

Европа и ее мыслительная мускулатура: вопрос упражнения?

МИХАИЛ МАЯЦКИЙ

*Джек Гуди. Кража истории [Как Европа навязала рассказ
о своем прошлом остальному миру]*

Jack Goody. *The Theft of History*. Cambridge UP, 2006 (*Le vol de l'histoire: comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*. Paris: Gallimard, 2010, перевод с английского).— 487 p.

Поль Жорион. Как были изобретены истина и реальность

Paul Jorion. *Comment la vérité et la réalité furent inventées*. Paris: Gallimard, 2009.— 386 p.

*Михаил Шульман. Ощущение знания. Когнитологические альтернативы
в европейской культурной традиции.*

В 2 т. Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2009.— 540 и 487 с.

Петер Слотердайк. Ты должен изменить свою жизнь

Peter Sloterdijk. *Du mußt dein Leben ändern*.

Fr. a. M.: Suhrkamp, 2009.— 723 s.



ЖЕК ГУДИ (род. в 1919 году) — известный английский антрополог, специалист среди прочего по грамотности, кулинарии и сексу и не в последнюю очередь неутомимый борец с европоцентризмом всех мастей. Перевести название как «*Похищение истории*» было бы слишком торжественно: речь тут не об умыкании Клио-Прозерпины, а о ворованном одними у других воздухе исторического самоосознания. Французский издатель снабдил книгу пояснительным подзаголовком «Как Европа навязала рассказ о своем прошлом остальному миру», который прекрасно резюмирует суть позиции Гуди. Общественные науки слишком часто и необоснованно делают из Европы единственно возможную норму, от которой отклоняются все прочие «случаи». По Гуди, европоцентризм вовсе не является уникальной позицией, исключительным грехом ев-

ропейцев. Напротив, он представляет собой лишь частный случай этноцентризма, на который были и суть падки все или почти все народы. «Как не Европа изобрела любовь, демократию, свободу и капитализм, точно так же не она изобрела и этноцентризм» (с. 19; указываю страницы французского перевода, поскольку читал его).

Согласно автору, многочисленные исследователи (которые в этом смысле ничем не отличаются от идеологов) одержимы вопросом: как (или почему) Европа стала господствовать над миром? Под видом изумления перед «греческим чудом» европейцы неумоимо дивятся самим себе: почему мы так мудры, умны, пишем такие хорошие книги и являемся роком для всего остального мира?

Гуди констатирует, что даже в исполнении самых знатных ученых, включая и видных ориенталистов, временная победа склонна толковаться как врожденная сущность. Ибо доминирование Европы — феномен не столь уж давний: лишь к 1600 году европейская наука догнала китайскую, а на наших глазах опускается занавес после триумфального для Европы акта мировой истории, за которым начнется другой, в котором ей наверняка будет отведена куда более скромная роль.

Отнюдь не претендуя на пионерство в этой рефлексии, Гуди, напротив, напоминает о важных исследованиях последних лет, которые должны были бы внести поправки в европоцентристскую догму. Экономист Андре Гундер Франк в своей книге с красноречивым титулом *ReOrient* пытался преодолеть европейскую перспективу на мировую экономику. Китаевед Кеннет Померанц поместил «великий разрыв» между Европой и Азией в совсем недавнее время: в начало XIX века. Джон Хобсон посвятил книгу «восточным истокам западной цивилизации». Историк Фелипе Фернандез-Арместо построил историю последнего тысячелетия вокруг великих евразийских империй — перспектива, в которой Европа оказывается на почетной обочине: если вторая половина тысячелетия может быть названа европейской, то вполне возможно и вероятно, что пальма первенства вскоре вернется в Азию. Не говоря уже об историках искусства (например, Деборе Хоуард и Джерри Броттоне), показавших ключевую роль Ближнего Востока в становлении европейского Ренессанса, который наряду с Грецией и Римом служит обычно козырем при любом европоцентристском раскладе. Не говоря уже о роли исламской медицины, астрономии и математики в становлении европейской науки. Гуди, вероятно, ничего не слышал и по крайней мере не упоминает о наших евразийцах, которые на свой манер дали мировой истории прочтение, альтернативное европоцентристскому.

