльне и с организацией самопомощи для российских эмигрантов «Ковчег», где она наставляет выпускников средних школ.

Писательница и переводчица с итальянского и немецкого языков, проживающая в Санкт-Петербурге и использующая псевдоним Агния Таубе, преподает теорию литературы и литературное творчество в Свободном университете Берлина. Она была арестована на демонстрации против вторжения в Украину в 2022 году и сейчас живет в Херне, Германия, работая редактором и преподавателем языков. Она говорит, что диссидентская среда важна для ее русскоязычных студентов, в том числе из Казахстана, Узбекистана и Тувы в Сибири. Им нравится делиться своим опытом постколониальной дискриминации, говорит Таубе, которая в настоящее время ведет семинар по истории чтения, от чтения вслух в Древней Греции до бума чтения в Римской империи и значения чтения для Реформации Лютера. Таубе также работает над исследованием чтения во времена кризиса, как она наблюдает на своей родине: из-за войны возрос спрос на жанры эскапистской фантастики, а также на антиутопический роман Оруэлла «1984» и литера-

туру о нацистской Германии — книги, которые могут помочь объяснить нынешнюю ситуацию.

Опубликовано в Frankfurter Allgemeine Zeitung 29.04.2026:  
<https://tinyurl.com/23og62xo>.

DOI: 10.55167/a493ccf6afb1

# Annual conference of the Independent Institute of Philosophy

Françoise Lesourd

Professeuse émérite à l'Université Jean Moulin Lyon 3, membre de l'IRPhIL

From 17 to 19 October 2005, Athens hosted the annual conference of the Independent Institute of Philosophy, bringing together social and humanities researchers in exile. Attendees were primarily Russian scholars who had expressed their opposition to the war. The conference, intitled «Facing the Future», provided a fairly clear picture of the current situation within the country and its various potential developments. The abundance of ongoing projects testifies to the vitality of the Russian intellectual community in exile, but also to the dilemmas it faces. The main topics of interest to an outside observer from this conference are outlined below.

The first concrete and essential question in Russia today is that of the law: what remains of it under Vladimir Putin's government — whether there is a genuine attempt to preserve some vestiges of legality, or whether its appearances merely serve as a mask for the arbitrary power of the regime? Currently, the task of lawyers is routinely to defend their fellow citizens declared «foreign agents», or accused of «extremism» («terrorism») or even treason. History is repeating itself: today's trials strongly resemble those of the 1930s. These are the usual elements of what is called terror, but current means of information amplify their effects: sometimes, fear, justified or not, is even transmitted to Russians who have left the country.

People accused of «extremism» are suspected of participating in conspiracies. «Financing extremism» (a very vague charge) exposes them to severe penalties, preceded by veiled warnings, signals perceptible only to a people close to them. Whether legal measures or veiled attempts at intimidation, they are applied randomly. Nothing is ever certain: this is a characteristic of terror. The only certainty: the potential danger posed by the slightest expression

of individual thought. Recently, in Saint Petersburg, street singers were simply banned, and their instruments confiscated.

When Vladimir Putin began his last term, this evolution was, in fact, predictable. But as an outside observer, it is necessary to add: we remember that the relative comfort to which people were beginning to become accustomed, the opportunities to travel, gave an illusion of freedom, and many believed that the country would naturally move toward greater democracy. It cannot be stressed enough how criminal the complacency, illusions, and carelessness that preceded 2022 (not only that of the Russians, but equally that of foreign observers) truly were, and what a responsibility we all bear for having abdicated our critical thinking, it was so easy! The war, which very few people had foreseen, changed everything and revealed the profound reality of the transformations now visible in the country.

Under these conditions, it is impossible for lawyers to do what is traditionally considered their job: to demonstrate, to argue... To allow their clients to escape too heavy a sentence, they can only compromise with the power, possibly obtain clemency from the authorities, provided that journalists remain silent about the abuses committed by the latter.

The status of information is paradoxical. On one hand, its rapid diffusion (often through unofficial channels) supports authorities in their desire to inspire fear. But it is a double-edged sword, because this same power is dependent on information that is truncated, distorted, or even suppressed. How can we maintain stable points of reference when media, used by people in power, constantly force us to question the authenticity of what they say?

One of the projects presented during the conference focused on the media and their contradictory actions — the shocks they provoke, but also the protection they can offer. One speaker emphasized the importance of art in the current state of confusion for many: it provides a point of reference, stable criteria, while avoiding definitive value judgments.

