



Н.Н. Емельянова

МЕНТАЛЬНОСТЬ ЕВРОПЕЙСКОГО НИГИЛИЗМА

Около двух веков назад Гегель определил философию как запутанную истину, открытую немногим. Сам он проделал колоссальную умственную работу, в результате которой истина предстала еще более запутанной. С тех пор было предпринято множество попыток распутать этот загадочный узел — как последователями, так и противниками философии панлогизма. Наиболее радикальным способом мышления, яростно выступившим против рационализации бытия, стал европейский нигилизм. Кьеркегор, Ницше и их последователи не только констатировали гибель основополагающих ценностей, но и стали аналитиками феномена нигилизма. Однако ни апологетика нигилизма, ни конфронтация ему не сделали сущность этого мироотношения абсолютно прозрачной и прогнозируемой.

Многие исследователи нигилизма (Л.Абель, В.Краус, И.Хассан, Д.Ваттимо и другие) пришли к выводу, что попытка его преодоления потерпела крах, и потенциал нигилизма по-прежнему возрастает. Последние десятилетия ознаменовались всплеском интереса к данному феномену как среди интеллектуальной элиты, так и на уровне обывательского интереса — хотя бы к работам того же Ницше. Живучесть и неоднозначность нигилизма, с которым безуспешно боролись то грубым молотом, то изящным скальпелем, делают возможной относительно него не только негативную, но и уважительную позицию. Работы признанных «нигилистов», столь популярные в просвещенном обществе, открывают нам целый мир философии — непростой, парадоксальный и, в то же время, необычайно интригующий. Прежде всего, нигилизм не является схоластическим умствованием мыслителей, оторванных от реальной действительности. Будучи философской рефлексией на тотальное переосмысление основ бытия, он выходит за пределы метафизики и простирается на все области человеческой культуры. Делая поиск Истины своей основной мировоззренческой задачей и рассматривая множество традиционных истин, он не останавливается ни на одной, ибо все они представляются ему результатом манипуляций возможностей разума.

Нигилистический бунт против рационализма, начатый средневековыми мистиками и достигший апогея у Кьеркегора и Ницше, был продолжен Сартром, Камю, Хайдеггером, а затем — представителями постмодернизма. Но что же смог противопоставить нигилизму двадцатый век? Новый марксизм, помышлявший о восстановлении истинных ценностей на экспериментально-политическом уровне, не совпадавшем с теоретическим, длительное время рассматривался как антипод буржуазного нигилизма. Однако многие мысли самого Маркса, как и его интерпретаторов, скорее перекликаются с идеями нигилизма, чем противостоят им. Неслучайно Камю называл Маркса, а вместе с ним — Гегеля и Ницше злыми гениями Европы. По его мнению, немецкая идеология и породила явление нигилизма. Представители неомарксизма также внесли свой вклад в разработку нигилистической тематики. В частности, Маркузе, подчеркивая закономерность нигилизма как исторического феномена, видел его причину в разрушении рациональности социальной жизни. Адорно же усматривал в нигилизме негативность такой «пустоты», которая, в то же время, является «инъекцией» смысла. Что же касается советского марксизма, то практическое воплощение ленинских теорий в социальную действительность расценивалось в западной литературе как выхолащивание гуманистических идей Маркса и напрямую отождествлялось с разрушительными началами нигилизма.

За пределами догматически понятого марксизма философия XX века представлена длительными прениями между «науками духа» и естественными науками. Эта дискуссия выявила охранительную позицию ученых относительно той сферы, где истинная ценность все еще отделяет себя от «количественной» логики, игнорирующей качественную индивидуальность культурно-исторических фактов. Необходимость выйти за пределы круга ложных ценностей явилась доминантной для феноменологии, из которой «выросли» многие экзистенциалисты XX столетия. Можно сказать, что гуманистический марксизм, феноменология и экзистенциализм принадлежат к одному ряду учений, объединяющих достаточно широкий сектор европейской культуры. Их можно охарактеризовать как пафос аутентичности, означавший у Ницше сопротивление движению нигилизма.

Что же касается альтернативных направлений философской мысли, то и здесь не все так однозначно, как может показаться на первый взгляд. «Философия науки», положившая в основу своей доктрины логический анализ, не смогла избавиться от тех самых мировоззренческих проблем, постановку которых она отвергала. Традиция, берущая начало от Витгенштейна, обнаружила попытку изоляции и защиты той культурной сферы, где не происходит расторжения Бытия и ценности. Герменевтика Гадамера, сделавшая категорию понимания «душой» данного философского направления, трансформировалась в учение, не чуждое гуманистическим поискам нигилизма. В свою очередь, линия прагматизма обнаружила явную нигилистическую направленность (например, в исследованиях Дьюи), хотя и объявила себя «философией жизненного успеха».

Пожалуй, лишь современная христианская философия стойко держит оборону, усматривая в нигилистических тенденциях проявление сатанизма. Впрочем, именно в оппозиционных официальной теологии учениях – раннехристианских ересьях и средневековой мистике – залегает корень того самого нигилизма, который ныне приближается к фазе своего завершения. Тот факт, что многие влиятельнейшие течения философской мысли базируются на атеистических позициях, пусть даже многовариантных, служит еще одним подтверждением мощи разворачивающегося во времени и пространстве нигилизма. Достигая экстремальной формы посредством уничтожения Бытия ценностью, он становится эпохальным событием современной культуры. Технологическая цивилизация, являющаяся порождением крайне объективированной рационалистической мысли и определенная Хайдеггером как наиболее продвинутая фаза метафизики, обуславливает кризис гуманизма и открытое манипулирование человеческой жизнью.

Став всеобъемлющим, нигилизм вызвал чувство безисходности у его обличителей, констатирующих отсутствие конструктивной силы, способной ему противостоять. Кроме того, критики нигилизма зачастую пользовались его же оружием, которое, в конечном счете, оборачивалось против них самих. Как выразился Адорно, «отрицание отрицания не отменяет отрицание, но лишь доказывает, что первое отрицание было недостаточно негативным» [1, s.160]. Очевидно, наиболее приемлемой должна быть взвешенная позиция, предполагающая, с одной стороны, признание закономерности и универсальности такого масштабного явления, как нигилизм, с другой стороны – изучение возможностей его преодоления.

Исследование нигилизма не означает бесстрастного наблюдения за ним со стороны для удовлетворения любопытства или интеллектуальной потребности в логической ясности явления. Понять феномен нигилизма можно только в том случае, если «поместить» себя в глубину ценностного пространства предыдущих эпох. Эта задача требует от нас почтительного отношения к прошлому: даже если оно представляется нам историей ошибок, мы призваны пройти его. Чтобы распознать современные убеждения, необходимо осознать преемственные связи между прошлым и настоящим. Поэтому



внимание к нигилизму и желание постичь его сущность сами по себе не нигилистичны. Вдумчивое исследование доктрин, получивших статус «опасных», помогает снять с них покров запретного таинства. Следовательно, анализ природы, сущности и перспектив нигилизма не утрачивает своей значимости и, прежде всего, предполагает изучение его ментальности.

Ощущение, что жизнь беспочвенна и, соответственно, лишена смысла, может возникнуть в любую историческую эпоху. Но со второй половины XIX века тотальное ощущение кризиса обрушивается на Европу спорадически. Колебание того монолита, который поддерживал европейскую историю несколько тысяч лет и направлял становление ее культурной мысли, свидетельствовало о фундаментальной перестройке как теоретического, так и обыденного сознания. «Старая» метафизика, восходящая к античности и основанная на созерцании трансцендентного бытия, скрытого за миром временных становлений, получила всеобъемлющее воплощение в концепциях Спинозы и Гегеля. Такие понятия, как причина, сущность, идея, подверженные конкретной реализации в истории, полагались трансисторическими или получившими происхождение от трансисторического разума.

Исследование первичной метафизической основы нуждалось во второй стадии развития исторического сознания. Упадок метафизики после Гегеля означал и упадок морали, базирующейся на сверхчувственном мире «истинного» бытия. То, что ранее считалось трансисторическим, стало восприниматься как продукт истории; понятие Бога и вечности трансформировались в исторически обусловленные идеи. Рационалистическое постижение мира перестало быть интеллектуальной панацеей, обязывающей человека быть наблюдателем исторического процесса. Провозвестник классического нигилизма Кьеркегор поставил задачу перехода от холодного рассудочного наблюдения к страстному существованию. Бескомпромиссное обличение «эстетизма» он напрямую связывал с преодолением ложных ценностей. Кьеркегор заложил экзистенциалистскую традицию, которая получила мощное развитие в нигилистических теориях XX века.

Само явление нигилизма можно понять только с экзистенциальной точки зрения, согласно которой мировая история рассматривается как история человеческого «я». Став местоположением столкновения экзистенции и метафизики, история помещает свои проблемы в противоборство Существования. Конфронтация нигилизма предшествующим эпохам возникает на метафизической основе истории, которая сама становится проблемой. Таким образом, вопрос нигилизма является вопросом философии истории, который проясняется посредством философской антропологии. Фундаментальной проблемой в изучении нигилизма становится анализ «языка» исторической онтологии. Корни нигилизма, уходят в сущность «человеческого», ставшего исторической концепцией. Нигилизм имеет дело с природой человеческого существования внутри истории и одновременно – с основой истории, укорененной в бытии субъекта. Если сущность нигилизма рассматривать отдельно от проблемы «я», она потеряет свою уникальность. Более того, сама проблема «я» содержит в себе каверзную двойственность, непреодолимую для рассудочного мышления. В ходе логического исследования «я» неизбежно раскалывается на две части – «я» наблюдающее и «я» наблюдаемое. Философия существования ломает эту традицию, и «я» становится единым как таковым. Действительное существование «я» становится для самого себя вопросом – тем, что в математике именуется «неизвестным». Такой подход в корне отличается от индуктивного или рефлексивного методов мышления.

Обнажая Существование перед лицом Бытия, нигилизм требует, чтобы каждый индивид ставил «опыт» внутри себя. Этот опыт должен стать трагическим, ибо постижение Смысла всегда связано с осознанием бренности человеческого существования. Но из отчаяния, порожденного крушением метафизических ценностей, Кьеркегор построил ступеньки, ведущие к «подлинному» существованию, а Ницше сконструировал метод,

придавши нигилизму статус легитимности. Сделав имморализм своим методологическим орудием, он объявил войну «худосочным» идеалам не оправдавшей себя истории. Попытка преодолеть нигилизм и, в форме личного эксперимента, завладеть назначением истории, привела его на самое ее «дно». Поместив метафизический корень истории в основу человеческого «я» и, в то же время, превратив сущность «я» в громадный вопросительный знак, Ницше подверг ревизии категории Бытия и Небытия. Проблема двойственности основ истории и «я» была преодолена на принципах экзистенциальной целостности, но небытие заняло место трансисторического Бытия. Открытие Небытия на высшем уровне истории и «я» сделало метафизику возможной с точки зрения Существования.

В итоге самоутверждения человека трансцендентальный смысл достигает высших пределов индивидуального бытия. Всякое истолкование мира неизбежно является «очеловечиванием»: человек всегда находится в мире, так же, как и мир – в человеке. Соотношение метафизической сущности человеческого существования и его исторических проявлений обуславливает единство истории и судьбы. Нигилизм становится судьбой Бытия и базой новой метафизики. Сама же метафизика расценивается как проблема истории и целой эпохи.

Европейский нигилизм, прежде всего, связан с резолюцией ценностей, которые принимают форму стремления к мощи. Целью философии нигилизма является программирование требований к традиционной метафизической мысли в процессе, который может остановиться только тогда, когда достигнет вершины – например, откроет такие истины, как Бог или Душа. По этому поводу Ницше заметил, что при анализе по нигилистическому методу метафизика предстает перед нами наукой, совершающей фундаментальные ошибки. Объединив проблематику новой метафизики и философии истории, нигилизм стал социальным феноменом и объектом историко-философского изучения. Проблема «как толковать историю» наконец соединилась с проблемой «как жить».

Выступив в качестве признания всеохватывающей кризисности эпохи, нигилизм свидетельствовал о том, что сама жизнь подверглась угрозе искоренения. «Избыток истории подорвал пластическую силу жизни, она не способна больше пользоваться прошлым как здоровой пищей» [2, т.1, с.227]. Человек превратился в ограниченную, расплывчатую цель, а над миром нависла угроза возвращения в первичный хаос. По выражению Ницше, мир стал выдумкой. Но эта «выдумка» отнюдь не теряет своего смысла, так как нет истины, которая могла бы раскрыть нам ее как простую «видимость» и иллюзию. Напротив, понятие «выдумка» запрещает нам относить его к тем видимостям, которые составляют его неоспоримую силу, некогда принадлежавшую к метафизическому *ontos on*. Действительно, в далеком прошлом реальный мир обладал структурой «выдумки», а затем, в античные времена, она приобрела метафизическое достоинство («славу») этого реального мира. Но опыт, который открывается нигилизму, не является опытом полноты, славы, *ontos on*. Отделенный от всяких притязаний на высшие ценности, он был эмансипированным образом присоединен к тем ценностям, которые метафизическая традиция считала низменными; в результате именно эти ценности получили возможность возратить себе истинное достоинство.

Ницше определил нигилизм как ситуацию, в которой человек превращается из центра в «ико». В этом смысле нигилизм идентичен определению Хайдеггера, а именно как процесса, в котором «ничего не остается» от Бытия как такового. Смысл Бытия оказался забытым; однако он «забыт» не в том понимании, как если бы нигилизм был только предметом самообмана, от которого можно убежать в единство самого Бытия – «забытое», но не исчезнувшее. «Скатывание» человека из центра «неизвестно куда» возможно только потому, что Бытие оказалось расторгнутым, уничтоженным, полностью трансформировавшимся в ценность. Итог всему процессу нигилизма был подведен «смертью» Бога, вместе с которой исчезло понятие подлинности. Мир превратился в



место опыта, которое уже не является более подлинным, чем то, которое было предложено метафизикой.

Со времен Платона Бытие и истина (то есть истина Бытия) воспринимались как прочные, самодостаточные понятия, которым свойственно как постоянство, так и нравственное величие. Нигилистическая философия трактует и истину, и Бытие скорее как «события», то есть то, что постоянно пересматривается и переделывается. Это означает, что истина может быть нами испытана, но не может быть причислена к разновидностям рационального знания. Обратить истину в рациональное знание означало бы трансформировать ее в объект (то, что может передаваться от одного человека к другому), а не сохранить ее событийный характер как нечто происходящее в неповторимых обстоятельствах каждого конкретного «столкновения». Уничтожение метафизического Бытия, сведение его к разменной ценности становится предметом и содержанием нигилизма. Однако смысл этого явления более широк, чем простое сведение «сильного» Бытия к ценности (вере) посредством нигилистического анализа. Так как «Бог умер», и основополагающей ценности больше не существует, основой существования всех прочих ценностей должна стать всеобщая равнозначность. В непрерывном течении ценностей традиционное метафизическое Бытие начинает растворяться и исчезать. В эпоху философского нигилизма ничто не может стоять в стороне от всеобщей равноценности или претендовать на «подлинность». Нигилизм воплощает в себе уверенность в отсутствии абсолютной истины, абсолютного положения вещей, а также неизменных «вещей в себе».

Подобный экстремизм «отрицательного» умонастроения дал повод его противникам заклеить нигилизм в качестве «рака духа», «вечной чумы», «коллективного сумасшествия» и т.п. Более того, нигилизм подчас отождествляется с гитлеровской «программой уничтожения», большевистской революцией, «нападками» на искусство и даже такими социальными недугами, как наркомания, алкоголизм, немотивированная преступность. Однако нигилизм — это проблема метафизическая, и было бы непростительным упрощением подменять ее эмпирической апелляцией к негативным фактам человеческой истории. Кроме того, экзистенциальная подоплека нигилизма обеспечила его амбивалентность: нигилизм стал учением, преодолевающим нигилизм. Отвергая пассивно-созерцательную позицию, активный нигилизм наращивает силы для борьбы с «ослабеванием» Бытия. Сам «упадок» Бытия, знаменующий возможность завершения нигилизма, является предпосылкой его философского переосмысления. Та самая «бездомность», в которой Хабермас обвинил нигилизм, на самом деле оказывается тоской по смыслу и утерянной цели.

Обесценивание высших ценностей и, соответственно, обобщение иных, часто интерпретируемых как псевдоценности, получило у Маркса (в моралистических рамках) определение «обобщенной проституции» и десакрализации того, что есть человек. Поскольку нигилизм предполагает не только уничтожение ценностей, но и вкладывание их в мир, неизбежно возникает ностальгия по *ontos on*. Она просматривается не только в современных экзистенциалистских построениях, но и в критике массовой культуры, берущей начало от Франкфуртской школы, и в открытиях неотрейдисма. Тоска по подлинным ценностям может выступать в виде самых разно-вариантных поисков: это и психоаналитический поиск цельного «я» и поиск светской зоны, надежно защищенной от фальшивых ценностей, и поиск откровения, ибо смерть Бога возможна только в том случае, если готовится его воскрешение.

Отличительные черты современности, выстраивающиеся в плотный ряд от коммерциализации и тотальной «симулякризации» к вытекающему из нее краху «критики идеологии», могут быть поняты как часть того, что Хайдеггер назвал «Основанием» (*Ge-stell*). Они не только представляют собой моменты приближающегося Апокалипсиса, но и продвигаются к новому возможному человеческому опыту. Конструктивная критика нигилизма исходит из необходимости воссоздать традицию, связанную с историческим

отношением к Бытию и его основе. Но эта же самая традиция искажает и подавляет существенное бытие основы, проходящей через культуру, историю и жизнь. Если согласиться с тем, что нигилизм представляет собой вечную опасность человечества, то придется признать невозможность «решения» этой проблемы без смерти самого человечества. Следовательно, надо выходить на новые ориентиры, которые, не претендуя на быстрые радикальные перемены, смогут открыть позитивные возможности личности.

Интеллектуальные и духовные силы человека в состоянии избавиться от господства объективированной мысли, поддерживающей «технологическую» версию будущего как единственно возможную реальность. «Мы можем сказать «да» неизбежному использованию технических средств и одновременно сказать «нет», поскольку мы запретим им затребовать нас и таким образом извращать, сбивать с толку и опустошать нашу сущность» [3, с.109]. Человеческая история, интерпретируемая и проектируемая людьми, слишком сложна, чтобы можно было однозначно трактовать ее как реакционную или, наоборот, прогрессивную. В конечном счете, все исчерпавшее себя, так же, как и ультра-новаторское, становится рабом истории. Перспектива человечества не может быть израсходована в ее идеальном и нормативном смысле. С этой точки зрения, прагматическая позиция, взятая на вооружение многими из наших современников, представляется не самой перспективной. Ее принципы, являющиеся экспериментальными гипотезами, на которые полагаются коллективный разум и опыт, дают иллюзорную защиту от возрастающего Отчуждения. С другой стороны, и понятия Божественного откровения дискредитированы духом эпохи: многие из нас в поисках Абсолюта бредут в темноте. Следовательно, нужен радикальный анализ ценностей: если Бог все-таки не «умер», надо заново изучить собственные заблуждения, так как ошибки – это также и источник изобилия для ищущего ума.

Риск современного нигилизма – в ловушках и капканах, которые он расставляет на пути человека, заставляя его сойти с привычной мысленной колеи. Нигилизм напоминает, что люди фундаментально онтологичны; глубина их вопросов о собственной сущности, характер из дерзости и бесстрашия определяют меру их онтологического развития. Человеческое поведение зависит от понимания Бытия: мы будем способны вырвать судьбу из настоящей исторической ситуации в том случае, если создадим возможность резонанса новой духовной энергии. Требовательный нигилизм не только призывает нас к беллетризованному опыту реальности, но и держит открытой дверь в будущее.

Литература

1. Adorno T. Negative Dialektik. – Fr. a/M., 1960.
2. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. – Соч. в 2-х Т. – М., 1990.
3. Хайдеггер М. Отрешенность //Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.



С.Н. Корчова-Тюрина

АРОМАТ КАК ПРАСИМВОЛ ЭПОХИ

Прасимвол каждой культуры, как известно, накладывает отпечаток и на способы созидания самой культуры, и на особенности ее восприятия. Причем, это касается как внешней «созидательности» человека, то есть преобразования окружающего мира, так и внутренней, то есть направленной на него самого. На наш взгляд, «окультуривание» человеком своего облика во все времена наполнялось особым смыслом, отличаясь от всех предыдущих и последующих. Мы утверждаем, что так же, как изменялась смысловая «нагруженность» одежды, прически, декоративной косметики и других внешних проявлений человеческого облика, такие же смысловые перемены постигали и одоративную¹ (от лат. odor — запах) составляющую. Самый яркий пример трансформации смысла аромата — начало нанесения его на человеческое тело, в отличие от тех времен, когда запах благовонных веществ использовался только в ритуальных и магических целях.

Известно, что проявление феномена индивидуальности человека хронологически приходится на рубеж Средневековья и Нового времени. Говорить о его сложности и уникальности дополнительно не приходится. Хотим заметить только, что к традиционным чертам, характеризующим появление индивидуума (само-стояние, выделение из малых социальных групп, на бытовом уровне — попытки дистанцироваться посредством уникального костюма и др.), мы добавляем еще одну — одоративную составляющую. Нам кажется, что, в отличие от предшествующих эпох, в Новое время аромат приобретает тот смысл, который вкладывает в него и современный человек.

