

С.В. Евтушенко

К ФИЛОСОФСКИМ КОРНЯМ ПРИМИТИВА

Вероятно, тема *философии примитива* или, вернее, эволюции философской основы «примитива», *примитива* — концепта, понятия, ментальной схемы и смыслонесущего образа — одна из наиболее перспективных для сегодняшнего дискурса, настроенного на рефлексии по поводу собственных запутанных отношений с этим экзотическим художественным и теоретическим феноменом. Причем, с вескими основаниями предполагая, что французской языковой традиции принадлежит честь первой «интродукции» в живой лексикон собственно термина «*примитив*» (соответственно, франц. «*primitif*») [12, с.587], равно за Францией и Англией следует признать приоритет интенсивного, усердного и, в общем, драматического, развития смысловой программы этой «модной» в наше время лексемы.

Первым упомянувшим, — около 1350 года, — «*primitif*» письменно, полагают аббата из фландрского города Турнэ Ж. Ле Мюизи [12, с.587] — клирика, хрониста, поэта в одном лице, у которого также впервые в истории французского языка характерно упоминаются, к слову, и некоторые иные очевидные для XIV столетия неологизмы. Например, «*oppresseur*», «*pétulant*», «*préciser*», «*prédicateur*», «*pronostiquer*», «*ruminer*», «*singerie*» (между прочим, «обезьянник; обезьянничанье»), «*conche*»... [12].

Ассоциируемое ныне в нашей отечественной лексике, — если придерживаться «ожеговских» норм словоупотребления, — с «простейшим, несложным по выполнению, устройству. <...> ...недостаточно глубоким, слишком упрощенным. <...> ...нравственно неразвитым...» [11, с.483] и чаще всего дискредитирующее статус с ним соотносимого, — «*примитивное*», с «лингвистической» точки зрения, имеет... изысканную родословную. Ибо является дериватом того же латинского «радикала», с которым сопряжено всё «*премьерствующее*» («*премьер*», «*примат*...»). Даже еще в конце XVIII столетия (если считать таковым год 1780-й) французское «*primitif*» сохраняло особо величественный статус, означая, — в разъяснении автора «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера, — не просто «производное латинского *primus*, но нечто», смысл чего превышает «смысл его прототипа». В «*Encyclopédie*», — если переводить с «вольностями», однако, вполне корректными, — буквально значит: «...*Premier* (*primus*) называется то, что является вершиной ряда, который собою начинает; тогда как *primitif* называется то, что начинает ряд, от него происходящий» [цит.¹: 13, с.400]. Иными словами, не просто *первый* — по времени ли, месту, по каким-либо иным допускающим соотнесения показателям, — но *генетически первый*, являющийся истоком и в известном смысле, причиной, а не только исходной парадигмой выстраивающейся за ним шеренги подобий...

Пожалуй, особо близко к этой программе «нашей» лексемы употребляет английское «*primitive*» в 5-й песне «Утраченного Рая» современник XVII ст. англичанин Дж.Мильтон. Патриархально-торжественное словосочетание «*our primitive great sire*» [14, с.350] используется у него применительно к «действительному» «родоначальнику» Человечества библейскому Адаму как своего рода почетный титул (столь же знаменитый француз Шатобриан в нерифмованном переводе мильтоновской поэмы передает это словосочетанием «*notre premier père*» [14, с.351]).

Для начала подчеркнем, что такую — «энциклопедистскую» (и «глобалистскую») — «ментальную конструкцию» «*примитива*» и породить, и поддержать могла, разумеется, не всякая эпоха. Например, подобная «схема» практически плохо совместима с «*инфинитистскими*» воззрениями на Вселенную, в идеале перечеркивающими любую идею не только *конца*, но и, естественно, *начала*. А ведь «проблема актуальной бесконечности, — как пишет А.Х. Горфункель, — подвергалась в поздней схоластике (то есть уже во времена Ле Мюизи. — С.Е.)... всестороннему обсуждению... применительно не к бесконечности пространства... а к вечному существованию мира» и наиболее последовательные «инфинитисты» XIV столетия, еще не допуская, что «мир не вечен», уже предполагали, что он «мог бы быть вечным», тогда как церковь всегда постулировала принципиальную недопустимость «вечного мира»... [2, с.210]

Иначе говоря, даже к моменту своей непосредственной условно литературной «легализации» **«примитив»-термин** не был откровением философского новаторства, всего органичнее и естественнее ассоциируясь с по-своему древними, как мысль платоновской Греции, неоплатонистскими сентенциями типа этой, – принадлежащей итальянскому гуманисту XVI века Франческо Патрици: «Во всеобщности вещей по необходимости есть нечто Первое (суть, «примитив»? – С.Е.)... Оно есть Начало вещей... оно есть Единое, и это Единое есть Благо (Гармония?! – С.Е.), и это Благо есть Бог, и все **эти пять – тождественны** (выделено нами. – С.Е.)»... [3, с.256]

Согласно А.Х. Горфункелю, «будучи Единым, это начало, по мысли Патрици, является вместе с тем и **Всем**. „Ибо единое есть само по себе, и по природе своей, и Начало, и Первое...“» [3, с.256]. Тем самым, за неоплатонистскими ассоциациями, созвучными «теме» **примитива**, просматривается волновавшая еще Эхнатона древняя, как мир, идея пантеизма. Ничего удивительного в этом, конечно, нет: склонностью к философскому пантеизму, наряду с очевидной неоплатонической ориентацией, как известно, вполне традиционно отличались многие ренессансные гуманисты.

Впрочем, и средневековые философы-мистики также... «Конгениально» Патрици, – на наш взгляд, – Иоганн Экхарт, современник аббата Ле Мюизи, полагал Божество, – подчеркивает чех Я. Сус, – **«Добром, Единым, Абсолютом»**... [9, с.279] И, – как свидетельствуют комментаторы, – по убеждению Майстера Экхарта, «душевное спокойствие, внутреннее равнодушие (душевное равновесие) предшествуют отращиванию от всех земных вещей и дел... Если душа достигнет этого состояния... наступит **народное рождение бога в человеческой душе** (выделено нами. – С.Е.)»... [9, с.280]

И именно в качестве **мистико-пантеистического «синкретизма» первочеловека и божества «примитива»** действительно готов оптимально соответствовать характеристике, предпосылаемой его французскому модификату в справочной статье «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера...

Понятно, что экхартовский рецепт «слияния с Богом» в XX столетии резонно комментируется как «выражение возрастающих требований чувственной жизни... поиск *личного отношения к богу*» [9, с.280]. И, по сути, на наш взгляд, является ранней декларацией... **концепта примитива**, сводящей последний к стихийному (из глубины души) выражению первозданности человеческой природы. Таким образом, у «энциклопедистского» концепта примитива (у концепта примитива, вообще) обнаруживаются определенно архаические философские корни, – через неоплатоников и платонизм уходящие, думается, к прадревней и извечной мифологеме **«золотого века»** (и ее «персонализированному» варианту – **«bon sauvage»**)...

А в этом контексте нам представляется не просто любопытным, но глубоко знаменательным совпадение в лице Ф. Патрици двух «ученых» ипостасей. Будучи философом с известной нам ориентацией (проницающей концептуальную суть **примитива**), он же, – по свидетельству М.А. Барга, – выступает предтечей «народничества» французской школы «Анналов», а также нашего отечественного аналога последней, к которому, в первую очередь, примыкают М. Бахтин, А. Гуревич, М. Барг, В. Даркевич, поскольку в свое время со всей определенностью возражал он против сужения истории лишь до «деяний... одних только королей, государственных мужей и военных», подчеркивая, что свою «историю имеют отдельные сословия – горожане и ремесленники, крестьяне и моряки»... [1, с.282].

Не станем разворачивать здесь аргументацию в пользу сущностной, принципиальной тождественности... понятий **«примитива»** и так называемого **«народного художественного творчества»**: рамки статьи этого не предусматривают (интересующихся доводами «за» отсылаем к уже опубликованному [4–8]). Будем непосредственно исходить из данности такой тождественности, – чтобы беспрепятственно сопоставить изложенное о Патрици и цитированное «из Патрици» с мнением современных теоретиков «универсальной» фольклористики, – иными словами, науки о фольклоре, параметрами совпадающим с наиболее расширительной трактовкой **«народного художественного творчества»**. «Фольклорная культура, – писали в 1991-м Б. Путилов и Г. Штробах, – явление универсальное; бесспорно, социально, профессионально

дифференцированное (впрочем, дифференциация может быть прослежена и по признакам пола, возраста, региональности)...» [10, с.14]. И сферами бытования ее многими современными специалистами признаются не только деревня или рабочий поселок, но и дворянские усадьбы, лакейские, ремесленные мастерские, мельницы, армия, флот, каторга, тюрьмы, ссыльные поселения, школы, бурсы, университеты, монастыри (добавим: рынки, электрички...) и т. д. и т. п. [10, с.14].

Едва ли не более знаменательно, что после долгих лет раздумий современная международная наука, – подчеркивают Б.Н. Путилов и Г. Штробах, – в «значительной степени» преодолев бывшее вполне добровольное, – заметим, – самоограничение и **не отождествляя более фольклор всецело и исключительно со словесным искусством** [10, с.14], сегодня – **сверх того** – всё охотнее и решительнее рассматривает низовое отражение последнего (каковым в недавнем прошлом, – в общем, уничтожительно, – провозглашался фольклор) **не только в качестве устной традиции**.

Остается сделать вывод: в наше время **примитив** пытается (отнюдь не без успеха!) вернуть себе едва ли не совершенно деградировавший к XX столетию глобализм своих первоисходных концептуальных устоев...



¹ В нашем переводе с франц. яз. – С.Е.



1. Барз М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. – М., 1987.
2. Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. – М., 1977.
3. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М., 1980.
4. Євтушенко С. До проблеми хронологічних орієнтирів історіографії художнього примітиву // Вісник державного художньо-промислового інституту. – Випуск 3: \Мистецтвознавство. – Х., 2000. – С.58–62.
5. Євтушенко С. Концепт примітиву як системоформуюча домінанта науково-теоретичних уявлень про народну художню творчість // Народознавчі зошити. – 1999. – № 4. – С.586–588.
6. Євтушенко С. Народна художня творчість: принципова концепція дослідження // Традиції та новації у вищій архітектурно-художній освіті. – 1999. – Вип. 2–3. – С. 83–84.
7. Євтушенко С. Примітив – “bon sauvage” у теорії народної художньої творчості // Традиції та новації у вищій архітектурно-художній освіті. – 1999. – Вип. 1. – С.48–49.
8. Євтушенко С. Теорія примітиву: питання вивчення // Традиції та новації у вищій архітектурно-художній освіті. – 1999. – Вип. 4–5. – С.69–70.
9. История философии в кратком изложении. – М., 1991.
10. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. – [Вип. 4]. – М., 1991.
11. Ожегов С.И. Словарь русского языка / Под ред. Н.Ю. Шведовой. – 20-е изд., стереотип. – М., 1988.
12. Dictionnaire étymologique de la Langue française / Par A. Dauzat. – Paris, 1938.
13. Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers / Par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M.Diderot, et... M. D'Alembert. – T. XXVII. – A Lausanne et a Berne, 1780.
14. Le Paradis perdu de Milton / Traduction nouvelle, par M. de Chateaubriand. – T. 1. – Paris, 1836.

И.А. Жеребкина

"БУДТО МАТЕРЬЮ БЛЮЕШЬ...": ПОТРЕБЛЕНИЕ ОТВРАТИТЕЛЬНОГО (ЮЛИИ КРИСТЕВОЙ)

На прямые вопросы о том, к какому типу культуры — "западной" или "восточной" — она принадлежит, Кристева всегда отвечала следующее: она мигрант, но в качестве "мигрантского" ресурса неизменно называя болгарские корни...

"Интервью Юлии Кристевой"

[1, с.258, 265]

В существующих на русский язык переводах Юлия Кристева парадоксальным образом представлена прежде всего как семиотик и теоретик литературы [2, с.145-184] — возможно потому, что именно русские семиотики ее "открыли" и апроприировали еще в советское время в 80-е годы. Примечательно, что в советской и постсоветской дискурсивной апроприации Кристева никогда не ассоциировалась ни с ее болгарским/коммунистическим происхождением, ни с ее радикальной, связанной с маоизмом и французскими левыми парижской молодостью, которые — в противовес русским интеллектуальным интерпретациям — являются основными составляющими восприятия Кристевой во Франции, спровоцировав знаменитое определение ее в кругу парижских интеллектуалов как "вульгарной болгарки" [3]. Советский семиотический дискурс подчеркнуто помещал ее в ряд европейской интеллектуальной традиции. Причиной, возможно, была основная интеллектуальная дихотомия советской культуры восток-запад, в которой западу априорно приписывалась "подлинная научность" в отличие от восточной/советской коммунистической "идеологии" (вместо науки), а советские семиотики в этой дихотомии как раз и наделялись качеством тех, кто воплощал внеидеологическое антидоталитарное "точное знание" (в виде семиотики). Кристева внутри такой дискурсивной установки автоматически должна была быть помещена в рамки "подлинного" научного авторитета, поскольку была образцом творческой продуктивности и успешности в самых разных научных дисциплинах — лингвистике и поэтике, психоанализе и семиотике, эпистемологии и метафизике, антропологии и истории искусства, религии и теории политических идей, а также стремительной академической карьеры (после опубликования через несколько лет после приезда в Париж из коммунистической Болгарии (в Рождество 1965 года) трех своих книг — *Текст романа* (1970), *Семиотика* (1974), *Революция поэтического языка* (1974), в 1974 году заняла кафедру лингвистики Университета Париж VII).

Однако с самого начала в этой апроприации содержался дискурсивный парадокс: советский семиотический дискурс, изучающий символические формы культуры, в творчестве Кристевой апроприировал совсем не то, что сама Кристева понимает под "семиотическим", так как "семиотическое" у Кристевой — это то, что как раз противостоит символическому в терминологии советской семиотики. Наиболее выраженная кристевская демонстрация семиотического как антисимволического репрезентирована в программном понятии — понятии *abject* ("отвратительное") кристевской книги *Власти ужаса: эссе об отвержении* (1980), репрезентирующем "ужасы" и одновременно "возможности" субъективации в антисимволическом/семиотическом доэдипальном пространстве отношений с матерью на примере художественного творчества таких любимых кристевских авторов, как Селин, Арто, Достоевский, Малларме и другие. Таким образом, Кристева во французской философской традиции оказывается той, кто теоретизирует отвратительное, которое в психоаналитическом

смысле¹ означает ни что иное как *идентификацию с симптомам*, а книга *Власти ужаса* своей предметной областью — *материнским* как одним из ярчайших примеров "овратительного" в культуре — одновременно указывает на еще одну ипостась кристевского творчества, которая также не фиксируется в ее советской и постсоветской философской апроприации — а именно, философию "материнского", являющуюся основной не только в книге *Власти ужаса*, но и в работах *Женское время*, *Китайянки* и др. и сделавшую Кристеву одним из ведущих мировых *феминистских* классиков. Поэтому если теперь задать *первый вопрос* о том, *почему* Кристеву называли "вульгарной болгаркой" в кругу парижских интеллектуалов, то мы получим и *первый ответ* на него — именно за дискурсивный кристевский жест *патетической* идентификации с симптомом, осуществляемой не в виде идентификации с "частью" (антигегелевской партикулярностью, которую так чтит Кристева и которая стала основным философским понятием в ее докторской диссертации "*Революция поэтического языка*"), но и одновременно с симптомально-патологическим *отторжением*, в пространстве которого формируется *abject* с его "силами ужаса": «*будто матерью блюешь*». Или, например, *эксфликтантная* идентификация. Процедура идентификации с симптомом означает, кроме того, амбивалентную идентификацию с тем, что не имеет "места собственного" в существующем символическом/политическом порядке. Отсюда знаменитое и двусмысленное одновременно бартовское определение Кристевой как *l'étrangère*, чужестранки, которое сама Кристева, тем не менее, не только не отрицает, но и дискурсивно "усиливает": да, не просто абстрактная чужестранка, но и приехавшая из нищей страны болгарка (эссе *Воспоминания о Софии*, 1992), более того — коммунистка, более того — марксистка. Кроме того, "материнское" у Кристевой — это не только сфера отчужденных, частичных и разрушающихся идентичностей, но также и *способ* их разрушения в форме кристевского философского тяготеющего к беллетристике письма, которое сама она объясняет как постоянную эволюцию в сторону "ужасов сомы и биологии". В этом смысле ее романы *Самурай* и *Старик и волки* на самом деле означает ни что иное, как уход от так называемой "литературы".

На вопрос "почему?" возможен в то же время и *второй ответ*, указывающий не только на позже придуманное *abject*, но и с первых, "семиотических" работ интенсивно использованные интеллектуальные стратегии "русскости" (в виде философии "телесного низа" Бахтина и экстатически-революционного языка формалистов), с самого начала направленные — тем самым — против западных дискурсивных норм и для которых Кристева позже, кроме «*выблевывания*» (материнского тела) вводит специальное понятие "*матереубийства*", также спровоцировав определение себя как "вульгарной болгарки". Понятие "матереубийства", собственно, указывает на две основные характеристики кристевского понимания субъективации: во-первых, отторжение/"выблевывание" гегелевского универсального (не только "материнского" как символа универсального, но и, например, "западного"/рационального как его формы) в пользу партикулярного, частного и частичного ("симптома" как характеристики не только гениального, уникального и неповторимого художественного творчества в ситуации отсутствия всякой гарантии со стороны универсального², но и всех других возможных партикулярных, "уникальных и неповторимых", стратегий идентификации — женских, русских, болгарских, марксистских, революционных, "вульгарных", маоистских, мигрантских и т.п.); во-вторых, указание на травматический — насильственный и болезненный — характер этого симптомально-частичного отторжения/"выблевывания"/субъективации (метафора "выблевывания" и должна подчеркнуть насильственный травматизм отторжения частного от универсального со всеми его "ужасами"). Такие типы дискурса, которые в той или иной степени промышляют ситуацию антисимволических особенностей субъективации и дискурсивную ситуацию насилия (и для которых Кристева использует понятие "матереубийства"), становятся особенно актуальными в современной культуре, что связано, возможно, с ее основным парадоксом: по видимости толерантный мир мультикультурализма и "политкорректности" вызывает в то же время самую необоснованную и неутилитарную жестокость. И именно для них в современной философии вводится понятие "непристойных"³ — для характеристики дискурсивной сущности насилия в двух его проявлениях: 1) как *неписанное* "непристойное дополнение" к существующему символическому порядку (критические дискурсы современности в этом контексте чаще всего "разоблачают"

западную интеллектуальную культуру, о которой "мы хотим знать, но боимся спросить", за Лаканом обнаруживая в ней, например, Хичкока) и 2) как *прямое* эксцессивное насилие (примерами которого чаще всего является "восточная", тоталитарная культура, о которой, перефразируя, "мы боимся знать и не хотим спросить"). Кроме того, позиция "матереубийства" в философии Кристевой указывает и на особый статус субъективности, находящейся в ситуации между — между влечением к смерти и "спонтанным" рождением из ничего, когда, субъект видит (или делает) себя страдающим, что хорошо демонстрируют современные (как "западные", так и "восточные") художественные практики садомазохистских перформансов. Не случайно идеальной фигурой субъективности у Кристевой оказывается трагическая фигура изгоя-художника, интеллектуала (в том числе женщины-интеллектуалки), диссидента — всех тех, кого она, по аналогии с названием романа, называет *самураями* — "осуществляющими революцию" и, поэтому, "принимаящими на себя огромный телесный и духовный риск" [1, с.261].