The ambiguous status of information also affects Russia's technological advancement: paradoxically, the strengthening of oppression, incompatible with all forms of publicity (or «transparency»), leads to a technological regression in this area, contrary to what is now happening in all developed countries. We must re-

member the recent disappearance of WhatsApp in Russia. Even simple phone conversations are sometimes made difficult or are monitored through new technologies.

A new concept, that of administrative responsibility, allows any institution to potentially transform itself into an instrument of repression. This has unexpected consequences: according to observers, a peripheral despot like the Chechen Kadyrov, installed at the head of his country by the Russian authorities, seems to be losing influence, as the special services, which can be described as faceless, expand their power. It is noted that, unlike during the perestroika era, there seems to be relatively less crime for last years: this is precisely because the government exercises a monopoly on violence, thus containing the violence that is generally characteristic of certain sectors of society. Some observers therefore predict a resurgence of crime after the end of the war and the Putin regime (in an unspecified future), especially since one consequence of the military operations is the abundance of weapons in circulation.

The question posed by the first émigrés just after the 1917 revolution naturally resurfaces, and it is one of the main questions of this recent conference : is change conceivable in the near future? When will we return to Russia? The authorities want to persuade the population, and the world, that turning back is impossible. This situation can be described as a gradual «freeze», which is constantly intensifying. For a year now, it has no longer been possible to hope for protection through mere inaction; it is necessary to go further, to demonstrate acceptance through visible signs. Paradoxically, this pressure exerted on individuals ends up annihilating all resistance, even purely internal, and dissuades some people from leaving even though they have every reason to do so — and sometimes even encourages recent émigrés, who left their loved ones and possessions behind, to return. All of this is reminiscent of the early decades of the Soviet regime. Should we conclude that the Putin regime is destined to last as long as the Soviet Union?

How stable is the process that has been unfolding in Russia for the past two decades, initially without anyone being aware of it? The current authorities hold the Russian public sphere entirely under their control. Can we judge what is happening outside of this public sphere? According to some accounts, the phenomenon

of denunciation, which played such a prominent role in the Soviet era, still exists, but seems to play a secondary role, in an era where ubiquitous social media fosters fear and suspicion. Any inclination toward mass resistance has vanished for at least fifteen years. As under any totalitarian regime, society is completely atomized. Generally speaking, one could say that the population seems to be preparing for a long war, and that passivity prevails.

One factual point must be considered: the presentday officials is aging (the Special Military Operation already has its veterans). They will have to be replaced. But by whom? Is succession assured? What role can Donald Trump play here indirectly? We would like to mention Régis Genté's book, *Our man in Washington, Trump in the hands of the Russians* (Genté 2024). It wasn't discussed during the conference, but provides a clear picture of Donald Trump's close and long-standing ties with the Russian establishment and the financial circles of the post-perestroika era.

It was noted during the conference that Covid-19 actually delayed the war with Ukraine, which had been planned for some time, as a logical consequence of reconstituting the lost Soviet empire. In fact, what was undoubtedly decisive in the decision to launch this war was the rise to power of Volodymyr Zelensky: it was the somewhat unexpected result of truly free elections, characteristic of a democracy, and therefore of Europe. And this point is undoubtedly the most worrying for the Russian government, because of the danger of contagion.

On this subject, it should be added that current events can only truly be understood in light of a much older history, particularly that of the 17th century, a time when the most modern aspects of European culture (painting, theater, translations, education, etc.) flowed massively into Muscovy via Kyiv. A specialist in ancient Russia like Dmitri Likhachev describes this phenomenon very precisely (Likhachev 1973; 1988). On a completely different level than the supposed threats from NATO, Ukraine, through its cultural and therefore political traditions, appears as a kind of Western wedge driven into the flank of the Russian Empire, imposing upon it a «modernity» that is contrary to its own. This decisive element, rarely articulated, suggests that the current situation is destined to last a long time, as it reflects the deepest historical and cultural processes.

The importance of Ukraine was emphasized during the conference: if another country had been attacked, would Russian intellectuals have reacted the same way? When the war began, the Russian opposition had lost all its strength. Yet Ukraine, being so close, represents a certain alternative for Russia. At the same time, the proximity of the two nations, Ukrainian and Russian, makes the situation even more dangerous. Evil begins with the fight against evil (as we see in other conflicts today), with the internalization of the logic of war. The absurd campaigns against the Russian language, among other things (the mere use of Russian on social media is sometimes seen as an act of aggression), have stirred up a concern that will not disappear. Against this backdrop, the importance of the process of understanding, in the face of the exacerbation of conflicts (both individual and collective), was emphasized several times during this conference. But the necessary repentance is difficult in the midst of conflict and demands great moral strength. And the Church, whether Russian or Ukrainian, is a national Church, and it can be all the less able to help since Orthodoxy tends to view war as a natural disaster, on par with floods, earthquakes, and so on — deserved punishment in a world already given over to evil.