В средние века и восприятие человеком окружающего мира, и его самовосприятие пребывали как бы «под неким общим покровом, в грезе и полудремоте, который был соткан из веры, детской робости и иллюзии» [2, с.88]. Сквозь этот покров человек представлял себя только как часть какой-либо общности: расы, народа, корпорации, семьи. Впервые объективное видение мира и объективное же к нему отношение пробуждается в Италии в конце XIII века. Вместе с этим с полной силой заявляет о себе субъективное начало, человек становится духовным индивидом.

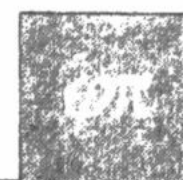
Обыденная индивидуация проявляется теперь даже в отказе от принятия пищи из «общего котла», из одной посуды, «голыми» руками. Раньше это не вызывало брезгливости, так как каждый член семьи был неотделим от своего сородича. Теперь появляются индивидуальные «микро-котлы», символизирующие само-стояние каждого члена семьи. Человек теперь даже на уровне обыденного приема пищи чувствует свою обособленность и уникальность. Как следствие появляется и потребность в закреплении и углублении последней. Как логическое продолжение этого процесса — стремление к индивидуации внешнего облика (отсутствие господствующей моды в одежде, каждый стремится одеваться по своему вкусу), и как одной из его составляющих — личного запаха.

Став субъектом, человек приобрел способность вновь и вновь открывать в себе другого, переводить весь комплекс чувствований, поступков и событий жизни в речь, обращенную к другим. И способность иметь другой собственный запах стала свидетельствовать о том, что человек имеет смелость и хочет открыть в себе другого, что-то заявить о себе дополнительно. Смысл парфюмерного запаха — быть Другим, возможность быть новым каждый день, примерять на себя «обонятельные маски». Продолжив эту мысль, скажем, что человек, в свою очередь, отличается от растений и животных тем, что пахнет так, как он сам решил пахнуть, выглядит так, как захотел того. Эта инаковость, отличие от некоего себя и от других, свидетельствовали о появлении другого типа людей, которым было что сказать своим современникам.

На наш взгляд, углубление индивидуации провоцировалось и поклонением античности в данную эпоху. «Римско-греческая античность, оказывавшая, начиная с XIV века, столь мощное воздействие на итальянскую жизнь в качестве основы и источника культуры, цели и идеала бытия... воздействовала и на все средневековье в целом...» [2,112] Увлечение греческой и римской культурой выливалось, местами, в подражание или копирование отдельных элементов античной жизни, в том числе и увлечению парфюмерными средствами. Что касается ароматов, то это, естественно, были абсолютно другие, новые искусственные запахи. И человек эпохи Возрождения не мог пахнуть так же, как древний римлянин или афинянин. Важно даже не это запаховое различие, а то, какой смысл вкладывался в использование аромата, что значил и сам запах, и его присутствие как таковое. Мы считаем, что прасимвол каждой культуры, накладывая отпечаток и на особенности восприятия, и на способы созидания культуры, воздействовал и на одоративные смыслы каждой из них. Так, для египтянина поднимающийся вверх аромат — это посыл в вечность, параллельно сопровождающий жизненный путь человека. Так называемая египетская парфюмерия была таковой только в качестве спутницы масел и мазей, основная роль которых сводилась к главному — защите тела от сухого климата и палящего солнца и продлению, таким образом, жизни своего тела во времени. Декоративная косметика также была неотделима от лечебной и преследовала, главным образом, те же цели, что и «парфюмерия» — как можно более длительное сохранение «неувядающего» тела.

В античную эпоху, с ее прасимволом телесности, многочисленные ароматические вещества использовались так же «демонстративно», как и в Египте. Другими словами, запах был «виден», так как исходил, снова-таки, от масел и мазей, сопровождая косметическую функцию последних². Парфюмерная же роль благовонных средств продолжала оставаться второстепенной, хотя и более значительной, чем на Древнем Востоке. Для античного человека забота о своем теле, а, значит, и запах, от него исходящий, был знаком принадлежности к высокой культуре, выделенности из мира варварского. Жители всех греческих колоний, подражая «культурности» метрополии, кроме всех остальных заимствований, перенимали также и одорическую традицию. Таким образом, в отличие от Востока, аромат в античных городах обрел знаковость. Кроме выше упомянутого значения, он «определял» и социальный статус своего владельца, был признаком состоятельности (этот знак сохранился за ароматом и в наше время). То есть, качество запаха парфюмерного средства показывало уровень благосостояния своего «хозяина». Античная традиция «членения» человека на «тело» и «душу» накладывала отпечаток и на смысл использования парфюмерных средств, запах которых выступал свидетелем гармонии обеих составляющих частей человека. В Христианстве же, с появлением третьей составляющей (духа), аромат Божественный (мирра) стал свидетелем причастности к Богу посредством веры, аромату мирскому же будет некоторое время отпущено существовать во «внешнем» способе применения, то есть как одной из составляющих культов и праздников. Парфюмерные и благовонные средства, как носители искусственного запаха, аромата, с течением времени и в разных культурах становились хранителями и трансляторами некоего смысла, знаками принадлежности к той или иной социальной группе (народу, профессии, культуре), религии и дополняли визуальный и аудиальный знаки эпохи одоративной составляющей.

Несколько веков, разделявшие античного человека и итальянца эпохи Возрождения, сделали процесс получения аромата намного проще и сложнее одновременно. Проще, потому что на получение окончательного результата уходило гораздо меньше времени, чем ранее. И сложнее, так как этот процесс теперь становился все более механизированным и «химически подкованным». Когда в XVI веке гениальный итальянец Маурицио Франжипани сделал свое открытие, состоявшее в том, что ароматические вещества растворимы в винном спирте, он облегчил способ сохранения



запаху и вне человека, и непосредственно «на нем». Он создал продукт, который нынче мы называем «духи». «...Перенеся тем самым запах на летучую жидкость, он освободил запах от материи, одухотворил его, изобрел запах как чистый запах...»[4, с.71]. Тем больше аромат, наносимый человеком искусственно на свое тело, казался ему своим собственным. Ведь если раньше аромат обязательно предполагал наличие видимой и осязаемой субстанции, которая этот запах издавала (парфюмерная продукция, изготовленная на основе масел, всегда ощущалась на теле), то теперь отсутствие «душистой зримости» давало владельцу духов право окончательно присвоить себе любой аромат. Душа последнего проявлялась только при его назывании, то есть на вопрос «чем пахнет?» нужно было давать конкретный ответ: называть либо растение, отдавшее свою благоухающую душу, либо мастера, эту душу забравшего. Эта традиция до сих пор часто сохраняется при наименовании парфюмерной продукции.

Культура Возрождения впервые открыла и извлекла на белый свет содержание человека во всей его полноте. Если сначала эта эпоха сильнее всего развивала индивидуализм, то в дальнейшем она побудила его же к многостороннему познанию индивидуального во всех его видах. Одоративное проявление последнего можно назвать как «духовным», внутренним, так и внешним. Запах человека стал чем-то интимным, спрятанным от посторонних глаз, наиболее полно соответствуя этимологии: «за-пах» — то, что спрятано, запахнуто, находится в складке, за пахом. Это действительно голос плоти, неповторимый и оригинальный.

Отметим, что все выше перечисленные способы демонстрации индивидуальности подчеркивали главную компоненту совершенства личности — чистоплотность. Последняя до сих пор является одной из важных составляющих и современного человека. Но именно в эпоху Возрождения впервые стало подчеркиваться не только искоренение тех привычек, которые мы по обыкновению называем «неприличными», но и предписание чистоплотности в узком смысле этого слова. Таким образом, поистине высоко образованный и воспитанный человек эпохи Возрождения (если он себя таковым представлял) «лепил» собственный образ, учитывая особенности своей эпохи: и моральные, и эстетические нормы, творя, можно сказать, по законам искусства. Но в отличие от арабо-мусульманского мира, где всевозможные притирания и благовония использовались по традиции (прежде всего, «благодаря» климату, в условиях которого они были абсолютно необходимы, и который способствовал бурному росту ароматических растений, а соответственно — и широкому производству парфюмерных и косметических средств), европейцы применяли косметику и парфюмерию, прежде всего, как средство выражения собственной индивидуальности, уникальности своего облика, демонстрации самости и современности.

Таким образом, мы можем утверждать, европейский способ создания образа человека отличался от других, прежде всего, стремлением к созданию индивидуальности, обособленной от общества, самостоятельной человеческой единицы. Если проследить эту особенность на примере использования таких конкретных проявлений индивидуальности, как парфюмерия и косметика, то можно утверждать, что в отличие от народов, где каждый человек попросту не мыслил себя вне коллектива и для которого вся жизнь была связана с общиной, а соответственно не было необходимости заявлять о своей индивидуальности и где «наложение» аромата приобщало к той или иной группе, народности, культуре, то европейцы наполнили старую античную традицию умащения тела ароматическими маслами новым смыслом, отодвинув медицинский, религиозный, ритуальный и социальный аспекты на второй план. Таким образом, европеец Нового времени представлял собой отличное от других существо, берущее на себя смелость не только самостоятельно отвечать за свои поступки, жить, отстраняясь своим телом от других тел, но и отважившееся иметь свой собственный, индивидуальный, не похожий на других дух. Таким образом, человек стал отвечать не только за свое «старое» место в мире, которое

раньше ограничивалось только видимыми рамками тела, но и за дополнительные границы, раздвинувшиеся на расстояние испускания индивидуального запаха. И эта ответственность нисколько не испугала, а, скорее, наоборот, подвигла индивида на все более новые способы заявления о себе в окружающем мире.

Однако, такое самостояние лишало человека Нового времени точки опоры, делало его безродным, не имеющим постоянного места. И если средневековый человек был бесконечно связан с незыблемыми границами конечного мира, которые противостояли стремлению души к широте и простору, то теперь страх возникал, не в последнюю очередь, от осознания, что у человека больше нет ни своего символического места, ни надежного убежища. Необходимо теперь также вспомнить о пространственном прасимволе Нового времени и о Великих географических открытиях этой эпохи. В свете этого, новое существование человека выглядит как «...существование в смысле самоконституирования, ... дано как возможность и выхождение за пределы себя (*ex-sistere*) — неопределенная проблематичность, риск, решимость, бросок вперед» [6, 397]. Можно сказать, что одоративная составляющая личности человека способствовала раздвижению узких рамок телесности, позволяя завоевать новые территории в окружающем мире. Вместе с выше упомянутым смыслом аромата тела как знака «культурности», социального статуса, состоятельности, личного вкуса, он обретает сохранившийся до сих пор, но зачастую не осознающийся смысл «покорения» нового пространства, «завоевания» большего места. Человек занимает в мире не только плоскую поверхность земли, но и воздушную сферу окружающего мира, а потому способ бытия в пространстве предполагает преодоление себя не только во времени, себя нынешнего, но и переступание своих границ в пространстве. Своего рода собственное рас-пространствление индивида, осваивание им новых земель, расширение собственного тела, создание некоего способа существования себя «во вне». Неконтролируемое же «расширение» индивидом своих границ свидетельствует о гипертрофированном ощущении собственной малости, болезненном осознании конечности своего существования и проявляется, как правило, в чрезмерном использовании парфюмерных средств. Этот глубинный смысл использования ароматов в настоящее время все чаще исследуется психологами, так как из-за тесной связи запаха с эмоциональной сферой человека одоративное заполнение пространства перерастает в своего рода навязчивую идею. И часто то, что воспринимается окружающими как признак дурного вкуса, на самом деле свидетельствует о душевном дисбалансе человека и требует коррекции с участием психоаналитика. Описанные практикующими специалистами случаи [1; 5] лишний раз убеждают нас в правильности трактовки использования аромата как средства «достижения» новых границ и установления права на владение новой территорией.

По тому же принципу действует человек и в подчинении себе природных средств в гораздо больших масштабах. Появление городов, например, оборачивается для человека такой одорической интенсивностью, что начинает представлять опасность для жизни. Город, в отличие от деревни, исполнен огромным количеством запахов, искусственных по своей природе. Это обонятельное «расползание» города — еще один из способов подтверждения могущества монстра. Когда он уже не виден и не слышен, он все еще утверждается: так пахнет цивилизация. Современное состояние (содержание) обоняемой ауры городов настолько превосходит норму, что представляет угрозу не только эмоциональному состоянию человека, но и ставит под угрозу само его существование. Как следствие — мы наблюдаем процесс нивелировки «дыхания» технических достижений. Будучи не в состоянии отказаться от самой техники, другими словами, от причин, мы пытаемся избавиться от следствия, то есть процессов ее «жизнедеятельности». И если ранее человек был озабочен лишь проблемой «материальных» отходов, то нынешнее поколение озадачивается и «духовной» (в смысле испускания дымов-духов) стороной технического производства. Человек пытается нейтрализовать одорические «просчеты» с помощью



очистительных сооружений, которые должны ликвидировать «запах промышленности», чаще всего — попросту свести его к нейтральному. Наиболее известное проявление такой заботы — строгий контроль в западных странах за содержанием выхлопных газов автомобилей. Отказаться от самих автомобилей уже не представляется возможным, а вот максимально очистить их «дыхание» — вполне реально. И этот контроль — знак техногенного развития, можно даже сказать — знак культуры. В первую очередь, человечество заботится, конечно же, о чистоте вдыхаемого воздуха, не ставя перед собой цели создать новую ароматную среду. Но осознанно или нет, это происходит, и физиологические задачи параллельно существуют и как одоративные.

Изначально слово «запах» соотносилось со значением «воздух, движение воздуха, дыхание», то есть значение «запах как свойство предметов материального мира, воспринимаемое обонянием» развивалось при осознании человеком трех существенных моментов обонятельного акта. Во-первых, что материальная субстанция запаха — воздушная эманация, пар, испарение, истечение; во-вторых, что способ передачи запаха — движение воздуха³, ветер, дуновение; и, наконец, в-третьих, что восприятие запаха происходит в результате физиологического акта — дыхания. Этот последний факт, на наш взгляд, стал судьбоносным в «жизни» запахов. Именно роль запаха как вечного «брата дыхания» (П. Зюскинда) отодвинула его на второй план, так как жизненно важная для человека функция акта дыхания, а, соответственно, и качество воздуха, доминировали над сопровождающими «наполнителями» воздушного потока — разного рода ароматами. Для нас главное — чтобы дышалось, а потом уже — чтобы дышалось как можно комфортнее. Но все же для современного человека ни одно из «произведений» его усилий не может обойтись без одоративной составляющей: будь то изменение окружающего мира или творение собственного облика.

Выше перечисленные особенности обонятельного акта давали человеку понять, что процесс этот никогда не сможет быть увиденным. Как и дыхание мира, называемое нами ветром, ощущается человеком только осязательно, визуализируется через последствия — нагибание деревьев, разрушения и т.п., так и дыхание человека незаметно, а становится видимым, чаще всего, через движение тела. Но основное значение, зримое «последствие» дыхания как мира, так и человека — это жизнь. Запах, таким образом, будучи, как уже отмечалось, постоянным спутником дыхания, отступает на второй план по своей значимости. Если говорить о других человеческих органах чувств, например, зрении и слухе, то они наиболее функциональны для человека, но соотносены с сиюминутностью, обоняние же — менее функционально, но значимо, можно сказать, в другом плане — оно соотносено со временем предков или даже с абсолютным прошлым природы. В житейском плане такие противоречивые установки уживаются как взаимодополнительные: нам всегда хочется, чтобы вещи, окружающие нас, пахли. И хотя их функциональность от этого никоим образом не меняется, мы стремимся «наградить» материальный мир эйфорической способностью «пускать дух». «Испускание» же последнего равноценно потере возможности «перекачивать» воздух, способности иметь запах, другими словами — смерти.

Наличие запаха у всякого предмета воспринимается человеком как существование его духа, «души». Непахнувшие объекты окружающего мира считаются «бездушными». И хотя абсолютную «беззапаховость» встретить трудно, наиболее ярким примером может служить цветок со слабым ароматом или вовсе без последнего. Хотя, на самом деле, аромат может попросту не восприниматься нами, а не отсутствовать. Непростительным является такой «грех» для квинтэссенции мира флоры — розы. Если любому другому цветку мы готовы простить отсутствие аромата, то само слово «роза», по мнению исследователей, ассоциируется у многих людей именно с розовым запахом, а затем уже — с ее визуальным образом. Следовательно, отсутствие «знакового» аромата, лишает растение самой «розовости». Такой цветок считается искусственным, неполноценным, несовершенным.

Менее категорично отсутствие аромата сказывается на деревянных изделиях, в частности, мебели. Но, все же, если изделие не пахнет «деревяннo», ему искусственно придают такой запах. Таким образом, для современного человека «родовой» запах предмета или вещи является знаком подлинности, природности, мерилom соответствия. Если функционального, — то гарантом качества, если же вне функционального, — то свидетельством подлинности. В общем же, и естественный запах, и аромат являются для человека «последней каплей» любого объекта окружающего мира, завершающей образ последнего. Именно запах замыкает картину целостности, предстает звеном, являющимся одновременно и началом, и концом: как и в жизни человека с вдыхания, наполнения «духом» начинается жизнь и с выдыханием, испусканием этого духа, завершается.

Таким образом, мы показали, как в различные эпохи понималась обонятельная информация, поступающая из окружающего мира, а также искусственно «создаваемая» человеком. Неся на себе, главным образом, эмоциональную, а не познавательную нагрузку, аромат стал «потребляться» религиозными ритуалами и празднествами. Несмотря на кажущееся однообразие смыслового содержания аромата, мы утверждаем, что в каждой отдельной культуре, в различное время этот смысл на-/ до-полнялся новой компонентой. Если говорить об ароматизации тела человека, то этот процесс, на наш взгляд, претерпел больше смысловых изменений, чем одоризация околочеловеческого пространства. В последней лишь сместились акценты: теперь культовая и религиозная составляющая одоризации уступила место светской, повседневно-бытовой. Максимальное заполнение жилого пространства не только мебелью, вне функциональными безделицами, но и оригинальными запахами стало неотъемлемой частью современной культуры. Присутствие одоративной составляющей в доме, в кабинете и даже в автомобиле — такой же необходимый атрибут «культурности» и проявления индивидуальности, как визуальная и аудио-компонента. Обладание же ароматом не просто выделяет его носителя из мира животных (как это было на ранних стадиях использования искусственных запахов), а относит к разряду «окультуренных», подтверждает человека в человеке. Одно из «последних» значений аромата — утверждение индивидуальности — закрепившись за искусственными запахами еще в эпоху Нового времени, до сих пор является наиболее устойчивым и осознаваемым. Одорические же претензии индивида на околочеловеческое пространство зачастую не осознаются и выступают как своего рода вытесненные желания.

Таким образом, все выше перечисленные «способы» существования одоративных смыслов дают, как нам кажется, возможность рассматривать аромат в одном ряду с визуальными и аудиальными знаками культуры как одну из символических составляющих каждой эпохи.

Примечания

¹ В современном русском языке существует термин «одоризировать», используя который, мы будем говорить об одоризации как о процессе распространения специальных веществ (одораторов) с целью придания кому (чему)-либо определенного, зачастую положительного, запаха, который мы будем называть ароматом, в отличие от естественных, природных запахов.

² В отличие от Египта, где различные притирания использовались в силу особенностей климата, античный человек смягчал кожу маслами после регулярных посещений бань, где роль мыла выполняла щелочь, сильно пересушивающая кожу.

³ Переносить душистые вещества способны и жидкие, и твердые тела, но только воздух является посредником нашего обоняния; для человека эффект обоняния от контакта органа этого чувства с водной средой, например, сводится к нулю.

Литература

1. Брилл А. Лекции по психоаналитической психиатрии /Пер. с англ. А.Б. Хавина. — Екатеринбург, 1998.
2. Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. — М., 1996.
3. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — М., 1984.
4. Зюскинд П. Парфюмер. История одного убийцы /Пер. с нем. Венгеровой Э.В. — СПб., 1999.
5. МакДугалл Д. Тысячеликий эрос /Пер. с англ. Е.И. Замфир. — СПб, 1999.
6. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.4. — СПб., 1997.
7. Тодоров Ц. Теории символа / Пер. с фр. Б.Нарумова. — М., 1998.



Е.В. Рябинина

МУЗЫКАЛЬНЫЙ СЕМИОЗИС КАК ПРЕДМЕТ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Музыкальная практика и эстетика XX века создали относительно самостоятельную, специфическую культуру художественного высказывания, в которой переплелись и новое осмысление самого качества музыкального звука, и тенденции существенного синтеза стилей мышления и способов семиотического оформления мыслимого – не только в рамках искусства, но и в пространстве «метаязыка» культуры.

В интерпретации музыкального языка, самого тона и закономерностей формы можно также увидеть влияние двух различных и даже противоречивых тенденций. С одной стороны, акцент делается на принципиальной недискурсивности музыкального феномена как «презентативного символа» (С.Лангер), где значение семиотических единиц и комплексов заменено «значимостью» (“import”) [1]; с другой стороны – в присущем герменевтике духе подчеркивается «теоретичность» (Х.Х.Эгтебрехт) музыкальной «речи» (“Musik als Tonsprache”) [2]. Фактически в этих, теперь уже классических, точках зрения обозначена проблема смысла музыкального семиозиса и его назначения как феномена культурной коммуникации, видимая с позиций, соответственно, феноменолого-психологических и герменевтико-семиотических. Кроме того, в данном сопоставлении явственно обозначается та грань знака как такового и знака-символа, на которой располагается образно-содержательное существо музыкальной концепции.