В этом смысле философия "материнского" Кристевой, являющаяся ни чем иным — наравне с другими критическими дискурсами современности, таким как феминизм или постколониализм — как производством "друговости" (говорящего/блющего субъекта, семиотического/ритмического/поэтического языка и т.п.), является безусловно *политической* философией — но отнюдь не в смысле действительно имевшего место у Кристевой анализа актуальных политических тем (например, темы диссидентства в Восточной Европе в эссе *Новый тип интеллектуала: диссидент* или темы феминистских политик сопротивления в эссе *От Итаки до Нью-Йорка*). Радикальным жестом таких типов дискурсивного производства является, во-первых, признание субъектом себя "другим" (в частности, *abject*), а значит, во-вторых, вменение симптоматических ("уникальных и неповторимых") различий "друговости" в качестве универсальных — в противоположность постмодернистским стратегиям *пост-политической* антиуниверсалистской толерантности к частному и частичному. Выдача же особенных интересов в качестве всеобщих и есть процедура *политизации как таковой* — что демонстрируют как одна из самых знаменитых мировых политических философий — философия Маркса, так и практика маоизма, столь активно вменяемые молодой болгаркой Кристевой "парижскому духу". Кристиева прямо пишет о том, что, в частности, психоанализ, столь значимый для ее жизненной практики⁴, нужен ей для того, чтобы заниматься частным, судьбой и т.п., потому что только на этой основе — совсем в духе советского диамата — можно, по ее мнению, понять всеобщее; и будучи по приглашению Рене Жирара американским профессором, по иронии судьбы, со времен Вьетнамской войны в Колумбия Университи, критикует "американизированное" всеобщее, конституирующееся на основе о-без-лич-ивания (например, в идиоматичной оппозиции Европа-Америка подчеркнуто стоит на стороне Европы, а в оппозиции Франция-Болгария, которую сама же и создает, подчеркивает уникальность "болгарского страдания", которое Франция "никогда не сможет понять", так как это всегда будет за пределами понимания "парижского духа"; "французская культура, — пишет Кристиева, закрывает глаза на муки бывшей коммунистической империи и не способна понять литературу о боли..." [1, с.258]).

В философской стратегии акцентации "друговости" проблематика Кристевой вполне вписывается в философские стратегии новых "политик идентификации", которые появились в философии в последние годы и связаны с проблематизацией "расы, класса, гендера" (куда и относятся феминизм и постколониализм) и к которым Кристиева принадлежит по всем формальным параметрам: про расу у нее — книга *Нации без национализма*, про гендер и отчасти про класс — уже упомянутые *Женское время*, *Новый тип интеллектуала...* и другие работы, суть которых состоит в артикуляции *проблемы сопротивления* — так же как артикуляции особенного, *партикулярного* в условиях глобализации (антигегелевский пафос Кристевой еще со времен *Революции поэтического языка*) и трактовка субъекта как *жертвы* со своими аффирмативными действиями через форму радикализма как форму "невозможного требования". Собственно, кристевское *abject*/отвратительное и есть понятие для обозначения жертвы (ведь понятие "матереубийства" может трактоваться в двух смыслах — не только как "убийство матери", но и как "убийство матерью", убийство субъекта "силами ужаса", потому что реальное состояние кристевского субъекта — это трагический прыжок "из ничего", от нулевой точки влечения к смерти к

сеmiotическому производству творящей субъективности; и хотя идеальной фигурой/жертвой для Кристевой является художник, но позиция жертвы/*abject* является основной позицией структуры субъекта в ее философской системе в целом). Не стоит выпускать из виду, что само понятие *abject* в современной философии имеет двойственную коннотацию: означает некое "исключительное" не только в смысле его ненормативной/"уникальной" дискурсивной природы (метафор субъекта-художника или "выблеванной матери" у Кристевой), но и реальную исключенность из социального порядка (безработные, нищие, иммигранты, национальные меньшинства, больные СПИДом, женщины, квир и т.д. и т.д.⁵). Собственно, отторжение матери, то есть лишение/депривация, то есть превращение в жертву инициирует у Кристевой вхождение говорящего бытия в язык.

Трагическим у Кристевой лозунгом жертвы, выраженной в фигуре бездомного, чуждого всему порядку традиционной культуры и языка "художника", сформированного ситуацией "матереубийства", является многократно варьируемый лозунг партикулярного и уникального субъективного "несогласия на универсальное": "*я не есть то, как вы меня определяете!*" — отчаянный жест Селина, Малларме, Арто или Достоевского в интерпретации Кристевой, маркирующий новую кристевскую субъективность, которую она неслучайно обосновывает на основе гегелевского понятия "негации". На вопрос, в чем состоит ее основной вклад в интеллектуальную культуру нашего времени, Кристева уточняет и углубляет дальше приписанное ей Бартом понятие *l'étrangère* уже в менее шокирующем, метафизическом ключе — в ее уникальной экзистенции женщины-интеллектуалки как "мигранта", то есть транзигции, не сводимой к единой сущности. Этот лозунг субъективности выражается, в частности, еще в одном известном кристевском определении "*женщина — это никогда не то, что мы говорим о ней*", подчеркивающим сразу две его составляющие — не только неэссенциалистскую мигрантность женщины, но и ее коренную мигрантскость по отношению к традиционному языку. Столь любимая и часто используемая Кристевой гегелевская негация и означает сформулированный Лаканом статус субъекта "больше, чем он есть"⁶ в его чуждом, бездомном, не сводящимся ни к какой стабильной идентификации творческом поэтическом путешествии. Тот же статус субъективности в состоянии негации можно обнаружить, как это ни парадоксально, в столь чтимом Кристевой марксизме, настойчиво и вызывающе вменяемом ею Западу в начале своей карьеры: в нем, например, потенциальная способность к изменению общества принадлежит не понятию "рабочий класс" как групповой социальной категории, а "пролетариату", не имеющему, как известно, "ничего, кроме своих цепей", что и позволяет последнему стать действительным воплощением гегелевской негации, субъектом "больше, чем он есть", носителем творческой — по аналогии с кристевским "художником" — способности преобразования мира. При этом парадоксом марксистского типа субъективации является логический парадокс, прекрасно фиксируемый современным американским квир-теоретиком Ив Кософски Сэдживик в отношении гомосексуальной субъективации: несогласие на "универсальное" (определение гомосексуализма как социально-групповой характеристики людей с определенной сексуальной ориентацией) и настаивание на "особенном" (особый тип субъективации, требующий так называемых "специфических" прав) на самом деле означает требование признания "особенного" в качестве "универсального" (особый гомосексуальный тип субъективации указывает, по логической аналогии с марксизмом, на всеобщий непорядок в мире "принудительной гетеросексуальности" и заставляет, опять же по аналогии с марксизмом, изменить всю систему традиционного производства субъективности и глобально переструктурировать социальное пространство в целом).

И здесь мы опять возвращаемся к тому, что "поэтическая" философия производства "материнского" Кристевой безусловно оказывается политической философией: кроме вышеупомянутого жеста метафорического выдавания "особенного" в качестве "универсального" эффект политизации обеспечивается также и так называемым парадоксом игры безусловного требования — такого, которое никогда не может быть выполнено (как обретение материнской любви в кристевском психоанализе, или предоставление пролетариату свободы в марксизме и т.д. и т.д.), стимулируя эффект политизации вновь и вновь, а Кристева со своей по видимости не имеющей отношения к реальной "поэтической политикой" (Тель Кель, увлечение Мао, заставившее в 1974 году всю группу Тель Кель — вместе с Бартом! — совершить трехнедельную романтически-

революційну поїздку в Китай — в которую собирався и Лакан! ("мы говорили с ним об огромной важности того месседжа, который мы хотим принести в Китай", патетически пишет Крестева) — откращивание от фемінізма как формы политического движения в эссе и т.п.) оказывается в ряду других политических философий современности, безусловно направленных против постполитической ситуации мультикультурализма (идеология которого строится на процедуре "новой регистрации" всех партикулярных аффирмативных нужд субъективности в общей шкале глобализации и универсализма) своим противоположным жестом — утверждением безусловного партикулярного требования, претендующего на универсализм. Крестевское пространство "матерубийства" как раз и легализует не толерантность, а связанный с ее "вульгарными" корнями антагонизм, который не может быть символизирован/сублимирован/сформулирован, и не толерантность к различиям, когда никто не исключен (и нет жертвы), а чистую и обнаженную ("несимволизируемую") ненависть и эксцессивную, нефункциональную жестокость, не имеющую идеологических или утилитарных оснований. Важным показателем современной политизации является в то же время то, что она создается за счет субъектного усилия — его языка и аффирмативных/перформативных действий. Можно сказать, крестевская конструкция "я не есть то, как вы меня определяете" представляет новый тип политической субъективации по сравнению с фукианской моделью "я есть постольку, поскольку меня аффектирует власть", выражая при этом не только общую надежду фемінізма на репрезентацию женской, хотя и деконструированной субъективности (что и делает Крестеву его классиком), но и общую надежду сформировавшего Крестеву восточноевропейского дискурса на "друговость", способную поколебать ненавистный и несправедливый *Новый универсальный мировой порядок*. Феміністский философ Джудит Батлер называет этот тип активизма субъективации ее перформативностью, а трагическое, разрушающее дискурс "матерубийство" "вульгарной болгарки" Крестевой совпадает с эффектом комического (также призванного разрушить универсальный западный дискурс) другого известного восточноевропейского по происхождению философа (и теоретика "непристойности") Славоя Жижека. "Перформативность жертвы", — амбивалентно называет этот тип политической субъективации Джудит Батлер...

...Однако самым парадоксальным итогом творчества Крестевой с ее впервые введенной в западную метафизику философией "материнского" (с ее "силами ужаса"), строящей свои радикальные, "вульгарные" философские дискурсивные стратегии как стратегии *отвратительного* ("выблевывание матери" как "выблевывание" всех возможных типов универсализма — от традиционной культуры и языка до традиционной политики), оказывается следующий парадокс: на сегодняшний день Юлия Крестева, успешно *продав* французским интеллектуалам свой "вульгарный" "болгарско-русский" интеллектуальный товар (а затем американцам — французский), является в результате *пока что* единственным философом из Восточной Европы, вошедшим в универсальный пантеон философского, или даже — по словам самой Крестевой — "парижского духа" западной метафизики.



¹ с 1979 года Крестева становится практикующим аналитиком.

² потому что основными философскими категориями у Крестевой на протяжении всего творчества все-таки остаются гегелевские категориальные пары.

³ Зила Айзенштейн вводит это понятие в философию для анализа функционирования современной "политически корректной" политической власти, Славой Жижек — для анализа философского дискурса и художественных практик.

⁴ Крестева проходит анализ во время беременности, а после рождения сына сама становится практикующим психоаналитиком, связывая эти два события в одно.

⁵ которых Крестева называет своими "новыми пациентами", говоря о новых в современной культуре практиках анализа.

⁶ "когда я прибыла в Париж, — пишет Крестева, — все ходили на семинары к Лакану на Rue d'Ulm..."



1. Guberman R.M., ed., "Julia Kristeva Speaks Out" in *Julia Kristeva Interviews* (New York: 1996).

2. Крестева Юлия, "Фраза Пруста", в *logos*, № 2, 1999.

3. Nikolchina Miglena, «Power and its horrors: the polylogue of Julia Kristeva» in *Miglena Nikolchina, Meaning and Matricide: Reading Woolf via Kristeva*, Sofia, 1997.

В.В. Гусаченко

"Я", "Я" И "НЕ-Я"

ИЛИ ПОЧЕМУ ЛЮДИ МЕЛЬЧАЮТ

Адохократические [1] подвижки в социальной структуре (социальном макрокосме) вызывают подвижки и в типе личности (микрокосме). Классической, пирамидальной структуре социальных институтов соответствовал и субъектный характер личности со свойственной ей самоидентичностью. Когда же деятельность приобретает всё более индивидуализированный характер, она начинает основываться прежде всего на способностях каждого работника, а не на структуре социальной организации. Ни такая организация, ни такой работник больше не могут быть субъектами, т. к. постоянно меняется характер их деятельности. Здесь нужны люди, «способные быстро переучиваться и наделённые воображением. При решении впервые возникающих или единичных проблем сотрудник должен «действовать не «по учебнику». Он должен уметь выносить суждения и принимать сложные оценочные решения, а не механически выполнять спущенные сверху распоряжения.

Он должен уметь свободно ориентироваться среди множества задач и организационных обстоятельств и учиться работать с постоянно меняющимся коллективом» [2]. Это разнообразная и ответственная работа.

При анализе постмодерна плодотворно провести параллель с Возрождением, хотя это не всегда так просто, как кажется. Сама собой напрашивается мысль, например, усмотреть сущность обеих эпох в переходности. Наверное это так и есть. Однако если, что касается Возрождения, мы это знаем точно, то относительно постмодерна пока не можем знать, поскольку не знаем, к чему он переходит и, самое главное, переходит ли. Вот ведь Ж. Делёз, пусть иронически, уверяет же, что Вечное возвращение вечно!

Характеризуя Ренессанс, Л.М. Баткин пишет, что его оригинальность состояла в переходности, а переходность была оригинальна [3, с.170]. «Собственная содержательность эпохи негативна...» [Там же, с.170-171]. Но дело в том, что это характеризует любую переходную эпоху. «Целостность Возрождения состояла как вечная незавершённость, вечная потенциальность, как ...бесконечная переходность» [Там же, с.174]. Но и это касается любой переходности, - переходность не может быть конечной. Так в чём же различие?

«Ренессанс «как таковой» — лишь неповторимая возможность диалога» [Там же, с.170], претворявшаяся, однако, в действительность. В постмодерне это, скорее, чистая возможность, которая только стремится (транстрессировать) к тому, чтобы стать действительностью. Это не диалог, а полифония (если иметь в виду их различие Н.Л. Мухомеладзе, В.М. Сергеевым и Ю.Д. Шрейдером [4]).

Любая эпоха (и переходные тоже) включает в себя как творческий процесс, так и его результат. Первый более характерен для переходных эпох хотя, если такая эпоха длится три века (XIV – XVI вв.), её переходность отчасти сомнительна, второй — для стабильных. Но в указанном отношении могут различаться между собой и переходные эпохи. Каким бы переходным, текучим, «диалогическим» ни было Возрождение, «Комедио», Давида, Сикстинскую Мадонну трудно признать «содержательным негативом». Даже на фоне абсолютной «текучести» Леонардо, незавершённые «Мона Лиза» и «Тайная вечеря» не перекрываются этой текучестью, - результат превосходит процесс. Впрочем, обратное, очевидно, справедливо что касается собственно гуманистического диалога.

Что же до постмодерна, то трудно говорить о каких-то результатах, если деятели поставили себе задачу не допустить их. С трудом вспоминается «Улисс» или «Поминки по Финнегану», если, конечно, это постмодерн. Даже если опуститься ниже по временной шкале и взять, например, картины Пикассо и Дали (постмодернистами не являющихся), то и они перекрываются мощным потоком творчества, гигантской производительностью их авторов.

Постмодерн – это вообще не культура, а “логика” (энергетика ? интуиция ?) начала (культур(ы)?), “вот-бытие”, состояние.

Ренессанс – это всё-таки переход к ч е м у-т о, - своё оно или чужое, - к “христианству, “словесности”, платонизму, герметизму, аверроизму, внешнему миру..., измерению” [3, с.170], а постмодерн – это просто (пере-)ход (энергия, *vis vitalis*).

Освободить номадическую сингулярность от личности, конечно, нельзя. Не составит труда, исследовав, например, «сингулярности» Делёза, доказать, что он – «революционный романтик». С этим дело обстоит так же, как при появлении личности в эпоху Возрождения обстояло со всеобщими формами – историческими, социальными, национальными, культурными и пр. Они никуда не делись, но стали определяться индивидуальным “Я”. Так и при деконструкции личности важно не то, что она осталась личностью (Р. Барт – автор концепции смерти автора), а эйфория спонтанных переходов от сингулярности к сингулярности. Важно утрачивание (само)идентификации (умирать – не умереть, утрачивать – не утратить).

Здесь, очевидно, нужно провести различие между сингулярностью и уникальностью. Уникальность совместима с самоидентичностью, сингулярность – нет. Мы можем установить, например, что Делёз в каждом из своих действий неповторим (уникален) и, тем не менее, каждое из них будет действием Делёза. Это неповторимость целостности. В номадической же сингулярности происходит либо “дхармизация” Я, - рассыпание на отдельные “искорки” (“мерцание”), акты (рассыпаться – не обязательно рассыпаться), либо провал в просвет вот-бытия. Это неповторимость мгновений или вечности. Она внелична, надлична (под-лична ?).

Указанное различие проводит в своём исследовании Л. Баткин, притом у него речь почти всегда идёт об уникальности. Но в этом контексте в высшей степени интересны рассуждения об искренности и подлинности.

“В регулятивную идею Я-личности [разб. мной. – В.Г.] встроено осознание огромной и самодовлеющей интересности во всяком “я” [разб. мной. – В.Г.] - для себя и для других – прежде всего тех подробностей, которые у д о с т о в е р я ю т, что “я” [разб. мной. – В.Г.] вовсе не “всякое”. Подробности создают своеобразный л и ч н ы й [разб. мной. – В.Г.] колорит данного и только данного с л у ч а я [личность определяется даже посредством категории случая! – В.Г.]. Без острой сознательной индивидуации нет и “личности”” [5, с.895]. Для описания и понимания индивида принципиально невозможно “обойтись без его (м о и х) синонимичностей, его (м о и х) случайностей, его (м о е й) характерной повседневности. Наконец, без подсознательных мотивов, вообще-то родовых, но в данном случае конкретно важных и особенных в качестве м о и х” [Там же]. Итак, речь идёт о подробностях, но в контексте идеи и феномена личности.

