

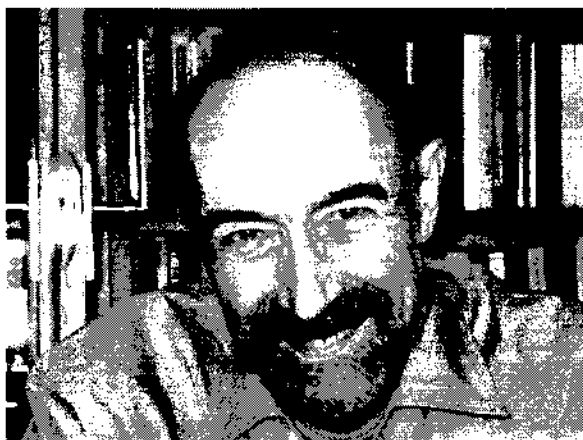
# ДИСКУРС

## БЕСЕДЫ С ФИЛОСОФАМИ

---

### «Искать новый образ человека»

*Беседа с Б.В. Марковым*



*Борис Васильевич Марков — известный российский философ, автор ряда монографий и учебных пособий, заведующий кафедрой философской антропологии факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета. Беседа состоялась 18 ноября 2007 г.*

*Борис Васильевич, Вы возглавляете Общество Макса Шелера. Не могли бы Вы рассказать, об этом предприятии, его целях и задачах?*

Я заведу кафедрой философской антропологии, а Макс Шелер — один из пионеров «антропологического поворота» XX века. Для себя я открыл Шелера достаточно давно — как социолога знания и как антрополога — и считаю, что его философия нуждается в освещении, может быть, даже в пропаганде. Несколько лет назад в Волгограде мы встретились с председателем немецкого Общества Макса Шелера — тогда этот пост занимал профессор Абель, — и он предложил создать аналогичное общество у нас. Нашлось несколько энтузиастов, в том числе декан философского факультета Волгоградского государственного университета Н.В. Омельченко и декан философского факультета РГГУ В.Д. Губин. Вместе с молодыми специалистами мы составляем костяк этого Общества. О том, что будет, говорить пока рано. Некоторые материалы и информацию об Обществе можно найти на нашем Интернет-сайте. Цель

его в том, чтобы объединить антропологов, продолжающих незавершённый проект Макса Шелера. Мы провели пару конференций, не очень многочисленных, но весьма содержательных. В творчестве Макса Шелера поднимается ряд проблем, которые и сегодня ещё не утратили своего значения. Наше Общество — общество не историков, но последователей, которые продолжают традицию Шелера в современных условиях. Философию Шелера стоит воскресить не только лишь затем, чтобы восстановить историческую справедливость; у него можно найти много идей, представляющих большую ценность для современных проектов антропологии. Утверждение о том, что «человек умер» — просто метафора, нужно искать новый образ человека.

*Почему именно Макс Шелер? Феноменологическое движение знает много славных имён. Почему не Николай Гартман или, к примеру, Александр Пфендер?*

Шелер был очень яркой личностью. Его жизнь была недолгой и довольно беспорядочной, несмотря на его высокое учение о ценностях. Однажды его друг, архиепископ, спросил его: «Почему вы не следуете принципам своего учения?». Рассказывают, что Шелер захохотал и сказал: «Ваше преосвященство, где вы видели дорожный указатель, следующий в том направлении, которое он указывает?». Шутка шуткой, однако нельзя не признать, что мысль Шелера и его жизнь расходились. Он не попадает под категорию античного философа, который живёт так, как учит.

Необычность его жизни сказалась и на стилистике его письма. При том, что он писал в старом немецком академическом ключе, сквозь эту тяжеловесную манеру письма, характерную и для Гуссерля, и для других феноменологов, прорывается нечто такое, что заставляет чувствительнее относиться к Максиму Шелеру, выделять его среди других феноменологов и философов-антропологов. Кроме того, среди таких мыслителей, как Гелен, Плеснер или Ландман, именно Шелер, признавая биологическую, социальную и культурную антропологию, настаивал на том, что зерном антропологии является именно философия. В философской антропологии он видел ответы на проблемы современности. У Плеснера, например, мы находим более миролюбивый план сосуществования этих областей знания: вслед за Кантом он утверждает, что философская антропология без антропологии биологической пуста. Тезис о необходимости развивать философскую антропологию звучит у него не столь радикально.

*Таким образом, речь о философском обаянии Шелера?*

Да. Обаяние личности, обаяние текстов и та интенсивность, с какой он развивал свои идеи. Вы верно заметили, что Шелер — выходец из феноменологического движения, поэтому, говоря о нём, нужно упоминать о Хайдеггере. Оба они — ученики Гуссерля. Шелер из всей плеяды названных вами философов выделяется тем, что он был антропологом. Но, конечно же, существуют и другие антропологи, вышедшие из феноменологического движения. Николай Гартман считал, что в антропологии определяющую роль должны играть социальные институты, а не философия. Однако Гартман тоже антрополог. Фигура это очень заметная. В Германии существует Общество Николая Гартмана. Последний слёт, посвященный творчеству Макса Шелера, проводился совместно с обществом Н. Гартмана. Единство между этими двумя мыслителями, несомненно, есть.