The interventions revealed a kind of convergence between the economic model that appears to be that of present-day Russia and what could be called the political theology to which it subscribes.

At the beginning of the last century, the liberalization of the economy and technological innovations led to inequalities that contributed to triggering the First World War and the ensuing economic catastrophe. Russia had previously enjoyed a fairly prosperous economy, but the war proved fatal, leading to revolution and the Bolshevik dictatorship. The Soviet economy was a planned, centrally planned, and illiberal one.

European countries, for their part, all experienced the Great Depression of the 1930s, which led them to adopt certain forms of regulation. The role of governments increased, and at the same time, investments in industry fostered the modernization of the economy. These Western economic models thus combined liberalism with a degree of moderate interventionism. In many countries, this system entered a period of crisis at the end of the 1960s. The

desire for freedom led to a neoliberalism fueled by technological innovations.

The first phase of this change was national, but it then spread beyond those limits. The concentration of production in a number of countries led to global inequalities. In the liberal economy, foreign investment and technology took on new importance, shifting national expertise to multinational corporations. Essential decisions now rest with global organizations. But a new group of countries has emerged (China, India, etc.) that are challenging the status and role of these supranational, global organizations. This is the case with China.

In general, in developed countries, the role of governments has changed over the past few decades with regard to financing models, employer-worker relations, the place of the banking system, the importance of trade unions, and so on. The distinction between a planned economy and a market economy is no longer so clear-cut: on the one hand, there is a certain degree of state intervention even in liberal economies; on the other hand, faced with global choices, national elites, who are losing influence, are seeking to regain power.

For various reasons, the current era is a period of crisis for most countries. Since the 1980s, we have witnessed numerous upheavals (the regime change in Syria, Brexit, etc.), which inevitably have an impact on economic models.

In this context, what is Russia's place? The USSR had an old-style economic model, where the status of the elite presupposed the prevalence of national expertise. At the end of the USSR, the economy was going through a major crisis. During perestroika, the emergence of new actors and the transition from a planned to a market economy were apparently more difficult than in China. The post-Soviet model is a hybrid one. The ideal represented by the USSR system up until the 1980s remains present in a segment of the population. At present, the government is attempting to re-introduce ideology into this sphere.

At the end of the USSR, liberalization was inextricably linked to violence, as demonstrated by privatizations and the series of abuses that accompanied them, both at the individual and national levels. Furthermore, it is well known that the Russian state, for

multiple and difficult-to-define reasons, has always been unable to collect taxes effectively: capital accumulation occurs outside its borders. This characteristic of post-Soviet Russia undoubtedly has far-reaching consequences, necessitating measures that extend beyond mere administration. The system is struggling to function, seemingly requiring authoritarian measures to bring about change.

Under these conditions, namely a return to state interventionism, the transformations were undoubtedly destined to take on a military dimension. A war economy restores control over the economy to the government. But is a «stratocracy» (to use Cornelius Castoriadis's term) viable under present conditions? Are the prospects opening up to Russia now those of North Korea? The stakes are high, given that economic model and political culture are closely intertwined. But can we say, as one of the speakers did, that Russia's *raison d'être* is war «for the time being»?

It is worth emphasizing (outside the context of this conference) how useful it would be to reread Cornelius Castoriadis's book, *Facing War* (Castoriadis 1981), taking into account what, in the 1970s and 80s, was an idea skillfully cultivated by Soviet propaganda — the power of the Soviet military-industrial complex, partly illusory (as subsequent years would demonstrate) — but also the constants of a political power that imposed upon the country the sole purpose of war (real or imagined), and upon Russian society the existence of its army. As if Russia were first and foremost an army, which, secondarily, also possessed the attributes of a state. Are the economic choices this implies compatible with the existence of a modern society, or even of any society at all? Can Russia become, much more effectively than at the end of the Soviet regime, a «stratocracy»? His future may hinge on this term.

One speaker aptly reminded the audience of the weight of the past on current political institutions: the fall of the Soviet empire resonated so deeply because it had accumulated destructive internal factors over centuries: a destroyed local political culture, like that of Novgorod, or another imported from abroad, that of the Tatars. The Russian political landscape is a battleground between these two opposing principles: the pre-democratic tradition of Novgorod and that of oriental despotism. It is now necessary to revisit the experience of the 1990s, when a certain political consciousness had emerged, when

attempts were made to create independent institutions, and when society had to rebuild itself from within.