“Начиная с нового времени и пуще всего в XX в., в общении и культуре [особенно сильно. – В.Г.] дорожат искренностью, непосредственностью, правдой я как такового. Это не морализаторский критерий, а рефлексивный. Взыскую личной подлинности, не уважать хотим мы, не восхищаться, не любить Другого Я (это потом [6] и это уж как получится [блестяще! – В.Г.], а разглядеть его (заодно и себя)” [5, с.898]. Подлинность и искренность, сказывающиеся в мелочах, в подробностях. В XX-XXI вв. эти мелочи могут спасти жизнь и ... всё-таки остаться мелочами. Как и сама жизнь ?!

Why not ?

Деконструируется само различие царства необходимости и царства свободы. Делать деньги, занимаясь любимым делом, и любить только то дело, которое приносит деньги – вот суть этой деконструкции. “Мало кто из занятых в традиционном производстве или сфере персональных услуг стал бы “работать”, если бы не нуждался в деньгах. А многие из тех, кто занимается анализом и символами, готовы “работать” даже не ради денег” [7, с.525].

“Эк-стазис” можно переживать не только в сферах высокого творчества, но и в суе повседневности, - он ведь находится на стыке животного (природного) и культурного (человеческого). Хозяйка с увлечением убирает квартиру. Это тоже творческий процесс, получающий выражение в определённых результатах. Результативно он, конечно, несравним с высоким творчеством, но энергетически – тот же самый (*vis vitalis* !).

...«А корень красоты [безобразия. – В.Г.] – отвага...». Представляется, что сущности Возрождения и постмодерна можно выразить одной и той же схемой. Это, собственно говоря, концепт абсолютного минимума и абсолютного максимума Н. Кузанского. В области абсолютного минимума находятся: процесс, «отвага», «подробности» (мелочи), «начало», «ощущение», «вопль». В области абсолютного максимума (соответственно) – результат, «красота» (безобразие), целостности, «итог», «мысль». Движение от абсолютного минимума к абсолютному максимуму («развёртывание») иллюстрирует Возрождение, обратное движение («свёртывание», – «сверхстибание») – постмодерн. ...Поезд мчится настолько быстро, что в окне ничего нельзя различить: всё мелькает, вытягивается в сплошную линию. Но постепенно поезд замедляет свой ход. Начинают мелькать какие-то образы. Затем различаются уже картины, сначала сменяющиеся быстро, а потом всё медленней и медленней. Наконец, устанавливается одна несменяющаяся картина вокзала. Приехали. Это Возрождение. Обратный маршрут – постмодерн. Понятно, что конечные пункты идеальны.

Что касается подлинности и искренности, то они обитают на обоих полюсах схемы. Не всегда чем больше подробностей, тем подлинней.

Итак, большим Я мы можем обозначить индивида средневековья, который не отделял себя от Бога. Возрождение открывает «личность», но понимает её как высшее проявление Божественного. Личность Нового времени фактически отделяется от Бога. Она опирается на суррогаты Бога: общественное сознание, законы истории, общество и т.д., а то и вовсе на самую себя. В номадических сингулярностях личность снова исчезает (исчезать – не исчезнуть!). Разделение труда, индивидуализация деятельности делают общество богаче, а личность мельче. Люди мельчают, чтобы жить лучше.

...«Кто владелец? Кто изготовитель? Кто хозяин? Кто слуга?» [8, с.502]. У кого эти вопрошания вызывают не отчаяние и недовольство, а эйфорию воодушевления – тот и является сверхчеловеком.



1. Адхократия [от лат. ad hoc – для этого, применительно к этому + гр. kratos – власть, господство] – система власти сетевого, спонтанного типа, более гибкая, чем стационарная система бюрократии. Термин принадлежит О. Тоффлеру: Адаптивная корпорация // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М., 1999. 640 с. (С. 448 – 462, С. 453).
2. Там же.
3. Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. – М., 1978.
4. Мухомелишвили Н.А., Сергеев В.М., Шрейдер Ю.Д. Дискурс отчаяния и надежды: внутренняя речь и депрагматизация коммуникации // Вопросы философии. -1997. - № 10. - С.45-57.
5. Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. – М., 2000.
6. «Девочки потом, девочки потом!». Блестящая реплика Генерального секретаря ЦК КПСС, Председателя Президиума Верховного Совета СССР Л.И. Брежнева в ответ на обращённые к нему слова: «Леонид Ильич, здесь девочки» (имелись в виду девочки с хлебом-солью).
7. Райх Р. Труд наций. Готовясь к капитализму XXI века // Новая постиндустриальная волна на Западе. - С. 506 – 527.
8. Кастельс М. Становление общества сетевых структур // Там же. - С. 492 – 505.

А.А. Фисун

КОНЦЕПЦИЯ ТЕМПОРАЛЬНОСТИ И. ВАЛЛЕРСТАЙНА И ПРОБЛЕМЫ ГЕОИСТОРИЧЕСКОЙ ЭВОЛЮЦИИ

В качестве альтернативы “ужасному наследию” социальной науки XIX столетия И. Валлерстайн предлагает несколько концептуальных положений, которые образуют теоретические предпосылки мир-системного анализа: во-первых, это переосмысление проблематики исторической темпоральности (от календарного линейного времени к множественности различных видов “пространства-и-времени”); во-вторых, это новая единица анализа (исторические системы, а не отдельные общества и/или государства); в-третьих, это переосмысление сущности социальных изменений (стохастическое развитие вместо линейного прогресса).

Ключевым пунктом этих положений является разработка новой концепции исторической темпоральности. Собственно темпоральной проблематике исторического времени (и пространства) посвящено несколько статей и выступлений И. Валлерстайна на различных форумах и конференциях: *“Изобретение пространственно-временных реальностей: к пониманию нашей исторической системы”* (1988) [1, p.135-148], *“Время-и-пространство мир-системного анализа: философский очерк”* (1993) [2], *“Время пространства и пространство времени: будущее социальной науки”* (1996) [3], *“Время и длительность: в поисках неисключенного среднего”* (1996) [4, p.160-169; русск. пер. см. в: 5].

Отправной точкой валлерстайновского анализа исторической темпоральности является броделевская теория множественности различных типов времени, акцент на их взаимосвязи с различными пространственными уровнями и масштабами. Как отмечает И. Валлерстайн, “в важнейших его трудах пространство играло центральную роль в его анализе. Бродель даже иногда называл себя геоисториком и считал себя последователем Видаля де ля Блаша, так же как и Люсьена Февра” [1, p.139]. Сущность собственно броделевского подхода заключалась, по И. Валлерстайну, в “борьбе на два фронта”: с одной стороны, против идеографической “истории событий”, нанизывающей уникальные и неповторимые “происшествия” на хронологическую ось календарно-событийного времени, а, с другой, - против номотетической социальной теории, всеобщие законы которой одинаково приложимы к любой точке пространственно-временной реальности, представляющую собой бесконечную “очень большую длительность” [la très longue durée] [ср. с аналогичным анализом П. Рикера: 6, с.125-126]. В первом случае, суммирует И. Валлерстайн выводы Ф. Броделя, “время [события] существует “только здесь”, в определенной точке календаря... Датирование таких событий дает нам хронологию и, следовательно, некое “повествование”, “рассказ”, “историю”, которые [в каждом случае] уникальны и объяснимы только в своих собственных границах” [1, p.137]. Во втором случае время вообще становится нечто несущественным, оно, по броделевскому выражению “закрыто как ветры в кожаной сумке Эола”: номотетический социальный теоретик, пишет Ф. Бродель, “либо уходит в момент вечного настоящего, когда время как бы останавливается для него, либо обращается к повторяющемуся в явлениях, которое не принадлежит никакому конкретному времени” [7, с.138]. Первый тип времени И. Валлерстайн называет “событийным временем” (episodic times), а второй - “бесконечным временем” (eternal times).

Бродель же, по мнению И. Валлерстайна, предлагает сосредоточить внимание на двух других видах времени, которые являются более реальными и значимыми: “это долговременные структуры (преимущественно экономические и политические), которые определяют длительные промежутки (*longue durée*) нашего коллективного поведения - нашу социальную экологию, наши цивилизационные паттерны, наши способы производства. И это циклические ритмы

функционирования этих структур - расширения и сужения экономики, чередование акцентов в политических и культурных феноменах, которые происходят регулярно" [1, p.138].

Предложенная Ф. Броделем альтернатива ("неисключаемое среднее") состоит, таким образом, в разработке двух новых взаимосвязанных типов темпоральности: "темпоральности медленно изменяющихся устойчивых структур и циклической [темпоральности] конъюнктурных колебаний (*conjonctures*) внутри этих структур" [1, p.223], которые И. Валлерстайн называет, соответственно, "структурным временем" (вяло текущих долговременных секулярных трендов "большой длительности") и "циклическим временем" (более быстрых конъюнктурных ритмов).

Продолжая броделевскую линию двойного (количественного - по продолжительности отрезков времени, и качественного - по субстанциональной сущности) типологизирования времени, И. Валлерстайн приходит к выводу о том, что "пространственной параллелью продолжительности отрезков времени может быть [соответствующая] широта пространственного масштаба" [1, p.139]. А именно то, что "каждое время имеет [соответствующее] пространство, и каждое пространство [свое] время, и определенные типы времени и пространства идут друг с другом" [2, p.20], поэтому "время и пространство являются не двумя отдельными категориями, а одной, которую я буду называть "временем-и-пространством" (TimeSpace)" [1, p.139; ср. с бахтинским понятием хронотопа: 8, с.234-235].

В конечном итоге, И. Валлерстайн находит пространственных "двойников" категориям различного социального времени и выделяет пять видов "времени-и-пространства": 1) событийное (*episodic*) геополитическое (события происходят в той или иной точке карты), 2) цикло-идеологическое, 3) структурное, 4) бесконечное (*eternal*), 5) трансформационное. К двум типам времени традиционной социальной науки (событийному и бесконечному) И. Валлерстайн добавляет два броделевских временных типа (связанных с конъюнктурными колебаниями и секулярными трендами), а также, кроме того, особый трансформационный тип "времени-и-пространства". В цикло-идеологическом "времени-и-пространстве" циклическое движение конъюнктурных ритмов постоянно смещает линии культурных, социальных, "идеологических" разделов, как и взаимное позиционирование акторов в пространстве, структурное же "время-и-пространство" определяется столетними (и тысячелетними) трендами существования долговременных исторических объектов (например, капиталистической мир-экономики), собственно и порождающие существование того или иного структурного разделения.

Например, деление на Север и Юг, Восток и Запад связано с "идеологическим" "временем-и-пространством" и может колебаться в тех или иных пределах (отображаясь в событийно-геополитических сдвигах), но та сущность, которую это деление выражает (существование центра и периферии) имманентно самой структуре - капиталистической мир-экономике и, в этом смысле, будет существовать до тех пор, пока существует (как структурное "время-и-пространство") последняя. Как пишет И. Валлерстайн, приводя еще один пример, "вчера Япония была местом дешевого труда, сегодня она является так называемым государством ядра, а завтра она может быть мировым гегемоном" [1, p.143]. Могут происходить колебания "идеологического пространства" (локус места дешевого производства, местоположение ядра и периферии), но сами последние категории в данном структурном "времени-и-пространстве" остаются неизменными.

Последнее, трансформационное "время-и-пространство" И. Валлерстайн, следуя за рассуждениями П. Тиллиха, связывает с качественным временем-*кайросом* [греч. благоприятный момент, подходящая возможность] - периодом особо интенсивных свершений и преобразований, которое противоположно геометрической модели чисто количественного, равномерного времени-*хроноса*. Как отмечает Б. Кассен, *кайрос* является мгновением *зета* выстрела из лука, это момент раскрытия возможностей, точка *перехода*, который заключает в себе свою цель [9, с.198-199]. Первоначально обозначая *точки прохода, отверстия* через которые пролетает стрела на пути к цели или соединяются швы ткани на веретене, *кайрос* стал обозначением "решительного момента", "удобного случая", "правильного пути", ибо они раскрываются лишь на время и "выстрел" должен произойти в тот миг, когда они не закрылись [глубокий разбор значений "кайроса" осуществлен Р. Ониансом: 10, с.334-339].

“Трансформационное “время-и-пространство” связано с понятием структурного “времени-и-пространства”, т.к. оно может наступить только если структуры - исторические системы - подойдут к точке бифуркации с неопределенным исходом” [2, р.22]. Сложные взаимодействия среднесрочных конъюнктурных колебаний и долговременных секулярных трендов периодически (особенно при переходе от одной исторической системы к другой) создает целый спектр возможных направлений дальнейшего развития, каскад альтернативных развилок, “обостряющие” течение трансформационного времени-*кайроса*, - т.е. значимость, вес и результативность собственно человеческой деятельности, человеческого Выбора. “Это те редкие моменты, когда свобода воли является [действительно] возможной” [1, р.147].

Общая логика валлерстайновского анализа различных типов темпоральности может быть, на наш взгляд, реконструирована (и интерпретирована) следующим образом. Вместо традиционной квантитативной (равномерно-симметричной) модели времени и вечности, И. Валлерстайн предлагает квалитативную (диссимметричную и неравномерную) диалектику их взаимодействия. Он не только идет (вслед за Тиллихом) от количественного к качественному образу времени (*chronos* уступает место *kairos*), но и от количественного (геометрического) к качественному образу вечности, т.е., от статической и экстемпоральной вечности-*aeternitas* к существующей в потоке истории вечности-*aevum*, конфигурируемой в качестве уникальных и неповторимых *веков-зонов*.

Как установил Р. Онианс, традиционное греческое понимание *зона* как определенного “периода существования” или “жизненного срока” происходит от соответствующей и более архаической трактовки *зона* как жизненной субстанции, телесной жидкости, концентрирующейся в спинном мозге и семени (при этом, расточение, утеkanie *зона* означало и соответствующее убывание, таяние жизни) [10, с.206-215]. То есть, в соответствии с реконструкцией Р. Онианса, слово, обозначавшее жизненную жидкость, постепенно стало обозначать содержащуюся в этой жидкости жизнь, а потом и *определенный период функционирования* той или иной жизни, т.е. - *жизненный срок*, “*век*”. “Поэтому жидкость, *зон*, воспринималась как некий жизненный ресурс, который неизбежно иссякал с течением времени и тем самым мог служить мерой жизни, подобно песку в песочных часах” [10, с. 215]. Однако, в качественном определении вечности как фиксированного *века* (и соответствующего валлерстайновского структурного “времени-и-пространства”) *существования* тех или иных биологических или социальных структур улавливается не только традиционное значение “*зона*” как определенного периода, - “*жизненного века*”, - но и ключевой момент содержания понятия “*олама*”, - важнейшей категории библейского историзма, - а именно временного свершения или потока, в трактовке С.С. Аверинцева, несущего в себе все вещи, мира как истории, в котором “даже пространство дано в модусе временной динамики - как “вместилище” необратимых событий” [11, с.269-270, 283; 12, с.227-228, о современных трактовках “олама” см.: 13, с.268-270]. Здесь же можно указать на аналогичное различие двух типов вечности у Оригена, который кроме *зона* (абсолютного *зона* *зонов*, *олама* *оламов*), чуждого пространственно-временным и качественно-количественным экспликациям (классически разработанного в неоплатонизме) выделяет *зоны причастные* времени и истории - неповторимые, качественно различные, сменяющие друг друга *века-миры-зоны*, своеобразные и специфические площадки мировой истории (*Orig., De prin., II, 3, 4-5*) [14, с.104-106; комментарий см.: 15, с.297].

Таким образом, трансформационное “время-и-пространство” И. Валлерстайна соотносится с качественным временем *kairos*, а структурное “время-и-пространство” - с понятием качественно определенного “века” (*aevum*). В этом смысле они представляют собой действительно “неисключаемое среднее”: уникально конфигурируемые периоды “большой длительности” противоположны как событийному времени актуального *хроноса* (проявляемого всегда в качестве того или иного данного момента, “раза”) ибо *обладают принципиально иным масштабом и процессуальной глубиной*, так и надвременной бесконечности абсолютной *aeternitas* (*хроноса* как полноты времени, равной блаженству или бессмертию) ибо *обладают чертами конечности, уникальности и необратимости*. Иначе говоря, это переход от параметрической модели обратимого “времени часов” (*chronos/aeternitas*) к исторической модели необратимого “времени-возраста” (*kairos/aevum*), от вертикального к трансверсальному (“поперечному”) “пространству-и-

времени". Последнее воплощается не в календарной (вертикальной) последовательности событий, а в долговременных (с точки зрения "расхожего" понимания времени) ментальных конструкциях, культурных архетипах, социальных иерархиях, экономических колебаниях, т.е., в "горизонтальных" цивилизационных структурах исторических систем. В этом контексте вся проблематика "времени свершений" и "структурного времени" (*kaïros/aevum*) оказывается тесно сопряженной с современными дискуссиями о взаимоотношениях структуры и деятельности, культуры и структуры, находящихся в центре внимания постсовременной социальной теории.

Переосмысление проблематики исторической темпоральности и развитие броделевской идеи множественности различных видов "времени-и-пространства" позволяет И. Валлерстайну предложить и новую единицу анализа: вместо скомпрометированного социальной наукой XIX века понятия "общества", он вводит понятие "исторической системы" - качественно иной объект исследования, соответствующий структурному "времени-и-пространству". В понятии "исторической системы" И. Валлерстайн хочет преодолеть традиционную дихотомию идиографического и номотетического, диахронии и синхронии, исторических наук и наук социальных, *"via media* [через средний путь] между трансисторическими генерализациями и конкретными описаниями" [4, p.136].

Валлерстайновская альтернатива состоит в выделении таких исторических рамок системных пространственно-временных взаимодействий, которые являются достаточно продолжительными по времени и достаточно крупными в пространстве, а потому включающими "управляющую "логику", которая "детерминирует" большую часть вытекающей действительности" [4, p.136]. При этом системные рамки имеют начало и конец, т.е. обладают своим "жизненным веком", и поэтому не рассматриваются в качестве вечных явлений. В итоговой статье "Исторические системы как сложные системы" [1, p.229-236, русск. пер см.: 16] И. Валлерстайн отмечает, что данные образования имеют три определяющие характеристики: 1) они относительно автономны, то есть параметры их функционирования определяются действием внутренних процессов; 2) они имеют временные границы, т.е. они имеют начало и конец; 3) они обладают пространственными границами, которые, однако, могут изменяться в ходе их исторического существования [см.: 16, с.198].