Автор не ищет легких побед и начинает с анализа работ Джозефа Нидэма (*Needham*), видного биохимика-эмбриолога, который через посредство китайских ассистентов заинтересовался китайской наукой и ее историей и наконец стал крупнейшим специалистом в этой области, революционизировавшим наши представления о китайской науке и цивилизации (будучи при этом пламенным либертенорм и нудистом). К нынешнему моменту, подсказывает нам «Википедия», вышло 27 томов его мегаопуса «Наука и цивилизация в Китае». Он дал имя так называемой «проблеме Нидэма» — вопросу, почему же при всем колоссальном и опережающем по сравнению с Европой развитии науки Китай после 1600 года отстал и так и не смог перейти к современной, или классической, науке. Гуди считает, что Нидэм (восторгом перед которым не скрывает) разделяет со многими историками культуры общую методологическую ошибку: он выбирает один фактор и назначает его ответственным за весь процесс. Этим фактором Нидэм назначил слишком тяжелый контроль косной феодальной бюрократии, которая не дала, как в Европе, свергнуть себя молодой динамичной буржуазии. На что Гуди, опираясь на других китаеведов, отвечает, что клерки были во все не только негативным фактором и не являются исключительным уделом китайской цивилизации, в которой, впрочем, мандаринат тоже постепенно начал торговать и производить. «Проблемы Нидэма» попросту нет. Бурный рост европейской науки является артефактом, если не сказать оптической иллюзией. Обвал уровня образования, науки и трансляции знания, связанный с падением Римской империи и установлением христианства, был головокружительно резким. Появление бумаги, рукописной, а затем и печатной книги повлекло за собой столь же резкий взлет. В Китае же, где бумага существовала гораздо раньше, никаких резких падений и подъемов не было. Знание приращивалось гораздо более постепенно и без катастрофических срывов или, наоборот, фантастических рывков. Этому способствовала и мультиконфессиональная ситуация со многими и не иерархично организованными инстанциями духовной власти (сравни с почти безраздельным господством христианства в Европе), и с практической (в отличие от европейской теоретической) ориентацией знания. Нидэм остается в плену схем, жертвами (или соавторами) которых оказались в свое время и Маркс, и Вебер. Антрополог-африканист Гуди констатирует это, но не помышляет, конечно, ставить в вину этим властителям дум их невежество по отношению к «малым сим». Уже их интеллектуальное любопытство по отношению к великим цивилизациям Востока было обнадеживающим знаменем будущего «заката европоцентризма».

Вопрос может быть задан иначе: почему Китай опережал Европу так долго и с таким отрывом? Чтение нидэмовой схемы технологического трансфера из Китая в Европу, которую Гуди приводит в своей книге (с. 60), создает катарсический эффект: от пороха и судостроения через насос и мельничные жернова до подвесного моста — отставание Европы от Китая достигает 13, 15, а то и 17 веков. Однако этот расчет лишь отодвигает решение «проблемы Нидэма». Почему в Китае не родилась современная наука? Гуди подвергает этот вопрос многоплановой критике, обвиняя его в методологической ошибочности. Нидэм ретроспективно равняет всю науку, включая китайскую, на построения сансунью модель. Поэтому он, который лучше кого бы то ни было знал, что европейская наука родилась не в пустыне и не вышла во всеоружии из головы Зевса, тем не менее не может целиком расстаться с европоцентристской и телеологической перспективой. Между тем, какую модель ни возьми в качестве образца, все иные предстанут отклоняющимися и дефицитарными.