*Неизбежный вопрос: в чём радикальное отличие феноменологии Шелера от феноменологии Гуссерля? Среди феноменологов вообще не найти ни одного верного гуссерлианца...*

Конечно. Самый яркий отход от Гуссерля, конечно же, совершил Хайдеггер. Шелеровская же феноменология отличается от гуссерлевской прежде всего тем, что в число интенциональных актов Шелер включил то, что он называет *любовью*. Гуссерль вообще не говорил об эмоциональных состояниях сознания, его занимали представления, фантазии, память и т.п. Конечно, любовь для него существовала, но парадигматически он признавал только представление, для которого решающим оказывается понятие *образа*. Он полагал, что даже в фантазиях можно найти порядок, поскольку здесь присутствуют образы. Но с понятием любви он не работал, по-видимому, полагая, что никакого порядка здесь нет. Значение Шелера, в частности, для философии симпатии, заключается в том, что он обнаружил присущий этому феномену порядок, структуру которого он искал всю жизнь. Если любовь есть интенциональный акт, её нужно не выводить из чувственного влечения, природы или инстинкта, но полагать как способ соединения с ценностями. Собственно, то же самое мы находим у Платона: Эрос у него есть некий медиум между человеком и истиной; истину никто не стал бы искать, если бы она не была прекрасна и если бы мы её не любили. Таким образом, Шелер продолжает платоновскую традицию, комбинируя её с биологическими мотивами.

Одна из самых интересных работ Шелера — «Сущность и форма симпатии», она чем-то напоминает мне статьи В.С. Соловьёва «Смысл любви» и «Красота в природе». Сходство Соловьёва и Шелера остаётся загадкой. Конечно, Соловьёв не читал Шелера, но Шелер с его работами был знаком. Накануне Первой Мировой войны Шелер, как и многие тогда (от С. Цвейга до А. Блока), был охвачен угаром национализма. Он написал работы «Гений войны» и «Нации и мировоззрение». Здесь он по традиции критикует старых противников Германии — французов и англичан. А специфику русского духа он раскрывает как раз на примере Соловьёва, понимая его в общем верно. Русские, говорит он, обосновывают свои претензии на то, чтобы быть народом-богоносцем, предложением «всем служить». Англичане создают колонии, французы хотят, чтобы все мыслили и одевались по-французски, то есть продвигают свою культуру, немцы несут порядок, а русские желают этим народам служить. Шелер считает русский тезис весьма опасным; он предполагает: «Если вы не будете с нами дружить, мы вас стукнем камнем по голове». Соловьёва он трактует совершенно извращённо, что свидетельствует о некоторой его ограниченности. Но мы удалились от феноменологии...

*Речь у нас шла об Эросе. Можно ли сказать, что Шелер развивает философию Эроса, только если у Платона она была эстетической, то у Шелера происходит этический поворот?*

Я не случайно упомянул о комбинации платоновской теории Эроса и биологической модели пола. После О. Вейнингера вся предвоенная и межвоенная Европа занималась вопросами эротики. У Шелера понятие Эроса имеет уже вполне современное звучание. Сам он был трижды женат и разведён. Я, признаться, плохо представляю себе, как это было возможно для католика. По-видимому, он от этого страдал.

*Вопрос о его воцерковлённости довольно тёмен: он то отходил от Церкви, то снова возвращался в её лоно.*

Да, конечно. Фаза его интеллектуального развития, которую я называю «теономной антропологией», была временной. И тем не менее, он сумел, основываясь на католицизме, развить учение о Боге как перволичности. Это, опять-таки, сближает его с русскими персоналистами вроде Н.А. Бердяева, которые, как правило, значительно отличаются от западных.

Но вернёмся к Эросу. Здесь уместно вспомнить о Марсилио Фичино, который существенно дополнил платоновскую теорию Эроса, заострив вопрос об энергетике: как любовь передаётся от одного лица к другому? Фичино развил теорию флюидов, которая позже легла в основу месмеризма, а затем и психоанализа. Этот момент энергии, потенции силы отличает акт любви от акта познания: если познание незаинтересованно, то любовь интенсивна и созидающа. Шелер развивал учение о бессилии духа, но Эрос у него придаёт энергию сознанию, и его эксперименты с эротикой были попыткой создать такую философию, которая не сводится исключительно к рефлексии, но, говоря языком Гадамера, является действительно исторической. Философские тексты оказывают воздействие не потому, что отсылают к истинам, но благодаря той внутренней энергетике, которая присуща произведениям искусства, независимо от того, нравится вам это или нет.

*Почему Гуссерль говорил о шелеровской феноменологии как о «золоте дураков»?*

Сам Гуссерль делал ставку на *истину*, он полагал, что всё, что говорит философия, оказывается действенным лишь потому, что содержит истину. Иными словами, лишь благодаря истинности своих высказываний философия может определять поведение людей. Шелер обратился к понятию ценностей, уже интерпретированного известным образом Ницше. По-видимому, Гуссерль остерегался той «магнетопатии» которую Шелер вводил в понятие ценности, т.е. его учения о притягательности ценностей. Проблема заключается в следующем: в случае созерцания мы смотрим на объект, отделяем его от себя и, не попадая под его очарование, можем вынести о нём истинное суждение. В случае же ценностного отношения объект притягивает тебя, и ты уже являешься не субъектом-господином, т.е. активной стороной, но, скорее, стороной пассивной; объект как бы «всасывает» в себя субъекта. Как и в случае Хайдеггера, Гуссерль опасался такой позиции. На шелеровскую теорию ценности он не дал ответа, хотя отвечал на все вопросы, поднятые Хайдеггером. Порой эти ответы были даже более вразумительны, чем фантазии его учеников. «Картезианские размышления» и «Кризис наук...», например, дают более убедительный ответ на вопрос о том, что такое «жизненный мир». Для Хайдеггера, как и для Шелера, характерно своего рода «почвенничество»: мы — мыслители, но есть народ, и вырабатываемые им в процессе жизни убеждения весомее наших спекуляций.

*Мы знаем о том, почему Гуссерль называл своим «антиподом» Хайдеггера. Но почему в «антиподы» попал и Шелер?*

Это действительно довольно странно, ведь Шелер продолжал традицию феноменологии, что особенно заметно в его ранних работах. Самым значимым моментом в его расхождении с гуссерлианством, я думаю, оказался биологизм. Работа Шелера «Место человека в космосе» предвосхищает работы Хайдеггера, с которым они мыс-

лят в одном ключе: если и существует истина, следует задаться вопросом о её месте. Одни и те же состояния по-разному переживаются в разных местах. По Гуссерлю, истина всегда к твоим услугам и, совершив феноменологическую редукцию, ты её непременно увидишь. Хайдеггер же говорит, что истина может открыться, а может и не открыться. Это порождает вопрос *о расположенности*, т.е. не о сущности человека, а о его месте. Эта топика или, как её сейчас называют, геофилософия не нравилась Гуссерлю. Жизненный мир для него — это мир интеллектуала. Мне кажется, он был европейским космополитом.