Из различия в понимании этой концепции как носителя возможного предметного содержания или, наоборот, имманентного и альтернативного понятию смысла следует также то обстоятельство, что отличительная особенность музыкального звука – семиотической единицы музыки – в сравнении со знаковыми структурами дискурсивных построений состоит не только в «вещественности» звуковой материи, как полагают сторонники позитивных транскрипций музыкального языка [3]. Специфика звука как знака определяется онтологическими свойствами феномена музыки, ее символизмом и той «позитивной несодержательностью» (М.К.Мамардашвили) произведения, которая задает принципиально своеобразные функции каждого семиотического элемента. Одновременно, в акте переживания и понимания музыки, который предполагает эстетически-образное восприятие произведения и опирается на необходимо присущие его интонационно-тематическому слою фигуры предметных имитаций (от непосредственного звукоподражания до знаков эмоциональных состояний), актуализируются и приобретают статус подтекста конкретные смыслы и образы. Они во многом сообщаются музыке воспринимающим сознанием, но и заданы ею в качестве необходимых условий коммуникации произведения и слушателя. Способом такого задания может быть только общность «социокода» (М.К.Петров), обеспечивающая адаптацию музыкальных формант, и, следовательно, основанная на возможности относительных предметных «переложений» музыкального смысла.

Музыка взыскует понимания и исключает позитивное дублирование своих содержаний, балансируя на грани «как бы двойного бытия». Ее экзистенциально-образное восприятие открывается в глубинные онтологические интуиции точно так же, как сама знаковая основа – в символическую бесконечность.

Жизнь музыки, определяемая работой сознания, движется как поток конститутивов и начинается там, где феноменологически отмечается, становясь достоянием эстетического переживания, музыкальное звучание; там, где оно понимается как музыкальное. «Чистая звуковая поверхность» (Л.Феррара) формируется из феноменологически услышанных,

свободно прочувствованных тонов, восприятие которых исключает позитивные контексты и в то же время насыщено музыкальными. Здесь играет принципиальную роль отсутствие наррации в музыкальной «речи», осознание которого, в качестве атрибута музыкального семиозиса, становится условием адекватного смыслового прочтения. «Анарративность» такого рода заложена в музыке уже на уровне одного звука. Именно она, в своей завораживающей многозначности, привлекала к музыкальной логике и экспрессии внимание тех, кто стремился перенести преимущества музыкального мышления в другие сферы культуры.

Суммирование в восприятии произведения впечатлений от уже прозвучавших тонов и сочетаний и предвосхищение новых прекрасно описано Гуссерлем в «Феноменологии внутреннего сознания времени», где механизмы темпоральной организации феноменов сознания, ретенция и протенция, обеспечивают отношения настоящего момента и его контекста. Важно, что смыслообразование достигается существом самого сознания, а не внешними возможностями воспринимаемых предметов быть связанными. Не случайно и то, что Гуссерль иллюстрирует эти положения описанием восприятия мелодии [4]. Действительно, услышанный тон, чтобы быть эстетически пережитым, должен восприниматься как элемент музыки, независимо от того, имеем ли мы дело с гармонией тональной музыки или с «хаосмосом» (Ж.Делез) атональных звучаний, стремящимся воссоздать «порядок из хаоса» и чуждым абсолютизации этих понятий, а потому активно опирающимся на звуки диссонирующие и шумовые, в которых слышится «бормотание вещей мира». Уже силой отношения звук конституируется как элемент музыкального «фюзиса», т.е. не просто естественной совокупности акустически правильных тонов, но мыслимого пространства музыкальной «материи», из которой возможно построить множество равноправных логических зданий. Существенно то, что скрепы этой логики не заимствуются из позитивной образности. Знаки предметного мира, сконструированные также из звуков, тем не менее остаются на поверхности конструкции, служа лишь нашему вовлечению в эстетическое переживание чистой музыки. Однако и те, и другие функции звучаний, как материала «обозначений» и одновременно символического становления, равно значимы.

В феноменологическом исследовании Х.Мерсмманна [5] содержание музыкального семиозиса полагается звуком и «волной». Частица-звук «разливается» в мысль-волну, так что невозможно окончательно определить «корпускулярную» или «волновую» природу единицы музыкального высказывания. Представляется, что новейшая практика «сколь угодно подробной темперации» (Э.Денисов) и дробления акустических единиц музыки в сочетании с эмансипацией тонов призвана выявить возможности отдельного звука; но она же заостряет внимание на контекстах, на значимости целостного музыкального события, на самоценности имманентного музыке смысла. «Разливание» звуковой точки в волну оказывается аналогом или уровнем «разливания» образа в символ.

Опыт романтического синтеза художественных логик и одновременно предельного обострения отношений классической функциональности, повлекших смену парадигмы музыкального мышления прежде всего на уровне понимания самого звука в его связях с другими, был специфически претворен и одновременно снят в практике «Neue Musik», где и образные смыслы сформировавшегося «метаязыка» художественной культуры, и символический потенциал музыкально-звуковой концепции получили качественно новое осмысление. Музыка «льющейся растительности» (Ал.Михайлов) является характерным выражением взаимопроникновения двух начал, как бы моделируя саму жизнь сознания, где предметные смыслы отличаются и все же остаются неотделимыми от самой ткани становящейся мысли, а равноправие дискретных элементов только усиливает их связь, побуждая искать новые грани их взаимного перетекания.

И тесная связь современной музыки с философско-эстетической проблематикой сознания, и ее стремление обратиться к медитативным ресурсам творчества и восприятия,

и, наконец, ее сложная внутренняя самоорганизация побуждают видеть в ней «разновидность» понимания. Но перевод этого понимания в плоскость позитивных верификаций, когда музыкальные структуры рассматриваются как аналоги концепций предметного мира и его связей, не способен решить проблему; равно как и «речевые» расшифровки непрограммных произведений. Музыка в ее семиотических особенностях остается самореферентной, и поэтому даваемая ею «информация» очевидно относится к иному разряду. Ведь, сопоставляя человеческие версии «мира» и музыкальные символы, мы можем что-то заключить о самих правилах мысли, но ничего не узнаем об объективном мире. Информационная полнота и семиотическая полноценность музыки, как представляется, заключена в том, чтобы выразить и через каналы эстетической коммуникации создать возможность для актуализации человеком способа его укорененности в бытии, - возможность, которая может открыться только в условиях прочувствованной взаимосвязи экзистенциально-образных ассоциаций и онтологических интуиций, чему и служат рассматриваемые начала музыкального семиозиса и его свойство разрастаться в символику. Единство субъективности и измеряемого ею мира объектов, который не только объективен, но и бесконечен, беспределен и хрупок подобно человеческому «Я», давно признано главным содержательным основанием музыки. И поэтому, с одной стороны, мы должны выйти за пределы знаковой дуальности и не искать вербальных аналогов музыкального семиозиса, иначе его символический потенциал неизбежно подвергнется редукциям; но, с другой стороны, признать специфически музыкальный, связанный взаимной обусловленностью семиотических и поэтому социально адаптируемых элементов образ необходимым органом бытия музыки.

Литература

1. *Langer S.K.* Philosophy in a New Key: A Study in Symbolism of Reason. – Cambridge, 1942.
2. *Eggebrecht H.H.* Musik als Tonsprache. // Archiv für Musikwissenschaft. – XXVIII. – 1961. – Н.1.
3. *Болховский Р.* Вещественность знака как фактор художественного воздействия / Эстетические очерки. Избранное. – М., 1980. – С.156-171.
4. *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени. – М., 1994.
5. *Mersmann H.* Versuch einer Phänomenologie der Musik. // Zeitschrift für Musikwissenschaft. – 1922/23. - № 5.

Ю.В. Мелякова

ПРОБЛЕМА ВРЕМЕНИ И ЕЕ РЕШЕНИЕ В ОПЫТЕ АУТОГЕРМЕНЕВТИКИ

Переоценка теоретического метода и критериев истинности в сфере гуманитарного исследования привела к возрастанию значения альтернативных практик, обеспечивающих ненаучные методы познания. Одной из таковых является расположенное общение и участное мышление, в отличие от рациональной коммуникации и передачи информации. Такая практика, в частности в философском познании, была эмпирическим уровнем познания и онтологического преобразования в результате духовного единства, которое обнаруживает себя в дискурсе энергии.

К подобному опыту относится религиозный опыт «обожения», который находит свое осмысление в аутогерменевтике, технике «пристальной интроспекции» (во внутренний опыт). Показательны в этом отношении труды С. Хоружего, который в своем анализе движения пустынного исихазма ориентируется не на догматическую, а на диалогическую парадигму герменевтики. Деятельный акт познания прочно утвердился в своем онтологическом статусе не только в философии (практической философии), но и, много раньше, в рамках христианской парадигмы. Космическое «всеединство», как совершенное единство множества, всесторонне обстоит человека, сообщая ему необходимость познания мировой целостности, побуждая к постижению великой тайны бытия.

Именно в постижении глубин самопознания, в открытости себя как открытости в себе Бога — концептуальная суть учений многих представителей христианской традиции от Августина (III в.) до П. Абеляра (XII в.) и современных отцов православной церкви. Так, в сочетании человеческого энергийного устремления и Божественной благодати в процессе духовного восхождения происходит Божественная синергия, или «сорботничество». При мистическом трансцендировании речь идет о преодолении границ, выходе за пределы самого способа бытийствования человека, что архимандрит Софроний характеризует даже как «состояние интенсивного пребывания вне времени», однако внутри Бога. Попытка обращения к религиозному духовному опыту христианства, в силу его «проработанности», помогает детальнее исследовать возможности гуманитарного познания, а также увидеть основание для актуализации принципа аутогерменевтики в системе философско-исторического мышления. Не оставляет сомнений тот факт, что исихастский подвиг сводится к динамичному, интегративному процессу восхождения, причем осуществляется он в диалогическом режиме, когда с живой подсказкой предмета человек познающий создает новый, сообразный ему дискурс, сам участвуя в нем и при этом меняясь. Традиция духовной практики очень богата, однако, не смотря на единство принципов, в каждом отдельном случае она преследует различные цели (хотя универсальность их все же сводится к достижению «надналичествования»). Так, у Августина духовная практика предполагает восхождение к «высшей правде-справедливости — Царству Божию на земле», у Н. Бердяева — достижение «персональной свободы [духа]», в ортодоксальном православии — «богообщение» и «обожение», в историософии же, вероятно, ее целью можно считать вечный опыт.

Опыт религиозной аутогерменевтики как способ со-бытийствования с Богом, а следовательно, познания Его, не может, тем не менее, пренебречь метафизическим феноменом времени. Даже малая (индивидуальная) исихия и персональная (субъективная) интроспекция осуществляется во времени, в физическом времени налично данного мира, хотя и нацелены на высвобождение из него, выход за его пределы — в сверхсущее.



Очевидная рациональность тривиальных понятий не дает покоя логически ориентированному человеческому рассудку, не смотря на давнее осознание им Dasein и собственной экзистенции.

Только одно античное историческое время было разделено А. Ф. Лосевым на три хронологических типа — мифологическое, эпическое и классически-полисное — каждое из которых наделено специфическими признаками. Первое из них отличали следующие: обобщение, первобытный идеализм, пространственно-временная замкнутость, круговорот веществ, душ и событий, их взаимопревращаемость, время как родовое понятие, а также чудесно-фантастический характер каждого мгновения, на том основании, что оно неотличимо от вечности. Возможно этот же момент сакральности, чудесности, волшебства характерен христианскому пониманию мира, времени, историчности по той же самой причине. Так, например, из учения исихазма оказывается, что обожение человека (его внутреннее слияние с Божеством в акте ритуального самоуглубления) охватывает не только его разум и внутренний мир, но и тленное тело, т.е. человеческое естество полностью исчезает из природного круговорота. Таким способом, как утверждал Никифор Григора, исихасты «исключали» земное подобие человеческого существа из реального видимого мира, делая его «невидимым». Типичная демонстрация чудесно-фантастических элементов в христианстве, что связано с практикой «выхода» в вечность, напоминает миф. Другими словами, интроспекция «выводит» в вечность интерпретатора, подобно тому, как технические средства выводят астронавта в физический космос (в нашем случае можно говорить о «выходе» в космос метафизический).

Сходство христианской онтологии с языческой подтверждается также следующим: как мифический человек не отделял себя от родовой общины, так и член христианской общины (братства) — скорее, безразличная часть целого, нежели личность. Во-вторых, не смотря на христианский принцип линейности времени и исторического процесса, вечность все же доступна для христианина, хотя он и не присутствует в ней постоянно: она (вечность) может лишь явиться результатом его личных усилий. Поэтому все, что имеет отношение к вечности имеет и чудесно-фантастический характер. Ведь христианин тоже по-своему идеалист, как и античный мыслитель. Как отмечает А.Ф. Лосев, уже эпический период рождает отрицательный взгляд на время как на стихию, оказывающую сопротивление герою, из чего и возникает потребность производить временные разделения в сфере самого космоса. По-видимому, с тех пор время традиционно воспринимается человеком, как нечто такое, что необходимо преодолевать, с чем нужно бороться. Это становится основной задачей исследователя-интерпретатора. Может быть именно с попыткой отказа от данного стереотипа и со стремлением человека («сверхчеловека») к трансцендированию, осознанием мира-хаосмоса, и завершится негативный взгляд на время как на препятствие, что приведет к формированию сознания, близкого к мифологическому, которому свойственны нерасчлененность единичного и целого, наличие всего во всем.

Уже отличающая себя от родовой общины, эпическая личность начинает отличать себя также от движущих сил космоса — от судьбы, богов, от того пространства и времени, где происходят героические деяния. Вероятно, мы по-прежнему интуитивно предполагаем некие «движущие силы» НАД собой — богов (Бога), Рок, Фатум, Разум, Цель, законы естественной природы и истории и т.п., поэтому и стремимся отличить себя от Них, от других, себе подобных и, наконец, отличить себя во времени, выделить себя в нем, что в результате усложняет познание истории. Византийский Святитель Григорий Палама (XIVв.) в своих «Омилиях», говоря о сочетании божественной милости и беспристрастной справедливости суда, убежден в том, что Бог справедливо распределил время и для того, и для другого, установив настоящее время — как «век милосердия и долготерпения Господнего», а будущее — как «век воздаяния». Это напоминает греко-эпическое деление сферы космоса на отдельные времена-эпохи, что и отличало эпический

историзм от мифологического. Конечно, эпическое время еще является языческим, но уже избавляется от многих, характерных ему качеств.

В качестве мер, направленных на единение истории, можно расценивать следующие деяния «Врача рода человеческого» — христианского Бога: он восславил Отцов, явил Пророков, совершал знамения, дал Закон, послал Ангелов, послал Апостолов во всю вселенную, выставил бесчисленный строй Мучеников, выдвинул множество Учителей, явил Церковь Святых. Все это представляет собой опосредование через рубеж, но еще не пограничную ситуацию, коей является исихия. «Само Слово Божие, склонив небеса, пришло на землю», — сказано у Г. Паламы, и это означает, что «граница» преодолена. «Бог воздвигнул Себя бессмертным», — то есть он вне-временен. Главным свойством трех божественных ипостасей в христианстве является «несмешенное единение и неразделенное различие», что, в свою очередь, очень напоминает признак мифической картины мира в протоистории. Другие божественные свойства открываются нам посредством применения в богословских догматах апофатического метода. Вот насколько апофатика позволяет демонстрировать естество Божества: никто никогда не видел и не возвестил Его, Оно недоступное зрение, превосходящее всякое наименование, свойственно только Богу, эманация Бога нетварная, Он бесстрастен, бессмертен, вечен, ипостаси Его неразделены и неразличены, Святой Дух — То же, что и Отец и Сын, за исключением нерожденности (что является свойством Отца) и рождения (что является свойством Сына), тем не менее, естество не отступает единства и полноты. Именно благодаря этим качествам Бог обращается и, по благодати, соединяется со всеми святыми Ангелами, а также людьми.

Очевидно сходство Божественного естества с воображаемым естеством «мифологического» человека: нерасчлененность, невыделяемость единичного из целого, «нераздельная в себе цельность»; отсюда — вечность — мифологическое время, «слитный», «природный» мифологический историзм. Вечность характерна и божественному в христианстве, однако здесь невычленено, а следовательно совершенно, только Божество, но не человек, как это обстоит в мифе. Но, в то же время, христианский человек стремится к обожению, слиянию, причастности — к вечности.

Также применяя апофатический и аутогерменевтический метод, Н. Бердяев, в свое время, нашел возможность преодоления временного предела. На его взгляд, достижение смысла истории (как целостности) реально только в результате отказа от пошлого, примитивного восприятия ее как поэтапного, прямолинейного прогресса, а также в результате вознесения в сферу «божественной истории» — «сверхисторию». Совершенно ясно, что традиционный для Европы, классический фактор линейного времени примитивизирует, вульгаризирует историю. Особенно ощутимо это сейчас, в современной ситуации, когда постмодерн разрушил прежние стереотипы, понятия и границы, настаивая на всеобщей тенденции взаимопроникновения всего и вся. Стоит всерьез задуматься над переоценкой категории времени как фактора истории, что, несомненно, повлечет за собой изменение устоявшейся картины мира: она приблизится к протоисторической или современных родо-племенных культур. Но не нужно при этом сводить постмодернистскую переоценку времени только к социальному или производственному фактору, как это бывало ранее при обосновании выделяемых в нем эпох. Понятно, что ничего общего с первобытным родоплеменным обществом современный социум не имеет, и говорить о какой-либо невычлененности человека из рода, племени, семьи, природы не приходится, и все же человек постмодерна (или пост-постмодерна) — уже неотъемлемая часть большой самоорганизующейся системы. В связи с чем новая теоретическая «реформа» времени настойчиво напрашивается.

«Бог везде, во всем и всецело. Он Сам есть в Самом Себе... Бог бесплотный, неограниченный ни местом, ни временем, как и душа, и Ангелы, но они, в отличие от Бога, не вездесущи, ибо не содержат в себе все, а сами тоже нуждаются в содержащем их»,



— говорит Г. Палама. Следовательно, без Бога им единства и слияния никак не достичь, даже если предположить, что трансцендировать удалось как-либо без Его помощи, не в результате интенций к Нему. Точно так же и разум, познающий историю — не вездесущий, ибо не содержит в себе все, как и душевное «чувствование» традиции, в качестве иного способа познания ее, тоже не абсолютно, ограничено и несовершенно без ВЕРЫ в нечто всецелое, всесодержащее, вездесущее, вмещающее в себя Единство — может быть, некий Абсолютный Разум или Абсолютную Душу. По словам Г. Паламы, душа верующая, а потому одержимая великой надеждой, уверенностью, есть «уневестившаяся» душа (как сказано в кн. «Песнь Песней»). Она увестившаяся Богу, окрыляемая гласом Нетленного Жениха, ожидаемого и желанного: «Готово сердце мое, Боже, — слова Давида, — воспою и пою во славе моей», и желание души подобно готовности девственницы на брачном ложе. Святое Писание говорит о том, что смерть переносит праведников в «невечерний день, в бессмертную жизнь, в чистую радость, в вечную славу, в то, что истинно есть и неизменно пребывает»: это и есть «истинно», потому что неизменно. Это означает, что в христианстве вечность неизменна, как неизменен и Бог, в то время как в мифе вечность есть вечное становление, движение, не зависимо от того, движение ли это по пути роста или деградаций.

Для рождения подлинно свободного, достаточного, обогащенного человека решительно противопоказано привязывать его к одномоментному звену пусть даже последовательной цепи. Человек реален в той степени, в какой он причастен ко всеобщему, в противном случае он остается замкнутым в себе, ограниченным МИГОМ, не взирая на его интенции, направленные на освоение неведомого, на его интерес к непознанному, на его ложные попытки интерпретации недоступного в наивной надежде сделать его доступным. Между конкретным [опытом] и универсальным нет и не может быть оппозиционности. Путь индивидуума к универсальному всегда конкретен, но это совершенно не означает, что он не может привести к желаемой цели. Следуя гегелевским рассуждениям о смысле истории, которая представлена идеей всеобъемлющего духа, мы, обозревая прошедшее, как бы велико оно ни было, имеем дело лишь с настоящим, потому что прошлое не утратило своей истинности, для философии оно не потеряно, т.к. идея оказывается налицо, дух бессмертен, а нличествующая, настоящая его форма заключает в себе прежние ступени. Так же и история как проявление этого духа содержит в себе самостоятельные ступени, которые развивались одна за другой, но при этом всегда была в себе тем, что она есть. Свой центр и свое единство история также находит в себе и у себя и не тяготеет ни к чему внешнему, противоположному, ставящему ее в зависимость. Поэтому познание истории освобождает, эта деятельность является творческой и предстает как некая энергийная форма бытия — духовное бытие — у себя бытие — самосознание, или самоосознание, т.е. осознание самого себя путем открытия через себя самого той бескрайней и вечной всеобщности, которая сперва может показаться своей личной глубиной, возносящей тебя до непомерных высот и делая волюнтаристским сверхчеловеком, но затем все же открывается тебе как настоящая «глубина духа», о которой говорит Гегель, и которая содержит в себе все моменты, оставленные позади. Таким образом, различие этих ступеней, моментов или фрагментов истории (а история понимается двузначно — как опыт и как время) состоит не в отталкивании их друг от друга, а в развитии вмещающего их Сущего в себе.