Но можно ли исследовать, не ориентируясь ни на какую «реперную» модель? Этот вопрос вовсе не актуален для Норберта Элиаса, который строит свое исследование «цивизованности» на постулате об уникальности европейского пути, что неизбежно превращает его теорию в растянутое на тысячи страниц оценочное суждение. Гуди ничего не стоит расправиться с презумпцией Элиаса о том, что только в Возрождении с присущим ему становлением абсолютизма происходит подлинный процесс «цивилизации»: поскольку в исследование не вводятся никакие компаративные элементы (Элиас, кроме своих самых последних работ, попросту игнорирует Восток со всеми *его* абсолютизмами), то и «победитель» известен заранее. Интересно то слепое пятно, которое Гуди обнаруживает в подходе Элиаса, — фашизм, который, однако, был конститутивен для судьбы и духовного развития этого социолога и сиониста, бежавшего из Германии через Париж в Англию. Элиас должен был знать, что умение пользоваться вилок и носовым платком и в нужный момент щелкнуть каблуками совместимо с самой хладнокровной способностью физически уничтожать тысячи людей, но не пытается тематизировать это отклонение от его цивилизирующей схемы. Другое, более забавное противоречие Гуди находит в том, что Элиас видит в обнажении европейского тела (светский вестиментарный код, спорт, пляж) доказательство высокой степени контроля над эмоциями, а в «неодетости» тел туземных «естественных народов» (*Naturvölker*) — их примитивность и недостаточную артикулированность различий. Возвращаясь к ключевому тезису Элиаса, Гуди недоумевает: почему не предположить, что в обществах с высокой степенью равенства (так называемых акефальных, бук-

важно: безглавых) может достигаться столь же высокая степень интериоризации запретов, как и в обществах, структурированных абсолютистски?

В поучительной главе об «изобретении античности» Гуди показывает живучесть европоцентристских предрассудков — от их ренессансной геополитической инструментализации до исследований таких признанных современных специалистов, как Мозес Финлей. Политики, придворные идеологи и ученые последних веков стремились прочертить границу, отделяющую предысторию от подлинной истории, — она приходилась в их понимании аккурат на Грецию между Гомером и Периклом, — оттуда-де пошла европейская цивилизация. Эта отнюдь не невинная хронотопическая операция была совершена в ущерб настоящему антропологическому повороту, а именно в ущерб подобающему признанию колоссальной роли урбанистической революции эпохи бронзы. Чем же эта воистину эпохальная, по Гуди, черта не приглянулась историкам? Одним своим изъяном: она была *обща* всему человечеству, а точнее, произошла в обширном средиземноморско-переднеазиатском регионе и, следовательно, никак не выделяет греко-римско-арийских брахманов из прочего человечества. Европейским или европейски вышколенным историкам больше импонирует размышлять на тему «Почему *именно у нас* состоялась античность?», чем о том, каким образом *у всех* произошел великий цивилизационный переворот за полтора-два тысячелетия до нее. Такой вопрос не только заставит рассматривать греков в обширном контексте взаимозаимствований и взаимовлияний, но и неизбежно покажет отнюдь не одну негативную роль самых разнообразных чужаков и варваров, в том числе и для греков (или для тех, кого европейцы впоследствии назначили *подлинными* греками). Именно пришельцы были носителями солидарности, демократии и свободы, которые затем стали приписываться исключительно грекам. Столь же ошибочно возводить генеалогию современного искусства к грекам, так как если они и изобрели искусство (тезис, подлежащий различным уточнениям), то оно, отброшенное всеми тремя авраамическими религиями, было заново изобретено в ходе последней волны секуляризации в XIX веке.

Проблемы эти вызывают непосредственно к злобе дня, когда мы читаем в начале главы, посвященной «экспроприации ценностей: гуманизм, демократия и индивидуализм» (да простят Гуди скрытые и явные исламофобы):

Один из самых неудобных западных мифов состоит в убежденности, что необходимо строго отличать ценности нашей «иудео-христианской» цивилизации от восточных ценностей в целом

и от исламских в частности. Ибо ислам объединяет с иудаизмом и христианством не только общее происхождение, но и большое число ценностей (с. 348).