At the same time, we are seeing the resurgence of certain age-old tendencies in Russian thought, which can be described as eschatological. Official discourse assigns Russia a specific place between the current notions of a «collective West» (this «global evil») and a «global South», with a premonition of the Apocalypse. We see how Western «global evil» is contrary to Russian interests, which, in turn, represent the «global good», with Russia opposing the fallacious progress sought by the «global West». Since the balance of religions in the Middle East has been destroyed by the West, it falls to Russia to restore it, in the spirit of the «global South». Soviet propaganda already denounced the West, supposedly ruining the countries of the «South». The pandemic was considered, in an anti-Western, conspiratorial mindset, as a «global threat», that of vaccines which inspired fear.

As if in a state of paranoia, official discourse strives to portray all international events as directed against Russia. This is theme is directly related to Putin's Rhetoric of War. Rhetoric lies at the intersection of rationality and emotion. Ultimately, it matters little which philosophers Vladimir Putin invokes: his quotations are not argumentative. This is not ideology, but a tactic designed to justify war: for example, the supposed «genocide» in the Donbas, or the «neo-fascism» of which the Ukrainian authorities are accused.

It is difficult to effectively oppose this rhetoric because of its persistence and repetitiveness. The idea of a malevolent «collective West» justifies the actions undertaken, portraying them as inevitable. War is presented by those in power as the new normality to justify the lack of opposition to it. There is no question of mobilization (which, one might add, demonstrates the limitations of official propaganda); the only requirement is to convince the population not to resist. Identification with the leader (as in the Stalinist era) is no longer necessary. Is this a sign of modernity, or of the omnipotence of this rhetoric? Putin's Russia has been described as an «informational autocracy».

It seems that the president's administration includes some adherents of the narratives surrounding the «Global South» and the «Collective West». In accordance with these overarching rep-

representations, which border on the sacred, they imagine various «agents» working to fulfill the West's nefarious ambitions. Above all, it can be said that all of this testifies to the eschatological spirit that has always been present (to varying degrees) in Russian thought and is now being revived.

A reality is disappearing from the realm of possible expression: political thought as something other than a means of serving power. The very definition of «the Russian people» is problematic, the term having been misused for decades. What does it represent now? The space for spontaneous public expression, not dictated by the authorities, no longer exists. At the time of the First World War, one speaker reminded us, militaristic propaganda influenced the discourse of intellectuals, just as it does today. But, unlike today, the same person (for example, Zinaida Gippius) could also, in certain cases, express an anti-militarist view, which is completely impossible today.

Those in Russia who remain attentive to the various aspects of the situation are now becoming aware of certain conflicts that, until now, had remained invisible to most (for example, the situation in Armenia). Conversely, it is tempting to withdraw into oneself and create an artificial «moral paradise». Certain sectors that can resemble a kind of bureaucracy (medicine, education, etc.) sometimes serve as a refuge, contributing to the isolation of the individual. In such a context, individual responsibility becomes a daily hardship in real life. But in itself, under these conditions of total control by the authorities over all forms of expression, the mere possibility of individual thought must be preserved; it is as important as action.

Talking about «academic freedoms» in this context seems ludicrous. There are still some more or less protected fields (niches, as in the Soviet era): patristics, theology, classical literature... Yet, one can no longer take refuge in narrow specialization. Faced with war, one cannot avoid some form of engagement, whatever it may be. Moreover, host countries often demand it, for example Italy, where the academic climate requires taking a stand — for or against Putinism.

Russian scientific life is affected for two opposing reasons: politics intrudes on all aspects of life, and the ever-present pos-

sibility of denunciation limits freedom; but conversely, one might question whether a specialist's ties to the government justify, for example, his exclusion from an editorial board. At present, competence and loyalty sometimes clash.

We must turn to the great creators of the past to find examples of resistance to crises similar to the one we are experiencing today. Boris Pasternak is a case in point. His poetic work was initially marked by an anticipation of catastrophe (as with many of his contemporaries, particularly with a composer very close to him in his youth, Scriabin), then, after the revolution, this work was experienced as a kind of rebirth: *Second Birth* is, in fact, the title of his collection from 1930-31 (Pasternak 1932 ; 1976). Faced with catastrophe, Pasternak attempts to create a new order, a new aesthetic — one of clarity, unlike some 19th-century poets.

We have seen the emergence of a number of concepts that are only superficially new, but whose invention is significant: in particular, that of «re-Stalinization». He reminds us that during the perestroika era, the question of collective and, above all, individual responsibility was not truly addressed. Hence the reference to Hannah Arendt: at the end of the Soviet regime, there was no equivalent to the Nuremberg trials. And, one might add (as an outside observer), the poison of this unrealized catharsis continues to corrupt the life of Russian society today. The lies about the past coincide with the return of real hardships.