Только сугубо личное, не зависимо какой личности принадлежащее — чужой или собственной — может быть до боли трогательным и сентиментальным, что сполна реализуемо в различных жанрах искусства. Именно индивидуальный характер искусства делает его духовным и доступным, отличает от идеологии и пропаганды. Именно фрагмент, подобно светящейся в глухой стене щели, манит нас, пробуждая тот самый «интерес», о котором говорит Гадамер. Стоит прильнуть к этому отверстию и, озаренное светом, отчетливо и ясно предстанет перед нами сокрытое ранее, всеохватывающее сущее,

частью которого мы являемся, хотя и не всегда способны это осознать. Фрагмент — целое. Конкретное — универсальное. Фрагмент целого — целое из фрагментов. Элементы этих, казалось бы, биполярных оппозиций, тождественны и имеют одни и те же свойства. Качественный предел в них преодолен. Во временной категориальности они соответствуют схеме «момент — вечность», что сходно с принципом мифического времени: всякая единичность содержит в себе любую обобщенность и наоборот — всякая обобщенность вмещает в себя любую единичность.

Талантливые служители муз, используя свое умение раскрывать индивидуальные характеры, вели нас к идентификации вовсе не с частностью, но с глобальностью, не с фрагментом, но с бесконечной панорамой. Так, показательным примером в этом отношении может служить творчество одного из талантливейших художников советской эпохи Бориса Неменского. Его можно назвать типичным представителем данного культурного этапа, выразителем души своего поколения, но этого будет недостаточно, если не добавить: стремящимся сохранить души следующих. Живописные полотна Б. Неменского — не рупор эпохи (эпохи тотальной лжи, когда лишь искусство было реалистическим), а, скорее, наследие традиции и ее предпосылка одновременно, что и делает их особенно притягательными, незабываемыми, вечно возвращающими к чему-то первозданному, естественно-наивному, понятному для всех: «эффект простоты» в сочетании с «эффектом оглушительности». К картинам хочется вернуться еще и еще раз. Первое впечатление, ошарашивающее очевидностью зрелища, не уходит, а развивается в зрителе. Высшая степень совершенства в творчестве позволяет достичь уровня всеобщего инстинкта — родовой силы человека — силы исторической памяти, живущей в нем. В послевоенную пору вся страна знала, пела, интимно сопереживала: «У незнакомого поселка, на безымянной высоте...». У Б. Неменского есть характерная серия работ «Безымянная высота». Тогда память войны была еще не столь историческая, сколь биографическая. Однако поражает факт: по истечении более, чем полувека все также знают, поют, чувствуют, и в не меньшей степени, и не только тот, кто пережил, но и от, кто со-пережил. Следовательно, не так уж и велика разница между биографической и исторической памятью.

Важнейшим свойством отечественной культуры военных и послевоенных лет был очень честный, искренний синтез «внутреннего» и «внешнего» — естественный синтез; соединение в искусстве начала интимно-поэтического, сентиментального, с общечеловеческим и даже патетическим. Однако, в той или иной мере, это свойственно любой эпохе и почти каждому автору, хотя совершенно очевидно превосходство и особый талант к этому у некоторых из них: таковыми эксклюзивно-универсальными чертами обладают произведения и характеры их героев у Л. Толстого, И. Тургенева, А. Блока, Н. Гумилева. Их персонажей и сюжеты, в которых те «живут» невозможно назвать частными, примитивными, лирически-плоскими отнюдь не в силу их яркости или значимости, но, главным образом, благодаря тому несравненному эффекту, который они на нас оказывают, ПРОБУЖДАЯ какой-то глобальный духовный опыт, который воскресает в нас, сопровождаясь абсолютно настоящей, физической болью, страданием, томлением, ему свойственными.

На каждом историческом этапе не единственно возможен, но, по крайней мере, необходим свой, особенный способ существования и самоидентификации человека, народа, человечества в целом, и как философия, так и искусство заняты беспрестанным его поиском. Пережитая действительность, утратившая свою реальность, свое наличие, присутствует в истории как Вечности имманентно, наравне с сущим, как присутствует в ней имманентно и еще неосуществленная недоналичествующая действительность, индивидуально нами предполагаемая и, несомненно, в какой-то степени обусловленная. Представляется целесообразным внести некоторые конструктивные коррективы в принцип осуществления исторической герменевтики, связанные с



постмодернистской концепцией единства исторического времени и опыта, отслеживающихся в рамках всеобщей синергийной системы Мира.

Во-первых, истинная история не объективна (либо: объективная история не истинна), как не объективно и время.

Во-вторых, универсальный исторический опыт доступен посредством приемов аутогерменевтики, «выводящей» в вечность (с другой стороны, ее предпочтительнее рассматривать не как технику, а как онтологический статус человека — способ бытия). Подобная практика возможна на основании религиозного принципа относительного свойства Божества: «Несмешенное единение и неразделенное различие. Бог везде, во всем и всецело... Бог присутствует даже в самом малом. Личное спасение есть цель всемирной истории». Однако вечность, в нашем случае, в отличие от канонической, активна, она в постоянном становлении, поскольку все, содержащееся внутри нее, в таком же состоянии.

В-третьих, активное трансцендирование в сверхсущее (в том числе и преодоление границ индивидуального исторического опыта) не возможно без ВЕРЫ в значении расположенности, готовности к восприятию, пониманию, интерпретации чего-то; веры в значении самопонимания, самоосознания себя внутри какого-то Абсолюта — не важно Бога, Разума, Космоса, Бытия или чего-либо еще.

Истинное познание заключается не в ОПРЕДЕЛЕНИИ чего-то как объекта, а, напротив, в раздвигании этих пределов, в том самом «стоянии человека в открытости...», а вот Бытия ли (как у М. Хайдеггера), Божественного Царства (как в христианском богословии), Духовной традиции (как у Н. Бердяева), или Истории — не суть важно для герменевтики в целом: любая из целей делает ее (герменевтику) СВОБОДНОЙ — как искусство и СВОБОДОЙ — как способ бытия. Итак, познание чего-либо заключается в со-причастности с ним. «Бытие — это и есть причастность, — говорит митроп. Пергамский Иоанн, — бытие человека — это всегда его со-бытие с реальностью, познаваемой через опыт». В христианской традиции познание изначально отождествлялось с причастностью: как сказано во Втором послании Петра, познание Бога есть возможность сделаться «причастниками Божественного естества». В религии познание истины происходит через Спасительный акт Богочеловека, который, в принципе, можно назвать сопребыванием человека с Богом, т.е. новым модусом его существования. Апостол Павел сообщал о том, что Спасительный акт Богочеловека не одномоментен, он включает в себя этапы: снисхождение Сына Божия, Его любовь к людям, Его восхождение к Отцу, и, наконец, возведение Им людей к Себе через Церковь и ее таинства.

«Новое» историческое время разворачивается хаотически (точнее хаосмотически) — непоследовательно, без закономерности, без доминанты, спонтанно, однако целесообразно (не лишенное смысла), согласно принципу классической философской метафоры — РИЗОМЫ — как ветвление традиции. По этому принципу, в подлинном историческом времени любая актуальная точка может быть соединена с любой другой актуальной точкой, и обе они будут горизонтально однозначны; без тенденции взаимного подчинения противоположных полюсов. В данной исторической системе плюрализм и монизм взаимообусловлены и взаимодополняющи. Частное (в данном случае — индивидуальное сознание, судьба) может вмещать в себе Целое (в данном случае — историю) в результате интерпретации, подобно тому как и Целое на законных основаниях вмещает в себе Частное, но не растворяет его в себе. Необходимый при этом метод интерпретации сходен с «соавторством» в посттерменевтике, когда понимающий потребитель-интерпретатор становится фактически сопричастным артефактам и обеспечивает их существование лишь своей интерпретирующей деятельностью, они продолжают жизнь уже в ЕГО авторских моделях, рождая неожиданные взаимопревращения: без соавторства нет авторства.

Таким образом, не только для постижения евхаристического опыта исихазма применим методологический принцип самоуглубления и интроспекции. Не менее эффективно, хотя и неосознанно, аутогерменевтика осуществляется в философии, науке, искусстве, помогая освободиться от навязчивого стереотипа: воспринимать время, с его фактографическим содержанием, в качестве барьера-препятствия на пути познания.

Литература

1. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990.
2. Гегель Г. Ф.-В. Сочинения: Т.8: Философия истории. – М; Л., 1935.
3. Дронов М., протоиерей. Протестантская этика и православная аскетика // Человек. – 1999. - №3. – С. 104 – 112.
4. Игумен Вениамин (Новик). Актуальные проблемы российского православного церковного сознания // Вопросы философии. – 1999. - №2. – С.128 – 141.
5. Лосев А.Ф. Античная философия истории. – М., 1977.
6. Палама Г. Беседы (Омилии) Святителя Григория Паламы: В 3-х ч. – М., 1993.
7. Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта исихастской традиции / Вопросы философии. – 1998. - №3. – С. 35-118.
8. Элиаде М. Космос и история. – М., 1987.



П.А. Кравченко

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ ЯК ВІДТВОРЕННЯ ДУХОВНО-ПРАКТИЧНОГО ДОСВІДУ

Феномен “історична пам'ять” ще не став предметом активного дослідження, та й сама історична пам'ять не набула статусу філософської чи соціологічної категорії. Проте в художній літературі, публіцистиці навіть з античних часів митці (мислителі) постійно відзначали дивовижний дар людини — її пам'ять. Адже пам'ять — це те, без чого немає не лише людської особистості, а й людського суспільства, немає людської історії.

На наш погляд, історична пам'ять є таким духовно-практичним феноменом, який передує й утворює історичну свідомість, уходячи в останню як один із важливих її компонентів.

Феномен історичної пам'яті охоплює весь накопичений і збережений родом, плем'ям, етносом духовно-практичний досвід переходу від природного до соціального способу життєдіяльності. Щодо історичної свідомості, то вона ще повинна сформуватися, “вирости” на своїй духовно-практичній основі — історичній пам'яті. Історична свідомість, таким чином, функціонує на двох рівнях — теоретичному, котрий репрезентує історична наука (історіографія), і буденно-практичному, що є, власне, історичною пам'яттю. Два рівні історичної свідомості — історіографія та історична пам'ять — різняться за глибиною проникнення в минуле. І бувають періоди, коли професійна фіксація історичного знання (монографії, статті, збірники документів тощо) більше грішить проти істини, ніж історична пам'ять очевидців подій або пам'ять, що зберігає їхні спогади.

Поняття “історична свідомість” тісно пов'язане з поняттями “історичне мислення” та “історична пам'ять”, але разом з тим, вони мають і відмінності. Історична свідомість — це знання про минуле й оцінка його в умовах сьогодення. Історичне мислення — це активне творче ставлення до успадкованої дійсності. Це мислення, яке реалізується в процесі змін навколишнього середовища в його соціальній та природній формі. Воно характеризується, в залежності від суб'єкта, різним рівнем об'єктивності висвітлюваних подій, фактів, явищ минулого. Кожна така подія чи явище подані в літописах, довідниках, хроніках, усних переказах, народних думках тощо, більшою або меншою мірою суб'єктивні. Це пов'язано з тим, що літописець, історик, публіцист чи кобзар є членами певної соціальної групи, верстви, в яких домінують певні світоглядні стереотипи, ідеологічні та політичні симуляри.

Дослідження, проведені І.Спенсером, А.Тойнбі, К.Ясперсом, Г.Каном, А.Печчеї та іншими вченими, свідчать про те, що, незважаючи на різні політичні і ідеологічні програми як всередині кожного, окремо взятого суспільства, так і в планетарному масштабі, людство в історичному мисленні універсалізується. Відбувається процес, який в 60-ті, 70-ті роки нинішнього століття іменувався конвергенцією. Звичайно, як в минулому, так і сьогодні, напевно, і в майбутньому в історичному мисленні будуть мати місце різного роду маргінальні концепції, суб'єктами яких будуть окремі соціальні групи чи поодинокі індивіди. Але не вони будуть визначати творчий характер історичного мислення і його результат — знання, що, як зазначали Гегель і Маркс, є єдиним і основоположним актом свідомості взагалі, і історичної, зокрема.

Що до історичної пам'яті, то це такий соціальний феномен, у якому знаходить свій вияв емоційно-оцінне ставлення людей (індивідів, класів, етносу, нації) до навколишнього світу й до самих себе. Якщо носіями історичної свідомості в науковій практиці є науковці-професіонали, то носіями історичної свідомості, котру ми називаємо історичною пам'яттю, є народ. Якщо історична наука, описуючи минуле, робить нас небайдужими чи

сторонніми спостерігачами, історична пам'ять — це минуле, яке живе в нас, у сьогоденні, воно спонукає усіх без винятку співпереживати, любити й ненавидіти. Говорячи афористично, історична наука — це пам'ять розуму, а історична пам'ять — це пам'ять серця народу.

В історичній свідомості ці два види пам'яті — "пам'ять розуму" і "пам'ять серця" — взаємопереплетені і перебувають у складному, і навіть суперечливому, зв'язку. Людині потрібно знати не тільки сучасне, але й минуле, щоб не заблукати у вічних нетрях людської історії. Проте важливо відчувати і розуміти не лише розумом, а й серцем вчинки своїх попередників.

Поза емоційним не існує й морального. Без моральної підвалини соціальна історія перестане бути історією людей. "Історію мало знати, її треба вміти відчувати, переживати морально та естетично. Людина, позбавлена почуття історії, неминуче збіднює себе", — справедливо міркує В.Д.Оскоцький¹. Адже не лише "чисте наукове" знання відкриває простір для самопізнання суспільства, а й пам'ять. "Завчені" знання, часто виграючи повнотою перед пам'яттю, що базується на життєвому досвіді, мають меншу оцінювальну стійкість, вони поверхові, оскільки не пройшли через емоційну сферу людини, отже, ними значно легше маніпулювати.

Глибоке вивчення феномена історичної пам'яті зумовлюється і теоретичною потребою розкриття цілісного історичного процесу як єдності об'єктивного і суб'єктивного. На жаль, завдяки відомим ідеологічним постановам, догмам, стереотипам, нав'язаним історичній науці і всьому суспільствознавству в нашій країні, суб'єктивний людський фактор зовсім випадав із поля зору дослідників. Такий широкий спектр чинників історичного процесу, як світогляд і світобачення, світосприйняття і світопереживання, спонукальні мотиви діяльності основних суб'єктів історії — народних мас, розглядалися побіжно, як щось другорядне, похідне від виробничих і соціальних факторів. А спрощене розуміння матеріального буття, котре детермінує свідомість людей, стало причиною того, що свідомість народних мас майже повністю залишилася поза увагою істориків. Рівень історичної науковості і професіоналізму вченого офіційно визначався тим, як історичні події обґрунтовувалися соціально-економічними параметрами, а процес життя окремих людей, соціальних груп, народів, що, власне, і є предметом історії, підмінявся соціологічним і політико-економічним дослідженням. Пересічна людина з її світобаченням, вірою, системою моральних цінностей взагалі не могла розглядатися як об'єкт дослідження історичної науки.

Про необхідність включення у наукові дослідження духовного світу, прагнень і переживань, вірувань, ідеалів і ціннісних орієнтацій людей — активних учасників історичних подій кожної епохи — неодноразово говорили відомі вчені. Так, М.Грушевський писав: "...історикові кінець кінцем не менше, а часом навіть і більше важливо знати не тільки те, як саме проходили події (у деталях здебільшого їх не можна відтворити), а як вони були прийняті і які враження і настрої викликали. Особливо ж це цінне тоді, коли можемо схопити залежність цих настроїв з економічною і соціальною основою їх життя"³. Така позиція цілком справедлива і зрозуміла, адже суб'єктивний характер історичного процесу, спосіб мислення і вірувань, сприйняття і переживання, що притаманні людям даної соціальної і культурної спільності, включається в об'єктивний процес їх історії. А якщо це так, то вся сфера людських настроїв, вірувань, переконань, цінностей, як і оцінка морально-естетичних норм і поглядів повинна увійти в структуру історичного пояснення.

На феномен історичної пам'яті уперше серйозну увагу звернули французькі історики М.Блок, Л.Февр, Ж.Ле Гофф, Г.Лорка та інші. Наприклад, М.Блок і Л.Февр започаткували "Нову історичну науку", або школу "Анналів"³.

Історичну пам'ять ("колективну пам'ять" — за М.Блоком), французькі дослідники пов'язують з ментальністю, часто ототожнюючи їх, і для цього безперечно, є певні

підстави. Але найважливіше полягає у тому, що історичну пам'ять вони включають у "тотальну" історію як її необхідний елемент, як засіб дослідження і пояснення менталітету народу, суспільства конкретної історичної епохи.

Історична пам'ять — це минуле, що живе в нас, у сучасному, бо носіями цієї пам'яті є не історіописання, а живі люди.

Основна ідея французьких учених визначається так: неважливо, як саме протікала та чи інша подія в історії, важливіше, як вона збереглася в пам'яті народу⁴. Але ми не схильні поділяти такий (надто категоричний, на наш погляд) висновок, оскільки вважаємо, що для об'єктивності і повноти висвітлення історичних подій та історичного процесу в цілому суттєвим є перше і друге: точна фіксація й опис конкретних подій, установлення їх зв'язку, причинної зумовленості і віддзеркалення цих подій у пам'яті народу.

Об'єктивно історична пам'ять поєднує історичну реальність, котру вона відображає та історичне знання (свідомість) — усвідомлення суспільством (нацією, класом, індивідом) свого сучасного разом із минулим і майбутнім.

Останнім часом науковці дедалі частіше звертаються до феномену історичної пам'яті. Пріоритет тут належить історикам, які не зовсім коректно, нажаль, відносять історичну пам'ять до історичної свідомості, ототожнюючи їх або "розчиняючи" першу в другій. У філософській та соціологічній літературі поняття "історична пам'ять" вживається переважно в семантико-логічному розуміння, як інформація, "надособова пам'ять", "соціальний досвід" тощо. Тут відзначаються окремі істотні характеристики історичної пам'яті, які не відбивають сутності історичної пам'яті як цілісного, духовно-практичного феномену.

Історична пам'ять — це соціально-психологічне явище, змістом якого є збереження і відтворення індивідом, соціальною групою, класом тощо уявлень, переживань, традицій, звичаїв, морально-естетичних норм, які мали місце в минулому. Якщо історична свідомість — це дія розуму, то історична пам'ять — це голос серця народу. Вона втілюється і живе в матеріальній культурі, мові, традиціях, звичаях, фольклорі, символах, ритуалах тощо. В історичній пам'яті відзеркалюється доля народу, його прагнення, радості і печалі. Пам'ять є більш вагомою, важливішою за будь-який феномен. Відсутність індивідуальної пам'яті руйнує індивіда як особистість, відсутність історичної пам'яті веде до розпаду, духовної деградації самого народу, нації, суспільства. Безпам'ятство — чи не найбільша трагедія кожного народу, яку можна собі уявити. Пам'ять, як і мова, — підвалини культури, найвищої цінності народу. Історія культури — це історія людської пам'яті. Через культуру історична пам'ять виступає як основа для розвитку історичного мислення, у процесі якого відображається усвідомлення нацією самої себе, усвідомлення того, що вона має свою історію, свій вклад у розвиток світової цивілізації. Спираючись на історичну пам'ять, історичне мислення, вона формує національні ідеї, які консолідують націю, служать орієнтиром на шляху формування історичної свідомості.

Історична пам'ять — це минуле, що живе в нас (у сьогоденні) й інтенційоване в майбутнє. Історична пам'ять — це довготривале мимовільне запам'ятовування (і забування) індивідом, класом, народом, нацією, людством традицій, звичаїв, морально-етичних норм, ціннісних орієнтацій та оцінок суспільних (історичних) подій, безпосередніми учасниками чи свідками яких вони були. Історична пам'ять включає також і ставлення людей до історичних осіб, до своєї долі, до самих себе. Домінантною рисою історичної пам'яті є оцінювання суспільних подій та ситуацій, моральний критерій діянь непересічних і пересічних суб'єктів історичного процесу.

Історична пам'ять, на відміну від будь-якої іншої властивості нервової системи, немовби "генетично" містить оцінку минулого. Пам'ять існує через психічні процеси: запам'ятовування, збереження та відтворення. Історична ж пам'ять ще й пронизується прийняттям чи неприйняттям, схваленням чи осудом, задоволенням чи незадоволенням фактами, подіями, зафіксованими пам'яттю. Іншими словами, історична пам'ять не існує

без ставлення суб'єкта пам'яті до свого об'єкта. Це ставлення є завжди емоційно-оцінним, адже сама людська історія є цінністю людства: в історичній пам'яті закарбувалися переживання, моральні скорби, думки наших пращурів щодо історичних подій, свідками або просто учасниками яких вони були. І наше ставлення до минулого тому емоційне — "священна", "добра", "жорстока", "нещадна" пам'ять. Такі епітети недоречні, наприклад, для характеристики пам'яті в кібернетиці чи теорії інформації.