Кстати сказать, недавние арабские революции этой весны показали, что «демократия» и «свобода» не так уж непонятны, недосягаемы и чужды арабскому миру, как полагали некоторые западные мыслители заодно в этом с арабскими властями. Другое дело, что ни демократия, ни свобода не трактуются в арабском мире точно в том же ключе, что и на христианском Западе. Но Запад присвоил себе немало других «чужих» добродетелей, как, например, человеколюбие, которое против всякой очевидности считает «христианским». Гуди отмечает в этой связи, что еще один миф заслуживает радикального пересмотра: миф о единстве Запада.

Не могу сказать, что все тезисы книги вызвали у меня однозначное приятие. Если, как убедительно описывает Гуди, Европа с помощью карт и измерения времени навязала миру свое пространство и время («украли» пространство и время у прочего мира), то что европоцентричного в том, чтобы задаться вопросом: как и почему эта кража удалась именно Европе?

Борьба с телеологием представляется мне делом столь же необходимым, сколь и безнадежным. Действительно ли незаконен и методологически порочен для историка вопрос: как (и почему, если не оставаться слепо преданным иллюзорному идеалу чистой дескрипции) случилось так, а не иначе? Может ли историк полностью освободиться от знания о том, что произошло потом, после изучаемого им периода? Иначе (и менее строго) говоря, о том, к чему привели исследуемые им события или явления? Стоит ли стремиться к такому освобождению? Мне кажется, что и сам Гуди допускает телеологизм в своем рассуждении, когда говорит: если постулировать (как это сплошь и рядом делали или подразумевали исследователи) врожденную чуждость капитализма «китайской душе», то как объяснить последние потрясающие успехи китайского капитализма? Я упрекаю Гуди вовсе не в использовании телеологического аргумента, а в непоследовательности.

На мой взгляд, совершенно неизбежно, что последующее развитие предмета бросает на его прошлое определенный свет. В конце концов разве само многолетнее критико-антропологическое предприятие Джека Гуди мыслимо вне реальности деколонизации, глобализации, постиндустриализма и геополитико-экономического переписывания карты мира, которые составляют историческую ситуацию его жизни и исследования?

Как бы сложилась моя жизнь, прочитай я (кое-что из) Аристотеля не для того, чтобы сдать экзамен по истории философии, а для того, чтобы понять, как должен функционировать искусственный интеллект? Именно так встретился с Аристотелем Поль Жорион, новая, хотя и не юная (род. в 1946 году) восходящая звезда междисциплинарно-недисциплинированной мысли. Двухязычный бельгиец, он учился понемножку биологии, экономике, социологии, пока не выбрал антропологию. Доучивался так же эклектично: математика (для изучения отношений родства), психоанализ. И опять экономика. В 25 лет нанимается на полтора года матросом к нормандским рыбакам. Аспирантура у Леви-Стросса. Подменяет профессора в Кембридже. Но антропология, подзреваемая в левизне, оказывается в немилости у неоллиберального режима, и Жорион с сотнями коллег попадает под нож тэтчеровского бюджетного «оздоровления». Работает по мандату ООН в Африке, по итогам чего пишет в соавторстве книгу о передаче знаний и навыков в неписьменных обществах. Его исследование проблем искусственного интеллекта замечают в *British Telecom* и приглашают автора к себе инженером. Американский банкир слышит серию радиointервью с ним по французскому радио и берет к себе в банк. Он работает в отделе жилищных кредитов и видит изнутри, как зреет мировой ипотечный кризис, в предсказании которого слывет (и уж во всяком случае *считает себя*) первым. В том же 2009 году вышла и другая книга Жориона — «Деньги: инструкция по пользованию». С тех пор он издал еще три: «Цена», «Капитализм в агонии» и «Цифровая гражданская война». В интервью Жорион охотно рассказывает, что всю жизнь нуждался и до сих пор нуждается в деньгах. В его блоге, целиком посвященном политэкономическим вопросам (*PaulJorion.com*), помещена просьба по возможности не только учить жить. Рассказывает, что получает от читателей примерно по 2000 долларов в месяц. Недавно стал отцом, в шестой раз с пятой женой... Впрочем, вернемся к книге.