In summary, this conference provided a better understanding of both the situation in Russia and the current condition of emigrants, as experienced on a daily basis. Some claim that they must overcome a kind of internal taboo, because they cannot renounce their original culture, Russian culture, while deeply loving the countries where they are led to live.

Ultimately, what is the legitimacy of those who are outside the country? One presentation attempted to answer this question: the radio broadcasts of Thomas Mann, exiled in the United States during the war: *Listen, Germany! Radio Broadcasts 1940-1945* (Mann 1942, 1943, 2004). It is important to publish them in Russian, as the present situation in Russia, and that of those opposed to the war, resonate with these texts. They illustrate, among other things, the

difficulty of dialogue between those who have left and those who remain, a question that arose frequently during the conference.

Certain convergences are evident between these two eras: the sense of humiliation that supposedly followed the Treaty of Versailles for Germany and that of perestroika, when Russia partially lost its status as a great power. What is the necessity of these speeches by Thomas Mann now? Despite the difference in eras (different access to information, for example), questions of guilt and justification arise in both cases, and the danger of speaking out is just as great. How can we assess individual responsibility in a situation dominated by doubt?

What can we expect from the future? After the defeat of Nazism, we know that German society was transformed... Can we hope for the same for Russia? Is a developed society necessarily destined to overcome fascism or its equivalent? The recent experience of violence and extreme oppression has an atomizing effect. We can no longer say «we» in such a situation. But how, then, can we envision a shared future?

Yet, the number of publications and projects demonstrates the vitality of the Russian intellectual world in exile.

Educational institutions are being founded abroad, intended for young Russians but open to other audiences, sometimes offering instruction in English, to create a system of independent institutions. For example, in the city of Budva (Montenegro), the first Russian art school in exile (primary, secondary, and higher education) was established, offering degree programs. It was modeled after the Free Faculty of Sciences and Arts of Montenegro. It was necessary to gain recognition, obtain qualification within the country's system, then accreditation, and finally the legalization of diplomas. Perhaps this is the first step toward building a full-fledged university: the model is the Moscow State University of Social and Economic Sciences, independent of the state — which, incidentally, is currently prevented from recruiting new students.

In Bulgaria, a «philosophical club» has been created, this time in a completely informal way, where Russians and Ukrainians meet to try to reflect together on the war, migrations... trying to provide them with points of reference to orient themselves in these issues.

The publication projects presented during the conference also testify to this vitality. For example, a *Lexicon of Putin's Language* studies the ideologemes that have appeared in official discourse since the beginning of the 2000s. Thirty authors are working on this project, studying the origin of these words, their use abroad..., as Michel Niqueux recently did in his *Vocabulary of Putinism* (Niqueux, 2025). The discussion focuses on the categories to be adopted as classification criteria: anti-Western orientation, function of internal control, pseudo-technological innovation, terms misused by the regime...?

There was also talk of a collection on the media.

All these promising endeavors cannot obscure two essential questions: do the traumas suffered (of various kinds) force silence or do they stimulate reflection? Is the experience of direct exposure to war, for those who lived through it, communicable, or must we accept the idea that emotion hinders understanding?

And above all: what awaits those who have left the country? How can they maintain a dialogue with those who remained? This question is all the more pressing given that it is no longer possible to foresee the end of this war in the near future.

## References

- Castoriadis, Cornelius. 1981. *Devant la guerre*. Paris: Fayard.
- Genté, Régis. 2024. *Notre homme à Washington, Trump dans la main des Russes*. Paris: Grasset.
- Likhachev, Dmitri. 1973. *Razvitie russkoi literatury X–XVII vekov*. Leningrad: Nauka.
- Likhachev, Dmitri. 1988. *Poétique historique de la littérature russe, du Xe au XXe siècle*. Paris: L'Age d'Homme.
- Mann, Thomas. 1942. *Deutsche Hörer!* Stockholm: Bermann Fischer publishing house.
- Mann, Thomas. 1943. *Listen, Germany!* New York: Alfred A. Knopf.
- Mann, Thomas. 2004. *Deutsche Hörer! Radiosendungen nach Deutschland aus den Jahren 1940–1945, 4th edition*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Niqueux, Michel. 2025. *Vocabulaire du poutinisme*. Paris: À l'Est de Brest-Litovsk.
- Pasternak, Boris. 1932. *Vtoroe rozhdenie*. Moskva: «Federaciia».
- Pasternak, Boris. 1976. *Stikhotvoreniia i poemy*. Leningrad: Soveckii pisatel'.

DOI: 10.55167/789693b6c34b