Оцінююче ставлення до минулого є прерогативою історичної пам'яті, а не історичної чи іншої гуманітарної науки. Адже історична пам'ять (як духовна скарбниця минулого) є пам'яттю лише для нас, для нинішнього і наступних поколінь. Для тих же поколінь, котрі закарбували, зберегли і передали нам цю пам'ять, вона — духовне сьогодення, життєдіяльність у всій різноманітності проявів. Це їхнє життя, світопереживання, світобачення й оцінювання того, що відбулося чи не відбулося, своєї долі і самих себе. Отже, те, що ми називаємо історичною пам'яттю, є оцінкою не лише минулого, а й сьогодення, сучасного, котре для наступних поколінь стає вже минулим, історією.

Історична пам'ять сама оцінює: карає і прощає, звеличує або засуджує події, діючих осіб. І ця оцінка відповідає картині світу, домінуючим уявленням, ідеям та ідеалам, умонастроєм, віруванням і переживанням учасників та очевидців тогочасних подій. І ніяка наука, ідеологічні міркування, а тим паче якась політична доцільність не можуть впливати на ті оцінки, які зробили наші попередники — суб'єкти історичних подій. Адже це їхнє життя, їхні почуття, віра, доля. Втручатися в іншу сім'ю, навіть історично й генетично споріднену, нав'язувати їй свої норми і правила не просто неетично, а є порушенням природно-історичного способу їхнього буття, духовного життя. Тому історичну пам'ять наука повинна розглядати такою, якою вона є, розраховуючи хіба що на пізнання, розкриття, пояснення цієї пам'яті, проникаючи в її "святую таїну" — менталітет наших предків і здобуваючи моральні і духовні уроки, прилучаючись до джерела світобачення і культурних цінностей суб'єктів історичної діяльності⁵.

Інша річ, якщо потрібно "звільнити" пам'ять від хибних оцінок, перекручень, замовчувань тощо. І тоді повинна мовити своє авторитетне, чесне, вагоме слово історична наука.

Історична пам'ять є складним і своєрідним духовним феноменом, тому при дослідженні її слід зважати на ряд обставин.

По-перше. Історична пам'ять не існує в "чистому" вигляді, як, скажімо, історіографія чи будь-яка форма суспільної свідомості. (Зазначимо, що і форм суспільної свідомості немає у "чистому" вигляді, вони "окреслюються" за предметом і способом відображення суспільного буття). Історична пам'ять втілюється й живе у матеріальній і духовній культурі, суспільних відносинах, мові, традиціях і звичаях, міфології та релігії, фольклорі, пам'ятках, символах, ритуалах і при цьому не має власної предметної форми буття: її необхідно абстрагувати, вирізнити із тих форм, у яких вона втілена.

По-друге. Історична пам'ять тісно пов'язана з менталітетом народу, з етнонаціональною свідомістю.

По-третє. Слід зважати і на те, що історична пам'ять є не лише соціологічною чи історичною, але й соціально-психологічною категорією. А це означає, що всі основні психологічні характеристики пам'яті слід було б вважати пам'яттю історії.

Відомо, що психологи поділяють пам'ять на довільну і мимовільну, довгочасну і короткочасну. Історична пам'ять є мимовільною пам'яттю. Вона фіксує, зберігає і відтворює ті події, явища, дійові особи, котрі безпосередньо вплетені у тканину реального народного життя, викликають у людей симпатії, любов чи антипатії, ненависть, то така пам'ять емоційно-морально маркована.

Мимовільна пам'ять — не лише знання, а й моральне громадянське ставлення до того, що ми знаємо і пам'ятаємо. І це головний стрижень, суть і сенс історичної пам'яті.



Мимовільна пам'ять сильніша, глибша за довільну і не ототожнюється з нею. Будучи теоретичною свідомістю, вона зорієнтована як на духовно-практичні норми відображення реального світу, так і на довільне відображення історичного минулого в площині історичної свідомості.

Історична пам'ять є тривалим відображенням дійсності. Те, що фіксується та зберігається в пам'яті народу, видозмінюючись, живе, функціонує, переходячи від покоління до покоління, з епохи в епоху. Адже культура (традиції, звичаї, фольклор, народна мудрість) не вмирає, а лише постійно збагачується новим змістом.

Оскільки минуле завжди в теперішньому, історичній пам'яті належить одне з чільних місць у духовному житті суспільства як життєздатного організму. Без перебільшення можна стверджувати, що історична пам'ять відіграє таку ж роль у суспільстві, як індивідуальна пам'ять у житті кожної людини. Людина, втративши пам'ять, навіть якщо вона фізично здорова, по суті перестає бути людиною, оскільки не відчуває себе особистістю, губить своє "я". Амнезія індивідуальної пам'яті руйнує індивіда як особистість, амнезія історичної пам'яті руйнує народ як етнос. Людина без пам'яті — це людиноробот, манкурт. Перетворення народу в манкурта — ще жахливіше явище.

Ч.Айтматов уплітає в канву роману "І довше віку триває день" старовинний переказ про манкуртів. За допомогою жорстоких тортур завойовники позбавляли пам'яті свої жертви, перетворюючи їх на покірних і бездушних виконавців волі господарів. Манкурт не знав, хто він, звідки, якого роду-племіні, не відав ймення свого, не пам'ятав дитинства, батька й матері. Манкурт не усвідомлював себе людською істотою. Страшний образ манкурта виростає в символ-попередження: втрата історичної пам'яті згубна для окремої людини й людської цивілізації⁶. Історична пам'ять формує духовну атмосферу суспільства, систему моральних і культурних цінностей, допомагає йому визначити власне місце в нескінченному потоці часу. Без історичної пам'яті неможливі ні розвиток, соціалізація особистості, ні формування її національної самосвідомості, ні духовно-культурне відродження усього суспільства.

Досвід минулого, зафіксований і збережений історичною пам'яттю народу, містить високий моральний потенціал, здатний стати (за певних обставин) реальною політичною силою. Не випадково в критичні періоди життя загострюється інтерес народу до історії. Історична пам'ять стає джерелом його морального оновлення, духовної сили, політичної енергії. Це — історична закономірність, що розкриває виховне значення історичного досвіду, і дія її простежується ще в глибокій давнині. Вже тоді на крутих поворотах історії минуле слугувало вагомим аргументом у соціально-політичному і моральному вихованні. Голос минулого, його героїчні сторінки завжди запалювали сучасників, були активною силою в житті і боротьбі.

Виховну функцію історичної пам'яті не можна, однак, ототожнювати з простим переліком прикладів минулого для роздумів чи наслідування. Її роль у сучасному суспільстві полягає в тому, що знання, переживання, оцінювання предками свого буття значною мірою формують саме ставлення до сучасного. Знання минулого необхідне для розуміння оцінки теперішнього, для вироблення життєвої позиції, для морального, політичного вибору, свого місця і ролі в суперечливій соціальній дійсності. З цього приводу К.Ясперс зазначав: "Так само, як я бачу цілісність минулого, я пізнаю і сучасне. Чим глибших шарів я досягаю в минулому, тим інтенсивніше беру участь у перебігу подій теперішнього"⁷.

Теперішнє не індиферентне пам'яті про минуле, як і пам'ять про минуле не є мертвим багажем щодо проблем сучасності. Носії історичної пам'яті — народ, соціальні групи, колективи, окремі особи. А тому пам'ять про їхню минувшину не є і не може бути нейтральною. Вона завжди морально-етично та оцінювально маркована, що є результатом ставлення сучасників до минулих подій чи давнини в цілому. Оскільки історична пам'ять — це минуле, що живе в нас, актуалізоване сьогоденням, то, очевидно,

ми повинні також оцінювати те, що знаємо і пам'ятаємо. Увесь сенс історичної пам'яті в тому і полягає, що ми не сторонні байдужі "споглядачі" нашого колишнього, спостерігачі теперішнього, очікувачі майбутнього.

Пам'ять про минуле — це порівняння життя із життям сучасників, із життям наших предків, це усвідомлення нашої причетності (і відповідальності) до того, що було і що залишилося, що не повинно зникнути після нашої смерті. Ми порівнюємо, зіставляємо сучасне з минулим — своє життя з життям попередніх поколінь. Ми переживаємо й оцінюємо теперішнє й очікуване майбуття через призму духовності наших предків. "А щоб на це сказав мій батько?" — це питання, що звичайно ставить перед собою духовно розвинута особа після скоєного вчинку; воно передає, на наш погляд, ту соціальну духовно-практичну функцію, яку виконує історична пам'ять. "Якби для окремої людини не існувало шляхів прилучення до історичного досвіду, — писав М.Бердяєв, — то якою жалюгідною, спорожнілою і смертною була б людина." Проте людина у своєму власному житті "... знаходить істинну реальність великого історичного світу через історичну пам'ять, через внутрішній переказ, через внутрішнє прилучення долі свого індивідуального духу до долі історії"⁸.

Література

¹Оскоцкий В.Д. Роман и история. Традиции и новаторство советского исторического романа. — М., 1980. — С.381.

²Грушевський М. Історія України-Русі. — Т.9. — К., 1997. — С. 6.

³Блок М. Антология истории или ремесло историка. — М., 1973. — 232 с; Февр Л. Бои за историю. — М., 1991. — 632 с.

⁴Автономова Н.С., Караулов Ю.Н., Муравьев Ю.А. Культура, история, память // Вопросы философии. — 1988. — № 3. — С.77.

⁵Борисевський Мирослав. Духовність у державотворенні // Розбудова держави. — 1996. — №2. — С.19-21.

⁶Айтматов Ч. И дольше века длится день // Собр. соч. В 3-х Т. - Т.2. - М., 1983. - 495с.

⁷Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991. — С.76.

⁸Бердяев Н.А. Смысл истории. — М., 1990. — С.17.



М. Шильман

АБСТРАКЦИИ В ХРОНОЛОГИИ И ПЕРИОДИЗАЦИИ ИСТОРИИ

Ряд проблем, с которыми сталкивается исследователь истории, коренится не столько в неоднородности фактического материала, сколько в принципах взаимного соотнесения тех или иных явлений. Анализируя конкретный исторический объект, мы производим действия над фактами, привлеченными к исследованию, и одновременно расширяем зону поиска фактов, которые могли бы быть отнесены к структуре этого объекта. Среди проблем исторического анализа есть и те, которые имеют свое основание в использовании той или иной системы периодизации исторического процесса и те, которые коренятся в диспозиционном характере событий. Одним из сходных моментов в первом и во втором случае будет вопрос использования абстракций, присущих конструированию моделей исторических структур.

1. Для осмысления сложных исторических структур необходима философская система и определенная схема, контролирующая единство построения теории и выражающаяся в «определенном из принципа цели существенном многообразии и порядке частей» (1). Залогом многообразия служит, прежде всего, база фактического материала, а определение принципов субординации и координации исторических элементов решает вопрос о возможном «порядке частей». Установление порядка связывает любое исследование с решением вопросов повторяемости, регулярности или спорадического характера явлений, возможной цикличности или периодичности исторических процессов. Сложная динамическая система должна иметь специфическую организацию внутренних процессов, каждому из которых можно поставить в соответствие определенную длительность и степень всеобщности. В рамках всемирной истории рассматриваемые исторические объекты рождаются в заведомо нелинейной среде. Длительно существуя, исторические системы накапливают сложность, эволюционируя, и упрощаются под влиянием деструктивных тенденций. Точная хронология начал и окончаний подобных процессов невозможна, однако необходимость унифицированной системы навигации в историческом пространстве порождает практику членения исторического времени, вследствие чего возникают понятия стадий, фаз и периодов как звеньев единой цепи.

Периодизации как деление процессов на периоды в соответствии с определенными признаками или принципами по определению зависит от последних. Получаемые в результате периоды должны мыслиться как промежутки времени, охватывающие законченный процесс. С другой стороны – в соответствии с исторической достоверностью – ни один процесс не может быть однозначно датирован по началу или завершению, что компрометирует правомочность фиксированного временного интервала, выделение которого претендует на высокую степень объективности, а не на статус оценочного суждения. Грани, если даже они и существуют объективно, становятся размытыми и оспариваемыми «с обеих сторон». При подобном положении вещей ортодоксальная периодизация приемлема, скорее, для удобства запоминания исторического материала, чем для анализа весьма протяженных во времени и пространстве исторических процессов.

Универсализм на основе христианского мировоззрения способствовал принятию единой системы отсчета, в которой «идея эпохальных событий стала общим местом, а вместе с ней и деление истории на периоды, отличающиеся характерными чертами» (2). Данная концепция эпох, каждая из которых начинается с экстраординарного события, видоизменяясь и дополняясь, инициировала разнообразные попытки разделения

длительных исторических процессов конкретными датами или однозначно датированными событиями. Каноническое деление «Древний мир – Средние века – Новое время» как невероятно скудную и лишённую смысла схему критиковал в свое время О. Шпенглер, отмечая, прежде всего, попытки устанавливать внешние начало и конец там, где разговор о подобных понятиях неуместен. Концепция К. Ясперса напротив вводит понятие «осевого времени», определенным образом выделенного из общего потока исторического развития отрезка, призванного сыграть роль уникальной точки отсчета или центра координат. Пристрастие к хронологической точности породило широкое использование понятий века и тысячелетия, границы которых становились едва ли не осязаемыми, хотя в основе этих размерностей лежит не историческая реальность, а, скорее, принципы десятичной системы счисления. Переход к акцентированию содержательного характера привычных исторических мерок расчистило дорогу применению не столь скрупулезной хронологии, отражающей, однако, подлинную диалектику исторического процесса, что особенно необходимо при рассмотрении метаисторических закономерностей.

Изменение ракурса при взгляде на периодизацию истории приводит и к изменению понятия возможного детерминизма в исторических процессах. Потуги безусловно связать между собой события как посылки и следствия до предела обедняют полифонию реально существующих пространственных, временных и функциональных связей. Принципы, в соответствии с которыми простая причинность существует лишь между моментами состояний исторической макросистемы, могут быть использованы для того, чтобы привести рассмотрение длительных исторических процессов к определению возможности скоординировать появление одних моментов и событий с появлением некоторого числа других. Необходимая переориентация с попыток определения причин и условий произошедших событий на попытку установления принципов отношения между событиями приводит к определению некоего закона координации, схожего, возможно, с функциональной зависимостью. Предельно допустимым становится утверждение о том, что сумма данных об области пространства-времени лишь позволяет делать какие-либо осторожные выводы о другой подобной области. Чередование же явлений или событий, которые мы лишены возможности воспринимать непосредственно, заключая об их существовании только на основании каких-то признаков, служит отражением течения времени. Парадокс состоит и в том, что если нечто в исторических объектах, привнесенное сравнивающим мышлением и не составляющее их сущности, отделить от самих объектов и попробовать мыслить не посредством признаков, то степень познаваемости реальности будет резко уменьшаться, ввиду чересчур высокого уровня индивидуальности и уникальности каждого объекта или феномена.

Как показывает практика, процессы в сложных исторических структурах обнаруживают не только периодичность, которая варьируется в функции от колебаний тех или иных параметров, но и определенную структурированность во времени, не зависящую ни от характера исторических объектов, ни от типичной хронологии, но описывающуюся с помощью некоторых абстракций.

2. Привычное подтверждение событий следствиями и вырастающая из подобного принципа система каких-либо ступеней может предложить лишь развитое плоскостное видение протекающих во всем объеме реальности процессов. В действительности же, обусловленность исторических событий и процессов множеством самых разнообразных факторов расшатывает необходимый характер возникновения одного из другого. Однако даже безусловное исключение между локальными событиями причинной связи не приводит однозначно к их одновременности (3) или к невозможности различения их положения в пространстве. Просто «траектория» процесса может достаточно полно



прослеживаться в некоей плоскости, не совпадающей ни с плоскостью возможной причины, ни с плоскостью возможного следствия.

События как следствия вызываются множеством различных причин, причем не существует никакого средства различить вклад каждой из них. Именно поэтому историческое движение, прежде всего субординационно: множественная связь между явлениями, порядок размещения или следования которых предписан хронологией и не терпит произвола, позволяет множить ряды аналогий и экспериментировать с различными группировками составных элементов, отыскивая все новые факты, которые можно было бы отнести к анализируемой структуре или пространству. Системный анализ, таким образом, представляет собой установление системы отношений и способов сближения между собой фактов, которые, представляясь разделенными, связаны тем или иным видом родства. Именно такие действия позволяют подмечать скрытые принципы, при помощи которых из кажущейся простой событийной последовательности конструируются модели организованного целого.

В рядовом случае фиксирующееся событие системного порядка можно рассматривать как результат суперпозиции большого числа более простых событий, составляющих определенное множество – результат выборки из общей базы данных, согласно тем или иным принципам, вытекающим из характера и масштаба исследования. Варьирование угла рассмотрения приводит к неоднозначности результата суперпозиций и, как следствие, к возможности по-разному оценивать смысл искомого события. Инвертирование подобного положения приводит к мысли о том, что само по себе существование множества элементарных явлений позволяет допустить такую их суперпозицию, которая создаст некую абстракцию, логическую конструкцию, «ненаблюдаемое» явление, являющееся результатом «обратного» заключения, но не обладающего, по сути, статусом факта.

Такой вывод можно расценить как желание узаконить возможность оперирования в ходе анализа мнимыми величинами, фикциями, не имеющими шанса быть обнаруженными в каком-либо очевидном явлении. Однако, прерывное и неоднородное историческое пространство – это пространство представлений, исключающее повторение условий и неоднократность равнозначных «опытов». Отсутствие в истории столь привычной для точных наук экспериментальной практики исключает проверку выстраиваемых моделей, аргументом в пользу пригодности которых может служить лишь степень их соответствия известным параметрам моделируемых исторических объектов. Модель представляет собой также и комбинацию составных элементов, в рамках которой достигается внутренняя связанность в одно целое потоков взаимно скоординированных явлений, что возможно только в случае наличия принципов построения, понятий и алгоритмов, «держущих» как комбинацию элементов модели, так и комбинации элементов потоков. Целое, формирующееся посредством моделирования, условно реально. Абсолютную реальность также нельзя приписать и составным элементам этого целого. Связи между фактами истории – еще более абстрактные сущности, чем сами эти факты (4), получающие смысл исключительно в силу их согласованности, – гипотетичны и не могут быть однозначно протестированы на степень фиктивности. Продолжая в том же ключе, мы будем вынуждены констатировать высокую степень субъективности при определении принципов построения и синтетический характер алгоритмов, в определенной степени отвечающих наиболее вероятностным процессам, о степени реальности и характере протекания которых судит исследователь по ограниченному числу неоднозначным образом обусловленных фактов. Кроме того, значение понятий и терминов, используемых при построении модели, определяется и их «позицией», и реальным контекстом, и структурой системы, в которой они призваны фигурировать (5).

Что же касается исторического времени, то оно требует определения и тех вещей, от которых оно может быть зависимо, и тех, от которых оно не зависит. Поиск последних

неизбежно приводит нас к попыткам установления значимостей вневременных и не следующих непосредственно из событий. Ими могут быть сведенные в теорию Ф. Броделем циклы, волны, многочисленные накладывающиеся друг на друга движения, собственные ритмы изменчивости различных сфер действительности (6). В конечном счете, модели хроноструктур, рождающиеся из суперпозиции ритмов, укрепляют ряды «фиктивных» элементов исторического процесса.

Можно заключить, что высокая степень абстрагирования, свойственная и самому ментальному конструкту, и математическому аппарату, который может привлекаться для анализа системных исторических объектов, и необходимость работать не только на уровне исторических частностей, но и на теоретическом уровне абстрактных и универсальных принципов объяснения (Р. Коллинз) видоизменяет понятие реальности. «Невозможна реальность, которая была бы полностью независима от ума» (7), но в то же время мир не является только лишь логическим построением, составными частями которого служат относительные и нереальные элементы. Комплексная реальность, доступная изучению, рождается из симбиоза реальности проявлений и логических построений, не имеющих адекватной реальности, соответствующей им во внешнем мире. Но поскольку искомые структуры процессов не обязаны быть подобны очевидной поверхности исторических перипетий, требованием анализа становится использование при конструировании моделей любых компонентов, независимо от степени их условности.

Привычный порядок в тех рамках, которые задаются хронологией, может предложить исследованию своего рода «дисциплинарный устав», однако для получения результата, отличного от индифферентной констатации, необходим порядок нестандартный. Проще всего согласиться с мыслью, что на оси времени откладываются только события, и ничего другого там нет. Но упомянутые выше разнообразные исторические фикции – результаты зачастую непредсказуемых сочетаний – также имеют полное право быть отображенными на этой оси, что подтверждается той ролью, которую могут играть некоторые из них в системном анализе. Эта роль состоит в оригинальной организации материала событийной истории, на базе которой гармонический характер длительных исторических процессов делается более заметным, а членение на «периоды» менее оценочным.

Достаточно емкой аналогией в подобном случае будет аналогия с записью музыки нотными знаками. Исполнение музыкального произведения становится возможным лишь в том случае, когда для множества тонов и аккордов вводится единая размерность и регулярное разделение тактовой чертой. Ни размерность, ни такт не являются собственно звуками, но именно они превращают последовательность звуков в единое целое, обладающее своими собственными характеристиками и признаками, сообщающими ему неповторимое содержание.