Значимость топологической рефлексии позже покажет Делез: у него существует две истины — одна трактуется эпистемологически, но другая как событие. Истина как событие непредсказуема: можно выйти за дверь, и там произойдёт нечто совершенно неожиданное и от тебя не зависящее. Расклад обстоятельств, который выпадает на нашу долю, оказывается решающим.

*Давайте немного вернёмся назад. Шелер, несомненно, этический мыслитель. Что такое его «этический персонализм»?*

Когда говорят «персонализм», предполагают нечто такое, что ведёт к индивидуализму. Но, как у русских персоналистов, так и у Шелера *персона* — это не человек, не индивид. Это перволичность, возвышающаяся на индивидом или некая «общая личность». Это последнее выражение принадлежит Шелеру. В социологической фазе своего творчества — ведь он был ещё и социологом — он говорит об «общей личности», а в теологической фазе он говорил о Боге как о перволичности (в смысле образа). В сборнике статей «Формы знания и образования» он предельно чётко обозначает свою прагматику, говоря о том, что образование не есть знание. Если взять термин «образование» (*Bildung*) в биологическом смысле, речь идёт о том, что человек должен сложиться как «порода». Когда же речь идёт о «породе», имеются в виду не только тело и мышцы, но и «духовная порода». Она складывается не только на знании того, что говорили до тебя, но и на подражании великим людям даже в таких мелочах, как одежда, манеры или образ жизни. Это Шелер и называет «образованием», в процессе которого происходит складывание личности. Таким образом, понятие личности у него не социологическое и не биологическое, но связано, скорее, с воспитанием. В отличие от Ницше, моральная позиция которого так и осталась неясной, Шелер настаивает на приобщении к высшим ценностям. В работе «Ресентимент в структуре морали» (она переведена на русский язык) Шелер критиковал Ницше, для которого ценности зависят от места и позиции субъекта, и утверждал, что можно говорить о *бытии* высших ценностей. Таким образом, он говорит о ценностях в онтологическом смысле как об образцах. Его этический персонализм — не мораль, но этос как подражание великим людям, а в конечном счёте — Богу.

*В том смысле, который предлагал Карлейль?*

Отчасти и в этом. Для того, чтобы человек стал образом и подобием Божьим, он должен возвыситься, достигнуть святости (именно такие выражения Шелер употреблял в теологической фазе своего творчества). Это сближает его с восточными Отцами Церкви. Многие считают, что его этику следует возводить к Лютеру и немецкой традиции протестантизма, однако в его творчестве чувствуются мотивы Оригена,

Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина. Возможно этот «восточный» мотив и объясняет увлеченность Бердяева Шелером.

*В чём отличие «этического персонализма» Шелера от персонализма французского, прежде всего, от Мунье?*

В том, что французы в большей степени акцентируют момент индивидуальной свободы. Говоря о свободе и о выборе, они развивают экзистенциальный мотив и, соответственно, возлагают ответственность на личность. Немцы же отсылают к «общей личности» или к Богу как перволичности, что сближает их с русской философией.

*Почему самого позиция «этического персонализма» привела Шелера к национализму?*

Это очень странный ход, ведь идея «общей личности» и отсылка к Богу должна была бы привести Шелера к космополитизму. Этим путём в своё время двинулся Кант со своим проектом «вечного мира». Но Шелер не был космополитом. Целый том его работ, написанных накануне Первой Мировой войны, составляют резко националистические статьи. Для меня это загадка, с «этическим персонализмом» это совершенно не вяжется. По-видимому, здесь сыграл свою роль некий почвеннический мотив, заметный и у Хайдеггера.

*Всему виной Zeitgeist...*

Вполне возможно. Как я уже говорил, в начале столетия многие интеллектуалы были отравлены националистическим угаром. У немцев вообще сильно развиты традиции землячества. Да и сам ход немецкой истории толкал к национализму. Гуссерль сумел из этого вырваться, быть может, в силу своего еврейства: он отсылал к объективной, незаинтересованной позиции. В своём Венском докладе он говорил о том, что проблемы современности может решить не национализм, но возвращение к истокам, к древнегреческой культуре.

*В своей книге «Формализм в этике» Шелер говорит, что феноменологический опыт распространяется на три типа фактов — естественные, научные и феноменологические, или чистые. С первыми двумя трудностей не возникает, но что представляют собой последние? Здесь, говорит он, совпадает символическое и интуитивное. Как же его понимать?*

Естественные факты — это то, что мы наблюдаем в обыденном опыте, научные получаются в процессе эмпирического познания; эти два типа в принципе можно было бы объединить. Гуссерль говорит о преодолении «естественной установки», т.е. убеждения в том, что факты пребывают вне нас, на них можно указать пальцем и подвергнуть их исследованию. Такая установка присуща не только обыденному, но и научному познанию. Потолок белый, и всякий, кто поднимет глаза, сможет сказать о том, истинно это суждение или нет. С «чистыми» фактами всё намного сложнее.

Ваш любимый Делез говорит, что философы вырабатывают концепты. Например, концепт матери мы не выводим из опыта. В концепте содержится идея матери, которая не предполагает, что мать может быть ещё и чьей-то дочерью. Это «чистая» мать, мать сама по себе. Если вести речь о феноменологической дескрипции, то мы попадаем в сложную ситуацию. Феноменология ориентирована на идеи, ноэмы. Ноэмы

формируются в процессе феноменологического опыта, который представляет собой вариации. Чтобы составить «чистое» понятие дома, поясняет Гуссерль, нам необходимы вариации: мы обходим дом со всех сторон, сенсорная информация при этом постоянно меняется, опыт различен, однако в нём присутствует постоянное ядро — ноэма.