Первый из четырех разделов, посвященный «первобытному мышлению» и китайской логике, читается на одном дыхании. Работа в англоязычном ареале дала автору легкость и ясность письма, которые не часты во французской нон-фикшн. Правда, порой достоинство становится изъяном, когда, например, Аристотель и Гегель переводятся с английского, а также объявляется, что *Aufhebung* — это перевод английского *chunking*. Такое утверждение могло бы считаться простым курьезом, не будь оно написано в книге, претендующей на раскрытие механизма взаимодействия языка с мышлением. В отличие от Гуди, Жорион считает, что истина была изобретена в Греции, а в физике

Нового времени была изобретена объективная реальность (или, как он говорит, *миф* объективной реальности). При этом случай Элиаса (постулировавшего превосходство Греции без всякого сравнения ее с другими цивилизациями) на Жориона вроде бы не распространяется: он и сам антрополог, а также немало опирается на работы китаеведов. Поэтому совершенно не случайно, что он заключает «греческое чудо» (ему посвящен второй раздел) в кавычки. «Греческое чудо» имело место, поскольку изобретение истины и реальности стало судьбоносным для Европы — на счастье или беду. Жорион считает, что в Греции действительно произошла интеллектуальная революция: симметричные отношения, свойственные «первобытному» мышлению (типа «а и b»), заменились асимметричными — типа «а есть b», «из а следует b», «а входит в b» и т. д. Необходимым условием такой революции было наличие языка, в котором подобные отношения могли найти выражение. В третьем разделе книги рассказывается, как физика Нового времени постепенно заменила математическое моделирование реальности (существовавшее по меньшей мере с Архимеда) убежденностью, что именно она, физика, обладает истиной об истинной реальности. Поэтому физика вменяет реальному миру те концепты, которые ей нужны, не отличаясь по сути от мифологического сознания, создающего этиологические мифы *ad hoc*. Математика же со времен Пифагора и далее Платона считала, что объективная реальность состоит из чисел, а никак не из эмпирически наблюдаемых феноменов, которым был присвоен статус иллюзии. Последний великий представитель этой пифагоровской секты есть не кто иной, как Курт Гёдель (ему в значительной мере посвящен четвертый раздел книги). Однако, признает Жорион, даром что антиреализм в математике более фундирован, он показал себя гораздо менее продуктивным, чем реализм. Без этого последнего, то есть без многовековой приверженности к пифагорейской религии,

...никогда не был бы возведен величественный монумент под названием Математика. Говорят, что христианство модернизировало Запад, а марксизм — Восток (ср. Ленин об электрификации). Если это и так, то не потому, что такой была эксплицитная цель христианства или марксизма. Похожий процесс коснулся математики, где пифагорейство сыграло сходную роль за счет своего рода хитрости разума (с. 327–328).

Я уважаю желание автора оставить открытый финал, но книга обрывается, на мой вкус, слишком внезапно. Мне банально не хватило выводов. Что не отменяет того, что книга, несомненно, заслуживает перевода. Точнее, русский читатель заслужива-

ет ее перевода. Однако переводить (и может быть, аннотировать-комментировать, а кое-где и подправлять) ее придется по крайней мере вчетвером: для этого нужен квартет из антрополога, античника, математика и историка физики. Но злоба дня требует своего, и недавний памфлет про агонизирующий капитализм будет, вероятно, переведен раньше.

* * *

Михаил Шульман был одним из самых авторитетных преподавателей для нашего поколения ростовского философского факультета. По эрудиции и знанию истории науки он, пожалуй, не уступал своему учителю Михаилу Константиновичу Петрову, а в области иудаизма его, несомненно, превосходил. Темой монографии, собственно, и является роль *встречи* двух традиций — эллинской и иудейской — в становлении науки. Эту встречу автор наглядно представляет в виде сначала «еврейского мудреца-хахама в греческом гиматии, а затем любителя греческой мудрости — философа в еврейском таллите» (т. I, с. 131). Имеются в виду Филон Александрийский и Иисус. Именно эта встреча, а не *одна* безальтернативная греческая эпистеме стоит у истоков европейской науки. Без «рецепции Идеи Бога Единого» не возникло бы никакого представления о единой закономерности, а без него — никакой науки.