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума. Соч. в 6 томах. -М. 1964, т.3, с. 680
2. Р. Дж. Коллингвуд Идея истории. -М. 1980, с. 52
3. Рейхенбах Г. Философия пространства и времени. -М. 1985, с. 166
4. Пятницын Б. Д. Философские проблемы вероятностных и статистических методов. -М. 1976, с. 90
5. Levi-Strauss C. La pensee sauvage. -Р. 1962, с.73
6. Грабски Л. Ф. «Фернан Бродель: вопросы методологии истории цивилизаций». В кн. Цивилизации, вып.1. -М. 1992, с. 128
7. Пуанкаре А. Ценность науки В кн. О науке. -М. 1990, с. 203-204



А.И. Мачулин

КОНЕЦ ТРУДОВОЙ ПАРАДИГМЫ?

Исследуя феномен постмодерна, один из современных французских мыслителей Жан Бодрийяр в работе «Символический обмен и смерть» обозначил ряд вопросов, волнующих современное западное общество. Критически осмысливая неокapиталистическое общество потребления, автор предлагает свое решение накопившихся проблем в виде культурной альтернативы. И хотя за минувшие 25 лет со дня публикации работы в мире произошли определенные перемены, авторское видение темы труда в постиндустриальном обществе по-прежнему представляет интерес. Прежде всего, потому что, утверждая о смерти труда, Жан Бодрийяр предпринимает попытку выйти за пределы политической экономии.

Французский философ, один из теоретиков постмодернизма, состояние западной цивилизации 70-х годов характеризует как искусственное, неподлинное бытие. Рассуждая о труде и материальном производстве, Бодрийяр оперирует понятием «симулякр» в контексте сформулированных им трех ценностных законов. По его мнению, начиная с эпохи Возрождения западная цивилизация жила на основе закона естественной ценности. Промышленная революция установила в обществе закон рыночной стоимости. В современном мире функционирует структурный закон ценностей.

Древнее понятие «симулякр» - несхожая видимость, подобие, Бодрийяр использовал для образного обозначения современной реальности. Она в огромном количестве вырабатывает симулякры третьего порядка. Соответственно, общество рыночных отношений продуцировало симулякры второго порядка, а общество, жившее по закону естественных ценностей, вырабатывало симулякры первого порядка.

Бодрийяр, прослеживая эволюцию труда с XIV века до 70-х годов XX столетия, делает вывод о том, что в результате глобальной социализации общества труд претерпел коренные изменения. Согласно его концепции, до эпохи Возрождения сам по себе труд не обладал собственной ценностью. С началом производства, которое, согласно Бодрийяра, началось с подделки, «божественная» система распределения богатств (или же природного наделения ими) претерпевает резкую перемену. Основу естественной дифференциации общества, живущего по рыночному закону стоимости, составляет труд. Он становится не только измерим, но приносит в жизнь общества прибавочную стоимость. Современное западное общество живет согласно структурного закона ценностей. Этот период характеризуется «концом производства» и безраздельным социальным господством капитала. Это господство растворено всецело и бескровно в окружающих нас знаках, что и есть символическое насилие.

Конец производства связан напрямую с концом труда: труд больше не сила, он - знак среди знаков. Теперь он не производительный, а вос-производительный. Предначертанность к труду - установка целого общества, которое и само уже не знает, хочется ли ему что-то производить. Конец производства, конец труда, конец политической экономии открывает эру симуляции, эру взаимной подстановки знаков, которые раньше были противоречивыми или диалектически противоположными.

Для Бодрийяра труд - это служба на благо общества. Труд присутствует в каждом индивидууме как рефлекс, как мораль, как принцип реальности. Глобализация экономики, автоматизация и компьютеризация производства породили операторную абстрактность трудового процесса и какой-нибудь рабочий, оператор станка с числовым программным управлением в Корее может и не знать, что сделанная им деталь будет вставлена в машину в США, а эксплуатироваться будет в Египте. Но если для конкретного рабочего изготовление детали - это труд, то для Жана Бодрийяра - грандиозный ритуал знаков

труда. И на этом основании он утверждает, что рабочая сила – уже не сила, а характеристика, ее реальное оперирование в процессе труда есть не что иное, как дублирование этой характеристики в операциях кода.

Отталкиваясь от идеальной модели труда прошлого (эйдоса), французский философ прослеживает его изменения уже в виде симулякров. Прежде, отмечает он, труд мог обозначать реальность некоего общественного производства, накопления богатств как общественной цели. Прежде труд был пронизан целенаправленностью, труженик не переживал процесс производства как безумное повторение. Прежде труд был персонифицирован, всегда существовала потребность в нужном человеке на нужном месте.

Теперь от человека не требуется производить, теперь он не преодолевает себя в трудовом усилии, а «социализируется». Человек функционирует как знак в рамках общего производственного сценария. Вместо собственных значений того или иного вида труда существует так называемая трудовая система и взаимозаменяемость. Общество озадачено лишь тем, чтобы поместить каждого в социальную сеть. Люди повсюду должны быть приставлены к делу – в школе, на заводе, на пляже, у телевизора и т.д., что Жан Бодрийяр называет «режимом постоянной всеобщей мобилизации». Для такого функционирования созданы все условия: сдельная оплата труда, гибкое рабочее расписание, подвижность кадров, переквалификация, постоянное трудовое обучение, децентрализация трудового процесса. Даже если по каким-либо объективным причинам человек не может работать, ему назначают пособие по безработице. Главное, чтобы каждый человек являлся окончанием целой сети, пусть ничтожно малым окончанием, но все же включенным в сеть. Такое положение вещей приводит к концу производства, ибо оно включается в знаковую систему потребления. Это состояние труда Бодрийяр называет «посмертным существованием».

Критикуя постиндустриальное общество, он отмечает, что сегодня насилие капитала над человеком происходит не на бытовом уровне, мол, отдай мне свою рабочую силу по максимуму, а на уровне знака. Даже если бы настал конец злополучной прибавочной стоимости, даже если бы отменили зарплату, человек остался бы отмечен трудом как обреченностью на производство. Таинством труда человек пронизан насквозь, как лом. Это место звучит у Жана Бодрийяра особенно по-французски: «Нет, труженик уже не человек, даже не мужчина или женщина: у него свой особенный пол – рабочая сила, предназначенная его для определенной цели; он отмечен ею как женщина отмечена своим полом..., как негр отмечен цветом своей кожи: они тоже суть знаки, ничего кроме знаков» [с. 63].

Если прежде капитал нуждался в живом труде, образно говоря, труд хотя бы формально участвовал в установлении правил игры с капиталом, то в современном обществе произошла полная победа капитала над трудом. Теперь уже капитал и «коллективная машинерия» производят себе цель и вырабатывают труд. Бесконечно отражающиеся друг в друге категории симулякров третьего порядка дают основание Жану Бодрийяру говорить о конце политэкономии, о полном царстве системы кода.

Пытаясь выйти за пределы политэкономии, Бодрийяр особое внимание уделяет таким категориям как непроизводительный труд и свободное время. В постиндустриальном обществе развитие знаний, перекладывание тяжелого, механического труда на плечи машин и автоматов, увеличение количества свободного времени привели к росту в общественном производстве т.н. непроизводительного труда. Поэтому он предлагает уравнивать понятия «труд» и «услуга». В этом случае под трудом в широком смысле слова будет пониматься отдача своего физического тела, своего времени, пространства, серого вещества. Производится при этом что-нибудь или нет, не имеет значения по сравнению с этой зависимостью. Господство капитала над личностью расценивается как тотальное закабаление и закрепощение.



Слияние «труда» и «услуги» привело к тому что, труд более ничем не отличается от своей противоположности – свободного времени, его просто не остается в специфическом смысле термина. И далее французский мыслитель рисует нам мрачную картину будущего: труда больше нет, поскольку он достиг своей завершенной формы, своего принципа, соединившись с другими принципами, исторически выработанными в других социальных пространствах – таких как больницы, тюрьмы, гетто, приюты и т.п. «Всегда будут существовать, - пишет он, - природные заповедники и индейские резервации чтобы скрыть, что ни животных, ни индейцев больше нет, что мы сами все стали индейцами. Всегда будут существовать заводы и фабрики, чтобы скрыть, что труд умер, что производство умерло, или же оно теперь всюду и нигде» [с. 71].

Неразличение труда и свободного времени привело к тому, что вся жизнь – это труд. Поэтому, считает Жан Бодрийяр, труд – это медленная, отсроченная смерть. Единственная альтернатива труду – не свободное время, а жертвоприношение.

Капитал обрекает трудящихся на бесконечное унижение – жить в труде. В этом Жан Бодрийяр перекликается с раннехристианским положением о том, что труд дан человеку свыше в наказание. Человек должен хорошо трудиться, жить праведно и тогда он попадет после смерти в рай.

Сравнивая символическое отношение субстанции труда и эксплуатации, Жан Бодрийяр выходит на гегелевскую тему Господина и Раба. Господин дарует Рабу труд в обмен на отсроченную смерть. Капитал дает трудящемуся труд в обмен на медленное умирание. Дарение труда со стороны власти и получение зарплаты со стороны трудящегося есть код социального господства. Приобретая на зарплату товары, трудящийся становится над ними Господином, а вещи живут отложенной смертью. Таким образом, формальный выкуп власти осуществляется через громадный механизм труда, заработной платы и потребления.

Разумеется, такой беглый пересказ основательной попытки Бодрийяра убедить читателя в завершении эпохи политэкономии, в смерти труда и производства, не может передать все многообразие авторских сравнений и эпитетов, многослойных образов, красоты мышления. Однако его, надеемся, достаточно, чтобы согласиться или не согласиться с автором. На наш взгляд, автор неслучайно рассматривает труд и производство лишь начиная с эпохи Возрождения. Исследование данного вопроса с более раннего времени внесло бы серьезные коррективы в «симулякры Бодрийяра».

Утверждая о смерти труда, автор как бы устанавливает верхнюю границу, предел за которой начинается эпоха без политэкономии Маркса. В этом стремлении Жан Бодрийяр не одинок – многие постмодернисты (например, Э. Тоффлер) рассматривают нынешнее состояние западной цивилизации как переход к качественно новому пониманию роли труда в обществе. Но при этом пока никто не придумал для развития материального производства более убедительной категории, чем прибавочная стоимость. Другой вопрос, каковы будут трудовые функции человека в постиндустриальном обществе, будет ли установлен минимальный отрезок времени для занятия общественно-полезной деятельностью и т.д.

Возможно, исследуя абстрактное понятие «труд» следует вести речь о расширении его философского понимания. Ведь ценность труда состоит не только в его связи с производством и распределением материальных богатств. До сих пор никто не опроверг теорию о роли труда в происхождении и развитии человека как существа разумного! Пока же исследования в области труда и общества, на наш взгляд, не могут носить императивный характер.

Литература

Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. - М., Добросвет, 2000.

Ю.Б. Синєбрюхов

ГРАНЬ НЕЗНАНИЯ

Неизвестное,
если конечно задуматься о нем,
оставляет нас равнодушными
пока неистовый поток ветра
не сметет в нас все известное.

Ж. Батай

В Элевсинских мистериях есть рассказ о том, как Моисей и Иисус путешествовали в поисках бессмертия. Как любой путь - это был путь познания. Иисус ставит условием дальнейшего следования по этому пути ответ на вопрос: "Как ты выдержишь то, о чем не имеешь знания?"

Вопрос этот, обращенный к Моисею, звучал впоследствии много раз. Известна древняя испанская молитва, в которой человек, обращаясь к Господу, просит: «Дай мне силы изменить, то что я могу изменить, дай мне терпения, вынести, то, что я не могу изменить и дай мне ума не перепутать первое и второе».

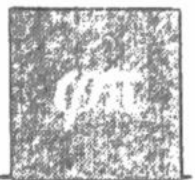
Ведь мы, человеческие существа, неизбежно вынуждены смотреть на Вселенную из того центра, что находится внутри нас и говорить о ней в терминах насущных потребностей. Отсюда и теория, что природа приводится в действие голодом и страхом, а ведь это проекция на мир нашего собственного состояния, концептуальные представления сознательного внимания.

Общим местом большинства исследований творчества гениев стало упоминание их способности представлять то, что находится "по ту сторону представимого". Чем же можно вдохновить всякого человека, догадывающегося о бренности бытия и ограниченности ЗНАНИЯ, нехватка которого ведет по Э. Фромму к чувству небезопасности, а затем к тревоге со всеми степенями ее интенсивности? А тревога, эта "индивидуальная религия", управляет мировосприятием. Положительный аспект этой тревоги М. Фуко называл заботой о самом себе - поиск смысла жизни.

Мы не можем "быть всем", сказал Жорж Батай, так как мы вынуждены ограничивать свою реальность, опыт, жизнь. Язык, который призван нам помогать, разделяя мир на категории, не справляется: реальность богаче любых ее описаний (парадокс нетранзитивности). Множественность - сущностная характеристика способа восприятия мира человеком, - порциями, последовательно за один взгляд, за одну мысль из разных источников. "Если бы ум был способен выразить идеи так, как он их воспринимает, то, без всякого сомнения, он выражал бы их все сразу. Но это совершенно невозможно, так как если мысль — простое действие, то ее высказывание — последовательное действие" [1].

Наука как инструмент выявляет закономерности в потоке данных, но законы описывают лишь границы реальности, которая нам доступна, так как восприятие ограничено "горизонтом событий" и вещей, т. е. в основе знания можно найти только логику, которая, в конечном счете, утверждается верой (О. Вейнингер). "Вера не противоположна теоретическому познанию, а является ЕГО ФОРМОЙ, поскольку понимание осуществляется не только через разум, но посредством всех духовных сил человека" [2].

В основе любого выбора лежит его собственное мнение, ведь всякая культура начинается с отдельного человека (К.Г. Юнг). И «этническая озабоченность» возникает на уровне личности.



Цели человека, воспитанного на картезианстве лежат внутри операционального пространства, а расширение его горизонта – это:

- проблема воли к знанию;
- постулирования объекта исследования;
- проблема окончательности вопрошания об истине.

Передача опыта, социальных условностей или Это, обусловленных культурой, происходит в рамках технического и регулятивного обучения. Причем, если эти два вида обучения объединяет необходимое усвоение соответствующих категорий, то принципиально разделяет наличие неформализуемых и метафизических характеристик у регулятивного обучения, ведь понимание, в общем-то, передать нельзя - восприятие ограничено, а мир, в котором мы мыслим, не есть мир, в котором мы живем (А. Уотс). Итак, сложность природы - это сложность "инструментов" для ее препарирования. Ведь в ПРИРОДЕ сознание осознало себя. Она «как предлог для конструктивной активности сознания ...мы имеем здесь «МАЙЮ», ИСКУССТВЕННУЮ творческую активность, «природу» (кавычки мои – Ю.С.) ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СОЗНАНИЯ» [3]

Фундаментальная граница, как известно из психоанализа, проводится между личностью и тем, что она считает "чужим" для себя, между ПЕРЕЖИВАЮЩИМ и переживаемым миром, между СУБЪЕКТОМ и ОБЪЕКТОМ. И, хотя способности познания нам даны в виде чувственного восприятия и умозрительного постижения, все чувственное - символ духовного, но видимое - только предлог, покров, скрывающий от нас сущность, истина где-то в глубине расколотого надвое мира.

Такова символика (метафизика) ЗНАНИЯ - постижение бесконечного через конечное, умение догадываться о "зыбкой силе за прочными вещами" (О. Эрар) - оборотная сторона реальности. "Вещи внутреннего мира воздействуют на нас тем сильнее, чем они бессознательнее" [4]. Это состояние сознания, когда высшее понятно только в сравнении с низшим, добро - при противопоставлении злу и т. п., Ф. Меррелл-Вольф называет ДВОЙСТВЕННЫМ сознанием, а К. Хьюбнер - аспектностью. Как выразился Алан Уотс, "ни одно мгновение жизни не приносит нам ОКОНЧАТЕЛЬНОГО удовлетворения. И даже когда мы удовлетворены, у нас остается ощущение гложащей пустоты, которое требует БЕСКОНЕЧНОЙ протяженности времени, ибо как сказал поэт, "все радости жаждут вечности" [5].

Современная человеческая жизнь - непрерывная смена целей. «Мы предпочитаем самоутверждение - объединению, соревнование - сотрудничеству, анализ – синтезу» [6]. А, наступившую, НАКОНЕЦ, свободу принимаем за неопределенность, а ведь человек свободен изначально. Кроме необходимости причины и следствия – логики пространства (О. Шпенглер), существует акаузальность, синхронистичность (К. Г. Юнг) – логика времени.

По-видимому, любое рациональное мышление вообще, порождает проблемы, которые не могут быть решены на том уровне, на котором они возникают. Говоря простыми словами, мы действуем не благодаря тому, что мы знаем, а вопреки тому, что мы не знаем.

Остается, как советовал К.Г. Юнг, непрерывный диалог с собой: "Ответные реплики принимают вид внешнего события". И в ситуации выбора мы не можем «сделать» идеально (логика времени), но можем поступить правильно. В этом, по сути, механизм ИНДИВИДУАЦИИ – из всех систем значений культуры выбираются индивидуально значимые ценности. Смысл ее – момент «расширения сознания» - понимание ЗНАЧИМОСТИ НЕВЫБРАННЫХ ЦЕННОСТЕЙ, ИЕРАРХИЧНОСТИ СИСТЕМЫ СИМВОЛИЗАЦИИ, КОТОРАЯ ПРЕОБРАЗУЕТСЯ ВМЕСТЕ С УРОВНЕМ КУЛЬТУРЫ. Причем, индивидуация - это работа ПРОТИВ сил природы (К. Г. Юнг).

Ведь "для нас человек характеризуется, прежде всего, ПРЕВОСХОЖДЕНИЕМ СИТУАЦИИ, тем, ЧТО ему удалось сделать из того, что из него сделали, даже если в

своей объективации он так и не достигает самоосознания" [7]. Под осознанием здесь можно понимать "любое проникновение в НЕДВОЙСТВЕННОСТЬ" [8].

Если перефразировать О. Эрара, - проникновение в зыбкость "прочных вещей" и стоящую за ними прочную силу (у разных народов она имеет свое название: Мана, Ваконда, Шакти, могущество Господне). Возникает сознание, перемещающее индивидуум в безусловное, обязывающее и нерушимое сообщество с миром (К.Г. Юнг).

Осознание того, что нет (и не может быть) ВНЕШНЕЙ (ЗЛОЙ) ВОЛИ, будь то в виде судьбы, правителя или соседа, дается нам как шанс обрести свободу, то есть – способность ВЕДАТЬ-ВЫТЕРПЕТЬ ее безграничность.

"Наше повседневное осознание подобно небольшому островку, окруженному огромным океаном неизведанного сознания, волны которого непрерывно бьются о барьерные рифы ПРИВЫЧНОГО нам сознания, пока однажды совершенно неожиданно не пробиваются сквозь них и не затопляют наш островок знанием безбрежной, в основном неисследованной, но в высшей степени реальной сферы реального мира" [9].

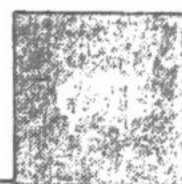
Глубоко в существе каждого человека погребена мифология запредельного, и образные, мифологические способы постижения реальности являются архетипами – точками опоры для построения сознания. Это возможно, например, с помощью интуиции, хотя она отвечает, в основном за координацию понятийной информации. Основной конфликт "расширения сознания" – бесплодная затея нашего Эго пытаться командовать самим собой (рационально), своим творением своим миром. Значение индивидуации по К.Г. Юнгу – отказаться от наивной веры в то, что Эго, эта «искусственная творческая активность» является центром личности и найти НОВУЮ точку приложения своих сил для дальнейшего самоуглубления и саморасширения.

Ассимиляция "опыта чужого" – новое обоснование рациональности, предложенное К. Ямме, таков культурный проект непосредственного доступа к «иному» сознания, когда «миф преобразуется в логос; изменяется здесь одно - ...восприятие действительности человеком» [10]. Проживать жизнь мифологически, считает К. Уилбер, означает "начать постигать ЗАПРЕДЕЛЬНОЕ, видеть его живущим в себе, в своем существовании, в своей работе, в друзьях и в окружающем мире".

"Per visibla in invisibla" – эта формула античности может помочь "сопряженности мира и человека" (М. Экхарт), "расширяющемуся сознанию" в ДВОЙСТВЕННОМ, метафизическом вечном настоящем, - тому, что мы знаем до того, как что-то узнали.

Литература

1. Цит. по Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1994.
2. Novalis. Schriften, Bd. 3, S.339.
3. Зильберман Д.Б. Теория значения в философии индуизма. М.: Изд. 1998.с.15.
4. Юнг К.Г. Отношение между Я и бессознательным. //Психология бессознательного. М.: Канон. 1994. С.237.
5. Уотс А. Природа, мужчина и женщина. К.: София. 1999. С.72.
6. Капра Ф. Физика Дао. СПб. 1994. С.6.
7. Сартр Ж. П. Проблема метода. М.: Изд. Гр. "Прогресс" 1993. С.210.
8. Меррелл-Вольф Ф. Математика, философия, йога. К.: София. 1999. С.10.
9. Уилбер К. Никаких границ. М.: Изд-во Трансперсонального ин-та. 1998. с.138.
10. Jammé C. Gott an hat ein Gewand. Frankfurt am Main 1991. S.176.