*Шесть граней знаменитого кубика, никогда не видимые одновременно...*

Именно. В процессе вариаций складывается инвариантное. «Чистый» опыт можно понимать как результат феноменологической дескрипции. Гештальтпсихология объясняет это проще: установка определяет селекцию и интерпретацию материала, который попадает на сетчатку глаза.

*Мне кажется, это очень близко к идее Пфендера: в гербарии мы никогда не встретим цельного и непорочного экземпляра, однако получаем представление о том, как выглядит растение в идеале.*

Да, безусловно.

Ноэма относится к регистру символического, а регистр интуитивного составляет «чистый» опыт, т.е. такой, которым руководит установка — ноэма, гештальт. Ноэма структурирует опыт: глядя на фигуру, вы всегда отделяете фигуру от фона. Здесь присутствует одновременно и видимое, и то, что это видимое селектирует.

*В той же работе Шелер говорит, что феноменологический опыт обеспечивает десимволизацию, т.е. ведёт от символизирующей мысли к символизируемому самоданному феномену. Чем это отличается от философии символических форм Кассирера?*

Десимволизация — амбивалентный термин; одни говорят о десимволизации охотно, другие считают, что это болезнь — асимболия. Сходство Шелера с Кассирером в этом моменте значительно. «Философия символических форм» Кассирера сегодня у нас опять стала популярна; но, что любопытно, эта книга переживает второе рождение и в Германии. Но, если брать философию Кассирера в целом, то весь её пафос, которому он никогда не изменял, содержится в его книге «Познание и действительность». Здесь говорится о том, что понятие — это не сущность и не субстанция, а функция. Кассирер — функционалист. Мы привыкли считать, что понятие отражает сущность вещей, но Кассирер говорит, что содержание понятия раскрывается его функционированием, т.е. той функцией объединения разнородного материала, которую должно выполнять понятие. Это не совсем логика, хотя, конечно, логическая функция лежит в основании такого определения. Для *символической формы* главной оказывается та же объединительная функция. Таким образом, признаётся существование какого-то типа опыта, отличного от познавательного. Таковы зрительный опыт, опыт религии и языка. В любом случае, *символическая форма* функциональна; это немецкий функционализм, отличный от бихевиоризма американского типа.

У Шелера мы находим феноменологическую установку, не сходную с неокантианской активной установкой. У Сепира Уорфа, например, понятие выполняет творческую, организующую функцию. Гуссерль — сторонник понятия пассивности; хотя он и говорит о феноменологическом *акте*, он имеет в виду не *деятельность* в смысле Канта, не *конструкцию*. Как и все неокантианцы, Кассирер — конструктивист. Хайдеггер позже противопоставит неокантианской *конструкции* свою *деструкцию*, а Деррида заговорит о *деконструкции*. О пассивности сознания первым заговорил Гус-

серль, и Хайдеггер поддержал его: человек — не субъект, не господин, а слушатель. Я думаю, водораздел пролегает именно здесь: активное — пассивное.

*У Шелера есть очень интересное понятие — сопротивление (Widerständigkeit). Именно в сопротивлении дана реальность. Сопротивляется при этом не интеллект, сопротивление есть некая «пред-данность» нашей спонтанной волевой жизни. В связи с этим у меня два вопроса: во-первых, не ведёт ли это Шелера к субъективному идеализму, жертвой которого стал Гуссерль? Во-вторых, как соотносится шелерово сопротивление с тем сопротивлением, о котором так много говорят постструктуралисты, в частности, Делез?*

Сопротивление — чрезвычайно важное понятие. Негативный опыт как результат сопротивления реальности имеет чрезвычайно важное значение не только для науки, но и для философии. Впервые я столкнулся с ним именно у Шелера. Концепт сопротивления опять-таки можно понимать в противовес кантианской активистской теории познания. У Канта всё зависит от интерпретации: мы конструируем мир, интерпретируя его (отсюда один шаг до Ницше). Но Шелер замечает, что есть вещи, сопротивляющиеся этой деятельности. Например, человек смертен, конечен и, сколько бы ни говорили о его могуществе, природа этому сопротивляется. Это очень похоже на *фальсификацию* К. Поппера: природа может сказать «нет». Р. Рорти считал, что природа на это не способна, что она ничего не может крикнуть, она будет такой, как мы скажем, а значит, мы не можем пойти дальше собственных описаний. Однако уже Хайдеггер утверждал, что бытие порой говорит своё «нет» нашим привычкам. Об этом прекрасно написал Н.В. Гоголь: всё вроде бы мирно, и тут появляется красная свитка или в окно лезет свиное рыло. Это и есть — время события.

Понятие сопротивления, конечно же, связано с *волей*. Мне кажется, это как раз и позволяет избежать субъективного идеализма. В феноменологии до Шелера не было понятия сопротивления; феноменологическая редукция, как мельничный жёрнов, перемалывает всё, что на него попадает. Такова же и гегелевская рефлексия; универсалистские амбиции у Гуссерля не меньшие, чем у Гегеля. Когда Шелер и Хайдеггер говорят о сопротивляемости бытия, они стремятся положить предел трансцендентальному субъективизму, который пугал учеников Гуссерля. Поэтому они, каждый по-своему, ввели в философское пространство опыт смерти, опыт сопротивления: бытие посылает нам знаки и, если мы не глухи и не слепы, мы должны принять его ограничения.