Шульман предлагает новый термин «диистендность» (от *Deus/Diis* и *tendo* — «стремиться», но и «противиться») для обозначения феномена определенного стремления к Богу, которое вовсе не обязательно предполагает веру, принятие догматов, оппозицию рационалистической критике, зато включает в себя представления о должном или, наоборот, недопустимом образе жизни. Диистендность предполагает представление о личном едином Боге, которое и было достигнуто в средиземноморском бассейне. Именно такая монотеистическая диистендность стянула всю святость на Бога, а затем привела к деспиритуализации и десакрализации природы, что сняло с человека ограничения в его предметной деятельности по отношению к ней и к понятийному ее познанию. Идея Бога является понятийной проекцией отношения к действительности, совершенно от нас независимой, но и подлежащей нашему ничем не ограниченному предметному освоению.

В терминах Гуди эта позиция может считаться, наверное, умеренно европоцентристской. Место рождения расширено до известного бинорма Афины–Иерусалим с «пахарями моря» — неизбежными и необходимыми ханаанеянами-финикиянами посередине, и должное воздается общесредиземноморской бронзовой революции. Что же касается других геополитических возможно-

стей, то они в расчет не принимаются — не обязательно из принципа, но в русле того осмысления истории классического естествознания, которое «спонтанно» ограничивалось Европой. К тому же познания в этой области у Шульмана столь глубоки и многосторонни, что научная честность и соображения целостности не позволяют ему пользоваться материалом из вторых рук, поэтому Индия, Китай, доколумбова Америка и прочие ареалы знания вполне естественно и, я бы сказал, органично выпадают из его рассмотрения.

Это, конечно, больше, чем монография, — страстный мунумент впечатляющего экзистенциального предприятия длиной в жизнь. Из него явствует не только невероятная образованность автора, обуздать которую ему самому не всегда удастся, но и его интеллектуальное одиночество. Конечно, институционально-бюрократический контроль, сменившийся безразличием, скрашивали, как могли, это одиночество, но не заменили внимательного, компетентного (если не конгениального), критичного и доброжелательного научного сообщества, способного помочь автору довести книгу до достойного его замысла уровня, а именно обсудить содержательно и поглавно, прочесать и причесать текст (интимно-включенное комментирование Торы как-то плохо сопрягается с остатками советско-марксистского тезауруса), подсказать ссылки на релевантные (а не случайно оказавшиеся доступными автору) источники, наконец, издать приличным тиражом и, если можно, в центральном издательстве, — иначе одиночество создания продолжится в недонесенности до любознательного читателя. Для начала русскоязычного, хотя полагаю, что книга такого синтетического охвата была бы отнюдь нетривиальна и для западных (и восточных) историков рациональности.

* * *

Тезис о пользе монотеизма для становления науки роднит подход Михаила Шульмана с новой философской философемой Петера Слотердайка, резюмирующей себя в той фразе, которой воззвала к Рильке дионисийская мощь «архаического торта Аполлона». Финальная фраза этого стихотворения 1908 года и стала названием книги, опасно близкого к заголовкам спецлитературы по «быстрому счастью», наводняющей книжные прилавки и, в конце концов, не так уж и чуждой слотердайковскому проекту, поскольку прекрасно его иллюстрирующей.

Ключевое слово в книге, как ни странно, *упражнение* — в том смысле, что монотеизм послужил интеллектуальным упражнением для выработки науки Нового времени. Здесь сходство заканчивается, так как Слотердайку весь шум последних десятилетий о «возврате религиозного» представляется недоразумением. Нота

бене: это говорит человек, два года проведенный в ашраме и считающий этот свой опыт упражнения в раскрепощении «необратимым». Никаких религий *не было*, поэтому и возвращаться нечему. Сама религия стала предметом веры: люди верят не в Бога (нет, в этом их уже не упрекнуть), а в самую религию, что абсурдно и смешно. Но если религий не было, то что же тогда было? Были «плохо понятые системы духовных упражнений». Поэтому не только религиозную, но и этическую болтовню (Витгенштейн) пора перевести, «переформулировать в антропотехнических терминах» (о которых речь шла уже в слотердайковских «Правилах для человеческого зоопарка» 1997 года).