А.П. Алексеенко

К ВОПРОСУ О ДУХОВНОЙ ЭВОЛЮЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Тенденции, характерные для современного научного знания, могут привести ученых будущего к необходимости пересмотра очень многих позиций, которые уже сегодня определяются, как минимум, следующими аксиомами:

-признание существования, наряду с миром видимым и воспринимаемым приборами, мира невидимых (тонких) энергий, благодаря которым Космос связан в единое целое. Любое движение, в том числе и движение мысли, отзывается во всей Вселенной. К этому выводу раньше других пришли крупнейшие ученые уходящего века Нильс Бор и И.Е.Тамм.

-энергоинформационная сущность человека (монада) бессмертна.

-весь Космос разумен и насыщен разумными силами. Их иерархия бесконечна. Человек – лишь одна из ступенек разума.

Это дает основание к переосмыслению ряда важных философских проблем, к числу которых относится и проблема духовности. В искомой проблеме особое звучание приобретает вопрос о духовной эволюции человечества, о том, на какой ступени эволюции находилось первобытное общество. Если это первая ступень и начало всего, то и духовность должна была появиться в какой-то момент и начать восхождение вверх по ступенькам эволюции вместе с человечеством.

После того, как пройдено четыре больших ступени (первобытно-общинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая) в эволюции человечества, которую способна обозреть наша наука, можно увидеть, что на трех из них духовность не связывали ни с чем иным, как только с Богом. Бог есть Дух, как утверждает Библия, и устремление к Богу и духовному миру, в котором он пребывает, всегда считалось духовностью. На последней ступени эволюции общества большое влияние приобрела наука, ориентированная только на физические явления и не пытавшаяся до последнего времени исследовать духовность и духовный мир как самостоятельное явление. В итоге духовность стали связывать не с Богом, а с земными идеалами. Духовным признавали образованного, культурного, нравственного человека. Хотя и первое значение духовности, безусловно, сохраняет свое влияние у значительной части верующих в Бога людей.

Возникла ли духовность в какой-то момент эволюции первобытного человечества, до которого ее не было? На этот вопрос по-разному отвечает материалистическая теория прогресса и Библия.

Материалистическая теория прогресса в целом рассматривает историю односторонне: как поступательное и неуклонное усиление и развитие положительных начал в человечестве. Развитие знаний, общественных институтов, многообразных форм деятельности движется, по мнению "прогрессистов", в основном только вперед, а все темное и злое в человеке с веками идет на убыль. Это воззрение, безусловно, исключало возможность высокого духовного уровня первобытных людей, которое предполагает Библия, и игнорировало ее учение о росте зла в человеческом обществе. Согласно теории прогресса, человечество не знало никакого падения, а только постепенное усовершенствование.

Библия отнюдь не считает цивилизацию изначальной, не говорит она и о том, что первые люди были существами всецело совершенными. Их внутренний мир представлен, скорее всего, как зерно, заключающее в себе лишь потенцию великого будущего. Библия говорит о том, что человечество совершило греховный поступок [1,с.3]. Съесть плод с

древа познания добра и зла означает: не пройти искушения, о котором предупредил Творец, родитель человечества. Это значит, либо принять от Отца готовым знание о Вселенной, либо самому пройти через путь познания, через анализ (т.е. расщепление) созданного Творцом мира. И за этот поступок человечество было наказано падением в более низкий, чем Эдем, мир и изгнание его из рая. Следовательно, Грехопадение человечества является деградацией, отступлением с более высокой ступени эволюции. Поскольку из Библии также следует вывод о том, что Первородный грех ослабил в человеке потенцию великого будущего и открыл простор в нем злу, то первозданное состояние человека должно мыслиться более гармоничным, чем после падения, хотя в исторической и философской литературе сложилась точка зрения, согласно которой в этот исходный период люди считались "дикарями". Однако элементарные формы быта и культуры еще не являются доказательством элементарности в духовной сфере. Скорее всего, переход к более сложным ступеням хозяйствования и социальной жизни нередко даже приводил к упадочным явлениям в духовной и нравственной области.

Таким образом, можно предположить, что человек на той, более высокой стадии, был как Бог, Духом, но не удержался на данной ступени и деградировал, получив "кожаные одежды", т.е. физическое тело [1,с.3].

Специфика же духовности первобытного человечества заключается в следующем.

Бездуховного состояния на этой стадии никто из исследователей отметить не смог, т.е. человек не был животным никогда. Это очень заметно на фактах, изученных исследователями в Новое время – первобытный человек духовен, ибо в его сознании всегда есть Бог. У животных, даже самых разумных, Бога нет.

Духовность первобытного человека – это всегда поклонение Высшему, поскольку еще не разорвана связь сознания с подсознанием, а в последнем содержится знание о Грехопадении и вине человечества.

Исследователи древнейших мифов и сказаний отмечают, что все они несут в себе духовную информацию, т.е. в них речь идет о Творце и сотворенном Им мире. Творец в самых древних мифах – это всегда Единый, но очень далекий, практически неизвестный Бог. Таким образом, память о Боге – Творце сохранена потому, что было изначальное знание о нем.

"Если мы ближе всмотримся в религиозные представления примитивных народов, то нам в глаза бросится замечательное обстоятельство, идущее вразрез с господствующими теориями о происхождении религии из почитания душ или природы. Это именно широко распространенная, если не всеобщая, вера в Высшее Благое Существо, которое по большей части представляется Творцом... И напрасно кто-нибудь старался бы обессилить это доказательство веры в Высшее Благое Существо указанием на возможность европейского или исламского влияния, так как такую веру мы находим у народов, которые, еще не имея интимных соприкосновений с европейцами или магометанами, боязливо охраняют себя от таких сношений, даже питают ненависть к этим народам" [5,с.25,29].

В то же время, отсутствие у человека конкретных знаний о Творце означает разрыв когда-то имевшей место связи человека со своим Богом, Отцом. Библейский миф о блудном сыне – о нас, о человечестве, которое ушло от Отца и "пустилось во все тяжкие" (дела). Блудный сын или Адам мыслится как олицетворение всего человечества. Во II веке Климент Александрийский писал, что множественности людей предшествовало их духовное единство в Адаме. Мысль о человечестве, как целостном "Адаме" получила свое воплощение как в богослужебных текстах Церкви, так и в философской литературе.

"Под Адамом,- говорит Вл. Соловьев, - разумеется не отдельное только лицо, наряду с другими, а всеединая личность, заключающая в себе все природное человечество" [4,т.3,с.162]. Эту же мысль продолжает С.Булгаков: "Адам не имеет индивидуального лица в том смысле, в каком мы его теперь понимаем. Он есть только порядковая величина".



Человек един. Индивиды в его духовном организме есть "только всплески, ипостасные явления единой человечности" [2,с.35].

Духовность первобытного человека вначале была безрелигиозной. Это доказывается и прямо (современные первобытные народы), и косвенно (данные археологии). Появление религии означает попытку (от самого человека или от Бога) восстановить разорванную связь, преодолеть трагический разрыв бытия.

Можно предположить, что на той ступени человек не ощущал свой разрыв с Богом так явно, как это произошло позже. Возможно, это было что-то сходное с той непосредственной связью, которая имела место у человека с Богом в Эдеме. Впрочем, современные нам народы, находящиеся в первобытном состоянии, не просто верят, что Бог есть, а как-то по-своему переживают его присутствие в своей жизни, т.е. в безрелигиозном сознании есть знание о Едином – Творце всего сущего. Мифологическое сознание соответствует этому периоду. В нем нет той обрядности, ритуальности, которая выводила бы на связь с Богом, но есть та обрядность, которая защищает от вмешательства в жизнь человека стихийных духов (духов, так называемой, "поднебесной сферы"). Магизм как раз и есть та обрядность, ритуальность. Это было попыткой защититься и найти в магизме защиту (т.е. своеобразное "подписание контракта" на служение человека низшим духам, следствием чего и было приобретение магического могущества). "Но магизм затормозил "исполнение времен" на многие тысячелетия. Он извратил и саму религиозность человека, его отношение к Богу, его отношение к Природе и себе подобным" [3,т.2,с.58].

После Грехопадения человек стал в какой-то степени животным с устремлением к Богу, с тягой к нему и к тому Высшему миру, из которого он упал (в смысле, спустился на одну ступеньку вниз). Вот эта тяга, это устремление и было духовностью того этапа, и выразилось оно в поклонении Высшему началу.

Вместе с тем, внутри себя человек остался тем, кем он был на более высокой ступени эволюции, т.е. в рае, Эдеме. Поэтому своеобразной формой духовности является связь с Богом через своего внутреннего человека. Такая связь и такая форма духовности проявляется на более высоких ступенях следующей после Грехопадения эволюции человечества, когда появляются религии и философские учения (идеализм). Так, внутренний смысл идеализма заключается в том, что он "есть смелое утверждение божественных истин душою, вопрошающей себя в тиши уединения и определяющей духовные реальности путем своих собственных интимных свойств и своего собственного внутреннего голоса" [6,с.323]. Именно такой идеализм характерен для философии Сократа и Платона. Сократ одним из первых глубоко раскрыл сферу духовного как самостоятельную реальность. Такое понимание духовности исходило из его веры в Бога.

Религия же, как опосредованная связь, дается человеку, уже утратившему способность непосредственного переживания Бога. Поэтому религия призывает верить, и эта вера в жизни каждого человека подкрепляется непостоянным, как в первобытном состоянии, а кратковременным опытом переживания Бога, его присутствия в жизни человека.

Таким образом, можно назвать духовность первобытного человека дорелигиозной, и она была полнее, чем на более поздних ступенях эволюции человечества, когда моменты переживания присутствия Бога в жизни человека очень короткие. Чаще всего человек пытается объяснить их "естественным", т.е. на уровне материального мира, способом. Духовность – это естественное состояние первобытного человека. Она не возникает на этой ступени, а присуща человеку, упавшему на ступеньку ниже на эволюционной лестнице, как его внутреннее состояние. Здесь уместно вспомнить о "внутреннем" человеке большинства философских учений прошлого. "Внутренний" человек – это эдемский человек, одетый в "кожаные одежды, т.е. в физическое тело. "Внутренний" человек всегда духовен, поскольку он был в непосредственной связи с Богом. "Внешний"

человек- "зверь", в котором вынужден был "поселиться" "внутренний" эдемский человек. Его знания о Боге – Творце шли изнутри, из подсознания, которое есть по сути сознание эдемского человека. Но "зверь" постепенно отодвигал "внутреннего" человека и вот он - через тысячелетия – часто не подозревает о нем.

Эволюция человека в материальном мире идет по пути религиозному. А это всегда связано с поклонением Высшему, Своему Творцу, Создателю. Но "кожаные одежды" какую-то часть людей уводят от духовности, направляют все их внимание на материальные ценности. Это – инволюция, духовная деградация человечества.

Эволюция духовности направлена на устранение разрыва человека с Богом. Каждый, кому удалось это сделать, соединился с Богом. Другие также могут это сделать. Соединение с Богом через устранение разрыва – всегда личное дело каждого из нас. Человечество не может это осуществить организованно и дружно, ибо здесь работает закон свободного выбора.

"Грехопадение не смогло уничтожить образ Божий в Адаме. Поэтому активность человека будет проявляться и как подлинное творчество. Ноосфера окажется не только разрушительной, но и созидательной силой. Она внесет в ландшафт Земли плоды разума, а следовательно – смысл и цель. Цивилизация будет, выражаясь словами Булгакова и Тейяра, очеловечиванием природы. В хозяйственной и культурной деятельности человека явится – пусть бледное и несовершенное – предчувствие нового Эдема, о котором возвестят пророки Библии" [3, т.1, с.164].

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. 1995.
2. Булгаков С. Купина неопалимая. Париж 1927.
3. Мень А.В. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни. В 7т. 1991.
4. Соловьев Вл. Собрание сочинений. 1914.
5. Шредер А. Сущность и начало религии. 1909.
6. Шюре Э. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религии. 1914.

Г.Д. Панков

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БОГА В ПРАВОСЛАВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Основоположником онтологического доказательства принято считать Ансельма Кентерберийского, видного средневекового схоласта. Ансельм учил, что поскольку в нашем уме существует представление о существе всесовершенном, следовательно, должно существовать и само это существо. Однако рассуждения Ансельма подверглись критике его современником Гонилоном, настаивавшего на необходимости проводить различие между действительным предметом и понятием о нем. Отсюда вытекает заключение, согласно которому понятие о Боге еще не доказывает реального его существования. Попытку ответить на возражения Гонилона предпринял Декарт, согласно которому идея Бога отличается от других идей особыми признаками. Он подчеркивал, что в идее Бога реальность представляет собой необходимый, но не случайный признак, в отличие от других предметов, в которых мы привыкли отделять понятие о вещи от ее действительного существования.

И. Кант подверг опровержению онтологическое доказательство в духе Гонилона, но с тем отличием, что подвел под критику серьезную философскую базу. В «Критике чистого разума» ее автором подчеркивается необходимость проводить различие между суждениями и вещами: безусловная необходимость суждений не должно означать необходимость вещей. [1, с.359]. Извлекать из понятия о Боге его существование явилось бы противоречием. Поскольку мышление, с точки зрения кантовского учения, позволяет заключать только о нашей способности мыслить сверхреальное существо, но не его существование в действительности.

Как отмечал православный богослов И. Оренбургский, большинство теистов вынуждено было признать справедливость кантовской критики онтологического доказательства [4, с.610]. Анализ богословских и религиозно-философских публикаций православно-академической традиции позволяет судить о двух основных позициях в отношении к рассматриваемому доказательству.

Первая позиция - это отказ признавать какой-либо ценности за онтологическим доказательством. П.Д. Юркевич, крупный представитель православно-академической мысли, назвал данное доказательство плодом искусственной католической мысли, которая «не может устоять перед судом здравой логики» [6, с.347-348]. Мыслитель полагал, что из чистого мышления невозможно удостовериться в существовании предмета. Последнее достижимо только в том случае, если исходить из реального опыта. Поэтому Юркевич признавал достоинство только тех доказательств, которые обосновывают Бога, исходя из эмпирической действительности (космологическое, телеологическое, историческое и др.), но не априорное по своему характеру онтологическое доказательство.

Значительная часть представителей академической православной мысли, не отвергая ценности онтологического доказательства, осуществляла поиски аргументов в его защиту. Большая в этом заслуга принадлежит В.Д. Кудрявцеву-Платонову, профессору Московской духовной академии, творчество которого оказало существенное влияние на всю последующую православно-академическую традицию.

Аналогично Юркевичу, Кудрявцев-Платонов признал несостоятельность из чистого мышления выводить действительность божественного бытия. Вместе с этим он предложил обратиться не к абстрактным понятиям, а к «живому религиозному сознанию» как к исходному фактору онтологического доказательства. Названное обстоятельство

позволяло отвести обвинения в априоризме рассматриваемого доказательства, в отрыве его от живой действительности. Но при этом необходимо было ответить на вопрос: имеется ли в человеческом сознании аналог всесовершенного, из которого можно выводить всесовершенное божественное существо? Отвечая на поставленный вопрос, Кудрявцев указывал на идею Бога, в которой «как в фокусе сосредоточиваются для нашего разума все наши представления о самом совершенном, что только мы можем мыслить» [2, с.274]. Эту свою мысль Кудрявцев пытался подтвердить представлением о человеке, согласно которому последний призван стремиться к постоянному духовному совершенствованию.

Указание на идею Бога как на совершенное, отталкиваясь от которой выводится бытие абсолютно-совершенного Бога, должно послужить богословским ответом критикам, утверждавшим несостоятельность выведение безусловного из условного, всесовершенного из несовершенного. Таким путем следуют в процессе космологического, телеологического и других доказательств Бога. Спрашивается: где найти в мировом бытии аналог всесовершенного, если все в нем условно и несовершенно? Ответом на поставленный вопрос служит указание на идею Бога в сознании человека - единственным аналогом всесовершенного в бытии условного и несовершенного. Согласно мнению Кудрявцева, онтологическое доказательство призвано восполнить недостаток всех других доказательств, способных только обосновать идею необходимости всесовершенного, но не само всесовершенство божества.

Как отмечал Н.Малахов (С.-Петербург.дух.академия), во всех формах рассматриваемого доказательства лежит один и тот же лейтмотив - понятие о необходимой и существенной принадлежности человеческому духу идеи существа всесовершенного. [3:1095]. Действительно, именно на этом признании строится онтологическое доказательство, и без этого последнее полностью рушится. Но где

ручателство в истинности названной посылки доказательства? Оказывается, в христианском взгляде на человека как на образ и подобие Бога. Своим образом человеческая личность отражает божественный Первообраз, а своим подобием ему свойственно устремление к Богу как к источнику и цели бытия. Человек, благодаря заложенной в его сознании идеи Бога, осознает свою теоморфность, выделяет себя из окружающего мира в качестве личности и постулирует реальное бытие Бога как своего Первообраза.. Статья Малахова наглядно свидетельствует о стремлении богословской мысли прочно увязывать онтологическое доказательство с христианской антропологией, в которой усматривается опора в актуальности настоящего доказательства.

Защитники онтологического доказательства не могли пройти мимо возражения Канта, подчеркивавшего необходимость различения между действительными предметами и суждениями о них. Кантовская критика поставила перед православной мыслью задачу обратиться к гносеологии за аргументами в целях апологии доказательств Бога.

В.Д. Кудрявцев-Платонов считал должным признание правоты Канта о невозможности онтологического доказательства, только при условии, если встать на точку зрения кантовской гносеологии, согласно которой познающий субъект в состоянии познать не сущность объектов («вещь в себе»), а только их явление в сознании. Однако возражение Канта должно потерять свою силу, если признать исходным гносеологическим фундаментом принцип соответствия мышления действительному бытию. В этом признании Кудрявцев усматривал первую посылку онтологического доказательства. За первой посылкой следовала вторая - о принадлежности понятия о Боге к числу необходимых понятий рассудка (или категорий). В таком случае, утверждал православный философ, «необходимым понятиям нашего разума соответствует действительность; но понятие о Боге (которое, как существенный признак, входит в предикат реального бытия) есть понятие необходимое; следовательно, понятию о Боге соответствует реальный предмет (то есть мыслимое нами божество действительно существует». [2, с.300]. Данное умозаключение представляет собой суть онтологического



доказательства Кудрявцева-Платонова, получившего широкое признание в православно-академической мысли России.

Акцентирование Кудрявцевым на идее Бога, как на необходимом понятии, означает позицию мыслителя идти путем декартовского доказательства, согласно которому названная идея, как необходимая, существенная, отличается от других идей, наделенных случайными признаками. Но русский философ обнаружил в аргументации Декарта недостаток в том, что в ней не дается ответа на вопрос: имеет ли право человеческий разум мыслить божество действительным, согласно законам мышления? Кант на поставленный вопрос дал отрицательный ответ: в решении проблемы перехода от мышления к действительности он считал онтологическое доказательство алогичным. В «Критике чистого разума» им приводится известный пример о талерах: «Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. В самом деле, как возможные талеры означают понятие, а действительные талеры - предмет его полагания само по себе, то в случае, если бы предмет содержал в себе больше чем понятие, мое понятие не выражало бы всего предмета, и, следовательно, не было бы адекватным ему.». [1, с.362]. На это Кудрявцев отвечал Канту, что следует проводить существенное различие между простым воображением существования вещей и их действительным существованием по необходимым законам мышления. В последнем случае мыслимые по логическим основаниям существующими талеры реальнее и совершеннее воображаемых талеров, представленных существующими без всякого основания. [2, с.305-306]. Из этого следует заключение, что понятие Бога, которое не есть простое воображение ума, но является действительной идеей, сообразной с требованиями нашего мышления.

Давая общую оценку онтологического доказательства Кудрявцева-Платонова, И.Оренбургский считал слабой его стороной обстоятельство, согласно которому Кудрявцев не доказал однородность идеи Бога с категориями рассудка, что требовала логика полемики с Кантом. [4, с.611-612]. Думается, что Кудрявцев счел вполне достаточным опереться на концепцию Декарта, дополнив ее обоснованием гносеологического принципа соответствия мышления действительному бытию предметов. Это позволило ему выступить против агностицизма Канта, основываясь на котором немецкий философ отрицал компетенцию «чистого разума» в богопознании и вместе с этим признавал несостоятельными рациональные доказательства божественного бытия.

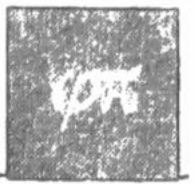
Предложенный Кудрявцевым-Платоновым вариант, при всех его недостатках, считался наиболее серьезным достижением в разработке онтологического доказательства христианской мыслью. В частности, на данное обстоятельство указывал П.Тихомиров (Моск.дух.академия), отмечавший, что онтологическое доказательство, «будучи совершенно несостоятельным в своей традиционной постановке, получает некоторую ценность единственно в постановке Кудрявцева-Платонова». [5, с.260]. Однако им не доказана важнейшая посылка онтологического доказательства - о понятии Бога как необходимого понятия. Тихомиров был убежден в том, что данную посылку вообще невозможно доказать. Отказавшись от развития и углубления в обосновании данной посылки, Тихомиров видел единственный путь совершенствования доказательства в значительно более углубленной разработке гносеологических основ богопознания, в частности философском осмыслении проблемы истины. Здесь мы видим стремление богословской мысли обосновывать онтологическое доказательство не только в опоре на антропологию, но и на гносеологию.