Понятие "исторической системы", таким образом, реализует единство логического и исторического, ибо она "подразумевает то, что в каждый момент мы ищем как общие рамки ("циклические ритмы" системы), которые мы описываем понятийно, так и устойчивые механизмы внутренней трансформации ("секулярные тренды"), приводящие системы к падению, которые описываются нами в качестве определенной последовательности" [4, p.136]. С одной стороны, мы описываем "историческую систему" извне (идеально) как некую систему, обладающую внутренней имманентной логикой (т.е. ритмом), а, с другой, мы описываем ее изнутри как историческую последовательность (развития тенденций, трендов), проходимыми системой от своего начала до своей гибели. Исторические системы пульсируют и меняются в каждый момент времени (в том числе и пространственно), однако напряжение и взаимодействие между циклическими ритмами и секулярными трендами и является тем "интерфейсом", в котором исчезает противоположность логического и исторического.

По мнению И. Валлерстайна, введение понятия "исторической системы" как раз и реализует средний путь между, с одной стороны, выведением универсальных (вне и трансвременных) закономерностей (вечного искушения номотетиков, которые "ищут универсальные законы, приложимые к любой точке времени и пространства. Такие положения, идеальные по форме - если X такой-то, то Y равняется тому-то, - должны были быть верными и в 10 тыс. до н.э., и в 1990 году, верными как в Японии, так и в Мексике" [2, p.6]), так и простой идеографической фиксации случайных и необъяснимых событий, которые нанизываются историком на хронологическую ось времени. Кроме того, введение понятия "исторической системы" вместо понятия "общество" избавляет нас, отмечает И. Валлерстайн, "от основной коннотации, которое приобрело "общества" - ее связи с "государством", а следовательно, избавляет и от предположений о "где" и "когда", напротив, оно подчеркивает "единство

исторической социальной науки, ибо эта целостность одновременна и системна и исторична” [4, p.139].

Здесь мы подходим к третьему аспекту валлерстайновской альтернативы традиционной социальной науке XIX века - радикальному отказу от понятия линейной эволюции и идеи “прогресса” как ее квинтэссенции. Понятие прогресса предполагает постоянную и однозначную направленность изменений, тогда как исторические факты свидетельствуют, что социальные процессы могут разворачиваться вспять, замедляться и останавливаться. “Мир-системный анализ, пишет И. Валлерстайн, хочет лишить идею прогресса статуса траектории и раскрыть ее в качестве аналитической переменной. Исторические системы могут быть лучше или хуже (и мы можем обсуждать критерии оценки), но, определенно, не было никакой линейной тенденции - вверх, вниз или прямо вперед, - возможно линия тенденции была неровная или, возможно, неопределенная” [4, p.146].

Если в мире существовало множество примеров и вариантов исторических систем, и все они имели свое начало и конец, то самый интересный вопрос, по мнению И. Валлерстайна заключается в анализе тех геоисторических процессов, которые обеспечивают последовательную смену исторических систем во времени и пространстве. Этот вопрос обычно рассматривался в рамках так называемой проблемы “переходов” (от античности к средневековью, от феодализма к капитализму), однако сами переходы обычно анализировались в категориях линейных преобразований, ибо предполагали всегда существование одной единственной и необратимой альтернативы исторического развития.

Однако, по мнению И. Валлерстайна, геоисторическая эволюция если и является детерминированной одной ключевой (и безальтернативной) логикой (это логика системного развития, ритма исторической системы), то интенсивность этой детерминации неравномерна и пульсирующая, она лишь постепенно набирает силу и также неизбежно подходит к своему исчерпанию, открывая дорогу целому спектру возможностей разворота развития в любом направлении. “Возможно, это тот случай, когда то, что мы называем “детерминизмом” является процессом в основном внутренним по отношению к системе, когда “логика” системы превращается в набор самодвижущихся, самоусиливающих институциональных структур, которые определяют долговременную траекторию” [4, p.147]. Когда же происходит распад этих структур, наступает период “перехода”, когда возникают резкие колебания системы, а развитие становится стохастическим и неопределенным, подходя к точке бифуркации, в которой даже небольшая флуктуация может привести к значительным последствиям (в противоположность воспроизведению равновесия и незначительности последствий даже при сильных флуктуациях в середине системного развития). “Я думаю, - пишет И. Валлерстайн, - что полезнее представлять себе окончание [исторической системы] не как линию, а как полосу времени, “переход”, в течении которого колебания вокруг линии, как бы её не определяли, становятся все большими, и все более неустойчивыми. Я думаю, что это означает (не на языке физики, а в терминах традиционной философии), что диапазон выбора у субъектов социального действия, степень в которой свободная воля преобладает над необходимостью, [в такие периоды] увеличивается” [16, с.202, см. также: 1, p.31-35, 262-264]. Когда историческая система вступает во временную полосу упадка, или разрыва (которые, по определению, случаются только один раз, и только в её конце), все, или почти все становится возможным и реализуемым, а минимальные человеческие усилия способны порождать целый спектр широкий спектр альтернатив.

Однако, понятие стохастического перехода для И. Валлерстайна не означает, что возможно в буквальном смысле все, скорее, в эти периоды “обнажаются” те возможности и альтернативы, которые накапливаются “стрелой времени” (понятием, которое И. Валлерстайн заимствует из физики неравновесных процессов И. Пригожина [более подробно см.: 5]). Главная отличительная особенность “стрелы времени” - это ее необратимость и кумулятивность, поэтому те альтернативы, которые существуют сегодня, не существовали в 1450 г. н.э. или 500 до н.э. [1, p.263]. Как отмечает Пригожин, “стрела времени” придает неравновесным процессам (преобладающим в природе) черты уникальности и неповторимости, т.е. *историчности* (свойственной якобы только гуманитарным “наукам о культуре”): “Для того, чтобы имело смысл

говорить об истории, необходимо вообразить, что то, что имело место, могло бы и не произойти, необходимо, чтобы события вероятные играли бы неустранимую роль. Но череда случайностей тем более не история. Также необходимо, чтобы некоторые из этих событий были в состоянии дать дорогу возможностям, условием которых они являются. Но, конечно, без того, чтобы они объясняли эти возможности" [17, с.11]. Направление *исторического* разворота в период перехода нельзя предугадать, в своем большинстве это случайная возможность, возникающая при кумуляции "стрелой времени" определенных обстоятельств. Состояние перехода от одной исторической системы к другой как раз дает возможность "случайностям" открыть дорогу непредсказуемым и недетерминированным "возможностям", т.е. сыграть неустранимую и принципиальную роль в создании предпосылок будущего развития новой исторической системы.



1. *Wallerstein I.*, *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms* (Cambridge: Polity Press, 1991).
2. *Wallerstein I.* "The TimeSpace of World-Systems Analysis: A Philosophical Essay," *Historical Geography*, Vol. XXIII, No. 1/2 (1993), 5-22.
3. *Wallerstein I.* "The Time of Space and Space of Time: The Future of Social Science," *Political Geography*, Vol. XVII, No. 1 (1998), 71-82.
4. *Wallerstein I.*, *The Essential Wallerstein* (New York: The New Press, 2000).
5. Валлерстайн И. "Время и длительность: в поисках неисключенного среднего" // *Вестник ХГУ. Философские перипетии*. - 1998. - №409. - С.186-191.
6. Рикер П. *Время и рассказ*. Т.1. М.; СПб, 2000.
7. Бродель Ф. *История и общественные науки. Историческая длительность* // *Философия и методология истории*. М, 1977, С.115-142.
8. Бакстин М. *Вопросы литературы и эстетики*. М, 1975.
9. Каахен Б. *Эффект софистики*. М.-СПб, 2000.
10. Олианс Р. *На коленях богов*. М, 1999.
11. Аверинцев С.С. *Греческая "литература" и ближневосточная "словесность"* (противостояние и встреча двух творческих принципов) // *Типология и взаимосвязи литератур древнего мира*. М, 1971, С. 206-266.
12. Аверинцев С.С. *Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья* // *Античность и Византия*. М, 1975, С. 266-285.
13. Вейнберг И.П. *Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э.* М, 1993.
14. Ориген. *О началах*. Самара, 1993.
15. Брагинская Н.В. Эон в "Похвальном слове Константину" Евсевия Кесарийского // *Античность и Византия*. М, 1975, С. 286-306.
16. Валлерстайн И. *Исторические системы как сложные системы* // *Вестник ХГУ. Философские перипетии*. - 1998. - №409. - С.197-203;
17. Пригожин И. *Переоткрытие времени* // *Вопросы философии*. - 1989. - № 8. - С. 3-19.

О.К. Бурова

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О “ФИЛОСОФЕ БОКОВОГО ЗРЕНИЯ”. ВЛАДИМИР НАБОКОВ¹

Далеко я забрел, однако бывшее у меня
все под боком, и частица грядущего
тоже со мной
В. Набоков “Другие берега”

Глупо искать закон, еще глупее его найти...
К счастью, закона никакого нет — зубная боль
проигрывает битву, дождаливый денек
отменяет намеченный мятеж —
все зыбко, все от случая...
В. Набоков “Соглядатай”

Многократно упоминаемое сегодня исчезновение всякой самотождественности пишущего, и прежде всего, его “телесной самотождественности” (Р. Барт), констатация “смерти автора” — это, по сути, постструктуралистский вариант идеи Э. Гуссерля о жесткой дифференциации эмпирического и трансцендентального Эго (как носителя “чистого сознания”). “Умирает” эмпирическое Эго автора, освобождая пространство для Homo legens — человека читающего. Попробуем выразить идею Р. Барта о “смерти автора” с помощью пространственной метафоры. “Смерть” здесь можно представить как “неприсутствие над...”, “схождение” на поверхность персонажности, низведение себя, пишущего, до статуса “одного из действующих лиц”. “Неприсутствие над...” — стилиобразующая у-топия литературы (и искусства в целом) XX века.² Стил — это не просто человек, по известной формуле Бюффона, но человек, нашедший общую меру между собой и миром, т.е. подчинивший и одомашнивший мир. Сегодня эта мера парадоксальным образом связана с авторской “потерянностью”, даже “смирением”, с философией отсутствия, лежащей в основе художественного замысла. Архаическая модель отношений Учителя и учеников, Пророка и ожидающих откровений, “вертикально” ориентированный язык назидания, эзотерики, профетизма противостоят “горизонтальному” языку мышления, анализа, иронии, игры не только у читателя, но и в “поведении” автора и его персонажей. Стил в искусстве XX века создается качеством “пригнанности” автора к последним, траекторией блуждания между ними, “цветом” собственной тени, забвением былой безграничной власти.

Личностная неповторимость произведений больших мастеров заключена как раз в том, что трансцендентальное Эго как пишущий вообще, или, лучше, как творческая функция, обнаруживается в результате весьма своеобразной редукции-памяти или редукции-следа. Эти двоянные понятия фиксируют особенность феноменологической редукции в художественном произведении. Редукция-память (редукция-след) блокирует возможность герменевтической интерпретации (как адекватного прочтения), в основе которой лежит представление о тексте как полном и завершенном самовыражении эмпирического или трансцендентального творческого индивида или объективного духа. В редукции-памяти (редукции-следе) автор как эмпирический субъект, перегруженный культурными “предрасудками”, не может исчезнуть до конца: он остается в качестве призрака, фантасма в тексте самого произведения и продолжает свою работу, разрушая тем самым интерпретационный процесс. Автор “спектрален”³, он то и дело меняет обличья, ракурсы, непостижимым образом наблюдая (“эффект забрала”, по Ж. Деррида) за

происходящим. Редукция-след “изнуряет истину бытия”. След “стирается, презентирюясь, заглушается, звуча...”. “Стирание” не только всегда призванное быть в состоянии застать его врасплох, без чего он был бы не следом, а нерушимой и монументальной субстанцией, но и с самого начала конституирующее его в след, размещающее его в перемене места и заставляющее его исчезать в его появлении, выходить из себя в его позиции” [2, с.198, 200]. “Призрачность”, неприкаянность, виртуальность автора “освобождает” читателя, делает его производящим произведение. Стильность автора провоцирует стильность Homo legens.

Пожалуй, немного найдется имен в литературе, которые так красноречиво воплощали бы “метафизическое сомнение”, отвержение “вертикального” поиска истины, так резко перекрывали доступ в “верхние этажи”, так ворожили бы словом и “терялись”, “умирали” в “процессе непрерывного сплетания” (Р. Барт) собственной текстуры, ткани, текста, как Владимир Набоков. Его одиночество, непрестанный, хотя и тайный поиск спасительного “мы”⁴, разочарование в “здешнем” мире, театрализация как способ преодоления, освобождения от неподлинности последнего связаны с видением реальности “бесконечной вереницей шагов, уровней понимания”, средоточием “таинственных предметов” (В. Набоков). Здесь В. Набоков выступает как единомышленник Э. Гуссерля, конституировавшего мир и вещи мира. Феноменологически скрупулезный писатель словно нацелен на бесконечное многообразие существующего, его глаз вариативен, подвижен, открыт для самой смелой фантазии. Всякая деталь, частность уникальна, а следовательно — значима в своей неповторимости⁵. Высшие формы сознания, метафизические “воспарения” — лишь примечания к грандиозной в своей неисчерпаемости книге жизни.

Муза В. Набокова — верная дочь Мнемозины. Есть как бы два состояния памяти: память потенциальная, как возможность, и память, если воспользоваться термином Гуссерля, ретенционально осуществленная, то есть актуализированная, а значит — наложенная на настоящее, теперь-точку, и вне этого наложения просто не существующая. Отсюда — различие в способах и качестве припоминания одного и того же у разных людей. Память — протянутый сквозь время смысл, ретенциональный ряд, превращающий в фон как мало значительное для мотивации данного воспоминания, но все же существующее в прошлом, так и делающий фоном актуальное настоящее. “Далеко я забрел, однако бывшее у меня все под боком, и частица грядущего тоже со мной” [4, с.108].

В жизни и творчестве В. Набокова было несколько тем-лейтмотивов: упомянутая Мнемозина как антипод Леты; бабочки в качестве хобби, более важного, чем писательство; шахматы, но не партия целиком, а головоломная задача эндшпиля; крестословица — так старомодно он называл кроссворды. Главное во всем — антиутилитаризм, отсутствие прагматичности, виртуозная забава, мимолетная красота, эфемерность, словесная ворожба. Писатель говорил, что его необыкновенно радовали охота с сачком, диковинные композиции на шестидесяти четырех клетках, пленение слов и перекрещивающиеся ряды ячеек. Но обязательна бесполезность, игра, чистое изощренное искусство. Эти принципы он стремится внедрить в литературу, превращавшуюся тем самым в живописно-музыкальную, в противовес нравоучительно-просветительской. Сиюминутность, случайность, я бы сказала, “интенциональное скольжение” и “соскальзывание” с “вещи” в “горизонт” (Э. Гуссерль) — здесь он у себя дома. Набоков как бы складывает узор-картину из многообразных деталей — смальт мира, схватывая и сразу связывая в пучки отдельные интенциональные акты, каждый раз уникальные импрессии. Дескрипция мастера — это яркое (в смысле выразительности) большое пятно, где всё зыбко, случайно, сиюминутно, а потому не терпит аналитического зондирования и не годится для нужд дидактики. Набоков — “философ бокового зрения”, мастер “горизонтного” схватывания мира — и в этом его неповторимая особенность. Он “обеспокоен” не столько уникальностью момента — схватывания, сколько уникальностью стыков, линий-швов, точек синтеза различного. Это, и только это создает, “сшивает” роскошные набоковские ковры образов мира — природы, человека, событий, вещей. “Можно... сделать автомобиль проницаемым для окружающего ландшафта. Полированный черный седан — хороший сюжет, особенно если он запаркован на пересечении обсаженной деревьями улицы с одним из тех тяжеловатых осенних небосклонов, на которых распухшие серые облака и амёбообразные пятна синевы выглядят вещественнее

молчаливых ильмов и уклончивой мостовой. Теперь разложи корпус машины на отдельные плоские и изогнутые части; потом собери их по законам отражений. Для каждой части они будут другими: на крыше появятся опрокинутые деревья с размазанными ветвями, врастающими как корни в водянистую фотографию неба...; один бок кожуха покроет полоса густого небесного кобальта; и замечательный пустынный пейзаж – раздавшийся горизонт (с далеким домом тут, одиноким деревом там) протянется по бамперу” [5, с.44]. “Боковое зрение” мастера видит не только фронтально расположенные вещи, но всю панораму одинаково отчетливо. Такая оптика достигается особым отношением к мимолетностям, нюансам, “междустрочью” мира, как сказал бы Ж. Делёз, сингулярностям на поверхности со-бытия.



¹ Таковую характеристику мироощущению В. Набокова дал А. Пятигорский [См.: 3, с.248].

² Рамки былого начал расшатывать символизм. Постыжение образа-символа трактовалось последним как теургический акт. Именно символизм приобщил читателя к тайне творчества, сделал его не только созерцателем, но и соучастником художественного события.

³ Идея “спектральности” автора принадлежит Ж. Деррида. Однако он использует ее не для анализа онтологического пространства текста, а для размышлений о характере и специфике наследования [См.: 1].

⁴ Для XX века в целом оказалась пророческой идея Набокова об “остром и чем-то приятно волнующем ощущении экологического единства”, и “только тут, по этой линии, парадоксально намечается возможность связать в синтез идею личности и идею общности” [4, с.108].

⁵ “Теперь, хлопотливым взглядом обследуя местность, он (Цинциннат – О.Б.) без труда освобождал от пеленок ночной мглы знакомые лужайки или, напротив, стирал с них лишнюю лунную пыль, дабы сделать их точно такими, какими они были в памяти. Реставрируя замазанную копотью ночи картину, он видел, как по-старому распределяются рощи, тропинки, ручьи...Вдали, упираясь в металлическое небо, застыли на полном раскате заманчивые холмы в синеватом блеске и складках мрака...” [6, с.121].



1. Деррида Ж. Привиди Маркса. – Х., 2000.

2. Деррида Ж. Различение // Голос и феномен. – СПб., 1999. – С.168-208.

3. Кузнецов П. Утопия одиночества // Новый мир. – 1992. - №10. – С.243-250.