Такое понимание сопротивления выводит нас к философии Делеза, хотя я не встречал у этого последнего ссылок на Шелера. У Шелера вообще есть целый ряд концепций, близких с философией Делеза. Как и хайдеггеровское понятие *алетейи*, за которым стоит новое онтологическое понимание истины. Философия Делеза представляется мне весьма перспективной: он предлагает очень любопытную онтологию, сколь новую, столь и традиционную. Сам он постоянно ссылается на Ницше, Спинозу, Лейбница, Бергсона и одновременно оперирует понятиями нашей эпохи, например, понятиями теории систем или синергетики. Кстати, синергетики могли бы много у него поучиться. Я думаю, мы правы, связав Шелера с Делезом, хотя прямой связи мы и не видим. Полагаю, Шелер одобрил бы делёзовский концепт *события*, ведь он был противником эпистемологического подхода. Теория познания, говорил



он, страдает оттого, что забывает одно важное обстоятельство: субъект не остаётся простым наблюдателем, он участвует в событии.

*Давайте оторвёмся от Шелера и обратимся к некоторым общим вопросам, традиционным для нашего журнала. Прежде всего, что такое философия сегодня?*

Однозначно ответить на этот вопрос очень трудно. Я связываю кризис в философии не только с кризисом образования и социально-политическим кризисом, но и с революцией в медиумах. В качестве идеологии философия сегодня уже не востребована. Я сомневаюсь в том, что и критико-идеологическую ее функцию можно реанимировать: эпоха идеологий ушла в прошлое. Я связываю кризис философии ещё и с кризисом коммуникаций: раньше, в «эпоху книги», лекции по философии и печатные труды гуманизировали людей, нормализовали их поведение. Когда Платон утверждал, что государством должны управлять философы, он предполагал, что философ раскрывает истину и, если он объяснит остальным, что есть истина, а что есть ложь, то в сферах политики и семейной жизни люди смогут принимать правильные решения. Важно не просто открыть истину, существующую вне нас, важно достичь согласия *в различении* истины и лжи, добра и зла. Если люди разных возрастов, разных национальностей и вероисповеданий достигнут согласия по этим вопросам, они смогут жить мирно. В эпоху развития новоевропейской культуры после распада «старого порядка», основанного на вере в Бога были предприняты поиски новых форм единства. При этом важную роль сохранял разум, возрастала и роль философии. Даже в Средние века философия сохранилась как форма рефлексии. Но автономный разум стал опорой культуры в эпоху Просвещения. Сегодня всё изменилось. Угрозу философии составляют медиа — музыка, образы, всё то, что называют *public relations*, — которые уже не отсылают к истине, но воздействуют на людей магнетопатически.

На мой взгляд, философия может сохраниться, даже если люди будут меньше читать книги и больше смотреть ТВ. Аудио-визуальная культура дает философии новый импульс развития, потому что рождает потребность анализировать порядки образов и звуков; только некоторые из них оказывают на нас магическое воздействие. Например, среди тысяч лиц мы отличаем своё (родное) лицо от чужого. Попытаться разобраться в том, как складывается лицо, которое мы называем родным, своим, и как конституируется лицо чужого — задача аналитическая. Раса, география и климат играют незначительную роль — всего 16 % признаков определяются этими факторами. Остальные 84 % определяются культурой, опытом, искусством, которые моделируют лицо. Лицо — не природная данность, но культурный феномен, а раз так, — этим должны заняться философы. Таким образом, объект философии и её техника меняются: анализировать и критиковать образы — совсем не то же самое, что критиковать книги или раскрывать воздействие PR-технологий. Но, тем не менее, здесь есть свой порядок и аналитика, так что философия, я думаю, сохранится.

Ещё одна форма философии была обозначена ещё П. Фейерабендом, полагавшим, что академическая философия опасна и что философию нужно превратить в частное дело: есть много людей, которые не знают, как жить, поэтому нужно помогать им советом. Действительно, мы лекторы, читающие за небольшую плату публичные лекции, считаем, что делаем людей умнее и человечнее. Конечно, это так. Но все же не студенты приходят к нам, а мы навязываем себя им через систему образования.

Если бы у меня была достаточная для выживания пенсия, я бы бросил читать лекции и общался бы с людьми на улице, как Сократ.

Я не сторонник отказа от философии в системе высшего образования. И не только потому, что боюсь остаться безработным. Как раз философ не может быть безработным, его мысли всегда с ним. Как преподаватели философии мы — «садовники», мы выращиваем людей, но не посредством гимнастики и культуризма. Мы учим студентов и аспирантов грамотно и корректно писать, комментировать и интерпретировать. Это тоже очень важные техники, которые я бы не стал сбрасывать со счетов. Хотя Фейерабенд критиковал их как репрессивные операции, как промывание мозгов, я думаю, что другого способа цивилизовать и нормализовать человека просто нет. В этом смысле приобщение к нормам является условием социализации и аккумуляции, в которых важную роль играет философия. Изучение языка философии и превращает родовое существо в гражданина мира.

*Можно ли научиться философии?*

А как же, мы научены нашими учителями и учим студентов. Я не сноб и охотно работаю с любой аудиторией, хотя не везде меня принимают одинаково хорошо. Вопрос в том, как учить философии. Возможно, традиционная манера, основанная на лекциях и книгах, несколько устарела и требует того, что прежде называли наставничеством.

*Что интересного, на Ваш взгляд, происходит сейчас в западной философии? В каком направлении молено ожидать прорыва?*

Мои симпатии к постмодернизму не проходят, хотя в книге о Ницше я пытался дать ответ на проблемы современности с другого берега, так сказать, с правого фланга, с фланга *почвы*. Во всяком случае, с точки зрения консервативной традиции. В отличие от «Знаков бытия» — книги очень постмодернистской (молодёжь, может быть, считает её консервативной, но моё поколение, наоборот, — постмодернистской), книга о Ницше развивает *правую сторону* дискурса. Правда, потом для соблюдения некоего внутреннего равновесия я написал «Понятие политического», где речь вновь пошла о возможностях левого дискурса. Я балансирую между правым и левым, между консерватизмом и революционностью не по причине ангажированности. Как политический философ я никому не нужен. Дело в том, что и по жизни я безнадежно пытаюсь всех примирить.