И далее:

Работа над таким переводом образует, хотя и под другими названиями, начиная с 1840-х годов смутную среду современных «наук о культуре» (Kulturstudien). В какой-то момент этическая программа современности попала в резкость — когда Маркс и младогегельянцы сформулировали тезис о производстве человека человеком. Смысл этого тезиса был, конечно, тут же на корню подменен другой болтовней — о труде как единственно сущностной деятельности человека. Но если человек действительно производит человека, то уж точно не трудом и его предметными результатами, но и не столь воспеваемой с недавних пор «работой над самим собой» и уж во всяком случае не «интеракцией» или «коммуникацией», провозглашаемыми то и дело как желанная альтернатива: человек делает это жизнью в упражнениях (с. 13).

Человек — тот единственный зверь, который не умеет продвигаться вперед иначе, как ставя себе невыполнимые задачи. Не быть собой, чтобы быть собой, — задача совсем не только для сверхчеловеков, это суть и быт нашего с вами существования. Предметы, которые я как *homo faber* произвожу, суть лишь побочные продукты постоянного упражнения в производстве лучшего-чем-я. Автор «определяет упражнение как всякую операцию, посредством которой сохраняется или улучшается квалификация деятеля для исполнения такой же операции, объявляется ли она упражнением или нет» (с. 14).

Эти 700 страниц убористого зуркамповского текста составляют лишь набросок будущей «всеобъемлющей теории упражняющегося присутствия (*des übenden Daseins*)», которой предстоит «развернуть совсем другим боком сцену всей истории идей», сделать эксплицитным то «вертикальное напряжение», которое было все эти века имплицитным, скрытым, вытесненным, ошибочно или намеренно ложно именованным. Дотоле разрозненные дисциплины (это слово означает ровно то, что означает) должны быть поняты как прикладные отрасли Всеобщей Дис-

циплины. Только так аскеза, спорт, искусство, гастрономия, наука, медитация, армия и сексуальность обретут подлинный смысл и окончательную расшифровку.

Слотердаик уверяет, что далек от морализаторского призывания к самоизменению, хотя речь постоянно идет о новой (и в новом смысле) этике, — например, там, где он иронично проходуется по нашим антиавторитарным рефлексам, резко враждебно реагирующим на всякий призыв выйти за свои пределы: это ли не превышение полномочий и нарушение нашего святого права на инерцию (читай: на *неупражнение*)? Сегодня единственная авторитетная инстанция, которой дозволено потребовать от нас «Ты должен изменить свою жизнь!», — это мировой кризис, который сам является лишь зна́ком той Великой Катастрофы, которая разразится, если мы вздумаем не исполнить это требование. На практике, перед лицом новых вызовов, это должно означать, например, перетолкование нынешнего локально-провинциального протекционизма в *протекционизм Целого*, что звучит для наших ушей пока как нонсенс — именно потому, что мы еще не приняли всерьез императив самоизменения. Для Слотердайка речь идет о специфически человеческой иммунной системе. На место коммунизма должен заступить «ко-иммунизм» (с. 713), достижимый только повседневным упражнением хороших привычек совместного выживания: солидарности, например.

Посмотрев на себя и свою историю через экзерцическую призму Слотердайка, читатель уже не будет популятивно-мещански журить его тем, что он, вопреки обещаниям, «впадает в морализм»: разве этика — это не упражнение? Причем из самых необходимых. Несомненно. Но вот упражнение для начала: «танец в цепях» с книгой в руках. Русский читатель должен поскорее обрести еще одну калейдоскопически-блестящую книгу, вышедшую из-под веселого, нервного и свободного пера Петера Слотердайка, ученика диетолога Ницше из индийского ашрама.