4. Набоков В. Другие берега. – Л., 1991.

5. Набоков В. Пнин // Иностранная литература. – 1989. – №2. – С.3-87.

6. Набоков В. Приглашение на казнь. – М., 1994.

Н.А. Бусова

ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ДЕЛИБЕРАТИВНОЙ ДЕМОКРАТИИ

Хотя термин “делиберативная демократия” (т.е. демократия обсуждения) возник сравнительно недавно, он обозначает подход, имеющий очень глубокие корни. Выражение “делиберативная демократия” было введено в оборот в англоязычной политической философии и философии права во второй половине 80-х годов. Д. Коун, который дал первое развернутое обоснование идеала делиберативной демократии, указывает в своей, ставшей уже классической, статье, что впервые встретил этот термин в работе К. Санстейна 1985 года [1, р.32]. Модель делиберативной демократии возникла независимо от работ Ю. Хабермаса, но оказалась удивительно близка по духу его дискурсивной теории права и демократии, поэтому и сам Хабермас, и его сторонники сейчас активно используют этот термин [2].

Делиберативная демократия является наследницей той традиции в истолковании политики, которая была заложена Аристотелем: политика должна быть свободным от принуждения и предрассудков взаимодействием равных граждан, которые, взаимно формируя и просвещая друг друга, обретают в этом общении знание, позволяющее им выработать решения относительно совместной жизни. Ключевыми здесь являются два момента: представление о том, что содержание политики составляют общие заботы; и идея познания во взаимодействии – практическая мудрость (фронезис), позволяющая достичь справедливых политических решений, добывается только в процессе общения людей. В дальнейшем эти представления были надолго вытеснены из политической философии концепцией “реальной политики”, берущей начало от Макиавелли. Положение о внутренней и внешней войне становится основной предпосылкой политической теории, и политика рассматривается исключительно как борьба за власть. Власть понимается как потенциал для утверждения собственных интересов. Так, например, Макс Вебер определяет власть как возможность того, что в социальном отношении некто может навязать свою волю другому даже вопреки его сопротивлению. При этом акторами могут быть как отдельные индивиды, так и группы [3, р.323, 329].

Возрождение аристотелевской традиции в понимании политики связано с именем Ханны Арендт, которая рассматривает власть как потенциал общей воли, сформированной в свободной, непринудительной коммуникации равных граждан. Она противопоставляет власть и насилие: “Насилие может лишь разрушить власть, оно не способно занять ее место” [4, с.268]. Коммуникативной властью, по Арендт, никто не может владеть: “...Властью же, собственно, никто не обладает, она возникает среди людей, когда они действуют вместе, и исчезает, как только они снова рассеиваются” [там же, с.265]. Политическую власть нельзя накапливать, чтобы потом пустить в ход для утверждения своих интересов, она существует лишь в той мере, в какой реализуется, порождая легитимные законы и институты. “С реализованной властью мы имеем дело всякий раз тогда, когда слова и дела выступают неразрывно сплетенными друг с другом, где речи, стало быть, не пусты, и дела не превращаются в немое насилие; где словами не злоупотребляют в целях сокрытия намерений, но говорят их, чтобы раскрыть действительность, и деяниями не злоупотребляют в целях насилия и разрушения, но учреждают и упрочивают ими новые связи, создавая тем самым новые реальности. Власть есть то, что зовет к существованию и вообще удерживает в бытии публичную сферу” [там же]. Применяя свою нормативную модель коммуникативного порождения легитимной власти к осмыслению современной политики, Арендт считает, что для осуществления демократического идеала самоуправления необходимо подлинное возрождение политической публичной сферы, где граждане могут вновь обрести власть, отчужденную от них бюрократическим государственным аппаратом.

Арендт оказала значительное влияние на формирование дискурсивной теории демократии Хабермаса, что же касается ее воздействия на американскую версию демократии

обсуждения, то оно было определяющим, т.к. модель делиберативной демократии возникла в русле возрожденной Ханной Арендт традиции гражданского республиканизма [5].

Концепция делиберативной демократии дает иную трактовку демократического процесса, чем либеральная теория демократии, которая доминирует в современной западной политической философии. Идея демократии предполагает, что политические решения являются результатом коллективного выбора граждан. Но что собой представляет коллективное принятие решений? Либеральная и делиберативная концепции демократии по-разному отвечают на этот вопрос. Часть либералов сводят идею демократических выборов просто к гарантии против появления правителей-тиранов, считая, что “хотя “люди” и могут повлиять на действия своих правителей, угрожая их свергнуть, они никогда не осуществляют самоуправление в каком бы то ни было конкретном, практическом смысле” [6, с.165]. Демократия, согласно К. Попперу, это краткое обозначение такого типа правительств, “от которых мы можем избавиться без кровопролития, например, путем всеобщих выборов” [там же, с.164].

Сторонники другого варианта либеральной демократии считают, что избиратели влияют не только на состав правительства, устраняя непопулярных лидеров, но и могут определять общественную политику, выбирать конкретный политический курс. Предпочтения индивидов объединяются голосованием, и таким образом выявляется общая воля, которая направляет политику. Опуская бюллетени в урну, избиратели выражают свои интересы в виде требований к политической системе; их решения подобны актам выбора, которые делают участники рынка. Политики, желающие получить или сохранить свой пост, обменивают эти голоса на предложение определенных политических курсов. Так заключается сделка, наподобие рыночной, между рационально выбирающими избирателями и политическими элитами. Эту модель коллективного выбора один из авторов не случайно назвал “экономической теорией демократии” [7].

Парадокс заключается в том, что если индивидуальный выбор избиратель осуществляет рационально, исходя из своих убеждений, ценностей и интересов, то коллективное решение, понимаемое как результат простого собрания, соединения независимо сложившихся предпочтений, формируется над головами индивидов. В условиях демократии неустрашим плюрализм ценностей и интересов, поэтому политические предпочтения граждан неизбежно различаются, а то и конфликтуют. Разрешение этого конфликта путем мажоритарного принятия решения ведет к результату, произвольно связанному с предпочтениями электората. Как доказывает на основе пространного анализа У. Райкер, решения большинства определяются не самими предпочтениями, а используемой техникой подсчета и институциональными ограничениями, при которых эти решения были приняты [8]. Опираясь на литературу по социальному выбору, к аналогичному заключению приходит и Д. Миллер: “Вызов, брошенный теорией социального выбора демократической теории может быть сведен к двум основным претензиям: что не существует правила объединения индивидуальных предпочтений, которое является явно справедливым и рациональным и таким образом превосходит другие возможные правила; и что фактически каждое правило подвержено стратегическому манипулированию...” [9, p.80]. В таком случае, отдельный гражданин, рационально осуществляющий свой индивидуальный выбор как избиратель, может повлиять на формирование коллективного решения в той же степени, в какой игрок в рулетку может предопределить свой выигрыш.

Допустим, что выводы теории социального выбора ошибочны, и коллективное решение, полученное в результате голосования, адекватно выражает социальные предпочтения большинства. Но и тогда участие в демократической игре остается иррациональным действием для численного меньшинства, чьи интересы не будут учтены. Демократия, понимаемая как простое собрание предзаданных предпочтений, ставит в невыгодное положение не только численное меньшинство, но и такое большинство, чье социальное и экономическое неравенство с привилегированными группами оправдывается господствующими нормами (например, женщины). В отсутствие обсуждения люди формулируют свои потребности, исходя из расхожих стандартов, которые в данное время и в данном обществе считаются выражением здравого смысла.

Они не видят более широкий круг возможностей, не выражают более амбициозных притязаний, способствуя тем самым сохранению существующего положения. Объединение предзаданных предпочтений не порождает новаторскую политику, направленную на поиск новых решений.

Теоретики делиберативной демократии отстаивают необходимость трансформирующей политики, которая расширяет круг потенциальных решений. Сдвиг демократической практики к делиберативному идеалу означает поощрять людей не просто выражать свои политические мнения через опросы общественного мнения, референдумы, голосование на выборах, но формировать эти мнения в публичных обсуждениях. Такое понимание политического процесса вытекает из самой идеи демократии – идеи самоорганизации ассоциации свободных и равных граждан, которые сообща вырабатывают правила совместного проживания. Самозаконотворчество предполагает, что правила не предзаданы ни традицией, ни божественным установлением, ни неизменной природой человека, ни сверхпрозорливым лидером. Граждане демократического общества автономны в классическом кантовском смысле – они подчиняются тем правилам, которые создали для себя сами, или, как это сформулировал Хабермас, они являются авторами закона, которому они подчиняются как его адресаты [2, р.120]. Всерьез принятая идея равенства граждан означает, что нормы, касающиеся всех, должны получить согласие всех, а свобода предполагает, что это согласие является рационально обоснованным консенсусом, а не результатом принуждения, манипуляций или иррациональных влечений. Этот подход нашел свое выражение в дискурсивном принципе оправдания норм Хабермаса: “Только те нормы действия значимы, с которыми все лица, кого они, возможно, затрагивают, могли бы согласиться, выступая в качестве участников рациональных дискурсов” [2, р.107]. Дискурс, нацеленный на достижение рационально обоснованного консенсуса, предполагает равенство участников обсуждения: каждый имеет право выносить вопросы на обсуждение, предлагать решения, выдвигать аргументы за и против, каждый имеет равный голос в обсуждении. Дискурсивные предпосылки предоставляют меньшинствам и инакомыслящим как право не дать своё согласие, так и право оспорить правила и “повестку дня” общественного обсуждения. Коммуникации в дискурсе не должны искажаться воздействием власти, силы, использованием угроз или подкупа. Участник дискурса может склонить на свою позицию других только с помощью лучшего аргумента.

Общественное мнение, складывающееся в результате дискурса, это не сумма отдельных независимо сформировавшихся субъективных мнений, а интерсубъективное образование, порождение коммуникативного взаимодействия индивидов. Ядро концепции делиберативной демократии составляет убеждение, что в процессе свободного, аргументированного обсуждения, нацеленного на достижение рационально обоснованного консенсуса, происходит трансформация первоначальных индивидуальных предпочтений и мнений участников дискурса ввиду того, что они должны учитывать точки зрения других. Необходимость достичь согласия вынуждает каждого участника выдвигать предложения, обосновывая их общими принципами или политическими соображениями, которые другие могли бы принять. Соображения типа “Это выгодно мне или нашей группе” могут быть достаточным основанием для того, чтобы я выдвинул некое предложение, но они не могут побудить других добровольно принять его как решение, приемлемое для всех. Само публичное обсуждение ведет к исключению узкоэгоистических предпочтений. Дэвид Миллер назвал это морализирующим воздействием публичного обсуждения [9, р.83], поскольку оно помогает перейти от позиции защиты только своих собственных, индивидуальных или групповых, интересов к этически обоснованным суждениям о вопросах, касающихся всех.

Дискурс оказывает не только морализирующее, но и рационализирующее влияние на первоначальные суждения участников. Ни один человек не может предвидеть заранее все многообразие точек зрения на обсуждаемый вопрос. И ни один индивид, или даже группа экспертов не располагают всей информацией, относящейся к определенному решению, которое затрагивает всех. Свободный обмен мнениями относительно обсуждаемого вопроса, ничем не ограниченный поток аргументов и информации позволяет учесть все относящиеся к делу соображения. Это ведет к повышению качества суждений участников. Совместно проясняя

возможные последствия и сопоставляя достоинства разных вариантов выбора, участники могут прийти в ходе обсуждения к таким решениям, которые прежде не предполагались. Дискурс, предшествующий коллективному выбору, делает возможным не просто более рациональное, но порой и неожиданное, новаторское решение.

В эпоху постметафизического мышления, когда поиск предельных оснований достоверного знания признан делом безнадежным [10], невозможно претендовать на знание процедур, способных обеспечить единственно правильное решение, соответствующее некоему трансцендентному стандарту. Не является такой процедурой и публичное обсуждение. Открытая дискуссия, где все точки зрения могут быть услышаны, ведет к результату, который все вовлеченные стороны могут воспринять как разумный и приемлемый, то есть она порождает легитимность и повышает рациональность решения, но не гарантирует, что это будет единственно правильный, застрахованный от ошибок ответ. Консенсусное решение, будучи легитимным и рациональным, тем не менее, остается открытым пересмотру в свете новой релевантной информации и новых возможных аргументов. Как подчеркивает С. Бенабиб, «делиберативная модель делает акцент на непринудительных и неокончательных процессах формирования мнения в неограниченной общественной сфере» [11, p.76].

Полный консенсус является идеалом, направляющим дискуссию, он ориентирует участников обсуждения на поиск аргументов, убедительных для всех. Однако нереалистично полагать, что каждое обсуждение закончится единодушным согласием. Было бы несправедливо упрекать сторонников демократии обсуждения в том, что они абсолютизируют возможность консенсусных решений, и обвинять их на этом основании в политической маниловщине и наивном прекраснодушии. Если консенсус не достигнут, тогда обсуждение заканчивается голосованием с использованием правила большинства. То, что оно может так закончиться, не исключает, однако, различия между делиберативными формами коллективного выбора и простым собиранием независимо сформировавшихся предпочтений. Результаты голосования в первом и во втором случае, очевидно, будут различаться ввиду того, что обсуждение приводит к трансформации первоначальных предпочтений участников.

Особое внимание концепция демократии обсуждения обращает на определение институциональных предпосылок делиберативного принятия решений, т.е. на условия и структуры, которые делают возможным рациональный дискурс относительно политически релевантных вопросов. Неограниченный дискурс свободных и равных граждан является основанием легитимности институтов и норм демократического общества: институты легитимны постольку, поскольку они устанавливают организационную структуру свободного публичного обсуждения, нормы легитимны в той мере, в какой они являются результатом такого обсуждения. Но как неограниченный дискурс, с неограниченным числом участников и неограниченным временем достижения консенсуса может обеспечить принятие решений в определенный конкретный срок? Технически это невозможно. Поэтому и возникает представительная система демократии. В законодательных органах число участников обсуждения законопроектов ограничено, ограничено и время обсуждения. Возможность принятия решения в течение определенного времени обеспечивает правило большинства. Может ли такое институционализированное формирование мнения и воли, организованное как законодательная ветвь власти, заменить собой неограниченный дискурс как источник легитимности права? Нет. Ответ отрицательный по ряду причин. Во-первых, когда люди выражают свои потребности и отстаивают свои права, они исходят из своего специфического опыта – опыта нарушения их прав. Этот опыт переживается как страдание и унижение, и эти переживания движут людьми в борьбе за признание их прав. Этот опыт делегировать кому-либо невозможно. Артикулировать его, выразить могут только те, кто его пережил.

Во – вторых, в ходе парламентских обсуждений депутаты естественно могут менять свою позицию под влиянием аргументов, новой информации. Но граждане делегировали им право выражать свои предпочтения, а не изменять их. Право принять или не принять какой-либо аргумент как рационально обоснованный нельзя передать другому.

II, наконец, третий момент. Исследования в области политической социологии показывают, что в рутинные, некризисные периоды даже в самых демократических странах исполнительная власть начинает доминировать над законодательной, инициируя законопроекты [12, p.49]. Законодательная власть должна руководствоваться критериями легитимности, ее дискурс – это дискурс обоснования норм, проверки того, насколько обсуждаемая норма учитывает интересы всех, кого она затрагивает. Природа исполнительной власти такова, что она руководствуется критериями эффективности, а не критериями легитимности. Поэтому доминирование исполнительной власти ведет к подмене легитимности эффективностью.

В силу этих соображений дискурсивная теория утверждает, что формирование общественного мнения и воли ни в коем случае не ограничено парламентом. Для обеспечения легитимности правовых норм институционализированное формирование мнения и воли должно быть обязательно дополнено неформальным формированием мнения в общественной сфере [2, p.181-183]. Только взаимодействие парламента и общественной сферы является основой демократического происхождения закона. Лишь при условии этого взаимодействия все члены сообщества имеют возможность принять участие в дискурсе, хотя и не одинаковым образом. Выразители неформально складывающегося общественного мнения – это группы, ассоциации и организации гражданского общества. Помимо добровольных ассоциаций гражданского общества другим необходимым элементом общественной сферы являются средства массовой информации. В неформальных группах общественности и СМИ и осуществляется процедурно незарегулированный дискурс.

Общественная сфера ближе, чем парламентский комплекс, к сфере частной жизни, где впервые выражаются социальные проблемы, связанные с неучетом потребностей каких-либо групп или провалами в регулятивной деятельности государственного аппарата. Переживаемые в личном опыте индивидов как их неудовлетворенность или фрустрация, эти проблемы вначале артикулируются обыденным повседневным языком в общении в семье, кругу друзей, с соседями, коллегами по работе. Эта сеть взаимодействий и составляет частную сферу. Общественная сфера, ввиду неформализованного характера, не отделена жесткой гранью от частной сферы и поэтому обладает большей чуткостью, чем институционализированная политическая система, к новым социальным проблемам. Она их отслеживает, привлекает к ним внимание, драматизирует их таким образом, чтобы за их решение брались законодательные органы. Недоверчивая, подозрительная общественность также бдительно следит за тем, как эти проблемы решаются.

Будучи резонатором проблем, с которыми должна иметь дело политическая система, общественная сфера не может их решать. Общественное мнение не может править само по себе, оно указывает конкретные направления использования административной власти и является “щитом свободы” против роста независимой, нелегитимной власти, когда государственный аппарат переходит на самопрограммирование. Но общественная сфера может выполнять свою роль лишь в том случае, если она не подавляется, не искажается воздействиями власти – административной или экономической. Это ключевой момент. “В конечном счете, легитимность права зависит от ненарушенных форм общественной коммуникации”, – таков вывод дискурсивной теории [2, p.409].

Делиберативная модель демократии относится к нормативным теориям. Ее задачей является прояснение и обоснование идеала демократии, поиск ответа на вопрос: как возможно в условиях современного сложного плюралистического общества самозаконотворчество граждан? Не будучи простым описанием наличной политической системы, характерной для западного общества, делиберативная модель в то же время не является и какой-то утопией. Эта теория проясняет уже имплицитно присущие принципы и логику существующих демократических практик. Обвинения в оторванности от жизни могут быть вызваны тем, что нормативный подход вырабатывает общие ориентиры, но к великому раздражению практиков не обеспечивает конкретными технологиями. Например, дискурсивная теория не дает ответа на вопрос: как можно обеспечить независимость средств массовой информации от экономической и административной власти? Не найдем мы и рекомендаций по активизации, а тем паче созданию с нуля гражданского общества. Хабермас признает, что основные конституционные гарантии сами

по себе не могут предохранить общественную сферу и гражданское общество от деформаций. Политическая общественная сфера должна воспроизводить себя из своих собственных ресурсов. Речь идет о том, что акторы, действующие в общественной сфере, преследуют непосредственную цель оказать влияние на политическую систему в целях решения какой-то определенной социальной проблемы, но в то же самое время своими действиями они оживляют и расширяют гражданское общество и общественную сферу, а также подтверждают свою способность действовать. В своих выступлениях они не используют уже имеющийся, наличный форум, а воссоздают и поддерживают структуры общественной сферы [2, p.369-370].