Те, кто вчера объявляли себя постмодернистами, теперь говорят, что время постмодерна кончилось, что после терактов в Нью-Йорке и в других местах говорить о постмодерне нельзя. Я так не думаю. Напротив, по-прежнему стоит говорить о продолжении опыта постмодерна капитализмом. Более того, то, что говорил Бодрийяр по отношению к Западу, сегодня реализуется именно у нас. У нас сложился рынок, не способствующий росту производства: вопреки ожиданиям, нашему рынку не нужно много продукции. Наоборот, чем меньше, тем лучше: чем выше будут цены, тем меньше возни. Рынок у нас тормозит развитие производства. Я не противник свободного рынка, я противник мысли о том, что всё сводится к свободному рынку. Свободный рынок — это такая же абстракция, как и движение тела, на которое не действует никакая сила. В механике учитываются сила тяготения, сила сопротивления воздуха и т.п.; так и концепция свободного рынка должна учитывать то, что ему мешает. Нельзя

забывать и о производстве. Там тоже действуют рыночные и вне рыночные механизмы. В конце концов не все продается.

*Получилась «чудодейственная машина», описанная в «Анти-Эдипе»...*

Ну, до этого, пожалуй, еще далеко. Все-таки мы живем под сенью государства. Но симптомы есть. Одно время я скептически относился к распространению психоанализа. Но теперь вижу, что многих студентов (а прежде преподавателей) надо не только учить, но и лечить. И, разумеется, причины наших неврозов не в нас самих, а в устройстве общества.

*То есть страна победившего постмодернизма — не Америка, как считал Бодрийяр, а Россия?*

Можно сказать и так. В Америке до сих пор очень высока производительность труда. Нам говорят, что американская экономика виртуализировалась, что Запад вступил в эпоху производства впечатлений, что там больше никто не занимается тяжёлым трудом, но, хотя американские заводы могут располагаться в Петербурге или в Китае, они работают на американскую экономику. Таким образом, я думаю, что постмодернизм для нас по-прежнему важен, интересен, перспективен.

*Исчерпала ли себя глобальная программа модерна/постмодерна. Может ли возникнуть столь лее масштабная новая парадигма?*

Представители философии модерна (на Западе — Ю. Хабермас, у нас — В.М. Межуев) утверждают, что проект модерна ещё не исчерпан, и с этим тоже нельзя не согласиться. Здесь нужно вести речь о некоем философском балансе, который удачнее всего выразил Деррида. Часто ему ставят в упрёк то, что *деконструкция* — орудие разрушения, орудие подрывной, партизанской войны. Однако в беседе с Н. Автономовой и В. Подорогой Деррида сказал, что деконструкция — не диверсионная операция, но баланс. Его собеседники опешили: что же, и с фаллологоцентризмом не надо бороться?!

*Действительно, Деррида шокировал российскую публику, заявив: «Я люблю метафизику».*

Именно так. Но дело не в том, что он «продался», перебежал в другой лагерь, стал академическим профессором и т.п. Дело в том, что понятие баланса оказывается для деконструкции решающим. Деконструкция не разрушает, но пытается уравновесить, по-новому провести различия и сохранить противоположности. Странники диалектики определяют это как синтез противоположностей, но это, конечно, уже чересчур. И тем не менее, какой-то баланс, какое то равновесие должны быть достигнуты. В конце концов, в жизни всё противоречиво, противоречивы и теории.

В Германии философы тоже тяготеют к этому. Например, Вальденфельс — феноменолог постмодернистского уклона. В Германии таких вообще немного: Штегмайер, который раскрывает новое мышление Ницше, Слотердаик, позитивно отзывающийся о Делезе. На примере этих людей мы видим попытку соединить идеи французской философии с философией немецкой. И мы со своей «русскостью» тоже должны встраиваться в этот процесс.

*Существует ли сегодня географический центр философии, и если существует, то где он?*

Тема геофилософии — не только модная, но и перспективная. О ней говорил не только Делез, но и Деррида. Ещё в 1990-е гг. состоялся конгресс, посвященный «Идее Европы»: на берегах Адриатического моря собрались европейские интеллектуалы, чтобы порассуждать о том, как надо говорить о Европе после того, как пала Берлинская стена. На этом конгрессе Деррида обыграл эссе Поля Валери, который доказывал, что идея Европы — не только концептуальная, но и географическая, что базисной парадигмой Европы является Средиземноморье. То место, где коммуницировали корабли, товары, люди и идеи. Именно это — модель Европы. Но есть еще леса и степи, а также моря и реки — это наши коммуникационные каналы, причем не только с Запада на Восток, но и с Севера на Юг. Так, что Россия вполне может считаться весьма вместительной колыбелью философии.

*Об этом когда-то прекрасно написал Ф. Бродель.*

Да, да. У нас в России также существует географический подход: рассматривать российское пространство как бассейны великих рек. Этому старому географизму сегодня можно придать новую метафизическую оснастку. Саму геополитику можно в этом свете перестроить, превратив её в геокультурную политику. Однако регион также играет большую роль. Делез говорит, что местом европейской философии были Афины, но философию делали не греки, а либо иностранцы, либо те, кто учился в Египте или в Персии. Таким образом, философия, будучи посторонней, одновременно привязана к месту. То же самое получилось у Деррида: он деконструирует старую идею Европы и вместо одного центра вводит несколько. Кроме Афин, это Иерусалим, а в свете Дней петербургской философии, во время которых мы беседуем, я бы добавил ещё и Петербург. Европа хороша тогда, когда признаёт других. Речь не должна идти о том, чтобы цивилизовать нас как «недоделанных» европейцев. Деррида говорит о Другом, которого Европа ищет внутри себя. Например, элемент русского в европейце.