Изучение публикаций мыслителей православно-академического направления XIX-XX ст. дает основание утверждать, что рассматриваемое доказательство не только не разрабатывалось интенсивно, но и редко подымалось в качестве богословской проблемы. Концепция доказательства, предложенная В.Д.Кудрявцевым-Платоновым еще в 80-х гг. XIX в., считалось наиболее оптимальным решением данной проблемы. После Кудрявцева никому из его последователей не удалось продвинуться в разработке онтологического

доказательства. Большинство мыслителей, критически настроенных к названному доказательству, даже не считало это необходимым. Кантовская критика доказательств Бога, продолженная многими философами, вскрыла ряд слабых их сторон. В отношении к онтологическому доказательству последние выражаются в сложности перехода от мышления к трансцендентному бытию, а также в обосновании идеи Бога, как необходимой, в соотнесенности с другими трансцендентальными понятиями. Помимо этого, на рубеже XIX-XX вв., начала существенно изменяться ситуация в православном богословии. Последнее выразилось в стремлении определенных кругов к решительному размежеванию с схоластикой и одновременно в значительной степени апеллировать к человеческому опыту - внутреннему и внешнему. В связи с названным обстоятельством заметно актуализировались такие способы религиозной апологетики как антропологический, (В.И.Несмелов), психологический (А.М.Вержболович), этический (М.М.Тареев), исторический (А.И.Введенский, С.С.Глаголев), в которой онтологической теодицее не оставалось места.

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума. - М., 1994.
2. Кудрявцев-Платонов В.Д. Из чтений лекций по философии религии. // Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Т.2: Исследования и статьи по естественному богословию. Вып.3. Серг.Посад, 1893.
3. Малахов Н. Генезис религиозного сознания по доказательствам бытия Божия. // Христианское чтение. 1912. Ч.2.
4. Оренбургский И. Судьба Кантовской критики доказательства Бога в русской богословско-философской литературе. // Вера и разум. 1909. № 5.
5. Тихомиров П. Гносеологические и метафизические предпосылки истины бытия Божия. // Вера и разум. 1898. Т.2. Ч.2.
6. Юркевич П.Д. По поводу статей богословского содержания в «Философском лексиконе». (Критико-богословские отрывки). // Юркевич П.Д. Философские произведения. - М., 1990.



А.М. Варыпаев

ВАРИАЦИИ “СТРАННИЧЕСТВА” В СОВРЕМЕННОМ КУЛЬТУРНОМ ДИСКУРСЕ

В современной "ситуации постмодерна" категория странничества сохранила свою основную направленность и широко используется при создании и характеристике различных философских и культурологических концепций. Однако в дискурсе культурного развития последних десятилетий XX века проанализированные нами основные направления развития странничества приобретают новые черты, получают различный смысловой объем, но не вытесняются на периферию культурного сознания.

Движение от "народного странничества", сохранившего непосредственное, "физическое" воплощение, связанное с архаичными схемами первобытно-конкретного мышления, к "странничеству духовному", придающее странничеству категориальную закрепленность в парадигме абстрактно-логического мышления, сохраняется и в современной культурной ситуации. С нашей точки зрения, можно выделить три модификации странничества, которые имеют концептуальное значение и связаны с философским, постструктуралистским и общекультурным дискурсами.

Прежде всего остановимся на подспудном присутствии странничества, неразрывно связанного с категориями пространство/время и имманентность/трансцендентность в философии постмодерна. Известно пристрастие этого философского направления к "плоскости", "поверхности", акцент на пространственно-имманентной модели философии в противовес временно-трансцендентной. "Геофилософия", разрабатываемая Ж. Делезом и Ф. Гваттари в сравнительно недавней работе "Что такое философия?" (1991), явно отдает предпочтение такой "плоскостной" методике анализа и прочтения философских текстов [Подробнее см.: 3, с. 110-146].

Осмысление странничества, как нам представляется, может внести некоторые коррективы в такую позицию. С одной стороны, странник, казалось бы, всецело замкнут в пространстве, самым своим бытием выражает некую пространственную длительность, обширность проходимого и таким образом осваиваемого пространства. С другой — пространство для странника сакрализуется, некоторые его области по самой своей природе сопряжены со сферой трансцендентного, да и само пространство постепенно перемещается в "пространство духа", "внутреннее пространство". Встреча же планов трансцендентного и имманентного происходит именно в осознании самим странником эсхатологической направленности поисков Града Грядущего, постоянного предчувствия апокалиптического преобразования не только всей мировой истории, но и самого способа бытия человечества. Можно сказать, что при таком преобразении не только "времени больше не будет" (Апокалипсис), но и пространство также окажется чем-то иным.

Странник балансирует на грани имманентного и трансцендентного, пространства и времени. Для восточнославянской культуры его промежуточная позиция подкрепляется ощущением Божества и божественного "сердечной глубиной", где снова совмещаются различные планы бытия. Поскольку для восточнославянской мысли X-начала XX столетий трансцендентное всегда есть Бог, то фигура странника приобретала метафизическую глубину, служила как бы показателем нераздельности сферы имманентного и трансцендентного.

Такого рода нераздельность, синтез или сплав имманентного и трансцендентного в странствии по дороге жизни чрезвычайно полно отражен в эссе М. Хайдеггера "Проселок" (1949). По мнению А.В. Михайлова, "Хайдеггеру удается вложить в совсем краткий автобиографический текст всю, в сущности, свою философию. Текст этот

(Проселок) < ..> поистине неисчерпаем; в него спроецировано без преувеличений колоссальное философское содержание, для раскрытия, для разворачивания которого потребовалась бы целая книга..." [5, с. VII].

С нашей точки зрения, в этом эссе выражено восприятие бытия, очень близкое странническому. Через "временное" описание проселка раскрыты категории "радостности" и "тайны", с которыми соприкасается любой странствующий по дороге жизни: "Светлая радость ведения цветет в воздухе проселка, меняющемся вместе с временами года, радость ведения, на первый взгляд кажущаяся мрачноватой. Это светлое ведение требует особой струнки. Кому она не дана, тому она навеки чужда. Кому она дана, у тех она от проселка. На пути, каким бежит проселок, встречаются зимняя буря и день урожая, соседствуют будоражащее пробуждение весны и невозмутимое умирание осени и видны друг другу игры детства и умудренная старость. Однако в едином слитном созвучии, эхо которого проселок неслышно и немо разносит повсюду, куда только заходит его тропа, все приобщается к радости < ..> Утешительный зов проселочной дороги отчетливо слышен. Говорит ли то душа? Иль мир? Или Бог?" [6, с. 240-241].

Однако ведущей тенденцией в западноевропейской философии стала другая. Начиная с Ницше, фигура странника вбирает характерные приметы скитальца, но с существенным отличием: вместо "богоборчества" на первый план выдвигается принципиальная бес-цельность пути, так как трансцендентность в большинстве случаев оказывается совершенно "пустой". По мнению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, "трансцендентный Бог оставался бы пуст, или, по меньшей мере, "absconditus" [лат. тайным, скрытым] если бы не проецировался на план имманенции творения, где запечатлеваются этапы его теофании. В обоих случаях – имперского единства или духовного царства – трансцендентность, проецируясь на план имманенции, покрывает или же заселяет его Фигурами" [3, с. 116].

Так как Ж. Делез и Ф. Гваттари считают присущим для философии способ "мыслить уже не фигурами, а концептами" [3, с. 117], то и позиция странника, отталкиваясь от "пустой", неодухотворенной и неживотворенной трансцендентности, приобретает иное значение, мыслится как "концептуальный персонаж" "философии поверхности".

Странник как концептуальный персонаж появляется, с нашей точки зрения, у Ницше, о чем свидетельствует показательное название одной из его работ – "Странник и его тень". Как показывают Ж. Делез и Ф. Гваттари, концептуальный персонаж в какой-то мере становится "судьбой философа". В этом смысле показательно ощущение себя странниками виднейших русских философов первой трети XX века (после высылки 1922 года): "Концептуальный персонаж не имеет ничего общего с абстрактным олицетворением, символом или аллегорией, поскольку он живет, инсистирует. Философ – это идиосинкразия его концептуальных персонажей. Судьба философа – становиться своим концептуальным персонажем или персонажами, в то время как и сами эти персонажи становятся иными, чем в истории, мифологии или же в повседневном быту (Сократ у Платона, Дионис у Ницше, Идиот у Кузнецова). Концептуальный персонаж – это становление или же субъект философии, эквивалентный самому философу" [3, с. 84].

В то же время ряд аспектов "духовного странничества" нашел воплощение в двух разновидностях, казалось бы, очень отличных друг от друга, но тем не менее соприкасающихся.

Одну из них почти афористично обозначил Р. Барт: "Коль скоро чтение – это путешествие сквозь коды, то ничто не способно прервать наше странствование" [1, с. 86]. Этот вариант "духовного странствия" имеет цель – постижение "закодированного" смысла, является почти до бесконечности продолжительным (вследствие неисчерпаемости смыслов), требующим духовно-интеллектуальных усилий и поиска, предполагает подключение ко многим "духовным пространствам" и расширение собственного.



Наконец, такое странствие приносит радость открытия, постижения, пребывания в духовном пути.

Другая разновидность "духовного странничества" вызвана современными технологиями в сфере информации. Странничество переосмысливается здесь как "виртуальное", как путешествие по глобальной информационной сети наподобие Internet. Создатели теорий единого мирового информационного пространства считают, что развитие техники приведет к смене привычного образа жизни человечества, а самого человека можно будет назвать "кочевником", странником по информационному пространству.

Как пишут аналитики журнала "СК", оценивая основные метатенденции развития современности в подглавке "Поколение Новых Кочевников", "новое поколение информационных работников, объединенных телефонами и телефаксами, преобразует ландшафт Земли и пейзаж рынка труда.

Микропроцессоры и компьютеры уже открыли путь к беспрецедентной индустриализации услуг. Портативные компьютеры, сотовая связь, телефаксы – все это предтечи походных предметов великих кочевников будущего, новых Номадов. Все эти предметы будут неуклонно ослаблять эффективность профессиональных бюрократов, так как предоставят высокую степень свободы, мобильности и независимости, а также всю необходимую информацию и энергию для автономного профессионального существования. Связь между местом работы человека и местом его жительства разрушится. Новые приспособления дадут возможность самим думать о своей жизни и будущем, позволят с помощью технологий оторваться от насиженного места работы и пуститься в путь" [4, с. 12].

Не двигаясь с места в физическом смысле слова, "виртуальный странник" получает доступ ко всем хранилищам информации, из которой волен избрать подходящую. Следует уточнить, что понятия странник, кочевник, скиталец здесь почти полностью утрачивают первоначальный этимологический смысл, связанный с образами "движения", "пути", "направления". Билл Гейтс, глава компании Microsoft, в книге "Дорога в будущее" (1998), выдвигая концепцию "информационной магистрали", замечает: "Новую сеть окрестили "информационной супермагистралью" < .. > Однако метафора, основанная на сходстве с дорогой, не совсем точна.

Она вызывает ассоциации с ландшафтом и географией, неким расстоянием между двумя точками, подразумевает, что надо ехать из одного места в другое. А в действительности одна из самых примечательных сторон новой коммуникационной технологии как раз в том и состоит, что она устраняет расстояния. При этом не важно, где находится тот, с кем Вы общаетесь: в соседней комнате или на другом континенте, – ведь эту высокоопосредованную сеть не сдерживают ни мили, ни километры.

Понятие "магистраль" также предполагает, что все движутся по одному маршруту. А эта сеть больше похожа на паутинку из лесных тропинок, где каждый может забрести в самые дебри и делать там то, что ему заблагорассудится" [2, с. 47].

Конечно, по сравнению с бытованием феномена странничества вплоть до середины XX века, с его стабильно закрепленными и выявленными концептуальными чертами, на генетическом уровне восходящими к пространственной метафорике определенного типа и подразумевающей движущегося в физическом смысле субъекта, познающего и переоткрывающего мир имманентного и трансцендентного, можно говорить, что "путешествие сквозь коды", концептуальный персонаж как субъект философствования и виртуальное странничество действительно не имеют такого характерологического признака странничества, как устремленность к Богу. Необходимо, однако, заметить, что для современных модификаций странничества, вне эсхатологической направленности поисков Града Грядущего, остается актуальным предчувствие апокалиптического преобразования как мировой истории, так и способа

бытия человека и человечества.

Эти современные модификации мы считаем модификациями либо вариациями странничества, поскольку они представляют собой внутреннее пространство духа, движение в котором все равно устремлено к запредельному, как бы оно ни понималось, то есть к трансцендентному.

Кроме того, в паутине Интернета стали образовываться определенные места, в чем-то близкие трансцендентному локусу, связанному с архаическими пространственными представлениями. С определенной долей достоверности можно сказать, что это также просветы трансцендентного в имманентном, помеченные "места культуры" в информационном потоке.

Следует заключить, что многовековая закреплённость и стабильность феномена странничества как на бытийственном, так и феноменологическом уровнях обуславливают и его инобытие в современной ситуации, необходимость для осмысления складывающихся в ситуации постмодерна "философии поверхности", способов постижения Текста культуры, виртуального странничества.

Литература

1. Барт Р. S/Z: Пер. с фр. – М.: РИК "Культура", Ad marginem, 1994. – 303 с.
2. Гейтс Б. Дорога в будущее: Пер. с англ. – М.: Диалог-Наука, 1997. – 315 с.
3. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
4. Мания и монады: Мегатенденции // СК. – 1998. – № 1. – С. 11-16.
5. Михайлов А.В. Вместо введения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет: Пер. с нем. – М.: Издательство "Гнозис", 1993. – С. VII-LII.
6. Хайдеггер М. Проселок // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет: Пер. с нем. – М.: Изд-во "Гнозис", 1993. – С. 238-241.



Е.Ю. Бакановская

ГРАНЬ ПОЭТИЧЕСКОГО МИРОПОНИМАНИЯ: ИМЯ В ФИЛОСОФИИ Ф. НИЦШЕ

По отношению к Ницше верным было бы определение его как "классика неакадемической философии, позволяющей мысли погружаться в иррациональную область образотварчества, символики, поэзии... При этом ясно, что метафоричности, субъективности, эмоций не чуждались и логоцентрические философии. Г.-Г. Гадамер отмечал в работе "Философия и поэзия": "Еще Платон говорил о древнем раздоре между поэзией и философией и изгонял поэзию и царства идей и блага, но вместе с тем философия Платона, этого сказителя мифов, который с неподражаемым умением соединил возвышенность и иронию, древнюю легенду и четко выраженную мысль вмещает а себя и поэзию"[1, с.117]. Гадамер не раз ставил под вопрос оппозицию философского и поэтического миропонимания в контексте противостояния разума и мифа, утверждая, что культура может развиваться лишь в очерченном мифом горизонте", если не отказывать мифотворческому и эстетическому воображению в праве на истину [1, с.95].

Художественный, артистический стиль языка и философствования определили особое место Ницше в культуре. Уникальность его наследия в том, что грани поэтического видения мира: афористичность слога, близость слова, понятия и образа, эмоциональность тут представляют не "мышление картинками", а позицию, с которой неизбежна диффузия культуры и мифа, философии и поэзии. Нацеленность на создание стереоскопических динамичных образов, игру их смыслами, вызвала к жизни множество мифических, исторических, антропоморфных персонажей. Каждый из них выступал под известным именем, но в неожиданной, непривычной для читателя роли. Появлялся новый культурный феномен, зачастую далекий от прообраза, но не менее интересный и значительный. Критика высвечивает многоплановость таких образов несхожестью, разнообразием интерпретаций.

Ницшевский Сократ, например, предстает то как более-менее адекватный исторический образ (В. Иванов, В. Вересаев), то как оригинальная попытка персонифицировать внутренние противоречия в борьбе за совершенствование (С. Франк), то как абстрактная идея, которой завершается любая попытка воспроизвести образ известной личности (М. де Унамуно). Сократ у самого Ницше, конечно, масштабнее - и потому что представляет все указанные подходы: лирический, исторический, психологический, философский, и потому, что принципиально "необъективен", рассчитан на читательское восприятие.

Для смыслов, заложенных в ницшевских персонажах, будет узкой интерпретация, не учитывающая, что имеет дело не только с персонифицированными выражениями идей или авторскими представлениями о конкретной личности, а с продуманной мифологией, задающей парадигму целостной культуры. В случае с Сократом точнее будет сказать - анти-культуры, поскольку этот персонаж у Ницше - демон, который античной гармонии случая и фатума, ритма и тоники, искусства и стихии противопоставил разум и нравственность, униженные да рассудка и морали. Причем последние объявлялись основаниями человеческого бытия: "За подобным образом мысли и способом оценки... я ощущал враждебность жизни, ... страх перед красотой и чувственностью, так как перед моралью жизнь неизбежно должна была оставаться неправой, ибо жизнь в своей сущности есть нечто не моральное"[2, с.39].

С этой позиции яснее становится глобальность ницшевской задачи противостояния христианству, Христос в творчестве Ницше - самая демоничная фигура - абсолютный культурный негатив, которому уже ничего не противостоит. Не случайно любая критика христианства до Ницше обнаруживала свое христианское содержание. То, что авторский пафос при этом обнаруживает "слишком человеческие" свойства, представляя персонаж личным противником, делает его куда более притягательным и человечным, чем сотни апологий.

Непривычность ницшевского приема называть по имени глобальные мифологические структуры высвечивает несколько антропологических проблем. Отчего, во-первых, непривычно, чуть не смешно придавать культуре антропоморфный облик и собственное имя? Потому, наверное, что все антропологические проекты не смогли в корне изменить известную ситуацию: человек играет в культуре инструментальную роль, идет ли речь о постижении мира или конкретной истины. В любом тексте - сакральном, научном, философском - он лишь герой абсолютного текста, утверждающий самоценность (?) заложенных в нем истин.

О каких глобальных ролях может идти речь для создания по-всякому вторичного, вынужденного, по словам одного камюсовского героя, "считать свое существование необоснованным"? Книга "Так говорил Заратустра" обходит этот принцип, хотя не претендует даже на серьезность, не то что на универсальность содержания. Причины, по которым это произведение стадо значительным явлением в европейской культуре были бы неясны, если видеть в нем только романтические поиски истины и красоты лирическим героем ("образы лирика - не что иное, как бесчисленные объективации его самого"?). Произведение и его главного героя по-настоящему значительными делает не оригинальность или пафос высказываемых истин, а внимание к "человеческой всячине", поэтизация насущных человеческих проблем. Знаменательным в этом смысле оказывается чуть не каждый подзаголовок книги: "О друге", "О свободной смерти", "О ребенке и браке", "О толпе"... Романтический герой Ницше - "дальний" человек, способный на культуротворчество. Пресловутая "бесчеловечность" Ницше, возможно, кроется именно в этом требовательном романтизме, а не в гневных филиппиках, продиктованных болью за человека. Ведь ломалась удобная традиция ориентироваться на внешние ценности, констатировалась неизбежность поиска собственных ценностей и перспектив. Только эта позиция могла оказаться основанием культуры, для которой возможны позитивные перспективы. Главный герой и воплощает возможность такой культуры, противостоящей христианской культивации представлений о человеческой вторичности, творческой несамостоятельности, которая касалась, подчеркнем, не только собственно религиозных установок, а пронизывала всю европейскую культуру.

Отказ от инструментальной роли человека в культуре, основание последней на простой мысли, что человеческое бытие должно быть устроено по человеческим меркам вызвал к жизни вопрос о формах бытования такой культуры, о ее языке.

Одной из самых ярких заслуг Ницше в том, что он показал: такой язык как "всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира" может быть поэтическим. Поэтическим в определенном смысле, где поэзия не исчерпывается стилистическим мастерством, отражением личных переживаний или красоты мира. Поэтому символика, образность, пафос - не показатели жанрового своеобразия наследия Ницше, а составляющие глобальной попытки передать человеку звучание бытия, сообщить бытию человеческие измерения. Речь идет о поэзии, в которой слово, по мысли Валери, обретает подлинное звучание, подобно тому, как золотая монета выражает свою стоимость.

Ясно, что к именованию наследия Ницше невозможно относиться как к произвольно выбранному художественному приему. Мы сталкиваемся с аспектом культивации языка, на котором можно говорить о человеке "осуществляющем набросок бытия", о человеке - творце культуры. Можно догадаться, почему Ницше не вынес



собственных лиричности и романтизма - слишком масштабными для него были эти явления.

Его усилиями культура вновь, как в своих античных истоках, обращалась к стихии, и, вместо форм, улаждающих слух, зрение, интеллект становилась бездной, которая смотрит на нас. Только воля человека - лирика познания, существа, обустроивающего бытие, может придать ей красоту и смысл.

Литература

1. Гадамер Г. -Г. Актуальность прекрасного. - М., 1991.
2. Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм. Соч. в 2-х т. - Т. 1. - М., 1990. - С.5-57.
3. Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие. Статьи и выступления. - М., 1993. - С. 259 - 273.