Общественная сфера может играть роль промежуточной структуры между политической системой и частной сферой, только избегая заформализованности и заорганизованности, когда ассоциации и группы гражданского общества и социальные движения возникают спонтанно. Развитие общественной сферы можно стимулировать или затормозить, но ее нельзя создать методами правового регулирования, административного контроля или политического управления. Готовность граждан добровольно и бескорыстно посвящать время и силы общим заботам зависит от уровня доверия в обществе, от того, насколько они могут рассчитывать на то, что и другие будут действовать в демократическом духе. Доверие – это социальный капитал, важный как для здоровья экономики, так и для активности гражданского общества, поскольку с ним связана способность создавать новые ассоциации и сотрудничать согласно принятым данной группой принципам, а не на основе традиций либо формальных правил, поддерживаемых официальными санкциями. Характеристика доверия как социального капитала подчеркивает также то, что оно имеет культурные корни, создается и передается через религию, традицию или историческую привычку [13, p.26-27]. Но как тогда можно прийти к жизнеспособному гражданскому обществу в тех странах, где этот социальный капитал был растрочен в результате превратностей истории? Ответ, очевидно, такой: “ путь и далек, и долог, и нельзя повернуть назад”, и нет иного средства, кроме как развивать и поддерживать все формы публичного обсуждения, ибо само обсуждение является способом создания доверия среди его участников.



1. *Cohen J.* Deliberation and Democratic Legitimacy // *The Good Polity: Normative Analysis of the State* / Ed. By A. Hamlin and P. Pettit. Oxford, 1989.
2. *Habermas J.* Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge, 1996.
3. См. *Max Weber on Law in Economy and Society*. Cambridge, Mass., 1954.
4. *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. СПб., 2000.
5. Первые статьи по делиберативной демократии написаны философами права, которые придерживаются традиции гражданского республиканизма. См., например, *Michelman F.I.* Law's Republic // *Yale Law Journal*. 1984. No. 93; *Sunstein C.R.* Beyond the Republican Revival // *Yale Law Journal*. 1988. No. 97.
6. *Поннер К.Р.* Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. М., 1992.
7. *Downs A.* An Economic Theory of Democracy. New York, 1957.
8. *Riker W. H.* Liberalism Against Populism. San Francisco, 1982. Chapter 4.
9. *Miller D.* Deliberative Democracy and Social Choice // *Prospects for Democracy: North, South, East, West* / Ed. By D. Held. Cambridge, 1993.
10. См.: *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.
11. *Benhabib S.* Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy // *Democracy and Difference* / Ed. by S. Benhabib. Princeton, 1996.
12. См. *Lubmann N.* Political Theory in the Welfare State. New York, 1990.
13. См. *Fukuyama F.* Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity. London, 1995.

С.И. Максимов

МЕНТАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ПРАВА

Право как правовая реальность — это не просто система норм и соответствующих институтов, а сложная система взаимоотношений людей, способ их совместного бытия, или мир права. Для того, чтобы такая система отношений могла состояться, необходимы определенные условия, делающие ее возможной. Наряду с объективными, институциональными и иными условиями важное значение имеют те, которые связаны с сознанием человека, т.е. ментальные условия (основы) права. Они представляют собой особые состояния сознания, в которых выражаются «правовые смыслы», или очевидности правосознания.

Принято различать значение понятия — тот предмет или класс предметов, который обозначается этим выражением, и смысл понятия — те мыслимые свойства, за счет которых тот или иной предмет может быть назван этим понятием. Когда мы говорим о праве в аспекте значения этого понятия, то обращаем внимание на систему норм и институтов, иных правовых явлений, т.е. правовую систему. Когда мы говорим о праве в аспекте смысла, то обращаем внимание на внутреннее содержание правовых феноменов, на то, что делает их собственно правовыми. Значения понятий объективны и надличностны. Смыслы же являются результатом индивидуальной проработки первоначального значения понятий. Тем не менее, смыслы не субъективны, а интерсубъективны и транссубъективны. Первое указывает на опосредование, на то, что подобные понятийные содержания исходят из сознания одних людей и могут быть восприняты сознанием других. Второе — выделяет такую особенность, как общность понятийного содержания, которая является предметом и основой взаимного понимания между людьми.

Смыслы понятия права могут выражаться как метафорически (метафорами права были Фемида, Дике, Немезида и т.д.), так и метонимически (путем определения права через один из его признаков-атрибутов): как выраженная в законе справедливость; как законоустановленный порядок; как защищенный законом интерес и т.д. Однако последний подход говорит лишь о том, что понимается под правом, но не о том, какие усилия должен предпринимать субъект права, чтобы оно «состоялось». Поэтому характерная для классической философии права *эссенциальная* схема определения понятия права, должна быть дополнена *экзистенциальной*. Право здесь определяется через феноменологически найденные и гипостазированные «правовые» переживания, состояния психики и сознания. Данные состояния сознания содержат в себе и сущностные моменты, хотя и дополняются индивидуальными и культурно-историческими. Для более адекватного выражения смыслового содержания права вводится понятие *правового менталитета*. Под последним подразумевается «совокупная характеристика индивидуальных интенций, ценностных ориентаций, смысловых аббераций и типов дискурса в сфере права» [2, с.75-76].

Правовой менталитет включает в себя как нижние этажи общественной и индивидуальной психологии, в которых содержатся потенциалы смыслообразования, так и правосознание, но не в традиционном смысле, а с точки зрения его ориентированности, избирательности, настроенности, тенденциозности, а также культурной специфики [2, с.76]. Именно в таком аспекте мы и будем рассматривать здесь феномен правосознания.

Выявление «правовых смыслов», т.е. установок правосознания есть необходимое условие их последующего усвоения. Но правовые смыслы, обладают двойственной природой. Они одновременно являются и установками нравственного сознания. Поэтому, правовое воспитание не может иметь своим началом простое усвоение норм права, правил внешнего поведения. Его основы должны закладываться раньше, еще до всякого знакомства с собственно правовым материалом. Оно должно осуществляться на уровне житейских правил поведения, установок, определяющих выбор в той или иной ситуации. Поэтому предпосылкой любого правового воспитания является воспитание нравственное. Для того, чтобы быть восприимчивым к «духу

права», необхідно обладати определенными качествами, усвоить установки правосознания, а следование им считать безусловной нравственной обязанностью. Лишь с позиций таких жизненных ориентаций принципы идеального правопорядка окажутся очевидными для субъекта и получат духовные условия для своего бытия. Однако, не любое нравственное воспитание задает условия «восприятия» права. Это должны быть такие нравственные требования, которые формируют субъекта правосознания. С позиций нравственного просвещения как условия правового воспитания особый интерес представляет этика Канта, которая несет значительный правовой потенциал и является, по выражению Э.Ю. Соловьева, «полноценной теорией правосознания» [4, с.189]. В «Метафизике нравов» (1797) и «Лекциях по этике», прочитанных Кантом в 1780-1782 гг. в Кенигсбергском университете этот потенциал проявляется через моральную проповедь о высших добродетелях и опаснейших пороках.

Следует различать ситуации, когда право, соответствующее своему понятию, уже утвердилось и прочно подчинило себе деятельность политических и правоохранительных органов и когда его господство еще только устанавливается. В первом случае не предполагается непременно внутреннее участие граждан в предписываемых им нормах, во втором — перед ответственным человеком встают совершенно особые обязанности. Данные обязанности закрепляются в соответствующих установках сознания, содержащих «смыслы права» как некоторые очевидности, которые принимаются без доказательств, т.е. презюмируются, предполагаются в качестве непреложных истин. Э.Ю. Соловьев обращает внимание на такие очевидности правосознания как стремление к независимому достижению выгоды и благополучия, независтливость, сравнительно-состязательное понимание заслуг и успеха, неукоснительное соблюдение соглашений и договоров, признание приоритета справедливости перед состраданием и приоритета гражданской порядочности перед героико-патриотическим, семейными и конфессиональными добродетелями [1, с.53].

Данные правовые смыслы, или установки правосознания образуют определенную систему.

I. Основные правовые смыслы, в которых выражается характерная для феномена права «спайка» права и обязанности.

I.1. Элементарной ячейкой («клеточкой») правосознания, высшей добродетелью и категорически-безусловной обязанностью выступает обязанность *уважать чужие права*.

«Высшей среди обязанностей, — писал Кант, — является глубокое уважение права других людей. Наш долг состоит в том, чтобы глубоко уважать право других и как святыню ценить его. Во всем мире нет ничего более святого, чем право других людей. Оно неприкосновенно и нерушимо. Проклятие тому, кто ущемляет право других и топчет его ногами! Право человека должно обеспечивать ему безопасность, оно сильнее всякого оружия и надежнее всех стен» [1, с.306]. Исполнению этой высшей обязанности человек должен следовать безусловно, она имеет статус «самого святого на земле». Уважение к праву другого находится на пике категоричности, его исполнение не зависит от каких-либо обстоятельств. Исполнение других нравственных обязанностей уже не является столь категорическим, к ним возможны нормативные послабления. Это значит, что обязанность уважения к праву других является «чистым долженствованием», т.е. к ней применима формула: «Должен, значит можешь».

I.2. Дополнением к первой является выводимая из нее методом юридической рационализации обязанность *отстаивать собственное право*.

Уважение собственного права как высшая обязанность оказывается производной от обязанности уважать право других. Здесь также имеет место включение сферы права в сферу морали. Вместо общеупотребительного правила рационализации, характерного для моральной философии XVII-первой половины XVIII в.: «возлюби ближнего своего как самого себя» (от себялюбия к человеколюбию), Кант применяет правило юридической рационализации: «уважай свое право так же, как ты обязан уважать право других». Здесь применяется парадоксальная, но неоспоримая логика правосознания — логика движения от известных общечеловеческих (общегражданских) амплуа к индивидуальным положениям и интересам.

«Каждый человек, — пишет Кант, — обязан отстаивать свое право и следить, чтобы другие не топтали его ногами. Он не должен отказываться от человеческого преимущества “иметь право”, а обязан так долго отстаивать его, как только может, потому что, отказываясь от своего права, он отказывается и от права называться человеком» [1, с.324]. Необходимость уважения к праву обосновывается Кантом как уважение к самой роли гражданина и члена общества, как выражение сущности человека, его положения в мире, его подлинности. И в этом заметны определенные экзистенциальные мотивы у Канта. Если ты хочешь быть человеком на уровне подлинности, то ты должен уважать право (как высшую гуманистическую ценность). Уважение к праву совершенно бескорыстно (скорее даже обременительно, «трудоемко»). Бескорыстие это не колеблется тем, что объектом правовой защиты в какой-то момент оказывается мой собственный интерес и даже моя корысть.

Такой способ рассуждения оказался возможным (и может оказаться впредь) тогда, когда обмен товарами и услугами, в том числе добровольная работа по найму, стали тривиально всеобщим хозяйственным состоянием, в котором каждый может себя представить, т.е. представить управомоченным и правообязанным, почувствовать, что это такое. В этих условиях очевидна потребность в гарантиях договорно-меновых контактов и в сакрализации этих гарантий, которые приобретают статус всеобщей сверхутилитарной ценности (гарантия дороже всех мыслимых денежных сумм). Уважение к праву (праву других, но затем также и своему собственному) становится как бы постулатом нового рыцарства, общегражданского и демократического, совпадающим с раннебуржуазным, нормативным пафосом. Отстаивание права (в том числе справедливой оплаты труда) — оказывается задачей такой же степени благородства, какой обладала защита дворянской чести или духовного звания [См.: 4, с.49].

II. Производные смыслы.

II. 1. Отстаивание принципа уважения к правам другого ведет к утверждению в отношениях между людьми *добросовестности, честности, точности в выполнении обязательств* как правовых смыслов, т.е. таких качеств, которые не предполагают почестей, а притязают лишь на простое признание окружающих.

II. 2. Отказ от принципа уважения к правам другого, в соответствии с правилом: «свято место пусто не бывает», ведет к распространению *неблагодарности, зависти, злорадства* как худших из пороков («антиправовых смыслов»).

При достижении высшей степени эти качества превращаются в дьявольские пороки, т.е. «абсолютное зло». Весь комплекс этих пороков рождается на почве состязания за жизненные блага в тех случаях, когда у людей отсутствуют равные возможности для участия в таком состязании. Силы, которые должны бы тратиться на самосовершенствование и достижение честного успеха, конкурент-неудачник направляет на умаление достоинств соперника. Эти пороки — действительно представляют собой «правовые антиценности». На этом пути человек удаляется от права.

Положительным, но частным компенсирующим фактором против данных пороков выступают *сравнительно-состязательное понимание заслуг и успехов, а также независтливость*.

III. Образ мысли как условие возможности соответствующих смыслов.

III. 1. Распространению высшей добродетели (уважения к правам других) содействует *образ мысли*, который отличается правовой установкой. В рамках правового образа мысли справедливость ставится выше сострадания и любви к ближнему, доминирует идея правомочия, сознания собственного права. Здесь учитывается: 1) образ мысли по отношению к другому — *примат справедливости над состраданием*, как выражение признания его автономии; 2) образ мысли по отношению к себе — сознание собственного права, т.е. социально гарантированной возможности самостоятельно добиваться счастья и заслуг (*стремление к независимому достижению выгоды и благополучия*), как выражение сознания собственной автономии.

III. 2. В противоположность этому установка на патерналистское сострадание ведет к распространению «пагубнейших из пороков» (неблагодарности, зависти, злорадства).

Патерналистский образ мысли толкует доброжелательность односторонне филантропически, когда сострадание и любовь к ближнему возводятся в высшую цель

нравственного просвещения, когда забывается о праве и справедливости.

Однако, подлинная доброжелательность, по Канту, это справедливость в самом широком смысле слова, принимающая во внимание не только результаты, но и усилия, а также реализуемые посредством их мотивы человеческих действий. Такое отношение выражается в *уважении к достоинству человека* и способности *самому* добиваться успеха и благополучия. «Любовь к ближнему» получает у Канта статус справедливости. «Если сказано, что ты должен любить ближнего, то как понимать это? — В смысле доброжелательности. Но моральная доброжелательность состоит не в том, что кому-то желают блага, а в том, что желают, чтобы другой сам сделался достойным его» [Цит. по: 4, с.52]. Особое внимание следует обратить на то, что здесь превыше всего ценится момент справедливости по отношению к внутреннему состоянию субъекта, выражающийся в требовании: не блага, а быть достойным блага, не счастья, а быть достойным счастья. Поэтому подлинно доброжелательным следует считать такое отношение к другому индивиду, которое *стимулировало бы его собственные практические усилия* или по крайней мере *не стесняло* их. Пусть никто (даже мой враг) не считается заведомо неспособным к самостоятельному достижению благополучия (признание утилитарной автономии), пусть каждый оценивается соразмерно с усердием и честностью, которые он обнаружил, добиваясь благополучия.

В силу данных обстоятельств Кант выступал против сострадательной частной благотворительности, в которой усматривал лишь компенсацию за ранее допускавшиеся несправедливости, к тому же способствующей развитию инфантильного иждивенчества. На место частной филантропии, он считал, правильнее было бы поставить *законодательно упорядоченную социальную благотворительность*, которая гарантирует помощь каждому гражданину, поскольку он потерпел бедствие, заболел или состарился. Оно способствует недопущению как крайней несправедливости, так и иждивенчества, поскольку строится на допущении: люди в труде должны проявлять заботу о своем счастье, и каждый должен уважать право других. То же можно сказать и о государственной филантропии (сострадательной опеке). Установка на то, чтобы человек, наделенный богатством и властью, лучше пусть ничем не одарит, зато и ничто не отнимет у другого, свидетельствует о проникновении в «жизненный мир» *идеи правомочия* (сознания собственного права), т.е. социально гарантированной возможности самостоятельно добиваться счастья и благополучия.

Идея правомочия, или сознание своего права выступает динамической антитезой патерналистскому состраданию, которое унижает и оскорбляет людей. Доброта, отторгнутая от справедливости, возвращает худшие из пороков, ибо заключает в себе зачатки неблагодарности. Непрошеное доброхотство оскорбительно для людей, которые считают себя способными самостоятельно добиваться счастья и благополучия. Оно нарушает право человека на лавры от собственной самореализации. Правовая установка предполагает субъекта, который превыше всего ценит деловую независимость и исповедует правила договорно-меновой честности (эквивалентной оплаты услуг). Тем самым важнейшие смыслы права — независимость (автономия) и честность в выполнении соглашений (эквивалентность в отношениях) — оказываются личностными качествами такого субъекта. Не случайно столкновение двух установок — патерналистской и правовой, а также превосходство последней в глазах третьего сословия, выразилось в предреволюционном требовании во Франции: «не милостей, но прав».

Итак, образ мысли и действия власти оказывает влияние на формирование тех или иных качеств у массы. Патерналистское сострадание порождает неблагодарность и злорадство, а уважение к праву других — способствует утверждению в народе добросовестности, честности, точности в выполнении обязательств. В свою очередь, питательной почвой для воспроизводства отношений патерналистского типа (как их условие и результат) является образ мысли, соответствующий установкам на эвдемонизм, продажность и раболепие, т.е. утверждающий ценность добровольного рабства, а для воспроизводства отношений по типу права — установкам на риторизм, неподкупность, свободолюбие, отстаивающий бесценность и неотчуждаемость свободы, когда независимость не уступается ни за какую цену.

IV. Метафизические и морально-антропологические условия возможности права.

IV. 1. Энергию *внутренней независимости* сообщает индивиду исторически приобретенная установка *отвращения к рабству*. Через неприятие рабства как «несчастья всех несчастий» признается и принимается *свобода как высшая ценность* («выгода сверх выгоды»), т.е. идея права, идея «неотчуждаемой свободы». Признание идеи права как неотчуждаемой свободы осуществляется от противного — через живое представление себе тягот и зазорности подневольного существования. Это признание осуществляется таким образом: от принятия понятия «несчастья верх несчастий» (хуже смерти), т.е. рабства, к принятию понятия «выгоды сверх выгоды» (выше любого блага), т.е. свободы.