В этом отношении мы должны адекватно отнестись к Азии, Африке и арабам. Очень интересна книга Сайда «Ориентализм», в которой присутствуют одновременно и хайдеггерианство, и марксизм: «Никто не есть он сам, его представляют другие». У Маркса это относится к рабочим, у Хайдеггера к нашему Я, у Сайда к арабам. По его мнению, уже сами арабы смотрят на себя глазами европейцев. Это полное отчуждение.

В этом отношении чрезвычайно важно обратить внимание на неевропейские регионы. Ещё Гадамер в споре с Хабермасом говорил: границы Европы можно провести до Урала, а можно и до Китая. Но, проводя границы, следует помнить о том, что у Европы есть достоинства, а есть и недостатки. Сегодня мы посмеиваемся над китайскими товарами, но они продаются во всём мире. Это тоже очень серьёзно: речь идёт не только о производстве детей, но и о производстве вещей. О культурной экспансии речь пока не идёт, хотя китайские кино и литература уже делают свои первые шаги. А кроме того, развивается и китайская философия, причём китайцы исключают приставку «нео» (неоконфуцианство, неодаосизм и т.п.), считая её знаком европеизации. Вскоре Западу придётся не только пойти на уступки, но и отвечать на вызов. Конкуренция между народами — это хорошее явление, если она имеет место не в форме войны, а в форме конкуренции культурных и философских систем. Вслед за

Данилевским я полагаю, что Европе нужны сильная Россия, сильные арабы, сильный Китай и сильная Америка.

Надо стремиться к честному соревнованию, а не к уничтожению веры народов в своё превосходство над другими, объявляя её национализмом. Без этого никто не может жить. Если ты не веришь, что ты лучше других, то как можно жить в таких условиях и на такую зарплату? Нас, русских, неправильно воспитывают. Ещё в детстве я заметил, что моя мать говорила мне, что я бездельник и буду всю жизнь копать ямы, а мать моего друга-еврея говорила ему: ты самый лучший, ты добьёшься большего, чем я. Этому нам стоит поучиться у еврейской семьи.

*Ион действительно многого достиг?*

Во всяком случае, у него не было таких комплексов, как у меня.

*Самое время поговорить о том, какова ситуация в отечественной философии? Куда нам стоит двигаться?*

Куда нам двигаться, я пока не знаю. Прежде всего, нужно договориться между собой. Сперва нам не хватало плюрализма, а потом появилось столько философских школ и направлений, кружков...

*Очень замкнутых и изолированных...*

Именно. Поэтому возникает проблема коммуникации. Появляются новые журналы, Интернет-форумы. Есть много людей, которые мало печатаются, зато очень известны благодаря Интернету.

*Как известно, кого нет в Интернете, тот не существует...*

А в Интернете не существует вообще никакой цензуры и никакой редакции. Поэтому там огромное количество мусора. Мы можем считать, что кто-то прав, а кто-то ошибается. Но многие люди не имеют таких критериев. Поэтому работа садовника, о которой я говорил, работа по селекции просто необходима. Но пока наше философское сообщество пребывает в состоянии разброда. В виде пены, как выражается Слотердаик.

*Чем занимаетесь в настоящее время Вы?*

У меня только что вышли две книги — «Философская антропология» и «Культура повседневности». Пока не знаю, что я буду делать дальше. Много занимаюсь редакторской работой. Хотелось бы написать книгу о языке. Написать о повседневности пространнее, чем я сделал в своей последней книжке.

*Что привлекает Вас в последнее время? Какая книга или концептуальный ход произвели на Вас впечатление за последние годы?*

В последнее время я много содействовал изданию у нас «Сфер» Слотердайка и написал предисловие. Издатель В.М. Камнев — человек амбициозный сделал это без поддержки каких-либо фондов. Первый том вызвал непонимание у многих философов, потому что речь в нём идёт не о сфере сущностей. Я назвал вступительную статью «Антропология интимного», однако речь идёт о таком отношении с объектами, которое Хайдеггер назвал «ближайшим». Бытие, говорит Хайдеггер, есть не «самое далёкое», но «самое ближайшее», намекая на то, что мы состоим с ним в самых ин-

тимных отношениях. Я — плохой историк, и я не взялся за перевод этих книг, потому что Слотердайк прочитал по-своему. Боюсь, что он довольно серьёзно повлиял на меня. Я человек впечатлительный, и в моих работах можно найти влияние Канта и неокантианцев, Гегеля и гегельянцев, а также неопозитивистов, постпозитивистов и постмодернистов. Я не всегда старательно цитирую; это, наверное, плохо. Когда стали исследовать работы Ницше, выяснилось, что в них полно плагиата. Целые фрагменты других авторов, которые он писал по памяти и которые без него просто пропали бы. В текстах Ницше они заиграли по-новому. У Вальтера Беньямина есть произведение, целиком составленное из цитат. Сегодня многие исследователи пишут диссертации, указывая, что и откуда он заимствовал, причём найдено ещё далеко не всё. У меня тоже порой встречаются такие неявные заимствования. Комплекс вины у меня, конечно же, есть, но я успокаиваю себя тем, что я по-новому интерпретирую чужое и помещаю его в иной контекст. В общем, книги пишутся из книг.

*После «смерти автора» так и должно быть.*

Наверное.

*В чём различие между западной и отечественной философией? Может ли современная российская философия когда-либо стать на один уровень с западной?*

Я думаю, оно определяется местом философа в бытии. Раз уж нам посчастливилось родиться русскими, у нас нет иного способа выжить, как гордиться этим обстоятельством и славить землю, на которой вырос. Философия — это тоже форма самоутверждения. Оно не исключает критики в стиле Ницше или Чаадаева, но эта критика должна быть конструктивной. Оно не ведет и к ксенофобии: тот, кто уважает себя, не боится чужого. Но различать свое и чужое все-таки нужно.

Что касается «уровней», то, строго говоря, они несоизмеримы. Мы все говорим и мыслим на родном языке и в нем заложена «метафизика», которую можно «преодолеть» только вместе с языком. Перевод — это уже интерпретация. Я не утверждаю, что философские тексты на национальных языках вообще непереводаемы, но философские потенциалы различных языков различны. Самое печальное, что нас стали мало переводить, а ведь раньше по нашим учебникам по философии училось полмира.