IV. 2. Для противодействия утилизирующей активности государства как угрозе независимости и преодоления раболепия как приспособления к такой активности должна быть принята строго моральная позиция — позиция *неподкупности* (приоритет гражданской честности над другими добродетелями — профессиональными, семейными, патриотическими). Необходимость такой позиции обусловлена тем, что индивид вынужден защищать себя и свою свободу от утилизирующей силы государства. От циничного использования (порабощения, направленного на извлечение выгоды) человека может спасти такой способ поведения как мораль. Только благодаря морали человек становится крайне неудобным для использования и манипулирования. Это внутреннее начало в человеке, которое борется за него и ограждает от козней более сильных людей.

Раболепие как торговля своей независимостью — есть предпосылка быть пойманным на крючок приспособленчества и быть используемым для извлечения выгоды. От этого недуга человека может спасти лишь аксиологическое переживание своей непродажности — неподкупность. Никакая другая установка от раболепия не спасет. Неподкупность — это и есть ситуационное выражение этической формулы «долг ради долга», т.е. требование бескорыстного исполнения своего долга. Важна культура неприспособленчества. Все безусловные запреты, обусловленные в кантовской этической теории, предваряются абсолютным (сакральным) запретом, налагаемым на раболепие.

Безоговорочное отвержение рабства, т.е. любых форм личной зависимости — есть безоговорочное принятие свободы (личной независимости). Авторитарные режимы прибирают к рукам прежде всего утилитаристов любого толка (ориентированных как на свой собственный, так и на классовый и всеобщий интерес). «В обстановке массовой манипуляторской обработки умов устоять удавалось лишь стороннику кантовского, риторически неподкупного образа мысли, т.е. человеку, твердо убежденному в том, что лгать (лжесвидетельствовать) нельзя ни на каких условиях; простая честность и порядочность превыше всех энтузиазмов и пафосов, ни одна общественная потребность не может удовлетворяться посредством фабрикации преступлений» [4, с.73].

Ригоризм и формализм, проповедуемые Кантом, не связывают, а эмансипируют (освобождают) индивида, живущего в условиях государственно-абсолютистского режима. Моральное учение Канта делает чувствительным его последователей к «правам человека». В нем ясно слышится постулат свободы как «выгоды сверх выгоды». На эту высшую ценность и должна ориентироваться теория права. Благодаря юридическому усвоению кантовского постулата *неотчуждаемой свободы* версия «естественного права» оказалась концепцией «неотчуждаемых прав человека и гражданина». Тем самым метафизическая установка на свободу как высшую ценность и персонализирующая ее моральная установка на неподкупность сделали сознание восприимчивым к «праву человека», т.е. оказались первичными условиями возможности правосознания.

В силу универсальности смыслового содержания правовой реальности опыт кантовской этики и моралистики имеет важное значение для процесса формирования ментальных и поведенческих правовых установок в условиях трансформации посттоталитарного общества.



1. Кант И. Из «Лекций по этике» (1780-1782 гг.) // Этическая мысль: Науч.-публицистич. чтения. - М., 1988.
2. Малинова И.П. Философия права (от метафизики к герменевтике). - Екатеринбург, - 1995.
3. Саловьев Э.Ю. От обязанности к призванию, от призвания к праву // Одиссей. - М., 1990.
4. Саловьев Э.Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. - М., 1992.

Е.В. Рябинина

“Я-АНАЛИЗ” КАК ИНСТАНЦИЯ МУЗЫКАЛЬНОГО СМЫСЛОУЧРЕЖДЕНИЯ

Феноменологическая дескрипция восприятия музыки предполагает интерпретацию состояний субъекта музыкальных переживаний, фундирующих эстетизис и образно-ассоциативный концепт впечатления. Каждое переживание сознания в рамках импрессионально схваченной и подразумеваемой музыкально-гармонической целостности выделяется различением и соотношением звуковых комплексов в ретенциальном становлении структуры сознания, в “двойной интенциональности” удерживания и постоянной смене “теперь” - “не теперь”. Конституция гармонии как эстетической феноменальности, проекция субъективного опыта и габитуалитета на музыкальный концепт “мира”, которая лежит в основании музыкальной формы как принципиально лирической; эффект “идентификации” личностного переживания и структурно-смыслового содержания произведения – явления, анализ которых высвечивает тонкую грань, отделяющую феноменологическую философию музыки от области психологии, - что объясняет значимость сложившихся на их пересечении концепций музыкально-эстетической субъективности.

В частности, метод “Я-анализа”, предложенный А. Шерингом для выявления предполагаемого эмоционально-образного смысла произведения, характеризует искания “эстетики чувства” на качественном уровне, достигнутом ею в условиях развития герменевтики и феноменологии музыки первой трети XX века. Идея Г. Бекинга об адекватности типа личности автора звуковой структуре и характеру “движения”, как и представление Г. Кречмара об “эквивалентности” музыки чувственному процессу слушателя, суммировали типичные концепции эстетического смысла произведения и стали основой исследовательской позиции, обращенной к “способности понимать душевную жизнь других на основе собственного опыта” [1, с.38]. Поиск “гипотетической программы” произведения, сближавший музыкально-эстетическую мысль с герменевтикой в ее приложении к языку и литературным текстам, предполагал принятие внутреннего мира интерпретатора за единственную содержательность музыкального артефакта.

Эта точка зрения согласуется с позицией феноменологии музыки в том, что воспринимающее сознание действительно конституирует смысловое целое произведения, поскольку, в силу практической неотделимости интенционального предмета от интендирующей субъективности, происходит снятие субъект-объектной дуальности и интендируемое является содержанием структуры сознания, хотя и мыслится субъектом восприятия как “само” произведение. Становление эстетического отношения, фундирующего эту структуру сознания, из “примордиальной сферы” субъекта интерпретации для феноменологии не влечет содержательной редукции художественного специфика и бытия музыки к психическим процессам субъекта, а исключает такую редукцию. “Я-полюс” и “предметный полюс” (в пределе - горизонт), охватываемые интенцией, определяют позицию, которую субъект принимает в качестве источника символических подразумеваний и эмпирических удостоверений “гилетических данностей” предметности сознания. Представление о роли “Я” как источника интенции и обращение к феноменальному единству музыкального целого характеризуют “Я-анализ” как своеобразную инстанцию специфического смыслоучреждения постольку, поскольку продуктивный материал субъективности формирует собственно музыкальную структуру сознания. Характерно, что, например, в концепции С.Лангер феноменология “презентативного символа” синтезирована с принципами гештальт-психологии [2, с.3]. Однако такой символ и дискурсивный конструкт принципиально разведены ею по качественной направленности, тогда как А. Шеринг исходил из их фактической идентификации в этом аспекте. Концепции сближает идея проекции образа “Я” на звуковую форму воспринимаемого произведения, что якобы только

и придаст последнему субстанциальный смысл [4]. Таким образом исключается имманентная "содержательность" формы и ее функция конфигурации музыкального сознания "мира" (где образ "Я" - условие его представленности). Между тем, структуру сознания "можно назвать содержанием и можно назвать формой" [5, с.70]; что согласуется с символомorfным качеством музыкального произведения.

Далее, методика Я-анализа предполагает 3 операции поиска идеи произведения: 1) выявление семантики музыкального тематизма (на основе связей знаков, частично конкретизирующих собственный предметный смысл во взаимном контексте); 2) построение "гипотетической программы" целого, переводящее музыку в плоскость изложения психической жизни субъекта интерпретации; 3) оформление версии "протопрограммы", вероятно имевшейся у композитора в процессе создания произведения. Привлекаемые биографические факты избираются интерпретатором исходя из его же "гипотетической программы" произведения. Утверждение возможности "вербализации" музыки очевидно опирается на уверенность в субъектно-дискурсивном ее содержании. Чтобы выявить грань между действительно общезначимым характером музыкальных "знаков состояний", образующих функциональное пространство эстетической коммуникации, и их толкованием А. Шерингом, необходимо рассмотреть тот механизм специфического отчуждения отложенных рефлексией семиотических формант от собственного материала музыкального переживания, который и обеспечивает социальное бытование артефакта. Ведь, с одной стороны, музыкальный звук воспринимается как носитель гармонии и художественного смысла лишь в условиях выделения этого смысла как переживаемого и идентифицируемого, поскольку любое феноменальное единство предполагает синтез знака и выражения; но специфика музыки такова, что звук становится для нас знаком лишь через эстетический момент восприятия "чистейшей ноты" (П. Клодель), которую "слушает" не только ухо и разум, но и глаз, и "феноменальное тело". Значимость интонаций и структур как носителей переводимого в образную плоскость смысла осознается не в социально-конвенциональной области эстетической рефлексии, а в переживании различных тонов как элементов данности, опирающемся на механизм синестезии, выполняющий некую идентификацию самости в прочувствуемом "мире" и предшествующий социокультурным механизмам образной и вербальной обработки музыкального переживания. Процесс становления художественно-эстетического целого формирует его внутреннюю логику, несводимую к "форме чувства" и тем более к нарративной конструкции, - но формирует не из конвенциональных значений "интонационного словаря эпохи", а из существа символических подраумеваний музыкального Bildobjekt (Гуссерль), для которых интендируемое последование звуков столь же безусловно, как и мыслимая линия (фигура, число).

Итак, идеация всеобщего в акте сознания музыкальной формы предполагается "горизонтным" свойством ее интенции. Отношения и состояния мыслимых "персонажей" могут быть вписаны в концептуальную данность произведения. Но подразумеваемый "мир" все же не разрешается их последованием в нарративную структуру. Симптоматичный пример - "Приключения" Д. Лигети, изобилующие имитациями шепотов, возгласов и движений, вся конкретность которых только подчеркивает "таинственность" целостной реалии. "Я-полюс" эстетического отношения, на котором происходит отождествление воспринимающей субъективности с внутренним героем (героями) произведения, выступает *источником* смыслоконститутивных исканий в пространстве музыкальной содержательной формы. "Эйдос Я" (Г. Шпет) является вместе с тем актуальностью, конституируемой из музыкального концепта "мира" в процессе переживания онтологических интуиций, которые, в свою очередь, базируются на опредмеченном в музыкальном отношении "чувстве бытия", всегда данного как "бытие-в-мире" (М. Хайдеггер). Так уже на уровне музыкально ориентированного синестетического акта звучности "мира" получают целостный образ посредством символической установки, производимой Я-бытием (феномен К.К. Сараджева). В музыкальных концепциях, где интенциональный горизонт выполнен образными конкретными, формирующими "гипотетические" предметности сознания, полагающее и вместе с тем воссочиняемое "Я" отнесено к звуковому "миру", что переводит его из плоскости символического подраумевания или онтологической

інтуїції, в статус смислообразу всецього і дозволяє естетически конкретизувати спосіб укорененості “Я” во всецелом бытия, передположително артикулюєму музикальною мислю. Обогащений у Чехова підтекстом Мировой Души, возвращая к естетическим универсалиям Платона, к Anima Telluris Агриппы Неттестеймского, Дж. Бруно, Б. Телезио, образ Чайки задає тему, которая уже в начальном “взлете” на септиму рождає образ преодолеваемого напряжения и размаха, как бы охватывая ландшафт переживаемого события. Экзистенциальное пространство музыкального смыслополагания, в котором символизируется (i - m - t) возникновение, кульминирование и исчезновение некоей жизни (А.Ф. Лосев, “Основной вопрос диалектики музыки”), охватывая горизонт “мира”, определяет некую “метаною” самого полагающего “Я”. В картинах музыкального Dasein, таких как Пассионы Баха, музыкальные “пейзажи” Чайковского и Дебюсси, музыкальный символизм всецелого интегрирует имитацию явлений природы и эмоциональное впечатление, созданное комплексом ладоинтонационных средств. Само переживание схваченных сознанием данностей выстраивает целое предметного мира как очевидность, но “Я” “в той же очевидности не лежит” (Г. Шпет), выступая скорее в эстетической рефлексии музыкального восприятия, нежели в актуальной структуре конституирования “самого” произведения. Выход онтологии сознания за рамки его “субъектной приуроченности” (М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский), намеченный Шпетом в аспекте несовпадения сознания и “эйдоса Я”, “собственника”, фундирует социокультурный смысл неприсваиваемости знака и отсылает музыкальную универсалию к космической метафоре сознания, из которой веками и вырастала идея “проявления” мирового закона творческой мыслью музыканта. Фокусом “логоса” выступает музыкальный эйдос, не сводимый к “эйдосу Я”. Эйдологическая качественная индивидуализация музыкальной концепции опосредствуется субъективностью, не исчерпываясь ею.

Прозрачность бытия присутствию как специфическая экзистентность музыканта размыкает габитуальность “феноменального тела” в бесконечность смыслов внутренней коммуникации, в становлении которых переживаются и экзистенциальные мотивы преобразования “Я” трансцендентальным актом сознания, и надличностные содержания его структур. “Тут не требуется теоретической прозрачности онтологической структуры экзистенции. Вопрос о структуре нацелен на раскладку того, что конституирует экзистенцию. К присутствию однако сущностно принадлежит: бытие в мире. К присутствию принадлежит как конститутив понятности экзистенции: понимание бытия всего неприсутствиеразмерного сущего. Экзистенциальная аналитика со своей стороны онтически укоренена” [8, с.12-13]. Музыкальное переживание как основание “эстетической идентификации” (Х.Х. Эггебрехт) с произведением соотносимо с явлением интеграции символа, мифа, личности, истории и чуда в диалектической феноменологии А.Ф. Лосева и создает феноменальное оформление “чувства бытия” в его полноте и текучести. Таким образом, “Я”-анализ отсылает к феноменологии музыкально-эстетической экзистенции, но, в контексте онтологических оснований музыки, принципы интерпретации эйдоса “Я” как музыкальной предметности сознания должны отвечать специфике музыкального переживания. Это позволит рассматривать “Я”-образ, вносимый субъектом интерпретации в ее образно-ассоциативную ткань, как исходный концепт примордиальности и, затем, экзистентный “результат” на пути музыкального смыслоконституирования, становящегося как горизонтная интенция.



1. Чередищенко Т.В. Тенденции современной западной музыкальной эстетики. - М., 1989.
2. Langer S.K. Feeling and Form. - N.Y., 1953.
3. Langer S.K. Problems of Art. - N.Y., 1957.
4. Schering A. Musikalische Symbolkunde. // Jahrbuch für Musikbibliothek Peters. - Bd.XLII. - Leipzig, 1935.
5. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Сознание и символы. - М., 1997.
6. Шпет Г. Сознание и его собственник // Философская и социологическая мысль. - 1993. - №№ 2, 3.
7. Лосев А.Ф. Основной вопрос философии музыки // Философия. Мифология. Культура. - М., 1991. - С.315 - 336.
8. Хайдеггер М. Бытие и время. - М., 1997.

К.І. Карпенко

КОНТЕКСТУАЛЬНА ВЗАЄМОЗУМОВЛЕНІСТЬ НАЦІОНАЛЬНОЇ ТА ЕКОЛОГІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ

Означена проблема виокремлюється на перетині двох гострих проблем сучасності: національної та екологічної, які, з одного боку, є очевидними, а, з іншого боку, невичерпними за змістом. За різних обставин вони набувають нової артикуляції. Ситуація сьогодення, насамперед в Україні, у значній мірі пов'язана саме з їх взаємозумовленістю.

Проблема "нації" належить до сфери конструювання ідентифікації великих людських спільнот. Але до цієї ж сфери належить і екологічна проблема, бо вона торкається інтересів як усього людства, так і кожної окремої особи. Англійський філософ Ентоні Сміт виділяє такі "найголовніші риси національної ідентичності: 1) історична територія, або рідний край; 2) спільні міфи та історична пам'ять; 3) спільна масова, громадська культура; 4) єдині юридичні права та обов'язки для всіх членів; 5) спільна економіка з можливістю пересуватись у межах національної території"[11, с.23].

Як бачимо, у запропонованому визначенні прочитується чутливість національної ідентичності до екологічної проблематики. Якщо Україна намагається сформулювати сильну національну ідентичність як умову входження до європейського простору, і якщо наявність історичної території є однією з важливих ознак нації, а ставлення до природи рідного краю, до землі традиційно вважається носієм національно специфічного [Див.: 6, с.8; 8, с.9; 9, с.50; 11, с.18-19], то важко сказати, яка з цих двох колективних ідентичностей – екологічна чи національна – є в післячорнобильський період України домінуючою. За умов індустріально форсованої руйнації екологічних і природних основ життя з'являється дотепер цілком не вивчена суспільна динаміка, що, послідовно розвиваючись, спонукає до переосмислення відносин між природою і суспільством, які набувають ознак екологічних питань. Разом з тим слід зауважити, що екологічна криза не обмежується вже відомими емпіричними фактами, такими, як забруднення повітря, річок, морів, вичерпання природних ресурсів тощо, чи загрозою непередбачуваних наслідків втручання в людську природу засобами генної інженерії, клонування людини тощо. Вона витлумачується як універсальна соціокультурна проблема, яка вимагає від людей нового упорядкування процедур ототожнення, до яких належать також національна та екологічна ідентифікації. Зазначена проблема відноситься більшою мірою до ідеології та символізму, ніж до політичного проекту держави у відношенні до природи, тому подальші міркування будуть переважно будуватися на основі культурних, а не статистичних свідчень. "Дійсна природа в її науковому змісті, - відзначав Е. Гуссерль, - є продукт духу, що досліджує природу..." [2, с.125].

Першим завданням аналізу виступає визначення в широкому ідеологічному полі однієї конкретної області, що задає в той же час загальний обрій проблеми і в основному зумовлює контексти національної та екологічної ідентифікацій. Як описати її визначальну роль, не потрапивши, з одного боку, в пастку есенціалізму, який націлений перш за все на пошук субстанції нації, або сутнісних сил людини, що призводять до екологічної катастрофи, а з іншого, - в прірву виключно уявних національних та екологічних ідентифікацій, які не є конструктивними і які не ведуть до соціальної та екологічної стабільності? З точки зору словенського філософа Славоя Жижека, в посттоталітарних суспільствах, які відстоюють свою національну ідентичність, ця визначальна функція має "розумітися як поступова радикалізація і розширення демократичного проекту" [4, с.93].

Саме демократичний проект створює ідеологічний простір, де перетинаються національна та екологічна ідентифікації, де вони постають як “некогерентні, незв’язані елементи — «плаваючі означаючі», сама ідентичність котрих «відкрита» і репрезентується їхнім зчленуванням у ланцюжки з іншими елементами” [4, с.93]. У ланці “національна ідентифікація - екологічна ідентифікація” означаюче та означуване постійно (в залежності від змін контексту) міняються місцями, висвітлюючи тим самим “додаткові значення” (С. Жижек) один одного. Національна ідентичність як «жорсткий десигнатор» (С. Жижек) стабілізує ідеологічну форму екологічних відносин, зупиняючи ковзання її означаючих, але цей “десигнатор” не є точкою максимальної щільності значення, яка виключає можливість інших референцій. Навпроти, вона є лише елементом, що репрезентує інстанцію в полі означуваного, тобто національна ідентифікація репрезентує інстанцію екологічної ідентифікації і навпаки. При цьому чим більше буде залучено референцій різного рівня, тим ідентифікації будуть повнішими.

Головне в аналізі національно-екологічної доктрини — це за блиском універсалій (“нація”, “рідний край”, “рідна природа”, “історична територія”), що скріплюють її, розрізнити їхню саморефлексивну процедуру. Тут багато чого залежить від того, чи є сама ця референція іманентною чи трансцендентною. Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі зауважують: “Коли вона носить трансцендентний, небесно-вертикальний характер і здійснюється імперською єдністю, то трансцендентний початок, щоб уписатися в завжди іманентний план думки-Природи, повинен схилитися або начеб-то повернутися; небесна вертикаль розпластовується в горизонтальному плані іманентії, описуючи спіраль. При мисленні тут потрібне проектування трансцендентного на план іманентії [3, с.115]. Трансцендентність може бути сама по собі цілком «порожньою», вона одержує наповнення остільки, оскільки “схиляється” і проходить крізь ряд ієрархічно організованих рівнів розуміння, які знаходяться під ідеологічним впливом. Ідеологічні міркування можуть зумовлювати такі національні та екологічні ідентичності, що дуже далекі від іманентних.

Дослідник проблеми національної ідентичності професор Гарвардського університету Роман Шпорлюк наголошує на тому, що “Україна конструювалась, одержувала життя діяльністю класифікаторів і творців назв — матеріальної основи національної ідентичності... Першими та найбільш енергійними пропагандистами нового розуміння національної ідентичності стали інтелігенти, вчені, які систематично шукали і створювали наукові та філософські обґрунтування цієї ідеї” [14, с.2-3]. Українська дослідниця (поетеса та філософ) Оксана Забужко, не погоджуючись з Р. Шпорлюком і дорікаючи йому за певну романтизацію національної ідентичності, разом з тим пов’язує останню з філософською рефлексією над національною ідеєю — “від академічного пуризму логіко-понятійного дискурсу через маргінальні, популяризаторські жанри есеїстики та публіцистики до художньої літератури включно, тобто всі види словесної культури, в яких національна самосвідомість ставить собі питання смисловиттєві... “реальні”, такі, що зачіпають не лише інтелект, а цілу людську істоту...” [6, с.9]. Основне завдання при цьому полягає в народнокультурній мобілізації пасивної етнічної групи через культивування її поетичного простору й міфологізацію її золоті доби. Підтвердження цьому висновку знаходимо в аргументаціях Богдана Чепурка. Спираючись на мовні збіги української мови з шумерською та санскритом, геополітичне розташування: на межі розселення людей і народів на геополіти, а не на її розломах, а також на агрокультурні та археологічні докази давності краю-України, він заохочує: “Поговоримо про кращі часи, коли в земному раї, на Україні, смисл життя, будучи доцільним, мав своє життєзабезпечення. Люди жили якнайпростіше, мов пташки небесні, не обтяжені мудруванням. Мудрість і радість, краса і сила життєіснування були мовби розлиті в повітрі, на них не дуже й звертали увагу, але ними втішались, насолоджувались, дихали, жили щохвилино” [12, с.10]. Зрозуміло, що подібний “міфічно-онтологічний ентузіазм” має за мету надію відстояти національну ідентичність, природні й онтологічні в широкому розумінні слова основи буття. В. Малахов підкреслює: “По суті міф дійсно екологічний (також і в розумінні “екологічної культури”), оскільки вписує людину в певне буттєве середовище, замикає її існування на спілкуванні з останнім, що постійно відновлюється” [9, с.50].

Згідно з цим поглядом, нації повинні володіти компактними, чітко визначеними територіями. Народ і територія мають, так би мовити, належати одне одному. Але територія, про яку йдеться, не може бути просто клаптиком суходолу. Вона є і повинна бути "історичною" землею, "рідним краєм", "колискою" нашого народу. "Історична земля" – це така, де місцевість і народ чинили взаємний і сприятливий вплив упродовж низки поколінь. Рідний край стає скарбницею історичної пам'яті та асоціацій, місцем, де жили, працювали, молились і боролись "наші" предки. "Нації, - на думку Ентоні Сміта, - ... демаркують історичну територію, що розміщує спільноту в просторі і часі. Крім того, вони забезпечують індивідів "святими місцями", об'єктами духовного та історичного поклоніння, які розкривають неповторність "духовної географії" тієї чи тієї нації"[11, с.25]. Все це робить рідний край унікальним. Його річки, узбережжя, озера, гори й міста стають "святинами" – місцями шаноби й захоплення, внутрішнє значення яких під силу збагнути тільки втаємниченим, тобто свідомим членам нації. Цей просторово-часовий континуум в свою чергу окреслюється мовою, яка вписує людину в цей простір. "Лани широкополі, і Дніпро, і кручі" – цей хвилястий, горбистий ("за байраком байрак"!), жіночо-теплий рельєф серцевинної України, - ділиться своїми спостереженнями Оксана Забужко, - не дарма викликає сльози зворушення (сама бачила!) у сивоусого українця, народженого в Пенсільванії, який уперше ступив на землю предків: та "генетична пам'ять", котрою він пронизливо "впізнає" досі ним не бачений краєвид, закована в рідному слові, - вперше на віку наш американець відчуває, як його трудно збережена, забур'янена українщина легко, без жодних зусиль допасовується до навколишньої землі, води, неба..." [5, с.107]. Ресурси тієї землі теж стають винятковою власністю народу; "чужинці" не мають права використовувати їх. Ця потаємність – світло з глибини історії – знаходить відгук в індивідуальному бутті людини.

Культивация поетичного простору означає передусім ідентифікацію священної території, що історично належить тій або іншій спільноті і саме через цю належність набула святості. Такий священний рідний край має в своїх межах місця шаноби й прощі: "ревучий" Дніпро, "зачарована Десна", "садок вишневий коло хати", "лани широкополі"... В мові з'являються також символи рідного краю, опоетизовані образи дерев, квітів, птахів, тварин. Деякі з них стають такими поширеними, що беззаперечно входять в контекст національної ідентифікації. "Без верби та калини нема України", - стверджує народне прислів'я.

Справді, важко уявити Україну без верби та калини. Тут росте біля тридцяти видів верби – понад річками, озерами, ставками, біля криниць і джерел. Своїм корінням верби скріплюють береги та греблі, вони красуються обабіч дороги, ними обсаджують левади й городи. Під тихими кучерявими вербами молодь проводила вільний час. Із верболозу плели чудові кошики, колиски, меблі. В народній творчості верба уособлювала жіночу долю, була символом самовідданості, материнської турботи, ласки, мрії.

Існує також безліч народних пісень про калину. Вона уособлює красу України, духовну міць народу, любов до рідної землі. Не було такої хати, біля якої б вона не росла. В народі існує повір'я, що "калина від ста хвороб лікує". Її п'ють від кашлю, при серцевих нападах, високому кров'яному тиску. Є легенда, що калина така цілюща тому, що виросла з великої дівочої любові. Калина – символ дівочої краси і кохання. На столі перед нареченими ставили букетик калини, бажаючи краси в подружньому житті і вірного кохання. Як символ вічної пам'яті саджали її на цвинтарях та козацьких могилах.

На прикладі образів верби та калини ми маємо можливість впевнитися в тому, що широта, а також миготіння суттєвих первинних смислів перетворило їх на символи, що відіграють роль означаючих національної ідентичності. Саме такі символи, що стали архетипами, пробуджують в художників, композиторів і письменників могутні почуття ностальгії та ідентифікації, які вони помножують і поширюють своїм мистецтвом, передаючи широкій публіці. Художні образи природи проєктуються на контексти національних процесів. Звичайно, в творах Григорія Сковороди, Тараса Шевченка, Івана Франка, Лесі Українки та інших митців природна символіка не лише відігравала роль художнього засобу, а набувала також ознак "ідеологеми" (М.М. Бахтін), тобто соціальної об'єктивації в формах етичних та естетичних цінностей. Це дозволяє назвати їх "пропагандистами" і навіть "будівничими" (Р. Шпорлюк) української національної ідентичності.

Подібну ситуацію, з точки зору О. Забужко, Україна “поділяла з усією європейською інтелігенцією... - від Чехії, де Т. Масарик (у традиціях гуманітаризму ранніх національних “будителів”) стверджував, що “національна ідея є ідея етична”, оскільки права нації випливають із прав людини, до Іспанії, де М. де Унамунно заявляв: відродити націю означає “перетворити стадо виборців і податкодавців” у “народ, що складається з “я”” [6, с.53].

З іншого боку, в контексті екологічної ідентифікації символи природи, що є підвалинами національної ідентифікації, потребують оживлення, де- та ресигніфікації. Вони стають означуваним, а національна ідентичність – означаючим, або, як говорилося вище, інстанцією екологічної ідентичності. Як свого часу символи Дніпра, верби, калини служили спасінню нації, так зараз національна ідентичність має бути націленою на спасіння реального Дніпра, реальної верби, реальної калини... Слід визнати, що на екологію звернули увагу лише тоді, коли руйнація довкілля стала загрожувати суспільству, людству, коли вона стала кризою конкретного людського довкілля, а не природи загалом. Адже згідно з системною теорією Н. Лумана, довкілля завжди є довкіллям системи, а не довкілля як таке. А тому шлях розв’язання екологічних проблем пролягає через підвищення резонантної здатності людської системи щодо тих загроз, які походять від довкілля [Див.: 7, с.326-332]. І хоча для вирішення екологічної проблеми важливого значення набувають процеси глобалізації, інтеграції зусиль людських систем-спільнот, але кожна нація приєднується до регіонального, європейського, або ж світового співтовариства з усім комплексом як своїх здобутків, так і прорахунків, які слід усвідомлювати. На цьому шляху важливо уникнути уявної або символічної ідентифікації. “Уявна ідентифікація, - зазначає С. Жижек, - це ідентифікація з привабливою для нас уявою, з уявою, що подає те, «якими ми хотіли б бути». А символічна ідентифікація із самим місцем, відкіля ми дивимося, відкіля при погляді на самих себе ми здаємося собі привабливими, гідними любові” [4, с.111]. На екологічну ідентифікацію, яка в Україні здійснюється в контексті національного ствердження, чатує саме така спокуса. Існує загроза підміни процедури референції. Звичайно, більш привабливо ідентифікувати себе з образами природи, створеними предками, які на протязі існування багатьох поколінь експлуатувалися не менше, ніж матеріальна природа. Але сьогодні вони такі ж виснажені, як і сама реальна природа, а тому для підсилення енергії екологічної ідентифікації через образи природи використовуються образи тих, хто більш активно займався культивуванням останніх.

Якщо діячі культури свого часу залучали образи природи до процесу формування національної ідентичності, то зараз спостерігається зворотний зв’язок. Образи поетів, художників, композиторів, які є національною гордістю, використовуються для пробудження екологічної ідентифікації, для формування екологічних цінностей. Шкільні підручники, наукові та публіцистичні статті, теле- та радіопередачі нагадують, як Тарас Шевченко, перебуваючи на засланні, у пустелі біля Каспійського моря, посадив вербову гілку. Поливав, доглядав — і виросла вона йому на втіху, допомагаючи долати ностальгію по рідному краю. Підкреслюється також виховне значення образів природи в творчості Івана Франка, Лесі Українки. Як правило це робиться з метою формування позитивної екологічної ідентичності, але нерідко вона стає лише уявною, або ж символічною ідентифікацією.

Декодування художніх образів природи у сучасному контексті потребує реінтерпретації їх первинного амбівалентного характеру, щоб вони не “зависали” у своєму трансцендентному символічному польоті. Референція від ідеалізованого образу до реального явища сьогодні частіше веде до розчарування, а не викликає натхнення. У цьому контексті слушним є зауваження С. Жижека: “Ідентифікуватися можна і зі слабкістю, невдачею, провинною перед іншими, так що, виставляючи напоказ ту або іншу хибу, ідентифікацію, як не дивно, можна тільки зміцнити” [4, с.111]. Людство здійснило спільний поступ по шляху науково-технічної перебудови природи, але негативні наслідки цього процесу, як не дивно, отримують “національну прописку”. Світ пам’ятає Бхопал, Гудзон, Чорнобиль, з якими асоціюються національні екологічні трагедії. Тут не спрацьовують контексти глобалізації та номадизму (кочівництва), бо вони часто породжують ідеальних чужинців, котрі ні за що не відповідають. Має певний сенс зауваження Б. Чепурка про те, що “кочові експансії захлинулися остаточно, всюди на Земній кулі запанувала осідлість.

Щоправда боротьба триває – акцент перемістився на духовну перекотипольність, духовне бродяжництво (кочівництво)” [12, с.10]. На Заході з критикою постмодерністського концепту номадизму виступила французька дослідниця Ізабель Стенгерс. В її міркуваннях звучить заклик до нової «нормативної епістемології», яка б уникнула плутанини і призвела до більш чітких і відповідальних засобів перетинання дисциплінарних меж [Див.: 1, с.27]. Але бути номадою у сучасному розумінні також означає жити, постійно відчувачи рух у просторі і часі. Це не заперечує бажання і необхідності створення стабільних підвалин ідентичності, які забезпечують існування і життєдіяльність в спільноті. “Скоріше номадична свідомість полягає в тому, щоб не приймати ніяку ідентичність як постійну” [1, с.37], а тому вона дає фору як екологічній, так і національній ідентичностям, бо певною мірою критично дистанціюється від них. Відчуваючи відкритість світу, а також цінність природних ландшафтів і живих істот, ставлення до яких суттєво впливає на формування ідентичності, людина усвідомлює свою особисту відповідальність за їх існування у часі, відчуває необхідність зовсім не ритуальних кроків, спрямованих на їх захист.

Таким чином, усвідомлення прорахунків має стати конструктивним моментом екологічної ідентичності, а також додати позитивних конотацій нації як інстанції, що чітко окреслює проблемне поле означуваної екологічної ідентичності. Вже в творчості визнаних “пропагандистів” української нації ми можемо знайти уявлення про багатогранність ідентифікацій. Так, людина у творчості Т. Шевченка, справді, повна, багата внутрішнім змістом, “поліфонічна” і, коли вже не гармонійна, то “контрапунктична”. “Коли доброї жаль, Боже, то дай злої, злої!” – просить він у Бога “долі”. Але все ж таки, коли мова йде про негативні ідентифікації, ми частіше залучаємо до аналізу думки інших авторів, які, по-перше, менш ідеологічно заангажовані в контексті позитивної національної ідентичності, а, по-друге, які вже мали історичну можливість передбачити екологічну небезпеку, або стали її реальними свідками.

В 20-х роках минулого століття письменник Ю. Яновський бачив внутрішні протиріччя розвитку України, які призводять до негативних екологічних наслідків, тому в його творах зустрічаємо і такі рядки: “Поля стоять без колосу, трави плачуть без голосу, обрії потопають у вишневих загравах, дзвін страшний і мовчазний б’є невпинно, не перестаючи, уперто, зворушливо. І заводи зупинили свою кров, викинули людей на вулиці, на дороги, і течуть люди у всі кінці, як потоп” [15, с.81]. А слова з поеми Бориса Олійника “Сім”, яку він написав в перші дні після Чорнобильської аварії, можна розцінити не лише як докору всьому людству за його недалекоглядність, а, перш за все, як докору своєму народові, своїй нації:

Куди ж ти дививсь,

Коли діти твоєї надії,

Руйнуючи спокій іще праслов’янських

Пластів,

Заклали реактор, як міну повільної дії,

Під саму колиску твоїх однокровних братів!

Невже ти хотів опшукати природу закляттям,

Що в нас пак і смерті ласкавіші,

Ніж за бугром?

Отямся ж нарешті!

Нещадний однаково атом

Що в них над Гудзоном,

Що в нас над билинним Дніпром! [10, с.56]

Важливо не зупинятися на шаблі “нечистої совісті” (Ж.-П. Сартр), свідомого самообману. Екологічна криза – це “вада, в якій краще зізнатися, ніж її увіковічувати” [13, с.232]. Утвердження свідомих, раціональних структур, з’ясування об’єктивних механізмів національних та екологічних ідентифікацій, з одного боку, “виліковує людину від гордині свідомості самодостатності національного буття” [9, с.50], а, з іншого боку, забезпечує подолання синдрому провини.



1. Брайдотти Р. Путем номадизма // Гендерные исследования. - Харьков, 2000. - № 4.
2. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. - Новочеркасск, 1994.
3. Делез Ж, Гваттари Ф. Что такое философия? - СПб, 1998.
4. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. - М., 1999.
5. Забужко О.С. Мова і влада / Забужко О.С. Хроніки від Фортінбраса. Вибрана есеїстика 90-х.- К., 1999.
6. Забужко О.С. Філософія української ідеї та європейський контекст: Франківський період. - Київ, 1993.
7. Luhmann, Niklas. Ecological Communication / The Polity Reader in Social Theory. Cambridge, 1994.
8. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури // Українська культура. – 1991.
9. Малахов В. Міф про міф. Національна міфологія як тема сучасної соціальної міфотворчості // Філософські обрії. - №1-2, 1999.
10. Олійник Б. Сім. Поема. Київ, 1988.
11. Сміт Е. Національна ідентичність. – Київ, 1994.
12. Чупурко Б. Триєдиний світ культури // Українська культура. №9, 1991. (Див. також Українська культура .№12, 1990; №1-5, 7-8, 1991).
13. Шопенгауэр А. Свобода и нравственность. - М., 1992.
14. Шпорлюк Р. Створення України // Людина і світ. - Київ, 2000. - №3.
15. Яновський Ю. Байгород // Твори: В 5-ти т. - К., 1982. - Т. 1.

Стаття підготовлена за підтримки
Research Support Scheme of the Open Society Foundation
(грант 569 / 2000)