*Что Вы думаете о ситуации с изданием философских текстов в нашей стране?*

Если бы не цены, то все выглядело бы по сравнению с прошлым просто блестяще. Кстати, половину стоимости книги составляет торговая наценка. Наверное, продавцы перестраховываются, но это вредит и продаже. И это еще одно подтверждение, что реально рынок работает не так, как представляют себе его теоретики. Если можно продавать дороже, чем дорого, то зачем развивать производство. В идеале можно допустить, что есть всего одна книга, и она продается из рук в руки по все более высокой цене. Если обратиться к ассортименту и содержанию книг, то тут тоже много проблем. Во-первых, преобладают переводы. Во-вторых, страдают отечественные авторы с нераскрученным брэндом. РГНФ принял правильную политику, рассчитанную на поддержку молодых российских исследователей. Что касается содержания, тоже необходимо искать какие-то новые формы его публичной оценки. Цензура-то

существует: вы приносите издателю текст, а он говорит, что публика его не поймет. Поэтому оценка должна исходить от профессионального сообщества, но оно, к сожалению бездействует. Если не попросишь написать на себя рецензию, то ее и не напишут.

*И последний вопрос: какие книги отечественных философов, вышедшие в недавнее время, Вы могли бы назвать значимыми?*

О западных я уже сказал: это прежде всего Слотердаик. Что же касается отечественных, хочу отметить новую книгу Валерия Подороги «Мимезис». Он часто бывал у нас, теперь мы видимся реже, но я с удовольствием читаю его работы. Это, несомненно, один из самых талантливых российских философов. Ну и, конечно же, «старая гвардия» — В.М. Межуев, П.П. Гайденко, Н.В. Мотрошилова — все они говорят и пишут по-прежнему хорошо. Может быть, они говорят проще, чем современные молодые философы, но их дискурс всё ещё крепок. Молодёжь пишет пока ещё довольно смутно, но, тем не менее, я с удовольствием читаю диссертации и пытаюсь защищать молодых авторов, когда их обвиняют в некорректности или ошибках. Всё молодое всегда говорит на необычном языке. Когда сам я был аспирантом, С. Г. Шляхтенко, слушая мои ответы на экзамене, искренне восклицал: «Боже, как он говорит! О чём он говорит?», и тем не менее, ставил хорошую оценку. Я стараюсь поступать так же. Что же касается «корректно-некорректно», «грамотно-неграмотно», — это во многом вопрос вкуса, и от нас это уже мало зависит.

Хочу обратить внимание на работы таких петербургских авторов, как Александр Николаевич Исаков, Валерий Владимирович Савчук, Вячеслав Юльевич Сухачев, Вячеслав Михайлович Литвинский и других. Это очень талантливые самостоятельно мыслящие философы. Как кажется, совершенно неожиданно ярко заявила о себе ваша Курская школа. И для меня её появление — загадка. У вас совершенно оригинальное и очень интересное направление, я знаю многих авторов. Хорошо бы в вашем журнале вы написали о «генеалогии» феномена курской философии. Для меня она интенсивный стимул движения.

*Спасибо.*

*Беседу провел А.В. Дьяков*

*Публикации Б.В. Маркова:*

*Монографии:*

1. Проблема обоснования и проверяемости теоретического знания. Л., 1983 (12 п.л.).
2. Сердце и разум. История и теория менталитета. СПб., 1993 (15 п.л.).
3. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. СПб., 1999 (24 п.л.).
4. Знаки бытия. СПб.: Наука. 2001 (39 п.л.).
5. Человек, государство и Бог в философии Ф. Ницше. СПб., 2005 (48 п.л.).
6. Понятие политического. М.: РОСПЭН, 2007.

*Монографии в соавторстве:*

1. Наука и альтернативные формы знания. СПб., 1995.
2. Стратегии ориентации в постсовременности. СПб., 1996 (в соавторстве с Х. Франком и В. Штегмайером) (12 п.л.).

3. Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999 (В соавторстве с Х. Франком и В. Штегмайером) (11 п.л.).
4. Философская антропология как интегративная форма знания. СПб: Изд-во СПбГУ, 2001 (16п.л.).
5. Философская антропология: История и теория. СПб: Изд-во СПбГУ, 2003 (17 п.л.).

*Учебники и учебные пособия:*

1. Основы современной философии. СПб.: Лань, 1999-2002 (4 издания) (В соавторстве с М.Н. Росенко и др.).
2. Философия. М., 2004 (В соавторстве с Ю.М. Шилковым, Ю.Н. Солонинным и др.).
3. Философия. М.: Гардарики, 2005 (В соавторстве с М.Н. Росенко и др.).
4. Философская антропология. СПб.: Лань, 1998 (24 п.л.).
5. Философия. СПб.: Бельведер, 2003 (23 п.л.).
6. Человек и общество в процессе цивилизации. СПб., 2004 (8. п.л.).
7. Философия. (Учебное пособие). СПб., 1996 (В соавторстве с К.С. Пигровым).
8. Основы онтологии. СПб., 1996 (В соавторстве с Б.И. Липским и др.).
9. Философские проблемы научного познания и творчества. Университет технологии и дизайна. СПб., 1996 (В соавторстве с Ю.В. Манько, Ю.Н. Солонинным и др.).
10. Очерки феноменологической философии. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997 (В соавторстве с Я.А. Слинным и В.М. Меласом).
11. История современной зарубежной философии. СПб.: Лань, 1998 (3 издания) (В соавторстве с М.Я. Корнеевым и др.).
12. Коммуникация и процесс образования. СПб., 2005 (В соавторстве с СИ. Дудником и др.).
13. Философская антропология. СПб.: Питер, 2008.
14. Культура повседневности. СПб.: Питер, 2008.